

Université catholique de Louvain
Faculté de théologie



MARIE : L'INCARNATION DE LA SOPHIA ?

**ÉTUDE DE LA PLACE ACCORDÉE À MARIE AU SEIN DU SYSTÈME
THÉOLOGIQUE ET PHILOSOPHIQUE DE VLADIMIR SOLOVIEV**

Mémoire présenté par Julien Lambinet

en vue de l'obtention du
diplôme de Master en théologie, finalité approfondie

Promoteur : Professeur Joseph Famerée

Année académique 2011-2012

MARIE : L'INCARNATION DE LA SOPHIA ?

ETUDE DE LA PLACE ACCORDÉE À MARIE AU SEIN DU SYSTEME THÉOLOGIQUE ET PHILOSOPHIQUE DE VLADIMIR SOLOVIEV

Julien Lambinet

sous la direction de Monsieur Joseph Famerée s.c.j.

Je remercie Monsieur J. Famerée pour avoir accepté de soutenir le projet de cette modeste recherche, pour ses conseils précieux et avisés, ainsi que pour le temps passé à corriger les épreuves des pages présentées ici.

Je remercie également Messieurs J.-P. Delville et A. Borrás, pour la patience et la bienveillance dont ils ont dû faire preuve à la lecture de ce travail.

Qu'il me soit permis de remercier encore ma chère Christine, dont le soutien et le sacrifice quotidien ont permis la poursuite de ces années d'étude en théologie.

Introduction générale

Vladimir Soloviev, né en 1853 à Moscou et mort non loin de là, à Ouskoïe, en 1900, laissait à N. Berdiaev l'image d'un homme double¹. Influencé par la philosophie allemande, Soloviev cherchait en même temps à promouvoir la particularité de la pensée russe et prit un moment fait et cause pour les slavophiles. Orthodoxe fidèle et convaincu, il s'ouvrit au catholicisme. A vrai dire, il n'était sans doute pas tant double que profondément Un, au sens où sa vocation était celle de l'Universalité². Mais il s'agissait d'une universalité vivante, en progrès, par laquelle Soloviev cherchait à rendre compte des pérégrinations d'une humanité en quête de sa nature authentique et originaire. Or la vie porte les traits de l'organisme qui, lorsqu'il est véritablement universel et par là le plus accompli, ne peut selon Soloviev que prendre figure *personnelle*, en l'occurrence celle d'un « Eternel Féminin », auquel notre penseur identifiera l'Eglise en marche.

La manière dont Soloviev chercha à faire de l'Eglise une *personne* organique, vivante, eut d'ailleurs une influence considérable dans l'ecclésiologie contemporaine. Et si cette idée eut des précédents traditionnels bien connus, dans l'identification de l'Eglise au corps mystique du Christ ou, par exemple, dans l'assimilation faite par les Pères entre celle-ci et l'épouse du *Cantique des cantiques*³, Soloviev lui donna un fondement rationnel encore jamais atteint. Rejeté de son temps par les uns parce qu'il cédait trop au catholicisme romain, par les autres parce qu'il était avant toute chose épris de liberté et demeura toujours attaché à la « Mère Russie » ainsi qu'à son Eglise, sa pensée n'en constitua pas moins une possibilité entrevue dans le dialogue entre l'Orient et l'Occident. En demandant à l'orthodoxie de souiller un peu plus sa chlamyde au contact des réalités

¹ « Il y eut deux Vladimir Soloviev, l'un diurne, l'autre nocturne. Et ce n'est qu'en apparence que les contradictions du Soloviev nocturne se conciliaient dans la conscience du Soloviev diurne. De Vladimir Soloviev l'on peut dire avec autant de justesse qu'il fut un mystique et un rationaliste, un orthodoxe et un catholique, un homme d'Eglise et un gnostique libre, un conservateur et un libéral. Ces courants de pensée opposés le considèrent comme l'un des leurs. Mais il fut pendant sa vie, et devait rester par-delà la mort, seul et incompris » (Nicolas BERDIAEV, *L'idée de la divino-humanité chez Vladimir Soloviev*, dans *Pour un christianisme de création et de liberté*, Paris, Cerf, 2009, p. 71).

² Nous ne nous attarderons pas dans ces pages au problème de l'éventuelle « conversion » de Soloviev au catholicisme, qui déchira pourtant un temps les interprètes. A propos de ce chrétien à vocation universelle et oecuménique, la question nous paraît relativement stérile. Il est indéniable d'autre part qu'il a toujours estimé appartenir à une tradition ethnique particulière, russe, intimement liée à l'orthodoxie, et qui constituait la terre à partir de laquelle il élaborait sa pensée, et cherchait à intégrer l'altérité. Les positions les plus justes sur cette question nous paraissent être celles de Nikolaj Onufrievic LOSSKY, *History of russian philosophy*, London, Allen and Unwin, 1952, p. 84-87, p. 122-125 ; Nicolas BERDIAEV, *L'idée russe. Problèmes essentiels de la pensée russe au XIX^e et début du XX^e siècle*, s. l., Mame, 1969, p. 185-186.

³ Cfr par exemple ORIGÈNE, *Commentaire sur le Cantique des cantiques* (Sources chrétiennes, 375-376), 2 tomes, Paris, Cerf, 1991-1992 ; ORIGÈNE, *Homélie sur le Cantique des cantiques* (Sources chrétiennes, 37 bis), Paris, Cerf, 2007 ; BERNARD DE CLAIRVAUX, *Sermons sur le Cantique* (Sources chrétiennes, 414, 431, 452, 472, 511), 5 tomes, Paris, Cerf, 1998-2007. Origène et Bernard n'ont d'ailleurs fait que suivre l'exégèse juive, qui a toujours vu dans l'Epouse du *Cantique* le symbole du peuple élu d'Israël. Les Pères chrétiens ont remplacé la Synagogue par l'Eglise.

sociales de notre monde⁴, et de faire de l'Eglise également une institution active, humaine et militante, Soloviev ouvrit indéniablement une voie aux œcuménistes⁵.

La recherche ne s'est que peu penchée sur la figure de Marie dans la pensée théologique et philosophique de Soloviev. Nous n'avons pu trouver dans la littérature occidentale aucune monographie consacrée à ce thème ; tout au plus un article – par ailleurs très instructif – à propos de la traduction, exécutée par notre philosophe, d'un poème de Pétrarque dédié à la Vierge⁶. La recherche vouée explicitement à la *Sophia*, par contre, est pléthorique. Mais il s'agit véritablement là de l'intuition centrale de notre penseur, dont la figure de Marie ne présente qu'une expression, ou selon les mots de Soloviev lui-même, une « incarnation ». Aussi Marie n'est-elle jamais abordée pour elle-même par la recherche, mais toujours afin d'illustrer un *aspect* de la *Sophia*. Il nous faut le dire d'emblée afin d'éviter tout malentendu : en dépit de quelques passages évocateurs et remplis de promesses, la figure de Marie n'est le plus souvent que suggérée seulement par Soloviev. Les textes explicitement consacrés à la Mère de Dieu sont rares dans son œuvre. Or cela peut bien surprendre eu égard à l'association dont Marie et la sagesse font souvent l'objet.

La sophiologie russe ultérieure, chez P. Florensky et S. Boulgakov, s'attachera à déterminer plus précisément les contours d'une assimilation qui demeurerait encore floue chez leur illustre prédécesseur. En la fixant cependant à la manière d'une pure et simple identification parfois, peut-être l'intuition foncière se voyait elle trahie. En milieu catholique, *Fides et ratio* reprenait le titre d'une étude mariale de l'un des plus ardents défenseurs contemporains de la *Sophia*, à savoir Louis Bouyer, et faisait de Marie le « trône de la sagesse »⁷. Il nous semble que cette association tentée par la sophiologie entre Marie et la sagesse méritait bien une tentative de mise au point. Ce n'est pas le moindre intérêt d'une telle enquête que de remonter aux origines d'un courant porteur de la

⁴ Cfr Vladimir SOLOVIEV, *La Russie et l'Eglise universelle*, dans *La Sophia et les autres écrits français*, Lausanne, La cité – L'Age d'homme, 1978, p. 152-155.

⁵ Cfr par exemple Yves CONGAR, *Chrétiens désunis. Principes d'un « œcuménisme » catholique*, Paris, Cerf, 1937, p. 84-85, p. 85 note 1.

⁶ David MATUAL, *Ecumenical Motifs in Soloviev's Translation of Petrarch's « Vergine Bella »*, dans *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 26 (1982), p. 229-239.

⁷ JEAN-PAUL II, *La foi et la raison*, Paris, Cerf – Bayard-Centurion – Fleurus-Mame, 1998, n° 108, p. 132-133 : « Ma dernière pensée va à Celle que la prière de l'Eglise invoque comme *Trône de la Sagesse*. Sa vie est une véritable parabole qui peut rayonner sa lumière sur la réflexion que j'ai faite. On peut en effet entrevoir une harmonie profonde entre la vocation de la bienheureuse Vierge et celle de la philosophie authentique. De même que la Vierge fut appelée à offrir toute son humanité et toute sa féminité afin que le Verbe de Dieu puisse prendre chair et se faire l'un de nous, de même la philosophie est appelée à exercer son œuvre rationnelle et critique afin que la théologie soit une intelligence féconde et efficace de la foi. Et comme Marie, dans l'assentiment donné à l'annonce de Gabriel, ne perdit rien de son humanité et de sa liberté authentiques, ainsi la pensée philosophique, en recevant l'appel qui lui vient de la vérité de l'Evangile, ne perd rien de son autonomie, mais se voit portée dans toute sa recherche à son plus haut accomplissement. Cette vérité, les saints moines de l'antiquité chrétienne l'avaient bien comprise, quand ils appelaient Marie 'la table intellectuelle de la foi'. Ils voyaient en elle l'image cohérente de la vraie philosophie et ils étaient convaincus qu'ils devaient *philosophari in Maria* ». Jean-Paul II renvoie au PSEUDO EPIPHANE, *Homélie en l'honneur de Sainte Marie Mère de Dieu* (Patrologie Grecque, 43), Paris, Migne, 1858, col. 493-495. On peut noter que le Pseudo Epiphane usait aussi de l'expression « trône de la divinité » (*Ibidem*, col. 491).

théologie russe, tout autant que d'une assimilation qui nous le verrons, n'est pas exempte de difficultés. Le fait de pointer à partir de leur source en Soloviev, quelques évolutions prises par la sophiologie, nous permettra d'en révéler les ambiguïtés sous diverses perspectives, et de chercher peut-être entre ces fluctuations, ce qu'elle peut nous apporter encore aujourd'hui.

En raison de son caractère souvent implicite, il nous faudra donc procéder à une « reconstruction » de la figure de Marie présentée et supposée par Soloviev, à partir de ses fondements métaphysiques et théologiques. Présentée de la sorte, cette tâche pourra paraître risquée. Elle ne l'est pas tant que cela pourtant. Tout d'abord, parce que certains textes, même si peu nombreux, nous semblent suffisamment explicites. Ensuite, parce que la cohérence *systématique* que voulut donner Soloviev à sa pensée et la rigueur qu'elle affiche sont suffisamment développées pour permettre une telle entreprise de reconstruction, et ne laissent que peu de possibilités de fantaisie interprétative. Enfin, parce que tant les sources que les développements de la théologie russe, à la fois en soulignent les ambiguïtés et en éclairent par contrastes et comparaisons les zones d'ombre éventuelles.

L'enquête possédera, à l'exemple de l'objet étudié, une forte teneur spéculative. C'est que nous le verrons, la personnalité de Marie implique le déploiement chez Soloviev de toutes les forces cosmiques à l'origine de la création du monde. Elle prend dès toujours son origine en Dieu, et suit le mouvement des incarnations mythologiques du féminin jusqu'à trouver une hypostase personnelle accomplie. En remontant ainsi aux sources du courant sophiologique de la théologie russe, il est indéniable que nous en ayons trouvé sa version la plus spéculative et la plus rationalisée, la plus philosophique aussi. Soloviev, sans pourtant jamais négliger la nécessité de se plonger dans le monde, car il faut le racheter de l'intérieur, par une action morale et sociale tout autant que liturgique, sait également que les principes qui régissent cette action sont au-delà du visible. Aussi sa pensée trouve-t-elle son site propre avant tout dans la région des idées qui gouvernent le dialogue entretenu entre l'homme et Dieu, et montre-t-elle comment le jeu de ces idées préside aux évolutions de la chair.

Le projet de la sophiologie est avant tout un projet de *rationalité* théologique. Qu'on ne s'étonne pas dès lors si, en étudiant la figure de Marie sous les auspices de la *Sophia*, on y découvre surtout une *Idée* et un principe. Comme figure de l'humanité, Marie permet de s'interroger de manière exemplaire sur les rapports qu'entretiennent l'âme chrétienne et son Dieu. Et bien qu'elle fut plus souvent représentée comme une figure pieuse plutôt qu'intellectuelle, son accueil mystique du *Logos* ou de la parole de Dieu en fit le symbole de la rationalité humaine. La perspective de la sophiologie russe apporte ici un élément intéressant dans la mesure où, précisément, elle cherche à intégrer la piété, mais aussi l'intuition esthétique, à la rationalité théologique. La liturgie constitue un moment essentiel de l'expression de foi. La figure de Marie nous présente un aspect non négligeable

de cette union entre élaboration dogmatique et intuition sensible, esthétique, pieuse, vécue, du message de foi.

D'un autre côté, cette vision « holiste » du savoir n'en constitue pas la moindre difficulté. Notre entendement occidental, rôdé aux distinctions analytiques, peut parfois peiner à trouver son chemin au sein d'un discours qui accorde autant de valeur à la figure poétique qu'au concept, ou qui dans l'intuition unique d'une substance éternelle, voit s'unir tous les événements, tous les hommes et toutes les femmes de l'Histoire Sainte. Comme le notait justement J. D. Kornblatt, « Soloviev ne semble pas séparer l'invocation poétique de la *Sophia* de sa description en prose, tout comme il ne sépare pas ses divers modes d'union »⁸. Aussi pouvait-on craindre que son « double visage », à la fois doctrine philosophico-théologique, spéculative d'une part, et image mystico-littéraire d'autre part, nuise à sa bonne intelligence⁹. Sans doute ne faut-il pas oublier toutefois que cet aspect multiforme, est peut-être aussi ce qui lui donne, selon Soloviev, ses virtualités *théurgiques*, c'est-à-dire la capacité d'exprimer un lien entre le divin et l'humain.

Nous effectuerons cette enquête au fil de trois étapes. La première nous est apparue indispensable car elle s'attache au centre de la pensée de Soloviev, à savoir la *Sophia*, et entend, pour en permettre la meilleure compréhension possible, en montrer les tenants et aboutissants épistémologiques et métaphysiques. Il nous semble que ces précautions sont nécessaires pour toute exposition d'une pensée qui se veut systématique, et doivent permettre d'emblée d'éviter de prêter le flanc à toutes sortes de critiques, souvent hors de propos. Si l'on ne comprend pas que la sophiologie est en son fond *théosophique* et *liturgique*, voire symbolique, ou mieux *théurgique*, et qu'elle admet s'occuper plus de la *manifestation* que de l'être même, il y a peu de chance que l'on puisse se laisser convaincre par ne fût-ce que l'un de ses raisonnements. La sophiologie est en son occurrence solovievienne une *doctrine de la connaissance*, certes pétrie de tradition mystique et ecclésiale, mais qui ne trouve sa formulation conceptuelle qu'au sens post-kantien d'une théorie de la manifestation, c'est-à-dire d'une théorie qui n'envisage la chose qu'en fonction de la pensée à laquelle elle se donne.

C'est à partir de la manière dont Soloviev comprend la *Sophia*, c'est-à-dire la nature ou l'humanité en Dieu, que nous pourrons, dans notre deuxième chapitre, nous pencher sur la figure de Marie. A la fois personne concrète et Idée, elle est une illustration de l'anthropologie générale de Soloviev, mais en son sens le plus noble, le plus accompli. Aussi possède-t-elle une puissance théurgique et iconographique incomparable. Mère de Dieu, et par extension chair de Dieu, incarnation de la *Sophia* ou de la substance naturelle, aboutissement de l'histoire des religions et des

⁸ Judith Deutsch KORNBLATT, *Divine Sophia. The wisdom writings of Vladimir Solovyov*, Ithaca – London, Cornell University Press, 2009, p. 90

⁹ Cfr Mikhail SERGEEV, *Sophiology in Russian orthodoxy : Solov'ev, Bulgakov, Losskii, and Berdiaev*, Lewiston – Queenston – Lampeter, The Edwin Mellen Press, 2006, p. 1.

cultures de l'humanité, elle arrive à la « fin des temps », tout en ayant été préparée et prédestinée de toute éternité à recevoir le fils de Dieu (Immaculée Conception).

Nous élargirons enfin notre réflexion à la pensée ecclésiologique de Soloviev, véritable tentative d'application pratique de la sophiologie au sein de laquelle Marie joue un rôle fondamental. Mère de l'Eglise par le caractère inaugural de son incarnation de la substance universelle (*Sophia*), elle en est également le *cœur*. Aussi apporte-t-elle à l'Eglise une dimension qui, selon Soloviev, est proprement féminine, affective, faite de *relation* et d'amour.

I. Principes métaphysiques

La tâche que semble s'être donné Soloviev dès ses premiers essais de philosophie fut de procurer ses raisons au christianisme. C'est là un aspect fondamental de l'œuvre religieuse de Soloviev : toujours, il s'évertua à intégrer chaque contenu de foi à sa juste place au sein d'un *système* métaphysique *rationnellement* construit¹⁰. Ainsi avons-nous, en un premier temps, à dégager ne fût-ce que les principes fondamentaux de cette métaphysique. Les motivations qui ont poussé Soloviev à se lancer dans une telle entreprise ne sont pas tout à fait claires. On peut se demander en effet par quel biais il faut aborder l'œuvre du penseur russe. Est-ce la foi elle-même et les visions mystiques dont il rendit compte qui lui donnèrent son *impetus* initial, ou plutôt la découverte précoce de la conformité de l'enseignement du christianisme avec un principe semblant appartenir d'abord à l'ordre de la pure raison ? Voilà qui est difficile à déterminer. Il est certain que l'enfance et l'adolescence du philosophe n'échappèrent pas aux bouleversements que connut l'idéologie russe. Soloviev fut d'abord essentiellement athée et matérialiste. Mais dès ses premières publications, il s'adonne à l'érection d'une doctrine d'inspiration chrétienne, au nom de l'intégration des savoirs que semble permettre la théorie d'un dieu-homme. Influencé par le courant slavophile, Soloviev critique la rationalité abstraite de la science occidentale et cherche à révéler les principes permettant une synthèse vivante de la science, de la philosophie et de la religion. La thèse soutenue à l'Université de Saint-Petersbourg en 1874 (*La Crise de la philosophie occidentale*) affirme que la philosophie théorique pure a atteint la fin de son évolution. On pouvait y déceler l'influence des premiers slavophiles : I. Kirêevski et A. Khomiakov¹¹. Mais l'écrit attira à Soloviev la bienveillance de la nouvelle vague surtout, plus nationaliste et moins spéculative : celle de I. Samarine et de I. Aksakov.

La pensée allemande avait fait une entrée fracassante en Russie avec les réformes de Pierre le Grand et la grande ouverture à la culture Occidentale qu'elle avait prônée. L'enjeu majeur de l'*intelligentsia* s'était depuis focalisé sur la définition de l'identité russe. La situation n'avait sur ce point guère évolué au début du XIX^e siècle et l'on voyait les cercles intellectuels se séparer entre les partisans d'une ouverture, ou plutôt d'une adoption pure et simple de l'héritage intellectuel occidental d'une part, et ceux qui voulaient défendre la légitimité, voire la supériorité d'une culture slave proprement dite d'autre part. Selon l'expression heureuse de B. Dupuy : « la question séculaire de la composante irrationnelle de la philosophie russe et de son interférence avec la philosophie idéaliste se manifeste [...] à ce moment comme une question nationale »¹².

¹⁰ Cfr Alexandre KOJEVNIKOFF, *La métaphysique religieuse de Vladimir Soloviev (1)*, dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 14 (1934), p. 534.

¹¹ Cfr Dimitri STREMOOUKHOFF, *Vladimir Soloviev et son œuvre messianique*, Paris, Les Belles Lettres, 1935, p. 30-31.

¹² Bernard DUPUY, *Solov'ev, interprète de Schelling*, dans *Cahiers du Monde russe*, 42 (2001), p. 161. Cfr aussi à ce propos Dimitri STREMOOUKHOFF, *Vladimir Soloviev* [voir n. 11], p. 17-18.

La littérature s'est accordée dans ce contexte à reconnaître la grande influence que dut avoir le slavophile Kirêevski sur la pensée du jeune Soloviev. Kirêevski était un lecteur avisé des idéalistes allemands et cherchait à montrer comment la philosophie occidentale en était venue à nier la *réalité* de Dieu. Or c'est Schelling, affirmait Kirêevski¹³, qui le premier le devança sur ce point et révéla l'absurdité du rationalisme accompli en Hegel. Le philosophe de Léonberg montra en effet comment la pensée, enracinée dans une volonté, ne pouvait se satisfaire d'appliquer purement et simplement à Dieu le *concept* d'Absolu *nécessairement* existant auquel parvenait une dialectique d'abstractions. La liberté foncière appartenant à toute subjectivité réelle doit mener à expulser Dieu hors de l'Idée, et provoquer ainsi la *crise* de la science rationnelle pure¹⁴.

L'influence majeure exercée par Schelling sur la pensée de Soloviev est chose admise par tous, même si elle n'a pas toujours été montrée à partir des textes mêmes autant qu'elle le mériterait. C'est que Soloviev cite très peu ses sources, et Schelling encore moins que les autres. Il lui emprunte pourtant les principes de sa métaphysique et de sa *philosophie de la Révélation*, tout autant que sa philosophie de la nature et la manière dont il élabore l'idéalisme hérité des platoniciens à la façon d'un organisme. Il réadapte encore manifestement les idées majeures de la théorie de l'art et de la mythologie du philosophe de Léonberg. Si comme le note Kojève, Soloviev fait état dès ses premiers essais, alors qu'il n'est âgé que d'une vingtaine d'années, d'une métaphysique *achevée*, dont on ne peut retracer la constitution et qui n'évolue pas jusqu'aux dernières années de sa vie, il faut y voir le signe que cette métaphysique est *empruntée*¹⁵. Kojève insiste avec force sur ce point : « On peut [...] dire que c'est presque exclusivement Schelling qui lui sert de modèle, que c'est à Schelling que remontent presque toutes ses idées métaphysiques. Et pourtant, chose remarquable, on chercherait en vain ce nom dans les écrits de Soloviev ; il ne l'évoque qu'en passant dans son livre consacré à l'histoire de la philosophie »¹⁶. Le commentateur le remarque lui-même¹⁷, et nous ne saurions qu'abonder en son sens : l'idée de « plagiat » vient souvent à l'esprit, et si n'était la vive impression, confirmée tant par les écrits théoriques de Soloviev que par sa correspondance ou encore sa poésie,

¹³ Kirêevski assista notamment aux cours données par Schelling à Munich en 1830. Or ces leçons, précisément, marquent une prise de position affirmée contre l'idéalisme absolu hégélien. Elles y voient l'accomplissement logique de la philosophie rationaliste occidentale et préparent la célèbre dichotomie élaborée entre philosophie rationnelle pure « négative », et philosophie historique « positive ». On consultera encore à propos de Kirêevsky, les ouvrages de François ROULEAU, *Ivan Kireïevski et la naissance du slavophilisme*, Namur – Paris, Brepols, 1990 ; Alexandre KOYRE, *La jeunesse d'Ivan Kireevski*, dans *Études sur l'histoire de la pensée philosophique en Russie*, Paris, Vrin, 1950, p. 1-17 et Alexandre KOYRE, *La philosophie et le problème national en Russie*, Paris, Gallimard, 1976, p. 236-246, 256-279.

¹⁴ Cfr par exemple Friedrich Wilhelm Joseph SCHELLING, *Contributions à l'histoire de la philosophie moderne*, Paris, PUF, 1983, p. 144-147.

¹⁵ Cfr Alexandre KOJEVNIKOFF, *La métaphysique religieuse de Vladimir Soloviev (1)* [voir n. 10], p. 536-537.

¹⁶ *Ibidem*, p. 540.

¹⁷ Cfr *Ibidem*, p. 541-542.

que sa métaphysique était en outre l'expression d'une expérience mystique vécue personnellement¹⁸, elle perdrait sans doute beaucoup de son crédit.

La valeur propre de l'entreprise de Soloviev ne repose à vrai dire pas tant dans la position de ses principes métaphysiques que dans le climat dogmatique et teinté d'orthodoxie qu'il donne à sa doctrine, ou encore dans les applications qu'il en fait. Ce trait est plus proprement original et permet à Soloviev de donner certaines inflexions personnelles à une métaphysique aussi manifestement dérobée. Dès lors, et bien que cela soit trop de dire que la *théanthropie* est née dans l'esprit de Soloviev d'un noyau proprement chrétien *extérieur* à la pensée schellingienne (Zenkovsky), il est vrai que Soloviev élaborait les germes donnés par l'anthropomorphisme de Schelling en une doctrine propre de la divino-humanité qui allait devenir comme le point focal de ses recherches. Si les principes sont repris, les applications sont originales et vont jusqu'à déterminer plus avant et donner un nom propre aux concepts encore trop abstraits mis en avant par Schelling. Il en sera ainsi, notamment, de la *Sophia*, mais aussi, nous le verrons, de Marie.

Selon son ami d'enfance, Lopatine, Spinoza fut le premier à avoir exercé une forte influence sur l'esprit du jeune Soloviev¹⁹. Le philosophe de La Haye le tira de l'athéisme et du matérialisme de sa prime jeunesse. C'est dire qu'il s'agissait déjà d'un spinozisme proche de celui de Schelling, qui s'attela lui-même à vivifier la substance universelle et trop unilatéralement objective du système spinoziste, pour en faire un Moi Absolu ou un Sujet universel. Chez Soloviev, l'Absolu ou l'unitotalité, sans aucun doute, est également Sujet ou Idée, et indique encore comment, tant pour l'idéalisme allemand que pour notre penseur russe, Platon demeure la source d'une inépuisable inspiration²⁰. Si l'influence de Böhme et de la pensée mystique allemande de la *Sophia* est encore indéniable, elle passa sans doute, au moins partiellement, par le prisme une nouvelle fois de Schelling, qui contrairement à ce que pensait Kojève²¹, utilise explicitement le terme de *Chokmah* à Erlangen, et désigne par-là un savoir universel possédant nombre de points communs avec le projet

¹⁸ Cfr à ce sujet Alexandre KOJEVNIKOFF, *La métaphysique religieuse de Vladimir Soloviev* (2), dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 15 (1935), p. 120.

¹⁹ Cfr Basile ZENKOVSKY, *Histoire de la philosophie russe*, t. 2, Paris, Gallimard, 1955, p. 14 ; Dimitri STREMOUKHOFF, *Vladimir Soloviev* [voir n. 11], p. 22-23.

²⁰ A propos des rapports entretenus entre Soloviev et Platon, on pourra consulter : Michael A. MEERSON, *The retrieval of neoplatonism in Solov'ev's trinitarian Synthesis*, dans Wil VAN DEN BERCKEN, Manon DE COURTEN, Evert VAN DER ZWEERDE (éds.), *Vladimir Solov'ev : Reconciler and Polemicist*, Paris – Leuven – Sterling – Virginia, Peeters, 2000, p. 233-249 ; Frances NETHERCOTT, *Between christian Platonism and the « Father of Idealism » : Solov'ev as a translator and interpreter of Plato*, dans Wil VAN DEN BERCKEN, Manon DE COURTEN, Evert VAN DER ZWEERDE (éds.), *Vladimir Solov'ev : Reconciler and Polemicist*, Paris – Leuven – Sterling – Virginia, Peeters, 2000, p. 251-266.

²¹ Cfr Alexandre KOJEVNIKOFF, *La métaphysique religieuse de Vladimir Soloviev* (2) [voir n. 18], p. 123. Pour une meilleure vision de l'emprunt fait à Schelling sur ce point, on peut lire Manon DE COURTEN, *History, Sophia and the russian nation*, Bern, Peter Lang, 2004, p. 262-263. Madame de Courten voit cependant une différence significative entre les deux auteurs en ce que, selon elle, Soloviev attribuerait le rôle de lien entre le divin et l'humain à l'âme du monde, là où Schelling ne ferait de cette dernière que le fondement de la nature. Nous ne nous accordons pas avec ce constat en ce qui concerne le philosophe de Léonberg et, à la lecture attentive de la totalité de son parcours intellectuel, nous tendons plutôt à le rapprocher de la thèse ici attribuée à Soloviev.

de religion auquel Soloviev donne le nom de *Sophia* dès 1876²². Lors de son séjour à Londres (1875), le penseur de Moscou étudie assidûment la Cabale²³. La manière surtout dont cette dernière unifie la forme et le contenu de toutes choses, le séduit. A l'opposé du dualisme grec de l'intelligible et du sensible, la Cabale conçoit la matière comme une réalisation authentique de l'esprit ou des forces spirituelles de Dieu (*sephiroth*). Le monde apparaît alors comme le corps de Dieu et l'incarnation accomplie de ses manifestations. C'est une thèse qui sera chère à Böhme également, et sera reprise par Oetinger, Baader et Schelling. Soloviev écrit : « la connexion réelle et mystique de tout ce qui existe en tant que l'incarnation d'un contenu unique et absolu est le point de départ et le principe fondamental de la Cabale ; un anthropomorphisme conscient et systématique est son achèvement »²⁴. Il semble, notait Stremoukhoff, que la Cabale ainsi décrite par Soloviev, soit à nouveau « quelque peu schellingianisée »²⁵. Le fait que la mystique cabaliste fasse en outre de toutes choses une *action*, une vie pénétrée des forces divines, devait encore la rapprocher de la philosophie idéaliste. Soloviev lut aussi, dans le rayonnement de la pensée de Böhme, tant en amont qu'en aval, Paracelse, Gottfried Arnold, Pordage, Swedenborg, et Saint-Martin²⁶. Sa lecture de Baader est, selon Lopatine, plus tardive²⁷.

Au-delà de ces sources, les plus évidentes sans doute parce que les plus proches de l'esprit même de la pensée de Soloviev, il fallait aussi considérer la plupart des manifestations de l'esprit comme des moments à *intégrer* dans un ensemble plus vaste. Et le génie propre de Soloviev se révèle dans la manière dont il tente de développer une doctrine universelle à partir des matériaux que lui offraient sa propre époque et sa propre tradition. Chaque doctrine, selon sa perspective particulière, possédait une part de vérité, essentiellement faussée cependant dès lors qu'elle se considérait comme le tout. Ainsi voit-on Soloviev reconnaître leur part au positivisme de Comte et au matérialisme. Il nous semble heureux de noter à cet égard, comme le fit Strémooukhoff²⁸, que la Russie du XIX^e siècle était le théâtre des plus grandes contradictions. Entre l'absolutisme tsariste et les germes de la révolution bolchevique à venir, entre orthodoxie et athéisme militant, entre idéalisme et matérialisme, la Russie est le lieu des luttes idéologiques. Or Soloviev, lui même passé par l'athéisme et le matérialisme affichés par une large part de la jeunesse russe, en vient à définir le religieux comme l'élément réconciliateur et comme le lien chargé d'unir toutes ces tendances abstraites. Dès lors, c'est le tout, l'intégral et les contradictions des particularismes que Soloviev

²² Friedrich Wilhelm Joseph SCHELLING, *Erlanger Vorträge*, dans *Sämmtliche Werke*, t. 9, Stuttgart – Augsburg, Cotta, 1861, p. 223-229, 243-246.

²³ Sur ce point : Dimitri STREMOUKHOFF, *Vladimir Soloviev* [voir n. 11], p. 40-44.

²⁴ Vladimir SOLOVIEV, *Préface à l'article du baron D. Ginsbourg « Kabbala, mistitcheskaïa filosofïia evreev »*, cité dans Dimitri STREMOUKHOFF, *Vladimir Soloviev* [voir n. 11], p. 42.

²⁵ Dimitri STREMOUKHOFF, *Vladimir Soloviev* [voir n. 11], p. 42.

²⁶ Alexandre KOJEVNIKOFF, *La métaphysique religieuse de Vladimir Soloviev* (2) [voir n. 18], p. 123.

²⁷ Cfr Basile ZENKOVSKY, *Histoire de la philosophie russe* [voir n. 19], p. 25.

²⁸ Cfr Dimitri STREMOUKHOFF, *Vladimir Soloviev* [voir n. 11], p. 9.

cherche à mettre en évidence. Aussi le nœud de sa pensée pouvait-il bien s'exprimer sous le terme de divino-humanité, apte à faire entrer en harmonie sous une Idée unique le ciel et la terre.

A lire l'ensemble de l'œuvre de Soloviev, on constate que sans doute possible, le problème majeur qui l'occupe est celui de la sécularisation et de la décadence morale qui selon lui s'en suivait fatalement. La réponse qu'il lui apportera se trouve dans la redécouverte des principes qui président à la constitution de notre propre nature intime : la divino-humanité. Soloviev se montre convaincu que seul le christianisme est capable de réconcilier l'ensemble des préoccupations humaines, d'édifier les masses populaires et de permettre de retrouver la moralité dans le monde qui lui est contemporain. Le constat qu'il pose dès l'ouverture de ses *Leçons sur la divino-humanité* de 1877-1878 est amer : « Je dis que ceux qui rejettent la religion en ce moment ont raison parce que l'état présent de la religion suscite le refus, parce que la religion n'est pas en réalité ce qu'elle devrait être »²⁹. Et il continue ainsi :

« En termes généraux et abstraits, la religion est ce qui relie l'homme et le monde au principe absolu et au centre de tout ce qui existe. Il est évident que si l'on admet la réalité de pareil principe absolu il faut que celle-ci détermine tous les intérêts et tout le contenu de la vie et de la conscience humaines, il faut que l'essentiel de ce qu'un homme fait, apprend ou crée dépende de ce principe et s'y rapporte. [...] Il ne fait aucun doute que si l'on doit admettre un principe religieux il faut qu'il ait cette signification omnicompréhensive et centrale ; il ne fait aucun doute non plus qu'en réalité la religion ne revêt pas cette signification universelle et centrale pour les hommes civilisés contemporains, ni même pour ceux d'entre eux qui admettent le principe de la religion. Au lieu d'être tout en tout, elle se cache dans un petit recoin de notre monde intérieur et n'apparaît que comme l'un des nombreux centres d'intérêt qui se partagent notre attention »³⁰.

C'est à la mise au jour de ce principe religieux universel, fondé en raison par la métaphysique, que nous nous attarderons dans ce premier chapitre. Car c'est de ce véritable moteur d'intégration que Soloviev partira pour pénétrer la matière du monde et de l'histoire humaine, et qu'il tâchera d'en révéler le sens. De ce centre découle toute la vision du monde élaborée par Soloviev, des premières formations atomiques de la matière à la constitution des sociétés spirituelles. Ses spéculations métaphysiques les plus fortes, aboutissant à identifier ce principe d'unification aux intuitions mystiques qu'il reçoit par ailleurs de la *Sophia* – la sagesse de Dieu personnifiée sous les traits d'une femme –, sont principalement réunies dans trois traités, auxquels nous aurons essentiellement recours dans les pages qui suivent. Nous épargnerons au lecteur en effet les longs développements consacrés à l'histoire de la doctrine philosophique de la connaissance et qui constituent la matière de la *Crise de la philosophie occidentale* (1874) et de la *Critique des principes abstraits* (1880), pour nous concentrer plus spécifiquement sur la manière dont la métaphysique de Soloviev instaure les bases d'une conception particulière de l'Absolu et de ses rapports avec le monde. Ainsi devons-

²⁹ Vladimir SOLOVIEV, *Leçons sur la divino-humanité*, Paris, Cerf, 1991, p. 17.

³⁰ *Idem.*

nous surtout nous intéresser ici à *La Sophia, Principes de la doctrine universelle* (rédigée en 1875-1876), aux *Leçons sur la divino-humanité* (prononcées en 1877-1878, publiées de 1878 à 1881) et au traité majeur consacré à *La Russie et l'Eglise universelle* (1889), qui dans sa quête explicitement œcuménique, consacre un long développement à la doctrine de la *Sophia* et aux principes métaphysiques qui la rendent possible. Nous n'hésiterons pas à faire dialoguer ces textes et à nous en inspirer d'une manière synthétique, en ce qu'il apparaît, selon l'aveu de Soloviev lui-même, que sa doctrine métaphysique n'a reçu aucune véritable évolution jusqu'au moins 1890³¹.

Nous nous sommes vus contraints d'exposer ces longs développements métaphysiques à la manière d'un liminaire qui nous semble indispensable à la juste intelligence de la pensée de Soloviev en toutes ses ramifications. Ainsi verrons-nous comment la figure de Marie dépend intrinsèquement chez le penseur russe de sa compréhension de l'Eternel féminin, de la *Sophia*, de l'âme du monde. Pour le dire d'un mot et préfigurer nos développements ultérieurs, Soloviev en vient à donner à Marie une valeur proprement cosmique, en en faisant en son fond une incarnation de la *Sophia* et une figure de l'Eternel féminin. Pour le comprendre à sa juste valeur, il nous faut donc à tout le moins indiquer les rudiments de ce qu'est essentiellement la *sophiologie* pour Soloviev, et surtout croyons-nous, rendre compte de la valeur « épistémologique » qu'il lui accorde. Pour y parvenir, nous nous pencherons d'abord sur la perspective particulière au travers de laquelle Soloviev entend exposer les rapports qu'entretiennent l'Absolu et le monde. Nous étudierons ensuite les implications de cet angle d'attaque particulier, centré sur une doctrine de la connaissance ou de la relation « positive » entre Dieu et l'homme, pour la compréhension développée par Soloviev de la *vie* intrinsèque à l'Absolu d'une part, et des relations qu'il entretient avec le monde, sous les traits de la *Sophia* d'autre part.

1.1. L'Absolu et son « autre »

C'est avec *La Sophia, Principes de la doctrine universelle*, ensemble formé d'un dialogue et de courts traités rédigés au Caire et à Sorrente au cours des années 1875 et 1876, que la pensée de Soloviev trouve sa première véritable élaboration métaphysique³², et oserait-on avancer, quasi-systématique. Il s'agit aussi de sa première œuvre écrite en français. Et si elle appartient à ce que les

³¹ Selon une lettre à N. Grot de 1890. Cfr à ce propos François ROULEAU, *Introduction*, dans Vladimir SOLOVIEV, *La Sophia et les autres écrits français*, Lausanne, La cité – L'Age d'homme, 1978, p. XII. Il serait en vérité justifié de s'interroger sur le tournant décisif que prend la pensée de Soloviev au cours des dernières années de sa vie. Si l'élaboration métaphysique des principes qui régissent la constitution de la réalité semble en effet peu varier, la vision évolutionniste de la nature inspirée de la *Naturphilosophie* allemande laisse progressivement place à une vision du réel gouvernée avant tout par le conflit et la présence du mal.

³² *Idem.*

spécialistes considèrent être la première période d'écriture du philosophe russe³³, consacrée essentiellement à l'exposé d'une pensée religieuse marquée par l'idéalisme allemand, la « théosophie »³⁴ et le slavophilisme, elle constitue la présentation la plus explicite de sa métaphysique et des fondements mystiques de celle-ci. Demeurée inédite jusqu'en 1978³⁵ et pour une part inachevée, Soloviev n'hésitait pourtant pas, pris par l'enthousiasme d'un travail encore neuf, à la recommander à son père comme « un ouvrage mineur pour ce qui est du volume, mais

³³ On distingue en général, selon les opinions des spécialistes et surtout des perspectives adoptées, trois ou quatre périodes dans l'évolution de la pensée de Soloviev. La position adoptée par Kojève (cfr Alexandre KOJEVNIKOFF, *La métaphysique religieuse de Vladimir Soloviev (1)* [voir n. 10], p. 535) suit unilatéralement le fil du déploiement de la métaphysique du penseur russe et distingue à cet égard une phase de préparation, puis de déploiement explicite, enfin d'application, où les principes n'apparaissent plus mais servent à justifier différentes prises de positions morales, esthétiques, historiques etc. Dimitri Stremoukhoff (Dimitri STREMOUKHOFF, *Vladimir Soloviev* [voir n. 11], p. 8-9) et N. Lossky (Nikolaj Onufrievic LOSSKY, *History of russian philosophy* [voir n. 2], p. 94-95) à sa suite, prennent également en compte trois périodes, mais considèrent que celles-ci répondent au moyen à chaque fois jugé le plus propice par Soloviev afin de ramener la création à Dieu. Ainsi la première période serait-elle *théosophique* et fondée sur la connaissance de Dieu et de ses relations avec le monde ; la seconde serait *théocratique* et porterait son espoir sur la réalisation d'un ordre social, politique et historique, gouverné par le christianisme ; la période ultime, enfin, serait *théurgique* et verrait la réconciliation rendue possible essentiellement par l'art chrétien et la manière dont il forme une vie répondant à la vérité divine. « Un plan d'idées pessimistes et apocalyptiques », note cependant Stremoukhoff, se développerait parallèlement à cette dernière phase et l'emporterait dans les derniers moments de la vie de Soloviev où, après avoir constaté l'échec de ses tentatives, il tend à rejeter l'accomplissement de l'œuvre au-delà de l'histoire. La division proposée par F. Rouleau (Cfr François ROULEAU, *Introduction* [voir n. 33], p. IX-X) est une variante de celle de Stremoukhoff, mais plus attachée au contenu précis des œuvres et à l'évolution de la psychologie de l'auteur qu'elles manifestent, ce commentateur distingue plus nettement l'œuvre ultime de Soloviev (*Les trois conversations sur l'anté-christ*). Selon Rouleau, la première période d'écriture de Soloviev (1873-1883) est consacrée principalement à l'exposé des fondements métaphysiques et mystiques de sa pensée religieuse. Elle cumule paradoxalement l'héritage des grands penseurs de l'idéalisme allemand et d'une slavophilie rétive au rationalisme occidental. La période théocratique (1883-1890) est tournée vers la réalisation prochaine du royaume de Dieu sur terre. Soloviev s'attelle à de grandes synthèses politiques et religieuses (*L'Idée russe, La Russie et l'Eglise universelle*) qui visent à la réconciliation des Eglises d'Orient et d'Occident. Cette période est également marquée par une critique du slavophilisme, dont le nationalisme représente un frein à l'œcuménisme. Une période théurgique (1890-1900) lui fait suite, caractérisée généralement de plus pessimiste, où Soloviev prend conscience de la réalité du mal et de la falsification du bien qui font obstacle à la réalisation des plans divins. Il entreprend alors l'élaboration d'une philosophie morale d'envergure, marquée par une corrélation de la présence du mal et de la liberté humaine, et manifestement inspirée, sinon directement de J. Böhme, au moins de ceux qui en subirent fortement l'influence (Baader, Schelling). Enfin, le travail du penseur russe se solde par une période dite « apocalyptique ». Soloviev voit le nœud de sa pensée prendre un tournant décisif, principalement devant ce qu'il perçoit être l'imminence du choix ultime. L'évolutionnisme et le progrès collectif vers le salut pour le genre humain, qui forgeaient la trame de ses réflexions depuis leurs débuts, s'effacent devant l'irréductibilité du mal en cette vie. La loi de l'existence n'est pas le progrès, mais le combat. Le monde court à sa perte et ne sera sauvé que par Dieu seul.

³⁴ Nous prenons ce terme en son sens le plus général, initié en Grèce antique et reproduit jusqu'à Böhme, Swedenborg et Baader pour désigner une doctrine attachée à scruter les mystères de la sagesse de Dieu. Cette dernière ne doit pas être confondue avec la société « théosophique » fondée en 1875 par Madame Blavatsky. Cfr à ce propos René GUÉNON, *Le théosophisme, histoire d'une pseudo-religion*, Paris, Valois, 1921, p. 7-11.

³⁵ Soloviev ne lui trouve à l'époque pas d'éditeur à Paris, en dépit des corrections de style qu'il délègue à l'Abbé Guettée. (Cfr François ROULEAU, *Introduction* [voir n. 31], p. XIV). Cfr aussi pour l'histoire de l'édition de ce manuscrit : Michael A. MEERSON, *Appendix : the History of the first Publication of two Manuscripts : La Sophia by Vladimir Solov'ëv and Vladimir Solov'ëv : his Life and creative Evolution by his Nephew Sergej Solov'ëv*, dans Wil VAN DEN BERCKEN, Manon DE COURTEN, Evert VAN DER ZWEERDE (éds.), *Vladimir Solov'ëv : Reconciler and Polemicist*, Paris – Leuven – Sterling – Virginia, Peeters, 2000, p. 359-361.

majeur pour ce qui est de son importance »³⁶. Concrètement, peut-être dans la déception de n'avoir pu l'éditer, les *Leçons sur la divino-humanité* en reprennent la substance, parfois littéralement, mais élargie à une vision plus englobante des destins historiques de l'humanité.

L'écrit sur la *Sophia* se donne, dès son ouverture, la tâche de déterminer le *principe premier* d'une *religion universelle*. Celui-ci, nécessairement, est aussi le principe absolu de toutes choses³⁷. Or un tel principe, à l'instar d'ailleurs de toute autre réalité, n'est reconnaissable que par ses manifestations. Soloviev pose là le fondement principal de sa théorie philosophique de la connaissance. Opposé à la stricte séparation, attribuée à Kant, entre la chose telle qu'elle est en-soi, indéfectiblement inconnaissable, et la chose telle qu'elle nous apparaît (phénomène), Soloviev soutient que la manière dont une chose se *manifeste* témoigne nécessairement de ce que cette dernière *est* de manière intrinsèque :

« Par les phénomènes extérieurs on connaît les phénomènes intérieurs, et par ceux-ci l'être, ce qu'un philosophe a appelé le caractère intelligible. [...] L'ignorance confond l'être en soi et les phénomènes. La philosophie abstraite les sépare absolument. Tu dois prendre la voie royale entre la confusion et la séparation abstraite, il y a le terme moyen : la différence et la correspondance. Le phénomène n'est pas l'être en soi, mais il est dans une relation déterminée avec lui, il lui correspond »³⁸.

Les phénomènes en vérité, ne peuvent être selon Soloviev autre chose que des manifestations de l'être en soi. On ne peut donc les appréhender sans saisir par-là quelque chose de l'être qui s'y révèle. « Cet être, en effet, en agissant sur un autre, se fait connaître par ce dernier, et, comme cette action provient de l'être même, elle est déterminée par son caractère propre et ainsi le fait connaître »³⁹.

Si le principe absolu, tout en ne se faisant connaître que par ses manifestations, conserve cependant une distinction fondamentale avec celles-ci, il semble évident que l'être pur et simple, principe de toute attribution positive, ne peut suffire à le déterminer. D'une part en effet, son être propre ne semble pouvoir être connu de manière immédiate, et d'autre part, il n'est accessible que par contraste ou *négation* de la multiplicité des manifestations dont il est la source. Soloviev rappelle l'aphorisme de Spinoza, tant rabâché par l'idéalisme allemand : *Omnis determinatio est negatio*. En toute rigueur, seul le non-être paraît donc susceptible d'être attribué à l'Absolu. Le raisonnement, d'allure platonicienne, est fort bien connu :

« Si la notion générale d'un être particulier le détermine négativement par rapport à tel autre être particulier, il est évident que la notion générale du principe absolu doit le déterminer par rapport à tout être, parce que tout ce que

³⁶ Vladimir SOLOVIEV, *Lettre à son père du 1^{er} mai 1876*, cité dans François ROULEAU, *Introduction* [voir n. 31], p. XIII.

³⁷ Vladimir SOLOVIEV, *La Sophia*, dans *La Sophia et les autres écrits français*, Lausanne, La cité – L'Âge d'homme, 1978, p. 5.

³⁸ *Ibidem*, p. 6.

³⁹ *Ibidem*, p. 7.

nous appelons être est sa manifestation. Ainsi nous devons dire que le principe absolu n'est pas l'être, c'est-à-dire qu'il ne peut être ni l'objet immédiat de nos sensations extérieures, ni le sujet immédiat de notre conscience intérieure, car c'est à ces deux catégories que se réduit tout ce que nous appelons être. Qu'il n'est pas l'être, tu peux [le] voir encore d'un autre côté. Il est le principe de tout être ; s'il était être lui-même il y aurait un être en dehors de tout être, ce qui est absurde ; ainsi il est évident que le principe de l'être ne peut pas être déterminé comme être »⁴⁰.

La tradition orthodoxe fut largement séduite par la mystique apophasique du néo-platonisme, qui en venait à placer le non-être avant même l'être dans sa succession de processions émanatives⁴¹. Mais paradoxalement, le détachement des choses du monde prôné parfois par la spiritualité orientale, court selon Soloviev le risque constant d'aboutir à l'athéisme, en finissant par ramener la divinité à l'abstraction pure. Notre philosophe écrit dans ses *Leçons sur la divino-humanité* :

« Dans la conscience religieuse, la démarche négative a toujours consisté, pour ainsi dire, à purifier d'abord la Divinité de toute détermination réelle, à la ramener à une abstraction pure ; par la suite, la conscience religieuse se débarrassait de cette Divinité abstraite et devenait conscience areligieuse, ou athéisme. Si l'on ne reconnaît pas que la Divinité contient toute la plénitude de la réalité, et donc nécessairement de la pluralité, c'est inévitablement la pluralité et la réalité *de ce monde-ci* qui acquièrent une signification positive. La Divinité n'a plus qu'un sens négatif et elle se trouve peu à peu rejetée, car s'il n'y a pas d'autre réalité absolue, d'autre pluralité ni d'autre plénitude d'être, notre réalité est la seule et la Divinité ne conserve alors aucun contenu positif : ou bien elle se fond avec la nature et le monde d'ici-bas – on reconnaît ce monde et cette nature comme contenu immédiat de la Divinité et l'on passe au panthéisme naturaliste, selon lequel la nature finie est le tout, et Dieu n'est qu'un mot vide de sens –, ou bien, et c'est plus logique, on rejette tout simplement la Divinité devenue une abstraction creuse, et l'on devient ouvertement athée. Ainsi donc Dieu, en tant qu'être intégral, possède l'unité en même temps que la pluralité, à savoir la pluralité des idées substantielles, c'est-à-dire des puissances ou forces dotées d'un contenu particulier »⁴².

La seule voie permettant, selon Soloviev, d'éviter tant le panthéisme naturaliste que l'athéisme, est de conférer à l'Absolu les traits d'un Dieu *vivant*, c'est-à-dire d'en faire le *Sujet* de l'ensemble de ses manifestations. On ne peut se contenter du non-être, habituellement compris comme un manque

⁴⁰ *Ibidem*, p. 9.

⁴¹ Cfr à ce sujet Vladimir LOSSKY, *Théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Paris, Aubier, 1944, p. 21-41 ; Georges DEJAIFVE, *Théologie de l'orthodoxie*, dans Roger AUBERT, Louis BOUYER et al., *Le Christ et les Eglises*, Paris, Editions universitaires, 1961, p. 52-54. L'apophasisme a souvent caractérisé la tradition orientale. Il faut penser, en théologie, à la voie qui se réclame du pseudo-Denys, où toute connaissance de Dieu ne peut procéder que par la négation, non seulement des images sensibles, mais également des raisonnements ou des idées qui structurent notre pensée finie. La théologie « négative » vise à l'union mystique avec les Ténèbres divines, par la négation de toute attribution des réalités créées, fussent-elles des perfections, à l'Absolu, comme autant d'idoles qui en cachent la nature propre. Ainsi Dieu ne peut-il être dit bon, ni miséricordieux, etc. sans la conscience préalable qu'il dépasse en vérité toute affirmation de ce type, émise par un esprit borné. Grégoire Palamas, au XIV^e siècle, s'exprimait ainsi : « L'essence suprasubstantielle de Dieu ne peut être dite, ni pensée, ni vue d'aucune manière, parce qu'elle surpasse toute chose et toute connaissance, emportée par vertu incompréhensible et esprits célestes – inintelligible et ineffable pour tous et toujours. Il n'y a aucun nom dans le siècle présent ni dans le siècle futur qui puisse la nommer, ni de parole exprimée que l'âme produise ou que la langue profère, ni de contact des sens ou de l'intellect, ni quelque représentation de l'imagination, excepté l'incognoscibilité parfaite qui provient de la négation et du détachement de toutes les choses qui sont ou peuvent être dites. Personne ne peut nommer cette essence ou nature d'une manière propre, s'il cherche la vérité qui est au-dessus de toute vérité » (Grégoire PALAMAS, *Theophanes* (Patrologie grecque, 150), Paris, Migne, 1865, col. 937).

⁴² Vladimir SOLOVIEV, *Leçons sur la divino-humanité* [voir n. 29], p. 116-117.

ou une privation d'être, pour parler de Dieu. Le « non-être » du principe premier en effet, ne peut être une simple « impuissance ». L'Absolu au contraire, est *puissance*, « possibilité positive », force. Le principe absolu, s'il ne peut être caractérisé comme tel d'« être », affirme Soloviev, est donc « puissance de l'être », au sens où il le produit, ce qui constitue bien pour le penseur russe l'essence de sa manifestation⁴³. C'est parce qu'il ne s'épuise cependant pas dans cette dernière, précise notre métaphysicien, qu'il demeure toujours sous son aspect premier « puissance de l'être ». C'est, affirme Soloviev, « son attribut constant et propre »⁴⁴, par lequel le principe apophasique de la tradition néo-platonicienne prend tout son sens. Si le principe absolu est ce qui *possède* la puissance de l'être, c'est qu'il est supérieur à ce dernier, et donc en quelque façon « au-dessus » de lui ou à sa source. Sans pourtant le citer, il reprend à la philosophie tardive de Schelling sa découverte fondamentale : « Dieu est l'*Etant*, c'est-à-dire que l'être lui appartient. Il possède l'être »⁴⁵.

Le principe, s'il est absolu, doit en outre être « total » et donc Un et solitaire. L'Orient, reconnaît Soloviev, s'est surtout attaché à chercher l'unité par l'abstraction de toute pluralité. Par là, il fait cependant également abstraction de tout être, conçu comme manifestation du principe premier. Or « [...] sans pluralité, c'est-à-dire faute de ce qui doit être unifié, l'unité elle-même ne peut être réelle, mais demeure quelque chose de purement potentiel et de non manifesté, une possibilité, un vide, un non-être »⁴⁶. Soloviev écrit encore :

« ceux qui ne veulent le connaître que comme *ἐν* dans son unité seulement ne le connaissent qu'à moitié, et leur religion tant théorétique que pratique reste imparfaite et impuissante. C'est le caractère général de l'Orient. La tendance occidentale au contraire est de sacrifier l'unité absolue et substantielle à la multiplicité des formes et des caractères individuels de sorte qu'ils ne peuvent pas même comprendre l'unité que comme un ordre purement extérieur – c'est la caractéristique de leur Eglise, de leur Etat et de leur société. La religion universelle est appelée à unir ces deux tendances dans leur vérité, à connaître et à réaliser le vrai *ἐν καὶ πᾶν* »⁴⁷.

Il s'agit donc de marier les principes de l'Orient et de l'Occident, à savoir la simplicité et la multiplicité, en reconnaissant que l'Absolu n'est certes point présent seulement en tel ou tel phénomène particulier, mais bien dans la *totalité* des êtres, au sein desquels il se manifeste. Aussi toute connaissance de Dieu, selon Soloviev, cherchera à le débusquer non dans la somme indéfinie des étants, qui ne nous donne que les éléments particuliers sans accéder à l'originalité synthétique de l'un-et-tout, mais s'attachera essentiellement à révéler l'ordre naturel de ceux-ci, seul apte à nous

⁴³ Vladimir SOLOVIEV, *La Sophia* [voir n. 37], p. 10.

⁴⁴ *Idem*.

⁴⁵ Vladimir SOLOVIEV, *Leçons sur la divino-humanité* [voir n. 29], p. 88. Cfr pour l'exposé sans doute le plus abouti et le plus pénétrant de ces idées chez Schelling : Friedrich Wilhelm Joseph SCHELLING, *Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie oder Darstellung der reinrationalen Philosophie*, dans *Sämtliche Werke*, t. 11, Stuttgart – Augsburg, Cotta, 1856, p. 362-417.

⁴⁶ Vladimir SOLOVIEV, *Leçons sur la divino-humanité* [voir n. 29], p. 75.

⁴⁷ Vladimir SOLOVIEV, *La Sophia* [voir n. 37], p. 10-11.

mener à leur principe unifié⁴⁸. C'est cet ordre, encore caractérisé par Soloviev sous les termes de « constitution hiérarchique » du tout, qui donne sa forme à la religion universelle. Il n'est bien entendu pas étranger à la forme que prendra l'Eglise, nous y reviendrons. Mais ici, Soloviev s'attache surtout à montrer que la *structure* même permet de mettre en évidence les principes qui président à la constitution des mondes naturel et spirituel, et dont la *Sophia* précisément, produit la véritable articulation dynamique.

Cette hiérarchie cependant, ne peut être l'instrument de quelque coercition. Elle est au contraire ordonnée au développement libre de l'être de chacun de ses éléments. Soloviev souligne ce point avec force dans ses *Leçons sur la divino-humanité*. Intégral et universel, le principe absolu n'exclut rien et ne se soumet aucun élément par la violence. Tout n'est que *manifestation* ou *expression* de l'Absolu.

« La réunification, ou religion, consiste à placer tous les éléments de l'existence humaine, toutes les forces et tous les principes particuliers de l'humanité dans un rapport juste avec le principe central absolu et, par lui et en lui, à les amener à avoir entre eux un rapport juste et harmonieux. Du fait que, par sa nature, le principe absolu n'admet ni exclusivisme ni coercition, cette union des forces individuelles et des aspects particuliers de la vie entre eux et avec le principe universel doit être absolument *libre* »⁴⁹.

Soloviev prend le contre-pied de la tradition néo-platonicienne, qui voyait, dans la procession des êtres hors de l'Un, un processus de dégradation. La division, le « deux », était alors le principe mauvais, parfois le mal lui-même⁵⁰. Mais la substance absolue, selon Soloviev, ne cesse jamais d'être ce qu'elle est et n'est pas diminuée dans sa manifestation. L'apparition de la multiplicité répond au modèle de l'expression, ou plus précisément de l'action vers l'extérieur. L'homme ne cesse pas d'être ce qu'il est et ne se dégrade pas dans son action ou sa manifestation. Il ne perd pas son être subjectif en se manifestant ou en produisant des phénomènes objectifs. Pourquoi dès lors en serait-il ainsi de l'absolu ?⁵¹

« En se réalisant, la substance ne perd pas son état absolu mais acquiert l'état relatif, ne cessant pas d'être infinie elle devient aussi définie ; et c'est là le vrai infini, le vrai absolu. Tu conçois que le principe absolu par sa définition même ne peut être privé de rien, rien ne peut lui manquer. S'il n'était qu'infini et absolu, le relatif et le fini lui manqueraient, il serait imparfait ; ainsi, pour être ce qu'il est, il doit être aussi le contraire de soi-même, ou il doit être l'unité de soi-même et de son opposé ; pour être vraiment absolu et infini il doit être aussi le principe du relatif et du fini »⁵².

⁴⁸ Cfr *Ibidem*, p. 8-9.

⁴⁹ Vladimir SOLOVIEV, *Leçons sur la divino-humanité* [voir n. 29], p. 25.

⁵⁰ Chez Maître Eckhart par exemple, la division, le « deux » du deuxième jour de la Genèse, est principe du mal, d'imperfection et de chute en-deçà de l'être de Dieu (cfr MAÎTRE ECKHART, *Commentaire de la Genèse*, Paris, Cerf, 1984, §§ 88-90).

⁵¹ Cfr Vladimir SOLOVIEV, *La Sophia* [voir n. 37], p. 12.

⁵² *Idem*.

« Unité de soi-même et de son opposé », « identité de l'identité et de la non-identité » ; le principe est tiré de Schelling et Hegel. Le dernier cité est d'ailleurs mentionné en marge du manuscrit de *La Sophia* et correspond à la manière dont Soloviev présente cette unité des contraires : « l'idée de la substance absolue qui s'affirme en se niant »⁵³. Le penseur russe en donne cependant une interprétation qui lui est propre : « cette idée n'est que l'expression logique de la grande réalité morale et physique de l'amour »⁵⁴. L'amour en effet passe par le reniement de soi, l'affirmation de l'autre, le don à l'autre, sans en perdre pour autant son être propre. Au contraire affirme Soloviev, notre être est par l'amour, élevé à un degré supérieur. Mais si l'amour est ainsi la nature du principe absolu, c'est qu'il doit nécessairement posséder en soi une dualité. Il est à la fois force productrice de la multiplicité des êtres, c'est-à-dire *amour*, et unité absolue, libre de toute pluralité ainsi que de toute division matérielle, conscience intime de soi comme libre du monde extérieur, ce que Soloviev dénomme *Esprit*⁵⁵.

L'Absolu ne se manifeste donc que comme unité de Lui-même et de son autre, et comme une relation qui prend à la fois les noms d'amour et d'esprit. Il faut cependant distinguer, dans l'œuvre de Soloviev, deux degrés ou plans à partir desquels se définit la relation de l'Absolu à son altérité, et dont il nous faudra encore préciser l'articulation. Soloviev distingue en effet la dialectique interne à l'Absolu, qui décrit l'apparition de l'altérité dans l'Idée, de la dialectique nouée entre la vie intime de l'Absolu et son altérité effective, ou le monde de la nature hors de l'Idée. La première de ces dialectiques prend la forme d'une théologie trinitaire.

1.2. La Trinité

Soloviev entame la troisième partie de son ouvrage sur *La Russie et l'Eglise universelle* par une section intitulée : « La Trinité divine rationnellement déduite de l'Idée de l'être ». L'intention a le mérite d'être posée clairement. Soloviev tient un discours non seulement théologique, enraciné dans la foi, mais qui se prétend également philosophique, dans la mesure où il cherche à montrer comment la Trinité des personnes en Dieu répond à une dialectique de stricte raison. Le penseur russe ne veut pourtant point par-là se contenter d'une conception de l'Absolu ou de la Vérité qui soit simplement théorique et abstraite. Selon lui, si la Vérité est certes nécessairement unique et totale, qu'elle est absolue et ne peut avoir en elle rien de borné ni de partial, qu'elle contient dès lors en son sein les raisons de tout ce qui existe⁵⁶, il faut cependant encore affirmer qu'elle est *vivante*. Or écrit Soloviev :

⁵³ *Ibidem*, p. 12-13.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 13.

⁵⁵ *Idem*.

⁵⁶ Cfr Vladimir SOLOVIEV, *La Russie et l'Eglise universelle* [voir n. 4], p. 241.

« Quand nous disons d'un être vivant qu'il est, nous lui attribuons nécessairement une unité, une dualité et une trinité. Il y a unité puisqu'il s'agit d'un être. Il y a dualité puisque nous ne pouvons pas affirmer qu'un être est sans affirmer en même temps qu'il est quelque chose, qu'il a une objectivité déterminée. Les deux catégories fondamentales de tout être sont donc : son existence comme sujet réel et son essence objective, ou son idée (sa raison d'être). Enfin, il y a une trinité dans l'être vivant : le sujet de l'être se rattache de trois manières différentes à l'objectivité qui lui appartient essentiellement ; il la possède en premier lieu par le fait même de son existence, comme réalité en soi, comme sa substance intérieure ; il la possède en second lieu dans son *action* propre qui est nécessairement la manifestation de cette substance ; il la possède enfin en troisième lieu dans le sentiment ou la *jouissance* de son être et de son action, dans ce retour sur soi-même qui procède de l'existence manifestée par l'action »⁵⁷.

Mais il est manifeste que si ces trois modes d'être, exprimés par l'existence, l'action et la jouissance, sont positifs en ce qu'ils révèlent une certaine évolution spirituelle dans la constitution de la substance naturelle, ils sont aussi, dans l'être fini, *relatifs* et soumis à la contrainte de circonstances extérieures. L'existence finie, en effet, est constamment limitée, dans son mode d'expression, par une altérité. Elle n'agit donc pas complètement par soi, et ne peut revenir parfaitement à soi. Elle n'existe pas intégralement en soi et par soi. Sa raison d'être lui semble en cette mesure constamment rapportée à l'altérité. Pour justifier la contingence de cette existence, écrit Soloviev sans plus d'explication, « il faut la rattacher à l'être absolu ou Dieu »⁵⁸. Soloviev en effet, établira, nous le verrons plus explicitement à propos de la *Sophia*, un lien intrinsèque entre la contingence inhérente à la multiplicité créée et l'absoluité divine. La manifestation que constitue le tout de l'Univers, jusqu'en sa contingence et sa liberté, ne reçoit sa raison qu'au sein de l'Idée divine et peut bien être considérée, nous l'avons évoqué, comme une expression adéquate de Sa révélation. Aussi Soloviev continue-t-il son exposition en se penchant explicitement cette fois sur l'être absolu :

« En affirmant qu'il est, nous devons nécessairement lui attribuer les trois modes constitutifs de l'être complet. Puisque l'existence réelle, l'action et la jouissance sont des attributs purement positifs en eux-mêmes, ils ne peuvent manquer à l'être absolu. S'il est – ce n'est pas comme un être de raison, mais comme une réalité ; s'il est une réalité, il n'est pas une réalité morte et inerte, mais un être qui se manifeste par son action propre ; enfin s'il agit, ce n'est pas comme une force aveugle, mais avec conscience de soi-même, en sentant son être, en jouissant de sa manifestation. Privé de ces attributs, Il ne serait plus Dieu mais une nature inférieure, moins qu'un homme »⁵⁹.

Passons pour l'instant sur la perplexité dans laquelle peut laisser l'enchaînement des raisons présentées par Soloviev et sur le saut qu'il semble exécuter au-dessus de plusieurs siècles de questionnements philosophiques portant sur *l'analogie* existant entre Dieu et le créé, pour ne pas perdre de vue l'horizon tenu par le fil de son exposition. Quoi qu'il en soit en définitive du caractère idéal ou réel de sa déduction d'une trinité en Dieu, gardons à l'esprit seulement qu'il s'agit pour

⁵⁷ *Idem.*

⁵⁸ *Ibidem*, p. 242.

⁵⁹ *Idem.*

Soloviev de construire un *concept* de Dieu *vivant*, capable d'unifier en lui la nature et l'Idée, l'humain et le divin. Les caractéristiques présentes en tout être vivant devront selon notre naturaliste se trouver en Dieu de la manière la plus parfaite et la plus accomplie. En lui, elles ne peuvent être relativisées par quelque contrainte causale extérieure, mais se manifestent en leur essence même et résument en quelque sorte le cycle parfait de l'intimité du Dieu vivant. Ce dernier est seul, dans les trois modes qui constituent tout être, à ne se rapporter qu'à *son unique substance*. Premièrement, il *possède son existence* en soi et par soi. Deuxièmement, il agit en *manifestant* ou produisant sa substance vers l'extérieur. Or puisque cette extériorisation n'est contrainte par rien, elle n'est que la pure reproduction de sa substance totale. Troisièmement enfin, il *jouit* de sa propre substance en retrouvant en elle, dans un acte de retour sur soi « l'unité parfaite de son être et de sa manifestation »⁶⁰. Il s'agit là, précise Soloviev, de trois modes d'expression différents, et pourtant égaux, de la Divinité tout entière. La substance absolue est contenue de manière égale dans ces trois modes de l'existence divine dont l'expression, en outre, doit se passer, à la différence de l'être créé, de nos catégories d'espace et de temps⁶¹. Ces trois modes sont posés sans succession ni division, c'est-à-dire, écrit Soloviev, à la manière d'*hypostases*.

Or la Révélation chrétienne, note-t-il encore, a donné à ces hypostases trois noms qui correspondent parfaitement à leur mode d'être au sein de cette tri-unité parfaite. Posant que la reproduction ou l'engendrement est le mode de causalité supérieur, qui correspond en propre à un être complet, c'est-à-dire nous l'avons vu, *vivant*, la première hypostase peut bien être appelée Père, et la seconde Fils. Mais dans l'être absolu lui-même, cet engendrement possède en propre d'être *parfait*, à savoir d'être une transmission de substance à l'identique. Par le rapport entre le Père et le Fils, écrit Soloviev :

« nous ne voulons signifier [...] aucune autre idée que celle du rapport tout à fait intime entre deux hypostases d'une même nature, essentiellement égales entre elles, mais dont la première donne seulement l'existence à la seconde et ne la reçoit pas d'elle, et la seconde reçoit seulement son existence de la première et ne la lui donne pas. Le père, *en tant que père*, ne se distingue du fils que parce qu'il l'a produit, et le fils, *en tant que fils*, ne se distingue du père que parce qu'il est produit par lui »⁶².

⁶⁰ *Ibidem*, p. 243.

⁶¹ « En effet, si les trois modes de l'existence absolue pouvaient être *successifs*, alors un seul sujet suffirait, une seule hypostase pourrait se trouver successivement dans les trois rapports différents avec sa substance. Mais l'être absolu, ne pouvant pas changer dans le temps, n'est pas susceptible d'une évolution successive ; les trois modes constitutifs de son existence complète doivent être en Lui simultanés ou *coéternels*. D'un autre côté, il est évident qu'un seul et même sujet (hypostase) ne peut pas s'affirmer *à la fois* comme non-manifesté, comme manifesté et comme procédant par sa manifestation. Il est donc nécessaire d'admettre que chacun des modes de l'existence divine est toujours représenté par un sujet relatif distinct ; qu'il est éternellement hypostasié et que, par conséquent, il y a en Dieu trois hypostases coéternelles » (*Ibidem*, p. 244).

⁶² *Ibidem*, p. 245-246.

Mais le processus de la vie éternelle ne peut s'arrêter à cette pure et simple reproduction, ou à un pur et simple dédoublement de substance. L'*égalité* du produit et du producteur implique selon Soloviev un rapport de réciprocité. Celle-ci ne pouvant être trouvée dans un acte de génération, elle demande l'intervention d'un acte nouveau, déterminé par le Père *et* par le Fils, et dont l'action, puisqu'elle est éternelle et ne peut être accidentelle au sein de l'être divin, sera hypostasiée en un troisième sujet, « procédant des deux premiers et représentant leur unité actuelle et vivante dans la même substance absolue »⁶³. Le Père et le Fils étant deux, ils s'unissent en un rapport actuel dont procède la troisième hypostase, « nouvelle manifestation de la substance absolue », et « puisque cette substance leur appartient en *commun* et sans partage, le produit de leur action réciproque ne peut être que l'affirmation explicite de leur unité sortant victorieusement de leur différence actuelle »⁶⁴. C'est par cette troisième hypostase que se manifeste donc l'unité des deux premières, et par là l'unité accomplie de la substance divine. « C'est dans cette troisième hypostase que l'être divin, par son dédoublement intérieur (dans l'acte de la génération), arrive à la manifestation de son unité absolue, revient à soi, s'affirme comme vraiment infini, se possède et jouit de soi-même dans la plénitude de sa conscience »⁶⁵. Or c'est bien là, note Soloviev, le caractère de ce que l'on appelle *Esprit*. C'est en cette hypostase, ajoute encore le philosophe russe, que Dieu possède la liberté d'agir à l'extérieur de lui-même, de mettre en mouvement un milieu extérieur, et par là donne un sens physique au souffle par lequel il agit librement sur le monde : *πνεῦμα*⁶⁶.

Cette sorte de déduction des trois personnes à partir de l'être vivant de Dieu peut surprendre. Soloviev semble rompre avec la conception traditionnellement défendue par l'orthodoxie et raisonner, à la manière latine, en fonction des relations pour en venir aux personnes : « Le Père n'est en général une hypostase distincte, et spécialement la première hypostase, que dans le rapport trinitaire et en vertu de ce rapport »⁶⁷. Soloviev en vient dans ce cadre à reprendre la doctrine latine du fameux *filioque*⁶⁸. L'esprit procède nous l'avons vu de l'unité des deux personnes et de leur action mutuelle, et ce bien que l'unité des hypostases dépende essentiellement de l'unité fontale de leur principe, c'est-à-dire avant tout de l'unité du Père : « Cette unité effective des trois hypostases tient à l'unité du principe [...]. Il n'y a dans la Trinité qu'une seule cause première – le Père, et de là

⁶³ *Ibidem*, p. 245.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 246.

⁶⁵ *Idem*.

⁶⁶ Cfr *Idem*.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 247.

⁶⁸ On notera à cet égard l'intelligence du parcours de Soloviev, qui cinq ans auparavant, avait montré comment le *filioque* n'avait selon lui aucune valeur proprement dogmatique et ne pouvait donc en aucune façon constituer un critère d'exclusion ou de division de l'Eglise universelle. En conséquence, et en quelque sorte plus particulièrement, son admission ne pouvait pas mener à être exclu de l'Eglise orthodoxe (Cfr Vladimir SOLOVIEV, *Le développement dogmatique de l'Eglise*, Paris, Desclée – Les Editions de la Coupole, 1991, p. 45-64). Soloviev cherche à cette époque à réunir doctrinalement les Eglises d'Orient et d'Occident, et soutient à cet effet qu'à proprement parler, seule l'Incarnation du Christ possède le statut de dogme de l'Eglise « orthodoxe catholique » (Cfr *Ibidem*, p. 85-91).

provient un ordre déterminé faisant dépendre ontologiquement le Fils du Père, et l'Esprit-Saint du Père et du Fils »⁶⁹.

L'Esprit apparaît comme ce qui lie ce qu'on appelle aujourd'hui Trinités immanente et économique, et rend possible la manifestation du monde en sa réalité. C'est sur la dynamique qui voit l'Absolu sortir de soi et s'opposer un monde qu'il nous faut nous pencher maintenant, ce dont la *Sophia* offre le nœud fondamental.

1.3. *Sophia et âme du monde*

La *Sophia* peut bien être qualifiée, avec la divino-humanité, d'idée centrale de la pensée de Soloviev. Il s'agit là cependant d'une notion complexe, qui réunit au cœur d'une intuition unique, diverses manifestations appartenant tant aux réalités divines que créées, et dont le rôle consiste à opérer la médiation entre les deux. A ce titre, elle possède, sous une réalité unique, un double aspect, dont les pôles sont intimement « imbriqués » l'un dans l'autre, et que nous allons nous efforcer de présenter ici successivement. Le premier lie intrinsèquement la *Sophia* à la nature divine et cherche à manifester la vie au cœur de cette dernière, exprimée dans les relations intratrinitaires. Il tend également à envisager la créature à partir de son origine au sein du jeu des Idées divines impliquées dans la dialectique à la source de la Révélation. Le second aspect rapproche la *Sophia* du mouvement de retour à son principe opéré par la créature, et révèle ainsi une indéniable part de finitude et de potentialité, de progression, mais dès lors également d'abstraction, c'est-à-dire aux yeux de Soloviev, un risque d'isolement ou d'enfermement sur soi, menant à ce que notre philosophe appelle le « mal ».

1.3.1. *La Sophia et les principes de l'émergence de l'âme du monde*

C'est alors que Soloviev s'attache à « définir » et à « nommer » ce qu'il appelle « l'objectivité absolue elle-même » ou « la substance unique » de la Trinité⁷⁰, que l'on rencontre le terme de *Sophia* dans son traité sur *La Russie et l'Eglise universelle*. Soloviev distingue en Dieu, d'une part « le triple sujet, supposé par l'existence complète », et d'autre part « son essence objective ou la substance absolue possédée par ce sujet sous trois rapports différents »⁷¹. Or cette substance, qui ne peut « être une chose entre plusieurs, un objet particulier », ne peut être que parfaitement une, c'est-à-dire être « universelle » ou « tout dans l'unité »⁷².

⁶⁹ Vladimir SOLOVIEV, *La Russie et l'Eglise universelle* [voir n. 4], p. 248.

⁷⁰ Cfr *Idem*.

⁷¹ *Idem*.

⁷² Cfr *Ibidem*, p. 249.

« En la possédant, écrit Soloviev, Dieu possède tout en elle ; c'est la plénitude ou la totalité absolue de l'être, antérieure et supérieure à toute existence partielle. Cette substance universelle, cette unité absolue du tout est la sagesse essentielle de Dieu (Khocmah, *Σοφία*). Possédant en elle la puissance cachée de toute chose, elle est possédée elle-même par Dieu et l'est sous un triple mode »⁷³.

Sagesse universelle, elle est aussi substance de toute chose, possédée par Dieu sous la raison des trois personnes. Elle détient, selon l'expression de Soloviev, « la puissance cachée de toute chose » ; c'est dire qu'elle réside au principe même de la création de l'univers. Elle exprime en vérité, en fonction de la diversité des personnes, la manière dont Dieu se rapporte, par la connaissance et l'action, à l'ensemble des choses qu'il crée et les ramène ainsi à lui. Par elle, Dieu « a tout dans son unité »⁷⁴.

Elle montre cependant par-là même en quelque sorte un double visage. Au fondement de l'unité de toutes choses en Dieu, elle est également, comme principe de l'extranéation divine, ouverture à la division. Pour user d'une terminologie philosophique traditionnelle, elle est à la fois unité en *acte*, unifiée de toute éternité sous les modalités des trois hypostases, et indétermination de la pure *potentialité* selon son idée propre, c'est-à-dire considérée hors de Dieu. Parmi les noms que l'histoire donna à ce second principe, Soloviev relève l'*ἄπειρον* grec⁷⁵, mais aussi la « *schlechte Unendlichkeit* des Allemands », reprise à Hegel, et le *tohou-vabohou* de la Bible⁷⁶. Ce n'est encore là, nous le découvrirons bientôt, qu'un bref échantillon, et le plus abstrait, des noms que l'histoire lui donna. Nous verrons dès l'entame de notre chapitre suivant comment l'originalité de Soloviev sera de la rapporter d'une part à la personnification féminine de la Sagesse divine que l'on trouve dans l'Ancien Testament, et de l'« incarner » d'autre part non seulement dans le Fils de Dieu, mais également en Marie et dans l'Eglise. En sa caractérisation abstraite, elle sert surtout à Soloviev d'antithèse *idéale*, ou de principe d'explication rationnelle de l'état de l'univers. Or *de facto*, une telle antithèse est intolérable en Dieu. Aussi est-elle, écrit le penseur russe, « de toute éternité supprimée, réduite à l'état de pure possibilité par le fait même, par l'acte premier de l'existence divine. La substance absolue et universelle appartient de fait à Dieu, Il est éternellement et primordialement tout dans l'unité : Il est, et cela suffit pour que le chaos n'existe pas »⁷⁷.

Puisque cependant, poursuit Soloviev, une pure et simple supériorité de fait ne pouvait être entièrement satisfaisante, il y fallait encore adjoindre une priorité de droit, établie selon la Raison. Le

⁷³ *Idem.*

⁷⁴ *Idem.*

⁷⁵ On se souviendra que la tradition platonicienne du *Philèbe* distinguait au principe de toutes choses le déterminé (la limite, *περας*) et l'indéterminé (*ἄπειρον*). Ce couple connut une fortune extraordinaire dans l'histoire de la philosophie, jusqu'à être introduit à la Renaissance – par Marsile Ficin notamment – en régime d'explication proprement chrétienne pour caractériser les deux aspects fondamentaux selon lesquels Dieu se laisse penser.

⁷⁶ Cfr Vladimir SOLOVIEV, *La Russie et l'Eglise universelle* [voir n. 4], p. 250.

⁷⁷ *Idem.*

fait divin, écrit Soloviev, « demande sa raison »⁷⁸. Or pour ainsi manifester cette priorité de droit face à l'indétermination du chaos, Dieu doit se montrer « plus *vrai* que lui »⁷⁹ :

« Il manifeste sa vérité en opposant au chaos non seulement l'acte de sa Toute-Puissance, mais encore une raison ou une idée. Il doit donc *distinguer* sa totalité parfaite de la pluralité chaotique et, à chaque manifestation possible de celle-ci, répondre en son Verbe par une manifestation idéale de la vraie unité, par une raison qui démontre l'impuissance intellectuelle ou logique du chaos qui veut s'affirmer. Contenant tout dans l'unité de la Toute-Puissance absolue, Dieu doit aussi contenir tout dans l'unité de l'idée universelle. Le Dieu fort doit être aussi le Dieu vrai, la Raison suprême. Aux prétentions du chaos infiniment multiple Il doit opposer, non seulement son Etre pur et simple, mais encore un système total d'idées, de raisons ou de vérités éternelles dont chacune, par son lien logique indissoluble avec toutes les autres, représente le triomphe de l'unité déterminée sur la pluralité anarchique, sur le mauvais infini. La tendance chaotique, qui pousse chaque être particulier à s'affirmer exclusivement comme s'il était le tout, est condamnée comme fausse et injuste par le système des idées éternelles qui donne à chacun une place déterminée dans la totalité absolue, manifestant ainsi, avec la vérité de Dieu, sa justice et son équité »⁸⁰.

La multiplicité mauvaise, vaincue de fait, et comme par avance, par l'existence divine, endiguée ensuite par la parfaite harmonie des raisons qui gouvernent Ses plans, n'en demeure pas moins effective. Possédant en vérité son site propre dans l'expression d'une volonté absolument libre et irrationnelle, elle ne pouvait être intégrée en ses droits que par un autre biais que celui de la raison et sur un autre plan que celui de la pure et simple divinité. Aussi Dieu laissa-t-il la matière être effectivement :

« Mais le triomphe de la raison et de la vérité ne suffit pas encore à la perfection divine. Puisque le mauvais infini ou le chaos est un principe essentiellement *irrationnel*, la manifestation logique et idéale de sa fausseté n'est pas le moyen propre pour le réduire intérieurement. La vérité est manifestée, la lumière s'est faite, mais les ténèbres restent ce qu'elles étaient : *et lux in tenebris lucet, et tenebrae eam non comprehenderunt*. La vérité est un dédoublement et une séparation, c'est une unité relative, car elle affirme l'existence de son contraire comme tel, en se distinguant de lui. Et il faut à Dieu l'unité absolue. Il Lui faut pouvoir embrasser dans son unité le principe opposé lui-même en se montrant supérieur à lui, non seulement par la vérité et par la justice, mais encore par la bonté. L'excellence absolue de Dieu doit se manifester non seulement *contre* le chaos, mais aussi *pour* lui, en lui donnant plus qu'il ne mérite, en le faisant participer à la plénitude de l'existence absolue, en lui prouvant par une expérience intérieure et vivante, et non seulement par la raison objective, la supériorité de la plénitude divine sur la pluralité vide du mauvais infini »⁸¹.

Soloviev appelle *sagesse divine* « cette triple unification du tout », selon les ordres du fait d'existence, de l'idée et de la grâce qui transforme. On reconnaîtra bien entendu la triple action des hypostases trinitaires. La *Sophia* n'exprime et ne manifeste rien d'autre que la victoire du divin sur le principe chaotique, laissé à sa pure *possibilité*. Pourtant, souligne Soloviev, une telle dialectique reste purement idéale, et ne fait pas pleinement droit à la grâce divine. Dans la relation de grâce que

⁷⁸ Cfr *Idem*.

⁷⁹ *Idem*.

⁸⁰ *Idem*.

⁸¹ *Ibidem*, p. 250-251.

la Sagesse entretient avec l'altérité *possible* de Dieu, il fallait que se *réalisent* pleinement les virtualités de liberté contenues dans l'image du chaos. Si certes « dans sa puissance et sa vérité *Dieu est tout* », un amour au sens vrai suppose que son objet ne se résume point à une pure possibilité, mais *se réalise effectivement* et revienne comme *de lui-même et selon sa nature propre*, à Dieu. Aussi ce dernier veut-il, dans son amour, « que tout soit Dieu »⁸². Dieu en vérité « aime le chaos dans son néant et Il veut qu'il existe, car Il saura ramener à l'unité l'existence rebelle, Il saura remplir de sa vie abondante le vide infini »⁸³. C'est ainsi que Dieu en vient à donner sa liberté au chaos⁸⁴, et s'abstenant de l'absorber d'emblée – c'est-à-dire dès l'acte premier du Père – par sa Toute-puissance dans la grâce de l'Esprit-Saint, il permet au monde de sortir du néant⁸⁵. Dieu, écrit Soloviev,

« [...] veut qu'il y ait en dehors de Lui-même une autre nature qui devienne progressivement ce qu'Il est de toute éternité – le tout absolu. Pour arriver elle-même à la totalité divine, pour entrer avec Dieu dans un rapport libre et réciproque, cette nature doit être séparée de Dieu et en même temps unie à Lui. Séparée par sa base réelle qui est la terre, et unie par son sommet idéal qui est l'Homme »⁸⁶.

Aussi Soloviev identifiera-t-il dans la *Sophia* les processus cosmologique et humain. Car l'homme et sa restitution en Dieu offrent à tout le déploiement naturel son principe directeur et sa fin. Mais la reconnaissance d'un principe extérieur reposant au fondement de l'évolution naturelle, assimilé par Soloviev à l'antique « âme du monde », ne signifie pas que le philosophe russe en soit venu à affirmer quelque dualisme absolu, de type gnostique ou manichéen. Soloviev n'a pas, des *Leçons* de 1878 à l'écrit sur *La Russie et l'Eglise universelle* de 1889, évolué d'une position d'unité idéale de l'âme du monde avec la *Sophia*, à l'admission, hors de la *Sophia*, d'un antitype réel du divin. La question, suscitée par l'interprétation donnée notamment par V. Zenkovsky⁸⁷ est

⁸² *Ibidem*, p. 252.

⁸³ *Idem*.

⁸⁴ Cfr *Idem*.

⁸⁵ Cfr *Idem*.

⁸⁶ *Idem*.

⁸⁷ Il s'agit là d'un lieu commun d'incompréhensions de la part des interprètes. V. Zenkovsky, dans des pages célèbres pour la recherche sur Soloviev, pensait relever à propos du concept d'« âme du monde » une différence fondamentale entre *Les Leçons sur la divino-humanité* de 1878 et *La Russie et l'église universelle* (1889). Alors que l'écrit de jeunesse assimilait selon lui purement et simplement l'âme du monde à la *Sophia*, considérée comme humanité idéale et médiatrice entre la pluralité des êtres créés et l'unité de Dieu, *La Russie* aurait abandonné cette perspective pour ne considérer l'âme du monde que comme l'antitype de la *Sophia* et le sujet de forces chaotiques (Cfr Basile ZENKOVSKY, *Histoire de la philosophie russe* [voir n. 19], p. 48-51). Zenkovsky ne voit pas selon nous que les deux perspectives ne sont pas contradictoires au sein du système mis en place par Soloviev, dont un usage non suffisamment méthodique de vocabulaire est propre cependant à créer l'ambiguïté. M. Sergeev pense également voir une évolution chez Soloviev, qui tendrait ainsi à détacher le principe du mal d'une origine proprement divine (Mikhail SERGEEV, *Sophiology in Russian orthodoxy* [voir n. 9], p. 84-85). Wendy Elgersma Helleman a, dans un excellent article, commencé à montrer l'insuffisance de l'interprétation de Zenkovsky en soulignant l'apport de la publication de l'écrit français sur la *Sophia* (Cfr Wendy ELGERSMA HELLEMAN, *The world-soul and sophia in the early work of Solov'ev*, dans Wil VAN DEN

d'importance, car elle détermine toute la compréhension donnée à la sophiologie, et explique sans doute une part des réactions négatives exprimée par la théologie orthodoxe à son rencontre. Admettre une pure et simple opposition réelle en effet, mènerait sans nul doute Soloviev dans les travers du gnosticisme hérétique et de sa multiplication induite des hypostases. Mais sous la perspective supérieure de l'Absolu, ni la *Sophia*, ni l'âme du monde ne peuvent être considérées comme telles. Soloviev, nous l'avons vu, maintient l'uni-totalité de l'Absolu. L'âme du monde qui assumera le rôle de principe second, n'est pas *l'antitype réel*, mais seulement idéal *de la divinité*. Devenue certes réelle *pour soi* ou subjectivement et possédant son fondement propre de liberté, elle ne s'oppose pourtant à Dieu que virtuellement. Si pour lui-même, le principe chaotique possède la capacité de s'opposer réellement à Dieu, il n'en est rien en soi, c'est-à-dire sous la perspective de l'Absolu.

Rien ne s'oppose à rappeler sur ce point les affirmations fortes des *Leçons* de 1878. Si le principe absolu permet la liberté de tous les éléments qui le composent en tant même qu'ils ne sont que ses manifestations, c'est parce que « d'eux-mêmes » ou « de leur propre gré », ils parviendront à « l'union et à l'accord absolu ». Aussi cette prise de conscience, qui seule mène au salut, passe-t-elle nécessairement par une affirmation de soi *hors* de l'Absolu :

« Pour que les forces et les principes particuliers s'unissent librement au principe absolu, ils doivent d'abord s'en être séparés, ils doivent défendre leur cause, aspirer à exercer une domination exclusive et à avoir une signification absolue, car ce n'est qu'en éprouvant l'inconsistance foncière de cette affirmation de soi, ce n'est qu'en faisant l'expérience réelle et en en pénétrant les contradictions que l'on peut être amené à renoncer librement à soi et à exiger consciemment et librement d'être réuni au principe absolu »⁸⁸.

Si donc l'affirmation de soi pour soi-même ne peut mener qu'à un constat de contradiction interne, c'est que l'altérité n'est elle-même rien d'autre que le résultat d'une dialectique jouée *au cœur* de l'Absolu. C'est ici que le principe repris à Schelling prend tout son sens : « L'Etant, possède l'être ». Schelling affirmait que l'Etant (Dieu) était le maître de l'être, c'est-à-dire qu'il en était libre. Acte pur, il conservait en lui une réserve vis-à-vis de sa manifestation, exprimée selon une hiérarchie purement idéale de puissances, c'est-à-dire de degrés de possession subjective de soi ou de maîtrise réflexive de sa propre objectivité, c'est-à-dire de sa propre manifestation. Dans ses *Leçons sur la divino-humanité*, Soloviev reprend les grandes lignes de cette théorie en une formulation simplifiée mais il faut l'avouer, brillante de lucidité. Il vaut la peine croyons-nous de présenter cette exposition *in extenso* :

« Dieu est l'Etant, c'est-à-dire que l'être lui appartient. Il possède l'être. Mais on ne peut simplement ni seulement être. L'assertion *je suis* ou *cela est* suscite nécessairement la question *que suis-je ? qu'est cela ? L'être en général*

BERCKEN, Manon DE COURTEN, Evert VAN DER ZWEERDE (éds.), *Vladimir Solov'ev : Reconciler and Polemicist*, Paris – Leuven – Sterling – Virginia, Peeters, 2000, p. 163-184).

⁸⁸ Vladimir SOLOVIEV, *Leçons sur la divino-humanité* [voir n. 29], p. 25-26.

n'est de toute évidence qu'une notion abstraite ; l'être véritable, quant à lui, n'exige pas seulement un certain Etant comme sujet dont on dit qu'il est, mais il exige également un certain contenu objectif, ou essence, comme prédicat répondant à la question : *qu'est* ce sujet, ou qu'est-ce qu'il représente ? de la sorte, si le verbe 'être' n'est, sur le plan grammatical, que ce qui relie le sujet au prédicat, de façon correspondante, l'être ne peut être pensé sur le plan logique que comme *le rapport de l'Etant à son essence objective, ou contenu*, rapport dans lequel il affirme, pose ou manifeste d'une façon ou d'une autre son contenu, son essence. [...] Si donc Dieu, en tant qu'Etant, ne peut représenter seulement l'être *en général*, car cela signifierait qu'il est le néant (au sens négatif) ou tout simplement qu'il n'existe pas ; si, par ailleurs, Dieu en tant qu'Absolu ne peut être *seulement quelque chose*, ne peut se limiter à un contenu défini particulier, la seule réponse à la question de la nature de Dieu est celle que nous connaissons déjà : Dieu est tout, c'est-à-dire que *tout*, au sens positif, et donc *l'unité de tout, constitue le contenu propre, l'objet ou l'essence objective de Dieu*, et que l'être, l'être véritable de Dieu, consiste à affirmer, à poser ce contenu ou cette essence et, en cette dernière, à affirmer celui-là même qui pose et qui est. La nécessité logique de cette proposition est évidente. Si l'essence divine n'était pas uni-totale et ne comprenait pas tout, il s'ensuivrait que quelque chose peut être essentiellement en dehors de Dieu. Dans ce cas, Dieu se trouverait limité par cet extérieur à lui et ne serait pas absolu, c'est-à-dire qu'il ne serait pas Dieu. De la sorte, l'affirmation de l'uni-totalité divine élimine le dualisme, qui lui-même conduit à l'athéisme. Par ailleurs, en plaçant en Dieu toute la plénitude ou l'intégralité de tout être comme son essence éternelle ; cette même affirmation n'a aucune raison ni aucune possibilité logique de lier l'être divin à la réalité relative particulière du monde naturel ; par conséquent elle exclut le panthéisme naturaliste qui, par 'tout', n'entend pas la plénitude éternelle de l'être divin mais seulement l'ensemble des phénomènes naturels, et qui appelle Dieu leur unité. Enfin, [...] affirmer Dieu comme uni-total, c'est également écarter le panthéisme idéaliste qui identifie Dieu comme Etant à son idée objective »⁸⁹.

La chose n'est en ce texte pas encore nommée, et la première apparition publique de la *Sophia* ne se fera sous les mots de Soloviev que lors de la leçon suivante. Pourtant, la notion est bien là. Car en effet, la *Sophia* ne fera que nommer le rapport exposé ici entre le sujet Etant et l'objectivité de son contenu, c'est-à-dire le tout de la substance du monde. La *Sophia* est ce lien, cette médiation, qui cherche à exprimer tant l'unité que la distinction établies entre l'Etant comme sujet et le tout de son contenu objectif. Elle ne fait là que prendre la place de la copule ou de l'« être » traditionnellement affecté à cet office par la scolastique, et exprime *analogiquement* les relations entretenues entre le Père et le Fils.

L'Etant comme Père et Seigneur de l'être, qui possède son contenu en une identité immédiate avec soi, engendre l'Etant comme Fils, identique selon le contenu, distinct selon l'hypostase ou comme sujet. Le Père s'oppose son propre contenu et l'objective en donnant naissance à l'hypostase du Fils⁹⁰. C'est la *création* exposée en son principe *idéal*, car si Dieu ne s'était donné un objet, il n'aurait jamais agi et ne serait jamais apparu, pour son altérité, comme sa puissance d'effectuation⁹¹. On comprend mieux la conception trinitaire que Soloviev donne des rapports entre les principes qui président tant au monde céleste que naturel. Le Fils, considéré par le Père comme identique à Lui selon le contenu ou objectivement, se conçoit pour soi, c'est-à-dire subjectivement, comme hypostase et donc hors du Père. Les mêmes principes régissent les rapports entre les principes

⁸⁹ *Ibidem*, p. 89-90.

⁹⁰ *Ibidem*, p. 90-92.

⁹¹ « [...] si l'Etant n'était que dans le premier état, c'est-à-dire s'il n'était qu'acte infini et donc indifférent, il ne pourrait pas agir puisqu'il n'aurait pas alors d'objet réel pour lequel, étant en soi la réalité, il apparaîtrait comme une possibilité ou une force positives » (*Ibidem*, p. 92).

d'unité et de chaos exposés plus haut. Cette même dialectique se répète selon les différents degrés d'intimité du divin et expose différents degrés de subjectivité ou différentes « puissances » au sein des rapports qu'entretient Dieu avec son autre. La subjectivité propre du principe chaotique, se situe donc à un degré ou une puissance inférieure à celle de la subjectivité de l'Absolu, et lui est réellement intégrée. La position dès lors d'un principe régissant la formation du monde ne peut consister, à la manière dont le Père s'opposait un vis-à-vis hypostatique dans le Fils, que dans un retournement, ou une inversion des catégories propres à la divinité. A la différence cependant de l'engendrement du Fils, ce retournement ne produit point d'hypostase réelle ; il ne se manifeste que sous la modalité d'une fantaisie trompeuse.

1.3.2. La « mauvaise imagination » de l'âme du monde et le principe de sa réintégration

Identiquement à la production du Fils, qui correspondait à l'objectivation de soi pour soi du Père, quelque formation du monde n'a de réalité ou d'objectivité *que* pour une conscience finie sous quelque rapport. En soi, Dieu est unique et la seule substance :

« Si l'on ne veut pas renier l'idée même de la Divinité, on ne saurait admettre en dehors de Dieu une existence en soi, réelle et positive. L'extra-divin ne peut donc être autre chose que le divin transposé ou renversé. Et c'est ce que nous voyons avant tout dans les formes spécifiques de l'existence finie qui séparent notre monde de Dieu. Ce monde en effet est constitué en dehors de Dieu par les formes de l'étendue, du temps et de la causalité mécanique. Mas ces trois conditions ne sont rien de réel et de positif, elles ne sont qu'une négation et une transposition de l'existence divine dans ses catégories principales »⁹².

« En effet, puisque rien ne peut subsister réellement et objectivement en dehors de Dieu, le monde extradivin ne peut être, comme nous l'avons dit, que le monde divin subjectivement transposé et renversé : il n'est qu'un faux aspect ou une représentation illusoire de la totalité divine. Mais, pour cette existence illusoire elle-même, il faut encore qu'il y ait un sujet qui se mette à un faux point de vue et produise en soi l'image défigurée de la vérité. Ce sujet ne pouvant pas être ni Dieu, ni sa Sagesse essentielle, il faut admettre, comme principe de la création proprement dite, un sujet distinct, une âme du monde. Comme créature, elle n'existe pas éternellement en elle-même, mais elle existe de toute éternité en Dieu à l'état de puissance pure, comme base cachée de la Sagesse éternelle. Cette Mère possible et future du monde extradivin correspond, comme complément idéal, au Père éternellement actuel de la Divinité »⁹³.

Les catégories principales du monde ne sont donc que le renversement terme pour terme des catégories divines, au sein desquelles Soloviev distingue : 1) l'« objectivité absolue », « représentée par sa substance ou essence qui est le tout dans une unité indivisible »⁹⁴ ; 2) sa « subjectivité absolue », c'est-à-dire « son existence intérieure représentée dans sa totalité par trois hypostases

⁹² Vladimir SOLOVIEV, *La Russie et l'Eglise universelle* [voir n. 4], p. 252.

⁹³ *Ibidem*, p. 254.

⁹⁴ *Ibidem*, p. 252.

indissolubles se conditionnant et se complétant mutuellement »⁹⁵ ; 3) sa « *relativité libre* », qui n'est autre que ce « rapport avec ce qui n'est pas Lui-même »⁹⁶ dont nous avons fait précédemment l'exposé et qui correspond à la conception que Soloviev s'est faite du « jeu » de la Sagesse divine.

Les catégories mondaines ne sont qu'une image renversée de l'*autonomie absolue* représentée sous les catégories divines. Là où tant l'objectivité que la subjectivité absolue apparaissent comme des moments parfaitement achevés en eux-mêmes et ne nécessitant aucun apport extérieur, là où dans la catégorie même exprimant sa relation aux choses extérieures, Dieu apparaît comme ce qui la détermine entièrement, par un acte de création totale et libre, l'étendue, le temps et la causalité mécanique n'ont quant à elles de sens que dans l'hétéronomie. L'étendue du monde extra-divin se définit par la séparation de ses parties. Deux parties du tout ne peuvent jamais dans le monde occuper un lieu identique. Comme le disaient déjà les scolastiques, la matière étendue est constituée de « *partes extra partes* ». Le temps n'est pour le penseur russe que la « succession indéterminée de moments qui *se disputent* l'existence »⁹⁷. A la faveur des kantien, Soloviev fait du temps la forme subjective de l'intuition interne. Le principe du temps est intérieur à la conscience et consiste en ce que deux états de conscience ne peuvent coïncider en un seul moment actuel⁹⁸. Enfin, la causalité mécanique se caractérise par l'extériorité de son action et des agents qui la conditionnent, au contraire de la libre création divine, « effet immédiat de son acte intérieur »⁹⁹.

Le monde terrestre, « image renversée de la Divinité »¹⁰⁰, répond à un effort, une tendance, une volonté qui tend à « fractionner le corps de l'univers, à le priver de tout lien intérieur et à priver ses parties de toute solidarité »¹⁰¹. Cette volonté, qui correspond à une subjectivité, une conscience finie ou une âme, est « le fond même de la nature extradivine ou du chaos »¹⁰². Elle est un principe contraire ou opposé à la totalité divine. Soloviev l'identifie nous l'avons dit, à « l'âme du monde », qu'il qualifie encore d'« antitype de la Sagesse essentielle de Dieu ». Si elle n'est sans aucun doute qu'une simple créature, elle est la première d'entre elles, que par un *salto mortale* extraordinaire au-dessus de toute la tradition philosophique ancienne, Soloviev qualifie encore de « *materia prima* », vrai *substratum* de notre monde créé.

⁹⁵ *Idem.*

⁹⁶ *Idem.* On remarquera le rapport au tableau kantien des catégories, qui constitue le fond de ces réflexions inspirées par les reprises et les modifications qu'y apportèrent les grands idéalistes allemands. Le tableau est interprété ici avec une perspective religieuse étrangère à celle de Kant, qui se cantonnait à y voir les catégories régissant la constitution des objets de l'entendement. Ici, Soloviev établit une analogie, une correspondance, déjà tentée avant lui par Baader notamment, entre les catégories correspondant au processus de constitution de la nature et celles qui répondent à la vie intime de Dieu.

⁹⁷ *Ibidem*, p. 253.

⁹⁸ Cfr *Idem.*

⁹⁹ *Idem.*

¹⁰⁰ *Idem.*

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 254.

¹⁰² *Idem.*

L'âme du monde pourtant n'est pas en soi condamnée à la division sans but. Elle n'est pas de soi vouée à la fantaisie trompeuse ou à la mauvaise imagination¹⁰³. L'opposition au divin résulte d'un rapport anormal de l'âme du monde à son principe. Le mal et la division qui en résultent ne sont rien d'autre « qu'un état des êtres individuels et un certain rapport entre eux (un rapport de négation), ce n'est pas une essence autonome ni un principe particulier »¹⁰⁴. La notion d'antitype ou de retournement à laquelle correspond l'âme du monde dans *la Russie et l'Eglise universelle* n'est pas différente de celle du mal exposée dans les *Leçons*. Elle correspond à une projection viciée de l'imagination. Et à tous deux, on peut sans conteste appliquer la formulation suivante : « Ce monde qui, selon l'Apôtre, gît tout entier dans le mal, ce n'est pas un monde nouveau absolument séparé du monde divin et constitué d'éléments essentiels distincts, c'est seulement un mauvais *rapport* entre ces mêmes éléments qui constituent aussi l'être du monde divin »¹⁰⁵. Ces deux mondes ne se distinguent donc pas par leur nature, mais seulement par leur état¹⁰⁶.

Le mal, note Soloviev, n'est que la résultante de la pulsion d'affirmation de soi qui apparaît à la création de tout être singulier. L'auto-affirmation, la volonté propre, se confond avec la liberté qui constitue tout individu en sa singularité et montre que « tout être physique naît déjà dans le mal »¹⁰⁷. On peut bien y voir une interprétation de la doctrine du péché originel, accommodée aux exigences de la simple raison par le truchement de la notion kantienne de mal radical : « La volonté mauvaise accompagne l'égoïsme chez tout être particulier dès le début de son existence physique, alors que le principe personnel de libre raison n'agit pas encore en lui, de sorte que ce mal radical apparaît comme quelque chose de donné, de fatal et d'involontaire, et n'est en aucune façon son libre ouvrage »¹⁰⁸. Ces considérations montrent comment le mal n'est point une réalité dont on prend considération sur un plan simplement physique, toujours conditionné par l'action mutuelle et la causalité mécanique. Le mal est ici à peine moral, puisque la libre raison n'intervient point encore. Répondant à la liberté originaire de toute chose, il est une réalité dont le principe est strictement métaphysique¹⁰⁹.

Ce principe, qui n'a de réalité qu'au sein de la totalité divine, n'est en soi qu'une potentialité d'être, *apeiron*, *materia prima*, *μη ον*¹¹⁰. Or cette potentialité sera formée en bien, selon le principe

¹⁰³ Nous prenons le terme d'imagination en un sens particulier, qui se distingue des pures constructions de la fantaisie, issues du sensible et auxquelles appartiennent le bouc-cerf et la chimère selon des exemples bien connus. Pour toute une tradition spirituelle descendant du platonisme et de la philosophie arabe et qui par Ficin et Paracelse aboutit à Böhme et Baader, l'imagination est une faculté de formation authentique des forces invisibles présentes dans la nature. Cette tradition se mêle encore à l'influence de la Cabale.

¹⁰⁴ Vladimir SOLOVIEV, *Leçons sur la divino-humanité* [voir n. 29], p. 131.

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 131-132.

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 132.

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 133.

¹⁰⁸ *Idem*.

¹⁰⁹ Cfr *Idem*.

¹¹⁰ Cfr *Ibidem*, p. 134.

d'unité divine, ou en mal, selon les formes qu'elle se constitue abstraction faite de celui-ci. A l'encontre de V. Zenkovsky, il ne faut, croyons-nous, voir aucune évolution sur ce point dans la doctrine de Soloviev, du moins entre les *Leçons* et *la Russie et l'Eglise universelle*. Le mal résulte d'une volonté, dans l'âme du monde, d'être à soi seule le tout, ce qui, réellement, engendre la division. Soloviev l'écrit de la manière la plus claire dès ses *Leçons* : l'âme du monde *n'est* humanité sophianique *que* dans la mesure où elle reçoit le Logos divin et se laisse déterminer par lui¹¹¹. Ce n'est donc que sous ces conditions qu'elle s'identifie à la *Sophia*, ce qui constitue bien la perspective privilégiée par les *Leçons*. Mais le fait que laissée à elle-même ou à ses propres facultés, c'est-à-dire abstraction faite de son principe fondateur, elle exerce pour elle-même sa propre liberté de constitution du monde et devienne, en soi, facteur de division, est à tout le moins sous-entendu. Puissance pure et indéterminée, écrivait Soloviev dans *La Russie et l'Eglise universelle*,

« l'âme du monde a un caractère double et variable (ἡ ἀόριστος δυνάς) : elle peut vouloir exister pour soi, en dehors de Dieu, elle peut se mettre au point de vue faux de l'existence chaotique et anarchique, mais elle peut aussi s'anéantir devant Dieu, s'attacher librement au Verbe divin, ramener toute la création à l'unité parfaite et s'identifier avec la Sagesse éternelle »¹¹².

La *Sophia* n'est qu'un état particulier de l'âme du monde, avec laquelle elle partage de fait sa nature. Dans un texte tardif de 1898 consacré à *l'Idée d'humanité chez Auguste Comte*, Soloviev fait encore de cet ἀόριστος δυνάς la « définition ontologique la plus générale de la féminité »¹¹³. Ayant part tant à la limitation qu'à l'absolu, l'Eternel Féminin, objet le plus général de l'amour divin, possède en elle un principe de duplicité, qui « réunit la nature matérielle avec la divinité »¹¹⁴. Elle est « la nature universelle en tant qu'elle engendre le divin »¹¹⁵.

Unie au *Logos* divin, l'âme du monde permet à l'Esprit-Saint de souffler sur une totalité réelle. Le fait qu'elle possède pour elle-même un principe interne de volonté ou de liberté n'est pas mauvais en soi. C'est au contraire ainsi qu'elle renvoie, lorsqu'elle répond au principe divin, son reflet réel à la capacité idéale de formation du monde exprimée par la Sagesse divine, et devient *Sophia* proprement incarnée. En projetant au contraire ses propres formes, elle s'oppose au *Logos* et devient démiurgique, hérétique : « Le Satan est le produit premier de l'Ame, le Démiurge suit avec nécessité. Dès que le Satan s'est emparé de l'Ame, l'Intelligence passive devient active, le Démiurge est produit. (Surgissement du *für-Sich-seyn* (des atomes) selon la logique de Hegel) »¹¹⁶. On voit comment Soloviev cherche ainsi à s'écarter de la gnose. Ce n'est qu'en s'opposant à l'ordre de la

¹¹¹ Cfr *Ibidem*, p. 138.

¹¹² Vladimir SOLOVIEV, *La Russie et l'Eglise universelle* [voir n. 4], p. 254.

¹¹³ Vladimir SOLOVIEV, *Die Idee der Menschheit bei Auguste Comte*, dans *Werke*, t. 8, München, Wewel, 1980, p. 358.

¹¹⁴ *Idem*.

¹¹⁵ *Idem*.

¹¹⁶ Vladimir SOLOVIEV, *La Sophia* [voir n. 37], p. 50.

Sophia que l'âme, en définitive, cherche à faire d'elle-même une hypostase divine et tombe dans l'hérésie gnostique. Empruntant la voie de l'engendrement du *Logos* ou de son unification avec le monde, elle suit au contraire le parcours des incarnations de la *Sophia*, inauguré en Marie, et abouti dans le corps mystique du Christ, à savoir l'Eglise universelle. C'est cette voie qu'il nous appartiendra de détailler dans les chapitres suivants. Marie, paradigme humain de l'exemption du péché et du mal nous apparaîtra, face aux prétentions activistes du principe démiurgique, comme l'exemple du chemin orthodoxe de la foi.

Nous ne nous étendrons pas ici sur la détermination précise des diverses étapes qui jalonnent le parcours de la nature elle-même en son évolution jusqu'à ses formes les plus achevées. Il nous suffira de mentionner qu'elles sont présentées comme le résultat des rapports dynamiques entretenus entre la *Sophia* divine et l'âme du monde. La nature de ces principes originaires en effet, ainsi que la manière dont ils président à la formation du monde, donnent leurs raisons à tout le fil de la pensée de Soloviev, puisque de la création de la matière brute, ils élèvent leur action jusqu'aux manifestations les plus spirituelles et expliquent par là tant la transformation continue de la création que l'émergence du mal en l'état actuel de l'humanité. Elles président encore au développement spirituel de l'humanité et à la constitution des différentes religions. L'évolution de la matière est entièrement régie par des forces spirituelles. Elle est en outre finalisée, et ne possède pour autre dessein que la réalisation de l'homme, qui dans son effectivité spirituelle et sa liberté réflexive accomplit la *réalité* de l'amour divin, conçu comme promotion de la réalité de l'autre dans la grâce. Dieu ne fait dans sa contemplation de la progression du monde qu'attendre le « Oui » donné par l'homme à sa Révélation. Le maître mot de ce parcours en effet, note Soloviev, qui explique la manière dont le Père ne s'est point contenté d'identifier à soi le Tout de sa substance d'une manière immédiate, n'est autre que la liberté, devenue en définitive seul principe de réalité métaphysique. Nous verrons bien entendu comment Marie fut, de la manière la plus éminente, celle qui au nom de l'humanité, pouvait répondre par l'affirmative à Dieu et se laisser ainsi guider par son *Logos*.

1.4. Conclusion du liminaire. Première approche de la divino-humanité

Les meilleurs commentateurs ont reconnu dans la *Sophia* le principe même de toute la pensée de Soloviev. C'est elle en effet qui personnifie l'unification du divin et de l'humain appelée de ses vœux, c'est-à-dire, puisque l'homme apparaît comme l'accomplissement même de l'évolution de la matière, la complète restitution de l'ensemble de la création en son principe. Selon F. Rouleau, la rencontre de Soloviev avec la *Sophia* devait constituer l'« expérience fondatrice » de l'ensemble de sa production littéraire. Elle constituait pour lui :

« la révélation de l'unité du monde spirituel et matériel, ou, si l'on préfère, [...] la découverte de la dimension divine de toute chose, dimension dont la beauté est comme le signe silencieux. Pour parler un autre langage, il s'agit de l'évidence éblouissante de la fausseté du scientisme et du positivisme : le monde est plus que le monde, il est tout entier aspiration vers l'Un. La Sophia personnifie l'existence ou la préexistence de cette unité : elle est l'unité personnifiée »¹¹⁷.

Les diverses visions mystiques de la *Sophia* qui émaillèrent le cours de la vie de Soloviev offrirent au philosophe, selon les mots de Stremoukhoff, au sein même de « l'intuition d'un être resplendissant de beauté, qui s'incarne dans le monde pour le transfigurer », une véritable « synthèse de la dogmatique chrétienne »¹¹⁸. La vision mystique de la *Sophia* donnait ainsi sa « source vitale » à la philosophie de Soloviev, dont la « doctrine sophianique », élaborée de cette intuition, était encore le « centre unificateur »¹¹⁹. La philosophie, notait cependant Stremoukhoff,

« ne peut se satisfaire ni d'une vision éphémère, ni, même si cela était possible, d'un système qui donnerait une expression parfaite de cette vision de la Sagesse, car la Sagesse, n'est pas pour lui un objet de pure contemplation, mais une essence qui doit s'incarner dans le monde par les efforts de l'humanité. Aussi la doctrine sophianique postule-t-elle une œuvre divino-humaine de restauration universelle, et le système de Soloviev, débordant les cadres trop étroits de la philosophie, devient une œuvre messianique »¹²⁰.

C'est là la vision positive de l'homme qui accompagna la majeure partie de l'itinéraire intellectuel de Soloviev. La *Sophia* n'est autre que la totalité du monde résumée dans l'idée divine. Elle est ainsi intimement liée à la divino-humanité, à ce point qu'elle est parfois présentée comme l'idée non tant de la création, mais de *l'homme* en Dieu. A vrai dire, selon Soloviev, c'est tout un, puisque l'homme n'est autre que le principe même qui pousse Dieu à sortir de soi. Il est l'objet de l'amour et de la grâce de Dieu et le principe qui ramène l'âme du monde à son origine divine. Il est la fin de la manifestation divine. La *Sophia* n'est autre que la divino-humanité elle-même. Elle est la substance et l'altérité dont l'Absolu est le Sujet ; la représentation en Dieu d'un monde qui culmine avec l'humanité.

« C'est dans l'homme seulement que la créature se réunit à Dieu d'une manière parfaite, c'est-à-dire librement et réciproquement, parce que, grâce à sa double nature, l'homme seul peut *garder* sa liberté et rester continuellement le complément moral de Dieu, en s'unissant à Lui de plus en plus intimement par une série suivie d'efforts conscients et d'actions délibérées »¹²¹.

¹¹⁷ François ROULEAU, *Préface*, dans Paul TOINET, *Vladimir Soloviev. Chevalier de la Sophia*, Genève, Ad Solem, 2001, p. 11-12.

¹¹⁸ Dimitri STREMOUKHOFF, *Vladimir Soloviev* [voir n. 11], p. 7.

¹¹⁹ Cfr *Idem*.

¹²⁰ *Ibidem*, p. 8.

¹²¹ Vladimir SOLOVIEV, *La Russie et l'Eglise universelle* [voir n. 4], p. 263-264.

Ainsi faut-il sans doute, afin de faciliter notre compréhension ultérieure, écarter dès maintenant certaines interprétations qui, contre l'intention explicite de Soloviev, soutiennent que la divino-humanité d'une part, et la spéculation sur les rapports qu'entretient l'Absolu avec le tout de ses manifestations d'autre part, doivent être considérées comme provenant de deux sources distinctes, au point de mettre en danger la cohérence interne du projet du philosophe russe. V. Zenkovsky et N. Lossky estiment qu'il existe une tension irrésolue entre la doctrine de l'Absolu héritée de Schelling et le principe authentiquement chrétien de la théanthropie¹²². C'est là s'opposer à l'esprit même de Soloviev qui contre toute vue partielle avait cherché à révéler le christianisme authentique partout où il se trouvait, fût-ce dans la tradition luthérienne allemande. Les deux historiens de la philosophie russe soupçonnent encore Soloviev de nier la création au profit du pur et simple panthéisme¹²³. Ils donnent par là un certain écho à l'opinion d'E. Troubetskoï, qui considérait que « les tendances panthéistes du gnosticisme russo-schellingien » obscurcissaient la lumière de l'Absolu entrevue par Soloviev¹²⁴. L. Chestov encore, fonda son rejet de la philosophie de Soloviev sur l'influence schellingienne qu'elle subissait¹²⁵. A l'instar de Kojève, Zenkovsky reproche à la distinction établie par Soloviev entre l'absolu et son antitype d'être purement verbale¹²⁶, car s'il ne peut en soi être séparé de l'Absolu divin, soit le second principe s'identifie purement et simplement à lui, puisque l'Absolu ne semble pouvoir être multiple, soit il s'en distingue et se voit soumis au devenir réel, sans dans ce cas mériter la qualification d'Absolu. Puisque le mal naît encore au sein d'un antitype apparaissant comme essentiellement dépendant de l'Absolu, il semble falloir affirmer, commente Zenkovsky, que c'est l'Absolu lui-même qui en est la source¹²⁷. C'est là pourtant nier la liberté que Soloviev attribue à l'homme à la suite de Schelling.

¹²² Basile ZENKOVSKY, *Histoire de la philosophie russe* [voir n. 19], p. 34.

¹²³ *Ibidem*, p. 39 ; Nikolaj Onufrievic LOSSKY, *History of russian philosophy* [voir n. 2], p. 127-128. On soulignera la plus grande justesse sur ce point des appréciations de G. Florovsky, qui va au coeur du questionnement de Soloviev en le situant sur le problème du mal: « Soloviev a souvent été accusé de panthéisme. Mais ce n'est pas en cela que réside le *proton pseudos* de son système religieux et philosophique. La frontière entre l'éternel, l'anarchique et le créé, entre l'absolu et le final n'a jamais été effacée dans sa conscience ; et fréquemment, même avec exagération, il souligna l'opposition de ces principes. L'erreur basique de sa vision du monde est en quelque chose d'autre, dans le complet *manque de tragédie* de sa perception religieuse de la vie. Il percevait le péché de manière trop étroite, à l'intérieur seulement de son esprit, et il ne semblait pas nécessaire de rompre la continuité de l'ordre naturel de la nature pour le surpasser » (Georges FLOROVSKY, *Human Wisdom and the great Wisdom of God*, dans *The Collected Works of Georges Florovsky*, t. 12, Vaduz, Büchervertriebsanstalt, 1989, p. 112).

¹²⁴ Cfr Paul VALLIERE, *Solov'ëv and Schelling's philosophy of revelation*, dans Wil VAN DEN BERCKEN, Manon DE COURTEN, Evert VAN DER ZWEERDE (éds.), *Vladimir Solov'ëv : Reconciler and Polemicist*, Paris – Leuven – Sterling – Virginia, Peeters, 2000, p. 119.

¹²⁵ Léon CHESTOV, *Spéculation et Apocalypse. La philosophie religieuse de Vladimir Soloviev*, dans *Spéculation et Révélation*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1981, p. 22-73.

¹²⁶ Cfr Basile ZENKOVSKY, *Histoire de la philosophie russe* [voir n. 19], p. 36-37 ; Alexandre KOJEVNIKOFF, *La métaphysique religieuse de Vladimir Soloviev (1)* [voir n. 10], p. 544.

¹²⁷ Cfr Basile ZENKOVSKY, *Histoire de la philosophie russe* [voir n. 19], p. 42.

L'ensemble de ces critiques se résume en définitive à l'affirmation que Soloviev ne parviendrait pas à échapper au prétendu panthéisme par lequel on caractérise traditionnellement le système de Schelling, et que toutes les tentatives qu'il entreprit pour s'en extraire doivent être résumées à de vaines tentatives *logiques* sans consistance *réelle*. On cherche à nier ainsi le lien intrinsèque que Soloviev lui-même percevait entre la perspective théanthropique et sa doctrine de l'Absolu. Or il nous semble que c'est là rejeter *a priori* le point de départ méthodologique adopté par notre philosophe et théologien. Il faut, afin de rendre justice à la cohérence interne de l'œuvre de Soloviev, répondre à ces critiques en deux points. Le premier concerne la conception que se font Schelling et Soloviev de l'absoluité et de la liberté. Le second met en jeu la manière dont les deux « idéalistes » définissent leur tentative, et provient de la position centrale accordée à l'homme en leurs systèmes. Ce deuxième point peut être considéré comme le présupposé fondamental de leur métaphysique. Il récapitule ce que nous avons exposé jusque là, et devra servir de prérequis pour comprendre la conception que se fait Soloviev de la rationalité et par-là de la *Sophia*.

Tout d'abord, il faut souligner croyons-nous que les critiques exposées ci-dessus confondent les ordres distingués par Soloviev et ne semblent pas prendre suffisamment au sérieux la signification de son idéalisme organique. Toute idée en effet, *pour elle-même*, renvoie à toutes les autres sans en dépendre. Elles entrent toutes en une harmonie préétablie au sein de laquelle chaque chose se révèle en son fond Idée, c'est-à-dire possède un principe métaphysique propre qui la caractérise par sa subjectivité essentielle, ou encore sa liberté. A cet égard toute chose est *pour elle-même un Absolu*. En soi et selon la substance cependant, elles sont hiérarchiquement ordonnées et dépendent en leur tout de la subjectivité divine. Vouloir extraire le tout du monde de l'Absolu, ou au contraire les identifier, c'est négliger le jeu de distinctions entretenu entre liberté et substance, sujet et objet, hypostases et *Sophia*. L'Absolu chez Schelling se définissait essentiellement comme ce qui n'était conditionné par rien et ne pouvait à cet égard jamais être pris comme objet. Aussi était-il pure subjectivité et liberté. Il faut comprendre que les hypostases divines, tout comme l'Homme, ont métaphysiquement « part à l'Absolu », en vertu de leur liberté subjective et inviolable, c'est-à-dire en tant qu'ils sont des personnes, ou des Idées. Ce qui ne signifie pas que l'homme n'ait pas été créé. Mais si l'Homme correspond à une idée éternelle, c'est qu'il a part au fond insondable de la liberté et participe à la nature même de la subjectivité absolue. C'est là toute la doctrine de la *Sophia* ; la restitution en l'homme de la nature divine à laquelle il participait originellement. Vouloir nier l'importance de cette conception de l'Absolu, intrinsèquement dynamisée par la relation des hypostases avec leur substance, et affirmer que ce qui le distingue du monde n'est qu'un pur jeu logique, ce n'est ni plus ni moins, dans la perspective de Soloviev, que qualifier la distinction du Père et du Fils elle-même de vain verbiage. Leur rapport, nous l'avons vu, est strictement analogue, et répond au vis-à-vis de deux libertés personnelles.

La création divine n'apparaît en définitive, assez traditionnellement pour l'Occident depuis Augustin et saint Thomas, que comme la concrétisation des Idées éternellement présentes au sein de l'esprit divin. A la suite de J. Böhme et de la Cabale, le monde n'est que le corps formé des facultés divines alors qu'elles concrétisent leur acte d'auto-réflexion par volonté et imagination, et projettent par là un autre soi face à elles-mêmes. Peut-être, si l'on voulait concéder quelque chose à Zenkovsky, devrait-on admettre qu'ainsi la « substance » n'est pas à proprement parler issue du « néant »¹²⁸ – encore faudrait-il voir ce que l'on entend par substance, car si l'on choisissait d'adopter une position thomiste par exemple, elle serait entièrement redéfinie par l'hypostase qui s'y applique, et par là nouvelle –, mais la liberté insondable de cet autre Absolu, qui le personnifie et l'éloigne de toute appréhension univoque, concrétise bien quant à elle cet abîme ontologique tant regretté par N. Lossky¹²⁹.

Remarquons encore, c'est notre second point, que s'il existe un centre et un présupposé méthodologique unifié aux élaborations métaphysiques de Schelling et Soloviev, il s'agit bien, selon nous, de l'anthropocentrisme. Ainsi infléchirions-nous – ou plutôt teindrions-nous –, légèrement l'axe de la *Sophia*, emprunté par la plupart des chercheurs, pour affirmer que le cœur du système de Soloviev réside avant tout dans une *doctrine de la connaissance*. C'est pourquoi nous avons débuté notre présentation, à l'instar, remarquons-le, de Soloviev lui-même, par esquisser les grandes lignes de son « épistémologie ». C'est en effet parce que l'homme est principe ou cause finale des rapports entretenus entre l'Absolu et le monde que *l'ensemble du discours* appliqué à ces derniers doit l'être à *partir de l'homme lui-même*, sous forme soit de *Sophia*, soit de démiurge trompeur. Chez Böhme et Baader déjà, la *Sophia* n'est pas unilatéralement vue comme la sagesse divine descendant sur le monde, mais plutôt comme l'expression de celle-ci au sein de la réponse que lui donne l'homme. Ainsi prend-elle figure humaine d'ailleurs, sous l'effet de l'imagination productive. Elle est, à la manière de Maître Eckhart, formation du Verbe en l'âme humaine, et plus loin que la mystique rhénane sans doute, expression de celui-ci dans les figurations que donne l'imagination à la matière spirituelle du monde. La *Sophia*, c'est la réponse juste à l'Incarnation, le « Oui » de la Vierge tel qu'il était dès toujours voulu par Dieu, l'idée de la créature en Dieu, telle que pré-dessinée en Son esprit, et manifestée dans la *conformation* de la créature au Verbe incarné. Avec les mots de Baader :

« Le Christ nous apporta ou nous gagna cette faculté de devenir à nouveau image de Dieu, en ce que le Verbe entra de lui-même dans l'essence décolorée et réintroduit en Marie l'âme qui lui avait été prise, ainsi que l'Idée ou la virginité qui s'en était ainsi échappée, de sorte que tous, nous puissions rendre effectif en cette même âme et avec son aide la même re-formation (*Widergestaltung*) et le même processus de corporéisation (*Leibhaftmachungsprozess*) de l'Idée comme image de Dieu. Le nom de Vierge, que J. Böhme donne à l'Idée ou à

¹²⁸ Cfr *Ibidem*, p. 39.

¹²⁹ Cfr Nikolaj Onufrievic LOSSKY, *History of russian philosophy* [voir n. 2], p. 128.

la Sophia, en tant qu'image du Dieu tri-une, récuse les représentations naturalistes-panthéistes, qui mélangent la vie spirituelle de la créature soit avec sa vie naturelle, soit encore avec la vie spirituelle de Dieu »¹³⁰.

Sophia selon Baader, est personnifiée par l'entrée en elle du *Logos* d'une part, et le don que fait l'homme de sa volonté d'autre part¹³¹. Elle est l'idée divine personnifiée par la volonté humaine. La sophiologie n'exprime donc rien d'autre que la manière dont l'homme est habilité à parler de Dieu. Elle n'appartient pas à quelque vision purement réaliste ou objectiviste de la théologie, qui porterait son regard sur Dieu à la manière seulement d'un objet extérieur, mais elle suit d'abord le mouvement inverse et se trouve entièrement légitimée par la présupposition que l'homme est au centre de la création et que sa pensée ou plus généralement son âme et toutes ses facultés, sont elles-mêmes *l'objet* de la révélation divine et par là le *medium* adéquat de tout discours en retour à propos de cette dernière. La démarche de Soloviev est en cela une *théosophie*, une doctrine de la connaissance qui se prétend participation au mode de révélation divine. La connaissance humaine est identifiée comme l'élément essentiel de la révélation et se voit légitimée en cela. C'est de manière similaire qu'il faudra comprendre les développements ultérieurs de la pensée de Soloviev sous forme de *théocratie* et de *théurgie*, autres modes adéquats de l'appréhension divine, advenue par la médiation de l'âme humaine.

L'humanité, écrit Soloviev, est « le moyen terme ou le chaînon qui permet d'expliquer ou de déduire l'être naturel à partir de l'être divin »¹³². L'homme constitue bien le nœud de toute la spéculation métaphysique de notre penseur ; il justifie la Révélation et par là la totalité de la doctrine religieuse :

« Toute réalité suppose une action ; l'action, elle, suppose un objet réel, c'est-à-dire un sujet qui perçoit cette action. Par conséquent, la réalité de Dieu, fondée sur l'action divine, suppose un sujet qui perçoit cette action ; elle suppose donc l'homme, et ce *éternellement*, puisque l'action de Dieu est éternelle. A cela, on ne peut opposer que l'objet éternel de l'action divine se trouve déjà dans le Logos, car le Logos n'est autre que ce même Dieu qui se manifeste ; cette manifestation suppose donc un autre pour lequel ou par rapport auquel Dieu se manifeste : l'homme. Il est évident qu'en parlant de l'éternité de l'homme ou de l'humanité, ce n'est pas l'homme naturel que nous considérons, ni l'homme comme phénomène : outre qu'il y aurait là contradiction interne, cela irait contre les données empiriques de la science. La science – notamment la géologie – montre que notre homme naturel ou terrestre est apparu sur terre à un moment précis et comme chaînon final du développement organique du globe. Mais l'homme en tant que phénomène empirique suppose l'homme comme être intelligible, et c'est lui que nous avons en vue »¹³³.

¹³⁰ Franz Xaver von BAADER, *Vorlesungen über die Lehre Jacob Böhme's mit besonderer Beziehung auf dessen Schrift: Mysterium Magnum*, dans *Sämtliche Werke*, t. 13, Aalen, Scientia, 1987, p. 185-186.

¹³¹ Franz Xaver von BAADER, *Ueber die Nothwendigkeit einer Revision der Wissenschaft natürlicher, menschlicher und göttlicher Dinge*, dans *Sämtliche Werke*, t. 10, Aalen, Scientia, 1987, p. 268-269.

¹³² Vladimir SOLOVIEV, *Leçons sur la divino-humanité* [voir n. 29], p. 129.

¹³³ *Ibidem*, p. 123.

En son fond, selon Soloviev, le réel est pure activité ; il prend sa source dans la liberté inhérente à l'Idée et n'en constitue que la manifestation produite objectivement. Par là, il est échange perpétuel, fondement d'amour et de circulation vitale. Nous devons dans le chapitre suivant revenir sur cet aspect relationnel, déterminant autant pour l'évolution de la matière selon Soloviev, que dans ses degrés supérieurs, pour l'histoire de l'humanité et des rapports qu'elle entretient avec Dieu. Soloviev en effet, thématise de plus en plus, au fil du temps, la relation entretenue entre Dieu et son peuple à la manière des liens amoureux qui unissent l'homme et la femme. Ce sont là des analogies périlleuses, mais auxquelles le dévoilement de la nature intrinsèque de la rationalité sophianique doit nous avoir préparés, et qu'il nous faudra affronter si l'on veut saisir la place que le philosophe et théologien russe tente d'accorder à Marie dans l'histoire du Salut. Soloviev, nous l'avons vu, élabore une théorie de la connaissance élargie et capable d'intégrer en un principe synthétique tant les virtualités intellectuelles que sensitives et volitives de l'âme humaine. Sous le modèle donné par les relations établies entre les hypostases divines et leur substance, la doctrine de la *Sophia* met en avant l'essence créatrice, intellectuelle et spirituelle de l'homme, et donne ainsi le cadre régulateur ou exemplaire à partir duquel doit être évaluée l'attitude du chrétien et de l'Eglise dans le monde. Le chrétien doit être un homme intégral selon Soloviev, c'est-à-dire qu'il est appelé à réaliser toutes ses facultés sous la double loi de l'humanité et de la divinité. Il a cependant également pour tâche de donner une incarnation à la *Sophia* divine, en subordonnant la première de ces lois à la seconde. Ainsi peut-on bien se donner, dans les pages suivantes, la tâche d'étudier les rapports d'une part entretenus entre la *Sophie* et Marie, figure typologique de la vie spirituelle du chrétien, et les liens d'autre part que nouent ces deux figurations de l'humanité avec l'Eglise, extension et corps de la divino-humanité.

II. Marie, une incarnation de la sagesse

Marie, c'est là le point central de ce que Soloviev nous dira à son propos, est une incarnation de la *Sophia*. Parce que l'appréhension de la révélation divine nous semble dépendre chez le penseur russe d'une métaphysique et d'une compréhension particulière de la nature de la rationalité, déterminée précisément par la figure de la *Sophia*, une explication des principes qui régissent cette métaphysique devait précéder toute étude concernant les détails de la foi chrétienne. La rationalité, ou ce que Soloviev nomme Idée, est en effet *la substance même* absolument universelle ; elle est, comprise en un sens assez large, ce qui permet d'appréhender le mieux à la fois Dieu et le monde, et elle régit absolument toutes choses jusqu'au détail de leur évolution, en ce compris l'Histoire Sainte et ses différentes figures.

Soloviev n'en dénigre pas pour autant le corps, ou la matière. Au contraire, l'identification de la substance de ces derniers au règne du spirituel tend à les légitimer plus complètement. Élément de manifestation de l'Absolu, la matière est une *voie* vers Dieu. Nous l'avons vu, Soloviev conceptualise la création à la manière d'une rétention de puissance. Dieu *laisse être* son reflet objectif, véritable « corps de Dieu » formé *par l'esprit* ; il s'abstient de l'absorber immédiatement pour le laisser de lui-même réintégrer son origine. Soloviev ne fait donc pas de la matière un principe radicalement extérieur à Dieu et comme négatif. La meilleure preuve en est que notre penseur n'a de cesse d'intégrer son évolution à l'Histoire Sainte et de montrer comment la nature du monde, gouvernée par le principe terrestre, s'accomplit dans une figure de l'humanité représentée par Marie. La divino-humanité authentique n'advient que dans la réunion des principes céleste et terrestre, l'un divin, l'autre humain. Le premier est le *Logos* ; le second trouve sa forme parfaite en Marie.

Les passages les plus explicites à propos de la Vierge appartiennent à la phase qualifiée de « théocratique » dans l'itinéraire de Soloviev, alors que son projet majeur devient la réconciliation des Eglises d'Orient et d'Occident. Ils soulignent surtout l'Immaculée Conception, l'incarnation de la *Sophia* (*La Russie et l'Eglise universelle*), et la judaïté de la mère de Dieu (*Le développement du judaïsme*). Soloviev intègre ainsi la figure de Marie dans un processus cosmique et historique de restitution de l'humanité en sa sainteté originelle. Il pointe également dans le comportement exemplaire de la Vierge, illustré par la prière et l'obéissance, le fondement même ou, disons-le, la *matrice* de l'attitude spirituelle du chrétien devant son Dieu.

Les textes antérieurs, plus explicitement métaphysiques, avaient déjà mis en évidence la présence d'un principe passif, qualifié de féminin, et la manière dont celui-ci ne pouvait avoir d'être sans incarnation ou manifestation. C'est encore cette idée, correctif obligé selon Soloviev du rationalisme abstrait de l'Occident, qui transparaît et sous-tend l'entier développement de sa pensée,

jusqu'à promouvoir dans ses célèbres pages sur *le sens de l'amour*, la figure romantique de l'« Eternel féminin ». Il se révélera indispensable à ce propos de rappeler une nouvelle fois l'essence de la démarche de réintégration entreprise par Soloviev, accomplie selon trois perspectives : théosophique, théocratique et théurgique. Ce sont là trois aspects qui possèdent un fond sophianique commun, et montrent que l'on ne peut comprendre correctement le travail de notre penseur qu'en admettant son anthropocentrisme foncier. Il ne faut jamais, pensons-nous, négliger cet aspect par lequel Soloviev, tout en promouvant la participation active de l'ensemble de l'existence humaine à la révélation de Dieu, n'a cessé de mettre en cause la possibilité d'un accès à l'Absolu par une pure et simple rationalité *théorique*. La promotion extraordinaire de l'homme que semble rendre possible la doctrine de la *Sophia* ne se peut admettre que dans l'humiliation résolue des *pures* capacités de connaissance. Aussi faut-il garder à l'esprit, considérant l'intégration des apports propres de l'Occident et de l'Orient que la « rationalité » sophianique prétend accomplir, la part accordée à *toute* faculté dans le discours de Soloviev, mêlé d'intelligence et de volonté, de consentement et de création, d'imagination et de symboles. Sans doute ne doit-on pas perdre de vue non plus l'aspect résolument humain de l'Absolu qu'il expose, accessible certes dans le tout de sa manifestation, mais possédant en propre un principe de liberté qui le soustrait à toute mainmise. C'est bien une quête de l'être humain que nous reprenons dans ce chapitre, une recherche des incarnations préparant la venue de l'être théanthropique intégral, et dont le cheminement marial présente une facette déterminée, la plus matérielle sans doute, mais proprement essentielle.

Aussi débuterons-nous ce chapitre par l'analyse des quelques pages consacrées aux *incarnations* de la *Sophia* dans le texte sur *La Russie et l'Eglise universelle*. Ces développements doivent être compris à la manière d'une transition par rapport au chapitre précédent, c'est-à-dire à la fois dans la continuité de ce dernier, et comme un préambule pour les considérations qui le suivent. Nous nous attacherons ensuite à reprendre notre questionnement sur la place donnée à Marie dans la théologie de Soloviev à partir de ses fondements premiers, c'est-à-dire à partir de ce que l'on pourrait appeler l'anthropologie générale de Soloviev. Marie, sans aucun doute, appartient au genre humain, et la première question qui nous guidera donc est d'élucider ce qu'est « l'homme » pour le penseur russe. Sa conception, nous le verrons, particulièrement idéaliste et universaliste, se prétend encore paradoxalement personnaliste. Cet aspect se trouve essentiellement fondé, d'une façon qui n'est pas sans rappeler les recherches ultérieures de Hans Urs von Balthasar, dans une conception esthétique et théurgique de la rationalité théologique, qui en vient à accorder à toute personne de l'Histoire Sainte un rôle principal dans le déploiement des liens qui unissent l'homme avec Dieu¹³⁴.

¹³⁴ Il existe une proximité indéniable entre le projet d'esthétique théologique développé par Balthasar et la méthode de Soloviev. Il est à peu près assuré que le fameux « principe marial » que Balthasar mit en évidence fut pour une bonne part inspiré de Soloviev. On consultera à ce propos Hilda STEINHAUER, *Maria als dramatische Person bei Hans Urs von*

Aussi Marie répondait-elle essentiellement à la *vocation*¹³⁵ du peuple juif, et plus profondément encore à celle des développements de la nature ou de l'âme du monde en quête de Dieu. A la fois Idée et personne réelle, l'image de Marie que développa Soloviev ne manqua pas d'éveiller certaines ambiguïtés, dont une part se concentra, pour ses disciples eux-mêmes, dans son admission du dogme de l'Immaculée Conception. Aussi concluons-nous ce chapitre sur les débats et les évolutions que devait connaître la sophiologie russe chez P. Florensky et S. Boulgakov notamment. Nous verrons comment, autour de ces discussions à propos de l'Immaculée Conception, la sophiologie engageait en quelque sorte « toutes ces armes », puisqu'elle se retrouvait là confrontée à ses questions fondamentales, à savoir la détermination des modalités de l'union de la personne humaine et de Dieu, et le problème qui lui est intrinsèquement lié de la chute et de la rédemption.

L'Idée majeure de la pensée religieuse de Soloviev se situe sans nul doute en cette conviction que pour le christianisme, tout principe est une personne, et inversement, toute personne est un principe métaphysique. Cette intuition exerça une grande influence sur la pensée théologique contemporaine, mais ne manqua pas d'éveiller également certaines réticences. Le premier principe sans aucun doute, à recevoir une personnification affirmée, au travers des visions mystiques qu'il en éprouva, n'est autre que celui de la *Sophia*.

2.1. Une incarnation de la Sophia

La langue hébraïque, soutient Soloviev, désigne toujours, par ses substantifs, de réels objets¹³⁶. Aussi le terme *reshith*, traduit usuellement par *archè* ou *principium*, ne pouvait-il désigner qu'une réalité véritable de genre féminin. Le masculin qui lui correspond est *rosh*, que l'on traduit par *caput*, chef. Alors que ce dernier terme est utilisé en son sens le plus éminent pour qualifier Dieu dans la théologie juive, Soloviev se demande donc ce que peut désigner précisément son équivalent féminin. Il renvoie à cet égard aux *Proverbes* (8, 22), où la Sagesse (*Khocma*)¹³⁷ déclare : « Jahveh qanani reshith darco », que Soloviev traduit par « Jahveh me posséda comme principe (féminin) de sa voie »¹³⁸. La sagesse semble donc désigner un principe précisément féminin, dont Jahveh prend activement possession. Or, pour le penseur russe, c'est selon la *Genèse* en une même *reshith*, c'est-à-

Balthasar. *Zum marianischen Prinzip seines Denkens* (Salzburger theologische Studien, 17), Innsbruck, Tyrolia, 2001, p. 95 note 371, p. 222-223 note 487.

¹³⁵ Pour saisir toute la profondeur de la notion de vocation chez Soloviev, on se référera à P. Toinet, qui en fait l'un des prismes à partir desquels il aborde la sophiologie du penseur de Moscou : Paul TOINET, *Vladimir Soloviev. Chevalier de la Sophia*, Genève, Ad Solem, 2001, p. 15-54.

¹³⁶ Cfr Vladimir SOLOVIEV, *La Russie et l'Eglise universelle* [voir n. 4], p. 256.

¹³⁷ Nous reprenons ici la translittération, certes peu habituelle, utilisée par Soloviev. Il faut noter également que ce dernier n'est pas systématique à cet égard.

¹³⁸ Cfr Vladimir SOLOVIEV, *La Russie et l'Eglise universelle* [voir n. 4], p. 256.

dire en sa Sagesse essentielle, que Dieu est dit avoir créé le ciel et la terre. Il faut comprendre là, conclut Soloviev, que

« cette Sagesse divine représente non seulement l'unitotalité essentielle et actuelle de l'être absolu ou la substance de Dieu, mais qu'elle contient aussi en soi la puissance unifiante de l'être divisé et fractionné du monde. Etant l'unité accomplie du tout en Dieu, elle devient aussi l'unité de Dieu et de l'existence extra-divine. Elle est ainsi la vraie raison d'être et le but de la création, – le principe dans lequel Dieu a créé le ciel et la terre. Si Elle est en Dieu substantiellement et de toute éternité, elle se réalise effectivement dans le monde, s'y incarne successivement en le ramenant à une unité de plus en plus parfaite »¹³⁹.

De *reshith* en son commencement, la sagesse doit devenir *Malkhouth* (*Basileia, Regnum*) en son accomplissement. La *reshith* doit unifier la création et la ramener à Dieu. Le *Royaume* n'est que l'unité parfaite retrouvée de Dieu et de la créature¹⁴⁰. La sagesse initiale n'est pas, nous l'avons vu, l'âme du monde ; celle-ci est plutôt le substrat de l'action de celle-là. L'âme du monde n'est qu'un substrat indéterminé et morcelé, ouvert à l'action tant du bien que du mal. Et la sagesse n'a d'autre tâche que de la réinsérer progressivement, par l'action du Verbe, dans l'intimité divine :

La *Khocmah*, la *Σοφία*, la Sagesse divine n'est pas l'âme, mais l'ange gardien du monde couvrant de ses ailes toutes les créatures pour les élever peu à peu à l'être véritable comme un oiseau qui couve ses petits. Elle est la substance de l'Esprit-Saint qui s'est porté sur les eaux ténébreuses du monde naissant¹⁴¹.

L'analogie des thèmes exposés ici avec l'Annonciation faite à Marie n'échappera à personne, qu'il s'agisse de l'évocation de l'ange ou de celle de l'esprit qui la recouvre de son ombre. C'est que le monde ne *renaîtra* véritablement que dans le *Verbe*. Celui-là doit donc s'ouvrir à l'action de celui-ci. En l'homme seul adviendra cette réintégration, là où terre et ciel s'unissent, alors que « l'âme sensitive et imaginative du monde physique devient l'âme rationnelle de l'humanité »¹⁴² :

Arrivée à une conjonction intérieure avec les cieux, contemplant la lumière intelligible, elle peut embrasser dans une unité idéale (par la conscience et la raison) tout ce qui existe. Etre universel en idée, dans sa puissance rationnelle (image de Dieu), l'homme doit devenir effectivement semblable à Dieu en réalisant activement son unité dans la plénitude de la création. Fils de la terre par la vie inférieure qu'elle lui donne, il doit la lui rendre transformée en lumière et en esprit vivifiant. Si par lui – par sa raison – la terre s'est élevée jusqu'aux Cieux, – par lui aussi – par son action, les cieux doivent descendre et remplir la terre ; par lui tout le monde extradivin doit devenir un seul corps vivant – incarnation totale de la Sagesse divine¹⁴³.

L'Homme, à l'image de la dialectique trinitaire, ou de l'assomption à chaque fois différente de la substance divine par les hypostases, accomplira son propre processus de restitution par les

¹³⁹ *Ibidem*, p. 257.

¹⁴⁰ Cfr *Idem*.

¹⁴¹ *Idem*.

¹⁴² *Ibidem*, p. 263.

¹⁴³ *Idem*.

modalités de la raison et de l'action. Il réunit dans un premier temps en lui-même et de manière idéale la *puissance terrestre* et l'acte divin. En un second temps, il assume la charge de réaliser cette union dans le monde. L'homme doit donc réaliser – c'est-à-dire proprement « rendre réelle » – l'unité qu'il assumait idéalement seulement dans un premier temps. Cette réalisation objective de l'union demande cependant à l'homme une scission intime, à la manière dont Dieu s'était lui-même scindé en principes opposés. Il doit reconnaître l'unité qu'il incarne et, à cet effet, se distinguer à la fois comme sujet connaissant et objet connu. C'est ainsi que l'homme, en sa raison d'être même, connaît à la fois un principe actif et un principe passif. C'est selon Soloviev l'explication de la distinction des sexes. L'homme apparaît, dans la relation que permet cette dernière, réconcilié selon son essence. La différenciation des sexes offre à la pensée le point où l'homme est, idéalement, accompli. Il doit cependant encore *réaliser* cette réconciliation, afin que la terre entière puisse connaître également sa réunification avec le ciel. Or ce processus commence avec l'extension à la société de l'action unificatrice humaine :

L'essence ou la nature humaine est complètement représentée par l'homme individuel (les deux sexes) ; l'état social ne saurait rien y ajouter ; mais il est absolument nécessaire pour l'*extension* et le développement de l'existence humaine, pour la réalisation actuelle de tout ce qui est *potentiâ* contenu dans l'individu humain. Ce n'est que par la société que l'homme peut atteindre son but définitif – l'intégration universelle de toute existence extra-divine¹⁴⁴.

Si l'homme pur et simple, *sujet du tout* de sa manifestation, contient en soi, mais *en puissance*, toute l'essence humaine, la réalisation en acte de celle-ci demande, dans un premier temps, le dédoublement ou l'objectivation de sa matérialité dans la personnalité féminine, puis la multiplication (objectivation) de l'universalité de son être rationnel en une pluralité d'existences individuelles, organiquement liées en un tout unifié réalisé dans la société humaine. Le développement de l'histoire de l'humanité ainsi présenté en germe dans les principes de l'Homme terrestre, n'est, nous l'avons vu, encore lui-même que la semence d'un fruit divin, céleste. C'est l'Homme sophianique qui d'emblée, est cherché depuis la formation originare de la matière. Or celui-ci possède sa propre *figuration principielle*, premièrement dans la femme parfaite, qui n'est autre que la *nature* divinisée, ensuite dans l'homme parfait, homme-Dieu, et enfin dans la société parfaite de Dieu avec les hommes. Cette triple figure de l'accomplissement de l'humanité représente l'*incarnation* définitive de la Sagesse éternelle¹⁴⁵.

Nous avons dit qu'en son principe, l'homme contenait l'entier développement de sa réintégration au divin. Son dédoublement naturel dans la distinction sexuelle, comme le lien instauré entre les diverses existences individuelles au sein de la société, ne sont que les expressions d'une

¹⁴⁴ *Ibidem*, p. 264.

¹⁴⁵ Cfr *Idem*.

humanité totale et une. « Il n'y a au fond qu'un seul être humain », écrit Soloviev. De la même manière, sa réunion avec Dieu ne constitue en son principe qu'un seul être *divino-humain*, une seule substance, exprimée selon un mode triple d'union¹⁴⁶. Cette substance, qui trouve sa figure la plus accomplie au sein de l'humanité réconciliée à Dieu, Soloviev la nomme *Sophia incarnée*¹⁴⁷. Celle-ci se manifeste de manière triple : selon son mode central et parfaitement personnel, écrit Soloviev, en Jésus-Christ, en son complément féminin, dans la Sainte Vierge, et en son extension universelle, à savoir l'Eglise. Il nous faudra donc expliquer comment la Sainte Vierge apparaît, femme parfaite, comme la figuration même de *la réintégration de la nature matérielle* en Dieu, et comme la condition de possibilité d'une naissance de la figure accomplie de l'Homme-Dieu, dans le Christ et dans l'Eglise. Voilà le projet esquissé par Soloviev lui-même en cette belle page empreinte des traditions tant orthodoxe que catholique :

« Cette triple réalisation de la Sagesse essentielle dans l'humanité est une vérité religieuse que la Chrétienté orthodoxe professe dans sa doctrine et manifeste dans son culte. Si, par la Sagesse substantielle de Dieu, il ne fallait entendre que la personne de Jésus-Christ exclusivement, comment pourrait-on appliquer à la Sainte Vierge tous les textes des livres sapientiaux qui parlent de cette Sagesse ? Or cette application, qui se faisait dès les temps les plus anciens dans les offices de l'Eglise latine ainsi que de l'Eglise grecque, a reçu de nos jours une sanction doctrinale dans la bulle de Pie IX sur l'Immaculée Conception de la Très Sainte Vierge. D'un autre côté, il y a des textes de l'Ecriture que les docteurs orthodoxes et catholiques appliquent tantôt à la Sainte Vierge, tantôt à l'Eglise (par exemple le texte de l'Apocalypse concernant la femme vêtue du soleil, couronnée des étoiles et ayant la lune sous ses pieds). Enfin on ne saurait révoquer en doute le lien intime et l'analogie parfaite entre l'humanité individuelle et l'humanité sociale du Christ, son corps naturel et son corps mystique. Dans le sacrement de la communion, le corps personnel du Seigneur devient d'une manière mystérieuse mais réelle le principe unifiant de son corps collectif – la communauté des fidèles. Ainsi l'Eglise, la société humaine divinisée, a au fond la même substance que la personne incarnée du Christ, son humanité individuelle, – et celle-ci n'ayant d'autre origine et d'autre essence que la nature humaine de la Sainte Vierge, Mère de Dieu, il s'ensuit que l'organisme de l'incarnation divino-humaine, ayant en Jésus-Christ un seul centre personnel actif, a aussi dans sa triple manifestation une seule et même base substantielle – la corporéité de la Sagesse divine en tant que cachée et révélée dans le monde inférieur : c'est l'âme du monde complètement convertie, purifiée et identifiée avec la Sagesse elle-même, comme la matière s'identifie avec la forme dans un seul être concret et vivant. Et la réalisation parfaite de cette substance divino-matérielle, de ce *semen mulieris*, – c'est l'humanité glorifiée et ressuscitée – le Temple, le Corps et l'Epouse de Dieu »¹⁴⁸.

Ce texte, auquel nous reviendrons, est le plus central pour notre propos. On voit ici la Vierge Marie représenter la nature humaine au fondement du corps personnel du Christ, offert à la communion. Marie permet, dans son acquiescement au Verbe divin, la réunification par l'offrande de son humaine nature, à chaque fois renouvelée en Christ, des corps personnel et mystique de ce

¹⁴⁶ « En vérité, c'est une seule et même forme substantielle (désignée par la Bible comme *semen mulieris, scilicet Sophiae*) qui se produit en trois manifestations successives et permanentes, réellement distinctes, mais essentiellement indivisibles, en s'appelant Marie dans sa personnalité féminine, Jésus dans sa personnalité masculine – et gardant son propre nom pour son apparition totale et universelle dans l'Eglise accomplie de l'avenir, la fiancée et l'Epouse du Verbe divin » (*Ibidem*, p. 265).

¹⁴⁷ Cfr *Idem*.

¹⁴⁸ *Ibidem*, p. 265-266.

dernier. Ce n'est possible, selon Soloviev, que dans la mesure où la substance de l'humanité est foncièrement identique, en Marie, dans le Christ et dans l'Eglise. Et c'est dans cette unité qu'elle porte le nom de *Sophia*.

Si l'admission de l'Immaculée Conception devait irriter les théologiens orthodoxes, y compris ceux qui reprirent à Soloviev les principes mêmes de leur propre pensée, celui-ci pourtant ne souhaitait pas par-là renier sa tradition. Il en cherchait l'ouverture universelle. Selon Soloviev, la doctrine de la *Sophia* appartient d'ailleurs encore en priorité à la tradition russe, et l'on sait qu'il défendit dans sa jeunesse les thèses slavophiles. Lorsqu'il se détacha de ces dernières, il continua à soutenir que l'idée d'une incarnation *totale* de la Divinité toucha particulièrement le peuple russe, dont les plus anciens temples sont dédiés à sainte Sophie. Le centre de l'icône principale de l'ancienne cathédrale de Novgorod par exemple, montre une figure féminine, assise sur un trône et entourée de Marie et de Jean le baptiste. Au-dessus d'elle, on aperçoit le Christ avec les mains levées vers le ciel, figuré par les anges. L'image est dédiée à la « sagesse de Dieu ». Or le culte rendu à cette figure mystérieuse, clairement distinguée tant de la figure du Christ que de celle de la Mère de Dieu, fut selon Soloviev absolument propre au peuple russe, et se différença de la vénération grecque pour la *Σοφία τοῦ Θεοῦ*, assimilée à un simple attribut abstrait de Dieu ou au *Logos* lui-même. « L'icône de Novgorod, écrivait Soloviev, n'a aucun modèle grec – elle est une œuvre de notre propre créativité religieuse »¹⁴⁹. Alors, affirmait-il, que l'identification grecque de la *Sophia* au *Logos* tendait à la confondre avec une personne déterminée de la Trinité, la nouveauté russe fut la manière dont elle rattacha la *Sophia* à un être divin particulier, certes lié aux personnes individuelles du Christ et de Marie, mais qui possédait en propre de manifester la substance céleste en son universalité. Elle représentait, écrivait-il en 1898, « l'humanité la plus vraie, la plus pure et la plus accomplie, la forme la plus haute et la plus englobante et l'âme de la nature et du tout, éternellement réunifiée avec la divinité et s'unifiant elle-même ainsi que tout ce qui est avec celle-ci en un processus temporel »¹⁵⁰. C'est dans cette ambiguïté même sans doute, entre figuration éternelle et retour temporel au divin, qu'elle devait au mieux incarner, comme Soloviev l'avait écrit dans *la Russie* presque dix ans plus tôt, l'Eglise *universelle*. Cet être intégral que les bâtisseurs et les artistes russes avaient si bien *senti*, devait maintenant trouver, en une volonté œcuménique renouvelée, une expression *rationnelle* adéquate, seule susceptible de la faire accepter par tous :

« Ainsi, à côté de la forme *individuelle* du divin, – à côté de la Vierge-Mère et du Fils de Dieu – le peuple russe a connu et aimé, sous le nom de sainte Sophie, l'incarnation *sociale* de la Divinité, dans l'Eglise Universelle. – C'est à cette idée, révélée au sentiment religieux de nos ancêtres, – à cette idée vraiment nationale et absolument

¹⁴⁹ Vladimir SOLOVIEV, *Die Idee der Menschheit* [voir n. 113], p. 356-357.

¹⁵⁰ *Ibidem*, p. 357.

universelle qu'il nous faut maintenant une expression rationnelle. Il s'agit de formuler la Parole vivante que l'ancienne Russie a conçue et que la Russie nouvelle doit dire au monde »¹⁵¹.

Ce n'est cependant pas, au désarroi de notre philosophe, seulement à l'Occident qu'il fallut faire accepter sa conception de la *Sophia*, car elle trouva sans doute ses plus virulents détracteurs dans l'orthodoxie russe elle-même.

Les considérations qui précèdent offrent le cœur *in nuce* de la représentation que s'est faite Soloviev des liens qui peuvent être tissés entre Marie et la *Sophia*. Tout d'abord, Marie représente une facette essentielle, mais une facette seulement de l'incarnation de la *Sophia*, et en quelque sorte subordonnée à ce que notre philosophe appelle son « incarnation centrale et parfaitement personnelle », à savoir le Christ, mais aussi à son incarnation intégrale, universelle et sociale, c'est-à-dire l'Eglise. Marie apparaît alors, en vertu d'une compréhension de l'humanité foncièrement spirituelle ou idéaliste, comme un principe figurant la part matérielle de la réalisation de l'homme intégral, union des principes terrestre et céleste. La mère du Christ acquiert donc la valeur d'un principe métaphysique ou religieux qui ne se limite pas à sa manifestation ponctuelle en terre de Nazareth, mais obtient une extension proprement universelle. C'est encore par ce biais que sa personnification possède valeur esthétique, théurgique et morale (paradigmatique), ce qui représente

¹⁵¹ Vladimir SOLOVIEV, *La Russie et l'Eglise universelle* [voir n. 4], p. 266-267. On percevra, dans un appel pourtant fort similaire à la redécouverte de la *Sophia*, les nuances qui sépareront Boulgakov de Soloviev dans la détermination plus précise de la doctrine. Boulgakov remarquait tout comme Soloviev qu'en règle générale, la Russie ne suivit pas Byzance quant à l'usage de la symbolique sacrée liée à la sainte Sophie. Elle célébra notamment ses temples sophianiques les jours de la Mère de Dieu (celui, note-t-il, de la Nativité à Kiev, et celui de sa dormition à Novgorod). Ce faisant, l'usage russe liait à la *Sophia* un aspect non seulement christologique, mais également mariologique et celait ainsi l'unité de la *Sophie* divine avec la *Sophie* créée. La glorification du créé à laquelle cet événement renvoie est encore manifestée selon Boulgakov au sein d'une iconographie devenue à notre époque mystérieuse et relativement hermétique, mais dont l'étude de la *Sophia* s'est précisément fixée pour but de remettre au jour les présupposés doctrinaux. « Ils sont cependant muets, ces monuments de la sophiologie symbolique. Clairs à l'époque de leur création, ils restent peu intelligibles et énigmatiques aux yeux des épigones, à défaut d'inspiration sophianique. Toute cette symbolique altissime des églises de la Sophie, ainsi que les textes liturgiques qui s'y rapportent, la théologie scolastique les relègue d'habitude dans l'archéologie, quand elle ne les traite pas, non sans hostilité, comme un malentendu dogmatique suscité par l'emphase allégorique de Byzance ou l'imitation naïve de la Russie. Recouverts de la poussière des siècles, ils ont été conservés au département des antiquités ecclésiastiques, comme des choses désuètes et inutiles pour notre temps. Or le moment est venu d'essayer cette poussière et de déchiffrer les lettres sacrées, de rétablir la vie de la tradition ecclésiale qui avait été interrompue en ce point, car 'tradition oblige'. Elle nous appelle à faire preuve non d'une superstition idolâtre ni d'un mépris rationaliste, mais d'un développement créateur de la connaissance. Et cet appel s'adresse justement à notre temps, qui a une vocation et des révélations particulières » (Serge BOULGAKOV, *La sagesse de Dieu*, Lausanne, l'Age d'homme, 1983, p. 8-9). Si cet appel à la redécouverte d'une tradition ancienne cherche, chez Boulgakov, à trouver ses fondements au sein d'une réalité essentiellement ecclésiale et patristique, tout en insistant sur sa phase mariale et créée, Soloviev reste sans doute plus proche des spéculations de la mystique allemande et se concentre sur l'unitotalité de la substance divine que peut exprimer la *Sophia*, sur son caractère également de médiation spéculative entre Dieu et le monde. On notera encore la vive réaction de G. Florovsky face à cet appel à réinscrire la sophiologie dans la tradition liturgique orthodoxe. Pour Florovsky, la *Sagesse* n'est pas une personne à part entière mais plutôt un nom pour le Christ, auquel sont en vérité dédiées toutes les Eglises de la *Sophia*, tant byzantines que russes, et donc également les cathédrales de Kiev et Novgorod. Georges FLOROVSKY, *The Hagia Sophia Churches*, dans *The collected works of Georges Florovsky*, t. 4, Belmont, Nordland publishing company, 1975, p. 131-135.

une constante fondamentale de l'appréhension sophiologique de la mère de Jésus, toujours affairée à retrouver, dans l'usage liturgique, les occurrences d'identifications de la *Sophia* au Christ, à Marie ou à l'Eglise. Nous allons, dans les pages qui suivent, nous pencher de manière plus précise sur ces différentes aspects.

2.2. Marie et l'Homme intégral

Nous procéderons en quelque sorte de l'universel au particulier en commençant par étudier plus avant la vision de l'homme que suppose la compréhension de Marie proposée par Soloviev. Nous nous pencherons ensuite sur la lecture essentiellement « esthétique » de l'Histoire Sainte que possède le penseur de Moscou. Il s'agira de montrer quel principe régit la réalisation de l'Idée d'homme au sein de figures ou de personnifications concrètes particulières. Ceci nous permettra de mieux saisir : d'une part pourquoi c'est, aux yeux de Soloviev, nécessairement d'une mère juive que le Christ devait prendre chair, et d'autre part le rôle exemplaire que devait jouer la foi de Marie dans le comportement adopté par tous les chrétiens.

2.2.1. La différenciation sexuelle et l'Homme intégral

Bien qu'il tende à donner à la mère de Jésus une place privilégiée et principielle dans l'histoire cosmique de l'humanité, Soloviev ne nie jamais que Marie ait été une femme concrète, et qu'elle participe au genre humain. Toute la force de la thèse de Soloviev résidera cependant dans la tentative, au premier abord paradoxale, de montrer que c'est précisément en tant que véritable personne individuelle que l'homme concret se voit élevé dans la doctrine chrétienne au statut de principe métaphysique, et que ces deux aspects sont au sein de chaque être humain indissociables.

La *Sophia* nous l'avons vu, apparaît comme l'humanité intégrale en son retour à la divinité. Elle trouve toute son ambiguïté cependant dans la tension dont elle fait l'objet entre sa restitution progressive et *temporelle* d'une part, et son *éternité* en Dieu d'autre part. C'est une même dynamique que nous avons déjà vu se jouer entre l'Absolu et son « altérité » dans notre premier chapitre, et au développement duquel nous assisterons encore entre l'Eglise invisible et l'Eglise visible à l'approche de la fin de notre parcours. Nous devons ici parvenir à la saisir au sein de tout individu particulier intégré au processus sophianique. Considérer la *Sophia* uniquement sous sa perspective temporelle ne peut que donner une perspective tronquée et insuffisante de l'humanité et risque de la plonger dans le simple non-sens de la « mauvaise infinité » ou d'un dispersement sans but. Le « devenir de l'Absolu » doit présupposer « l'éternité de l'Absolu » sous peine de ne plus

pouvoir s'ouvrir qu'à la perspective d'un faux Dieu, émergé du pur et simple néant¹⁵². C'est dans le nœud de la médiation de l'humanité comme *Sophia* que se joue chez Soloviev la dialectique que connaissent les rapports entre Dieu et l'histoire, entre prédestination et relativisation des phénomènes.

La *Sophia* se révèle en son processus de restitution sous un triple aspect : à la manière d'un homme parfait, d'une femme parfaite, et d'une société parfaite. Mais comme humanité intégrale, la *Sophia* n'est triple que parce que l'homme lui-même accomplit son essence dans *l'amour*, d'abord du conjoint, puis dans l'étendue de la société¹⁵³. Soloviev fait de la différenciation sexuelle la première des distinctions advenue à l'humanité. Aussi définit-il la dynamique inhérente à l'essence de l'être humain à partir de cette distinction et fait-il de cette dernière le fondement même de la réintégration de la nature au principe divin. La différenciation sexuelle en effet, est le premier substrat naturel de l'amour et de l'unité. La femme apparaît comme la passivité complémentaire à l'activité du mâle, et c'est nécessairement ensemble qu'ils constituent le tout de l'homme. « Ce n'est pas, écrit Soloviev, à une partie quelconque et distincte de l'homme, mais à ses deux aspects fondamentaux, le masculin et le féminin, que se rapporte originellement l'image mystérieuse de Dieu, selon laquelle est créée l'homme »¹⁵⁴. Cette thèse fait écho aux spéculations sur l'androgynisme primitif, Adam Kadmon, au sein desquelles s'étaient déjà largement enfouies les pensées de Böhme et de Baader.

« L'homme comme tel, écrit Soloviev, n'existe pas dans la réalité empirique ; il n'y existe qu'en un état unilatéral déterminé, qu'en un état limité, à savoir comme individualité masculine ou féminine (et, sur cette base, se développent toutes les autres différences). Or, l'homme véritable, en la plénitude de sa personnalité idéale, ne peut, évidemment, être seulement homme ou femme, mais doit présenter une unité supérieure des deux sexes. La réalisation de cette unité, la création de l'homme véritable – unité libre des principes masculin et féminin, conservant leur individualisation formelle, mais ayant surmonté leur diversité essentielle et leur désintégration –, c'est précisément la tâche propre et immédiate de l'amour »¹⁵⁵.

L'union de l'homme et de la femme constitue sur cette terre un pas vers le retour à l'unité originelle. Puisque son produit cependant se réduit à la société restreinte de la famille, l'union des sexes n'est encore qu'un « égoïsme élargi » et conserve une part d'exclusivisme, d'abstraction¹⁵⁶. Or le nœud de la démonstration de Soloviev sera de montrer comment cette personnalité idéale de l'Homme originel ou intégral n'est pas constituée par l'abstraction de ses parties, comme un simple genre vide au-delà des différenciations sexuelles et autres, mais constitue bien la seule personne véritablement *concrète*, parce qu'également *universelle*. Il faut, pour le comprendre, en revenir aux

¹⁵² Cfr Vladimir SOLOVIEV, *Die Idee der Menschheit* [voir n. 113], p. 357.

¹⁵³ Cfr Hans Urs VON BALTHASAR, *Herrlichkeit*, t. 2, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1962, p. 675.

¹⁵⁴ Vladimir SOLOVIEV, *Le sens de l'amour*, Paris, Aubier, 1946, p. 98.

¹⁵⁵ *Ibidem*, p. 59-60.

¹⁵⁶ Cfr Vladimir SOLOVIEV, *La Sophia* [voir n. 37], p. 55.

sens originels de la personnalité et de l'amour, tels qu'ils se trouvent en Dieu même. L'amour en effet, qui n'est encore réalisé que d'une manière particulière ou abstraite dans la différenciation sexuelle humaine, trouve en Dieu sa perfection. Il est une part intégrante et comme la vie même de Dieu. Il est dans le christianisme la relation qui unit, dans la Sainte Trinité, le Père et le Fils. De l'amour procède l'Esprit, et dans la spéculation métaphysique de Soloviev, il lie l'Absolu à son autre en convainquant le Père de laisser être le monde. « Dieu aime le tout, la nature, d'un amour immédiat et réel comme l'homme aime la femme dont il est amoureux, car la relation est la même, la nature étant l'autre moitié de Dieu. Ainsi chez Dieu, l'amour universel est identique avec l'amour naturel ou sexuel »¹⁵⁷.

Le fait que la différenciation sexuelle, ramenée en son principe à la relation d'un principe actif et d'un principe passif, soit selon Soloviev au fondement de l'évolution naturelle et donne le cœur de l'explication de l'élaboration de l'univers par l'âme du monde, semble suffire pour en faire le modèle de toute élaboration rationnelle. C'est là le mode même en effet sous lequel se manifeste l'incarnation de la *Sophia*. La *vie* apparaît comme ce qui régit tout être et ne se manifeste que dans la relation établie entre une force agissante et un réceptacle passif. Nous avons vu comment elle avait servi à Soloviev jusque dans l'explication des relations trinitaires, et l'organisme est ce qui sert de modèle à Soloviev afin de rendre compte de toute totalité authentique :

« Il n'y a aucune raison, écrit-il, de limiter le concept d'organisme aux seuls organismes physiques, et l'on peut parler d'organisme spirituel comme on parle de l'organisme de la nation ou de l'organisme de l'humanité. Nous pouvons donc parler d'organisme divin. Le concept d'organisme n'exclut pas pareille extension puisque nous appelons organisme tout ce qui est constitué d'un certain nombre d'éléments qui ne sont pas indifférents au tout ni l'un à l'autre, dans la mesure où chacun d'entre eux représente un contenu déterminé et a par conséquent sa signification propre au regard de tous les autres. Les éléments de l'organisme divin épuisent la plénitude de l'être. En ce sens, c'est un organisme universel. Or non seulement ce fait n'empêche pas cet organisme universel d'être en même temps parfaitement individuel, mais pareille individualité est exigée par la logique »¹⁵⁸.

L'organisme est structuré à la manière d'un système d'idées de type platonico-leibnizien, où chacune exprime en elle-même toutes les autres comme en miroir. Car si chacune répond à une fonction propre ou un être propre pour soi, elle s'intègre comme une pièce *essentielle* dans le fonctionnement du tout. L'organisme est composé d'éléments qui ne peuvent être considérés comme simplement distincts les uns des autres d'une manière indifférenciée. Chacun des êtres qui le constituent « représente une idée particulière qui s'exprime en harmonie avec tout le reste »¹⁵⁹. Le tout, déjà caractérisé de *contenu* de l'Absolu, constitue selon Soloviev un tel organisme. Or, écrit encore Soloviev,

¹⁵⁷ *Idem.*

¹⁵⁸ Vladimir SOLOVIEV, *Leçons sur la divino-humanité* [voir n. 29], p. 114.

¹⁵⁹ *Idem.*

« Dans tout organisme on trouve nécessairement deux unités : d'une part, l'unité du principe actif, qui ramène à soi en tant qu'unique la multiplicité des éléments et, d'autre part, cette même multiplicité comme ramenée à l'unité en tant que forme déterminée de ce principe. Il y a une unité qui produit et une unité produite, ou une unité comme principe (en soi) et une unité dans sa manifestation. Dans l'organisme divin du Christ, le principe unifiant actif, le principe qui exprime l'unité de l'Être absolu, est évidemment le Verbe, ou Logos. L'unité de la seconde espèce, l'unité produite, porte dans la théosophie chrétienne le nom de Sophia. [...] La Sophia est le corps divin, la matière de la Divinité pénétrée par le principe de l'unité divine. Le Christ, en tant qu'organisme divin intégral qui réalise en soi ou porte cette unité – organisme tout à la fois universel et individuel –, est en même temps le Logos et la Sophia »¹⁶⁰.

Nous avons vu précédemment qu'affirmer que Dieu possède le Tout, revient à dire qu'il possède l'ensemble de ses puissances de manifestation. Un Dieu abstrait de l'être au sein duquel il se manifeste n'est plus pour Soloviev qu'une abstraction vide et un néant par rapport au monde même, une privation de détermination. Or ce que cherche la *religion universelle*, accomplie selon notre penseur dans le *théanthropisme* chrétien, c'est au contraire la plénitude la plus ordonnée de déterminations, à la fois *universelle* et *individuelle*. Or une telle unification paradoxale n'advient que dans une constitution hiérarchique et organique des Idées. Nous savons que tout ensemble de manifestations se rapporte selon Soloviev à une Idée qui en est le sujet, c'est-à-dire à une réalité spirituelle qui seule donne cohérence à l'ensemble et rend compte de la manière dont il peut interagir avec d'autres. Soloviev conçoit, d'une manière expressément verticale, la réalité comme étagée selon une hiérarchie d'Idées à chaque fois plus englobantes. L'Idée n'est rien d'autre que l'être fondamental d'une chose, qui lui permet de partager son contenu avec d'autres tout en déterminant l'ensemble de ce qu'elle est et de ce qu'elle perçoit¹⁶¹. La manifestation mondaine de Dieu dans la *Sophia* prendra la forme de l'union hiérarchique de l'universalité idéale du *Logos* avec ses manifestations naturelles, ou dans l'Eglise universelle unifiée comme corps du Christ.

La thèse forte de Soloviev est de maintenir, d'une manière au premier abord paradoxale, que cette réalité ontologique commune à différentes sphères d'individus n'a rien d'une abstraction, mais constitue au contraire ce qui détermine le plus complètement et individualise au plus profondément ce à quoi elle s'applique. L'homme illustre bien cette thèse, puisqu'alors que toutes les autres créatures « restent dans leur être étroitement limité, lui seul sort de soi-même et embrasse l'univers par la connaissance et l'action », tout en constituant manifestement d'autre part « l'être le plus individuel, le plus affranchi de la nature générale et de la nature de l'espèce, l'être le plus libre, le plus original, le plus indépendant »¹⁶². Sa liberté spirituelle va de pair avec son appartenance au monde des Idées. Loin de réduire l'homme à ses manifestations empiriques, provisoires et

¹⁶⁰ *Ibidem*, p. 115-116.

¹⁶¹ Cfr *Ibidem*, p. 62.

¹⁶² Vladimir SOLOVIEV, *La Sophia* [voir n. 37], p. 21.

contingentes, Soloviev dégage l'essence véritable et unifiée de l'homme, qui réside en sa réalité spirituelle :

« [...] lorsque nous parlons de l'homme, nous n'avons pas besoin ni le droit de le limiter à une réalité visible donnée, nous avons en vue l'homme idéal mais néanmoins pleinement substantiel et réel, incomparablement plus substantiel et réel, même, que la manifestation visible des êtres humains. Il y a en nous une richesse infinie de contenu et de forces cachés au-delà de notre conscience présente »¹⁶³.

Cette richesse constitue l'essence éternelle et universelle de l'être humain, dont chaque homme particulier constitue une partie seulement¹⁶⁴. Soloviev s'oppose au « réalisme empirique », qui ne peut concevoir d'homme qu'à la manière d'un organisme physique situé en tel temps et en tel espace déterminés. Une telle conception, remarque notre penseur, n'admet, hors de l'être naturel empirique, que des abstractions. L'humanité, hors des individus qui se présentent aux sens, n'apparaît que comme un concept abstrait et un « nom collectif ». Or, précise Soloviev : « [...] par homme essentiel et éternel, nous n'entendons ni l'idée de genre humain ni l'humanité comme nom collectif »¹⁶⁵. Qu'entendre dès lors par cette humanité, à la fois individuelle et universelle, dont tout homme constitue une partie mais qui ne peut consister en quelque abstraction conceptuelle ou collectivité d'individus ? Soloviev expose son raisonnement de manière déroutante, et emprunte des voies étrangères au sens commun. C'est en effet l'homme phénoménal, pris dans l'espace et le temps, qui se présente aux yeux de notre philosophe comme une *abstraction*. Si l'on considère l'homme en effet à partir de sa simple constitution physique, ou de ses manifestations empiriques, on constatera que les éléments qui le composent sont soumis à un changement perpétuel, et que l'on ne peut dès lors saisir son identité qu'à la manière d'une unité abstraite persistant sur une matière en constante évolution. « L'unité de l'organisme physique, écrit Soloviev, c'est-à-dire celle de ses multiples éléments, apparaît seulement, du point de vue expérimental, comme un lien et un rapport, non comme une réalité »¹⁶⁶. Sous la perspective de son contenu empirique seulement, l'homme n'est en vérité jamais le même, que ce soit physiquement ou psychiquement, puisque les états de sa conscience ou de son moi se révèlent tout aussi transitoires. Soloviev en tire les conclusions suivantes :

« L'homme, c'est-à-dire tel ou tel individu particulier, apparaît donc d'une part comme l'assemblage d'une multitude innombrable d'éléments qui changent constamment de composition physique et ne conservent qu'une unité formelle et abstraite, et, d'autre part, comme une série d'états psychiques qui se succèdent les uns aux autres

¹⁶³ Vladimir SOLOVIEV, *Leçons sur la divino-humanité* [voir n. 29], p. 126.

¹⁶⁴ Cfr *Idem*.

¹⁶⁵ *Ibidem*, p. 123.

¹⁶⁶ *Ibidem*, p. 124.

selon une association externe et accidentelle, et qui ne sont reliés ensemble que par un acte formel de la conscience réfléchissante, acte dépourvu de fond et, qui plus est, inconstant, exprimé par notre *moi* »¹⁶⁷.

On y verra une opposition à la théorie kantienne de la connaissance, qui avait élevé l'espace et le temps à la fonction de *formes* unificatrices *a priori*, le premier de l'intuition externe, et le second de l'intuition interne, c'est-à-dire du flux des états de conscience. Aussi Soloviev écrit-il :

« Si donc en tant que phénomène l'homme individuel ne se présente, du point de vue matériel, que comme un *groupe* d'éléments dans l'espace et, du point de vue psychique, que comme une série d'états ou d'événements séparés dans le temps, non seulement l'homme en général ou l'humanité, mais aussi l'individu même, ne sont par conséquent que des abstractions et non pas des unités réelles »¹⁶⁸.

Nous avons vu précédemment comment Soloviev considérait le temps, l'espace et la causalité mécanique comme de simples projections de l'imagination faussée de l'âme du monde ou si l'on veut du Moi humain. L'unité formelle ainsi établie ne peut être qualifiée selon Soloviev que de « conventionnelle » et « arbitraire ». Et puisque le temps comme l'espace semblent pouvoir être indéfiniment divisés, aucune totalité effective ou réelle ne pourra naître de leur considération. Rien ne semble plus avoir par conséquent de prise pour l'esprit, et seul le néant paraît subsister. Aucun fondement d'explication de l'effectivité réelle qui s'offre à nos yeux n'est donc fourni par le simple réalisme empirique. Il faut en conclure, écrit Soloviev, que « ces unités réelles sans lesquelles rien ne peut exister possèdent une essence propre et indépendante qui dépasse le champ des phénomènes, lesquels ne sont pas des essences véritables, mais leur manifestation »¹⁶⁹.

Pour une raison identique, l'homme que Soloviev qualifie d'universel ne peut être lui non plus considéré comme la simple collectivité d'éléments épars, ou comme la simple addition de ses parties. Le modèle dont use Soloviev est encore celui de l'organisme, dont toutes les parties se révèlent elles-mêmes éternelles et idéelles. En leurs apparitions phénoménales, certes, elles sont vouées à la disparition, mais en tant que formes intelligibles, elles subsistent éternellement, et n'ont point part au temps. L'homme, considéré à partir de son enracinement au sein du système absolu, c'est-à-dire au sein de la chaîne des Idées divines, ne peut posséder qu'unité et éternité. Il est tout à la fois Idée unifiée, fondement individuel de personnalité et de liberté au sein de l'éternité de l'Absolu, et manifestation éparse et phénoménale de soi dans la nature. Il est une raison divine et le fondement d'explication du monde :

« De même que les puissances divines constituent un seul organisme intégral, absolument universel et absolument individuel – celui du Logos vivant –, de même l'ensemble des éléments humains constitue un organisme intégral, à la fois universel et individuel, qui est la réalisation nécessaire et le contenant du premier : l'organisme

¹⁶⁷ *Ibidem*, p. 125.

¹⁶⁸ *Idem*.

¹⁶⁹ *Idem*.

panhumain, corps divin éternel et âme éternelle du monde. Comme ce dernier organisme, c'est-à-dire la Sophia, consiste déjà nécessairement, dans son être éternel, en une multitude d'éléments dont il est l'unité réelle, chacun de ces éléments, en tant que partie intégrante nécessaire de la divino-humanité éternelle, doit être reconnu comme *éternel* dans l'ordre absolu ou idéal. Ainsi donc, quand nous parlons de l'éternité de l'humanité, nous entendons implicitement l'éternité de chaque individu qui compose l'humanité. Sans cette éternité, l'humanité elle-même ne serait qu'un fantôme »¹⁷⁰.

Soloviev l'expliquera plusieurs fois : plus un organisme est complexe et comprend de multiples éléments, plus ces derniers forment un ensemble de relations mutuelles qu'il devient impossible de reproduire. Ainsi la plus grande universalité de l'organisme va-t-elle de pair avec sa plus grande individualité. Par conséquent, l'organisme universel exprimant le contenu absolu du principe divin sera-t-il lui-même et par excellence « un être individuel particulier »¹⁷¹. Sans doute Soloviev aurait-il pu s'épargner cette démonstration dans le cas du principe divin, absolu, total et donc par essence à la fois universel et individuel, mais l'idée qui sous-tend cette démonstration n'en est pas moins intéressante. Certes, c'est avant tout la pure logique du raisonnement qui séduit Soloviev. A tel point, nous l'avons déjà signalé, que nombre d'interprètes n'y ont vu que vain verbalisme. A coup sûr, nous sommes entraînés loin de l'attachement naturellement empirique qu'entretient la conscience avec le monde qui l'entoure. Le discours de Soloviev ne quitte pas les sphères célestes de l'Absolu et semble en quelque sorte directement manipuler les idées sises au sein de l'esprit divin. La perspective purement idéelle qu'il adopte dans ce genre de spéculations s'identifie à celle du « jeu » de la *Sophia* qu'il mentionne de temps à autre¹⁷².

Il faut encore une fois noter la valeur épistémologique que possède ce monde idéal dans la construction spéculative de Soloviev. Il constitue, en tant que « plénitude idéale du tout et réalisation du bien, de la vérité et de la beauté », la « norme absolue », « *logiquement* nécessaire à la raison », ou ce qui « se présente à la raison comme ce qui en soi doit être »¹⁷³. Il s'agit là d'une « nécessité idéale » pour « l'intelligence spéculative », « qui ne peut trouver que dans la sphère éternelle le critère absolu permettant de voir dans ce monde naturel et dans notre réalité quelque chose de contingent, d'anormal et de passager »¹⁷⁴. Il ne faut pas, rappelons-le, perdre de vue ce qu'entend réaliser Soloviev avec sa doctrine de la *Sophia*, à savoir l'établissement d'une doctrine universelle ou d'une religion qui permette d'entendre la manière dont l'Absolu pur et simple se manifeste à

¹⁷⁰ *Ibidem*, p. 126-127. « En tant qu'être naturel, en tant que phénomène, l'homme n'existe qu'entre sa naissance physique et sa mort physique. Admettre que l'homme existe après la mort n'est possible que si l'on reconnaît que ce n'est pas seulement un être qui vit dans le monde naturel, un phénomène, mais que c'est aussi une essence éternelle et intelligible. Mais dans ce cas on est logiquement amené à reconnaître que l'homme n'existe pas seulement après la mort mais avant la naissance, parce qu'une essence intelligible, par sa nature même, n'est pas sujette à la forme de notre temps, qui n'est que la forme des phénomènes » (*Ibidem*, p. 127).

¹⁷¹ *Ibidem*, p. 115 ; cfr aussi Vladimir SOLOVIEV, *La Sophia* [voir n. 37], p. 21-22.

¹⁷² Cfr par exemple Vladimir SOLOVIEV, *La Russie et l'Eglise universelle* [voir n. 4], p. 249, p. 251-252.

¹⁷³ Vladimir SOLOVIEV, *Leçons sur la divino-humanité* [voir n. 29], p. 121.

¹⁷⁴ *Idem*.

l'homme et prend la figure d'un Dieu. Aussi sa doctrine s'est-elle faite théosophie, théocratie et théurgie.

On voit là comment ces trois disciplines, accomplies explicitement en théurgie à partir de 1890, c'est-à-dire dans l'élaboration des fondements d'une pratique artistique susceptible de *lier* l'homme à Dieu, trouvent leurs fondements théoriques dès les commencements de la carrière du philosophe, en une théosophie comprise comme intuition participative des fondements divins de l'humanité. On trouve, dès les *Leçons sur la divino-humanité*, le principe qui préside à l'anthropomorphisme de Soloviev : « Si le tout divin est constitué d'éléments essentiels et de forces vivantes dotées d'un contenu individuel déterminé, ces êtres doivent présenter des traits fondamentaux qui appartiennent nécessairement à tout être individuel, des traits du caractère physique commun à toutes les forces vivantes »¹⁷⁵. On retrouve cette idée chère à la Renaissance d'une correspondance vivante entre le macrocosme, c'est-à-dire les forces divines, et le microcosme. Tout se correspond ; tout répond, par analogie, à des forces identiques. C'est encore et surtout la fin de non recevoir exprimée par Soloviev vis-à-vis de tout principe abstrait qui se traduit par la personnification de ceux-ci. Cette idée a son fondement dans le fait que selon notre penseur, toutes les effectuations finies de ces principes ne méritent leur nom que d'une manière imparfaite, puisqu'ils n'en réalisent que partiellement l'Idée. Cette dernière seule offre la véritable unité synthétique qui régit ces manifestations. Définitivement complète, concrète, non-abstraite, elle doit être une personne au sens premier et posséder seule le nom propre qui correspond à son être en Dieu. Nous avons déjà vu cette conception à l'œuvre à propos des noms des hypostases divines. Ces derniers s'imposent d'eux-mêmes en ce qu'ils réalisent parfaitement les relations qu'ils expriment. Ce trait s'applique aussi à l'Homme en tant que tel, c'est-à-dire au grand être que constitue l'humanité et qui plus qu'un être collectif, possède une existence en propre¹⁷⁶. Mais il rend encore compte de l'originalité synthétique de tout être humain, qui pour eux-mêmes constituent les organes de ce grand tout, et qui comme lui peuvent bien être qualifiés non seulement de « principes personnifiés », mais plus véritablement de « personnes principielles », c'est-à-dire de personnes qui sont elles-mêmes principes ou Idées¹⁷⁷. C'est là la conception générale de l'homme développée par

¹⁷⁵ *Ibidem*, p. 117.

¹⁷⁶ Cfr Vladimir SOLOVIEV, *Die Idee der Menschheit* [voir n. 113], p. 353.

¹⁷⁷ Cfr *Ibidem*, p. 354. Y. Congar avait admirablement bien compris cet aspect : « Dieu, en effet, n'est pas seulement immortel, glorieux. Il est aussi triple et un à la fois ; il est personnalisation multiple d'une nature ou d'une substance unique. En lui, la nature est parfaitement personnalisée, de telle manière qu'une nature ou substance unique est possédée et vécue par trois Personnes ou Hypostases. C'est pourquoi, être vraiment et parfaitement à l'image de Dieu, pour l'homme, c'est surmonter l'opposition et l'extériorité des personnes les unes aux autres dans la possession d'une même nature. Dans la mesure où l'homme réalise parfaitement la nature humaine, qui est unique, dans la mesure où il la personnalise complètement en lui, il n'est plus isolé et séparé d'autrui, n'ayant avec les autres que des rapports extérieurs ; il est un avec eux, tout en étant soi, il réalise cette unipluralité qui est le vœu profond de l'humanité et dont un Vladimir Soloviev a fait la lumière centrale de sa pensée philosophique. Dans leur humanité transfigurée, les saints réalisent cette espèce de réconciliation et de communion, qui ne sont pas seulement morales, mais ontologiques et qui se

Soloviev : toute personne est idée ou principe. Or si la personne, en tant même qu'Idée, ne peut en rester à la simple abstraction, c'est qu'elle doit en outre trouver figure concrète. Elle ne serait pas sinon pleinement réalisée en tous ses aspects et ne pourrait montrer ses virtualités d'unification entre le ciel des Idées et la phénoménalité terrestre. C'est ce qu'il s'agit maintenant d'éclaircir.

Nous avons essentiellement montré ici le fondement métaphysique ou idéal qui constitue l'essence de tout homme selon Soloviev. Il vaut bien entendu en ce qui concerne Marie. Celle-ci est une part intégrante de l'homme idéal, universel, et possède en elle-même également une universalité qui lui est propre. A la manière d'un organisme, tout apparaît en elle, mais simultanément, elle exerce le rôle d'organe ou de fonction particuliers. Il nous faut montrer maintenant comment cette universalité se phénoménalise, et s'offre ainsi à l'intuition esthétique. L'idéalité même de l'homme et de ses traits universels doit trouver une manifestation adéquate pour l'intuition, au sein de figures concrètes ou réelles. C'est ici que Marie intervient, et que l'icône acquiert, dans une pratique théurgique enracinée dans l'Eglise, corps de l'Homme universel, toute sa valeur de lien entre les patries céleste et terrestre.

2.2.2. La femme comme vision esthétique

Toute Idée doit selon Soloviev trouver sa forme concrète. Lutter contre les principes abstraits, c'est en effet les voir unifier à la fois l'idée et la réalisation. Comme le notait très justement Hans Urs von Balthasar, Soloviev « ne connaît pas de concept universel hypostasié, mais seulement des 'Idées' remplies concrètement de leur contenu individuel »¹⁷⁸. C'est là le principe qui régit son esthétique. Dès sa *Critique des principes abstraits* de 1877, il avait posé que « la réalisation de l'unitotalité est, en son effectivité extérieure, la beauté absolue »¹⁷⁹. L'art, soulignait le penseur russe, pointe vers l'éternité :

« Selon l'esthétique hégélienne, la beauté est corporéisation d'une idée universelle et éternelle au sein d'apparitions singulières et éphémères, aussi celles-ci demeurent-elles éphémères et disparaissent-elles, à la manière dont les ondes singulières dans le courant du processus matériel ne reflètent que pour une minute la lumière d'une Idée éternelle. Pourtant une telle compréhension n'est possible qu'en fonction d'un rapport indifférent, équivalent, entre le principe spirituel et l'apparition matérielle. La beauté véritable et accomplie par contre doit, puisqu'elle exprime la pleine solidarité et la compénétration mutuelle de ces deux choses, nécessairement faire participer l'une de celles-ci (la matérielle) à l'immortalité de l'autre »¹⁸⁰.

représentent comme le sommet de la réalisation humaine » (Yves M.-J. CONGAR, *Chrétiens en dialogue. Contributions catholiques à l'œcuménisme*, Paris, Cerf, 1964, p. 277).

¹⁷⁸ Hans Urs VON BALTHASAR, *Herrlichkeit* [voir n. 153], p. 680.

¹⁷⁹ *Ibidem*, p. 706.

¹⁸⁰ Vladimir SOLOVIEV, *Der allgemeine Sinn der Kunst*, dans *Werke*, t. 7, Freiburg im Breisgau, Wewel, 1953, p. 179-180.

S'il lui manque une véritable corporéité à laquelle elle puisse s'assimiler de toute éternité, l'Idée échoue à donner une expression extérieure à son contenu interne essentiel. C'est un principe qui vaut pour toute personne (principielle), et en particulier pour Marie. Car l'art, selon Soloviev, s'accomplit en théurgie. Et cette dernière n'a pour autre but que de faire voir le ciel sur la terre, ce qui s'accomplit dans la réalisation pratique de l'amour entendu comme réunification du principe humain avec Dieu. L'amour ainsi conçu ne peut cependant avoir pour objet constant que l'« Eternel féminin », la *Sophia* ou la réalisation de l'humanité intégrale, dont Marie offre une personnification particulière. L'amour, écrivait Soloviev, est toujours « accompagné d'une *idéalisation* spéciale de l'objet aimé, lequel se présente à celui qui aime dans une tout autre lumière que les personnes étrangères »¹⁸¹. Or il ne faut pas entendre cette lumière en un sens « métaphorique », précise notre penseur. Ce n'est pas là une simple manière de caractériser une appréciation morale ou spirituelle, mais bien de pointer vers une vision ou une perception sensible d'un type particulier. « [...] celui qui aime voit, perçoit par la vue des choses invisibles aux autres »¹⁸². Soloviev en vient à poser une thèse dialogique essentielle, qui caractérisera la puissance théurgique de la relation et peut bien être appliquée à l'ensemble de sa démarche sophiologique :

« La vraie substance de l'homme en général, de chaque personne en particulier, n'est pas épuisée par les phénomènes empiriques qui nous sont donnés la concernant : on ne pourrait opposer à cette thèse, sous aucun point de vue, rien de fondamental, de rationnel, de solide. Pour un matérialiste tout autant que pour un sensualiste, un spiritualiste ou un idéaliste, ce qui apparaît n'est pas nécessairement ce qui existe. Dès lors, lorsqu'il s'agit de deux apparences diverses, la question est toujours légitime : laquelle des deux coïncide davantage avec ce qui existe, laquelle exprime le mieux la nature des choses ? car l'apparence ou, en général, la perceptibilité est un rapport réel ou une action réciproque entre celui qui voit et la chose vue et, par conséquent, se détermine en raison de leurs caractères réciproques »¹⁸³.

La théurgie ne consiste en rien d'autre qu'à *faire voir* l'essence idéale de l'homme, ou ce qu'il est en Dieu, et ne se comprend que dans le dialogue instauré entre la manifestation de Dieu et l'âme humaine qui cherche à l'appréhender. La véritable corporéité spirituelle ou théophanie n'est que dans le lien des subjectivités humaine et divine. L'amour est ce qui permet de laisser apparaître cette essence authentique, éternité de la nature humaine personnifiée, et qui représente au sens le plus propre l'image de Dieu présente en tout homme :

« Nous savons que l'homme, outre sa nature animale et matérielle, possède aussi une nature idéale, qui le relie à la vérité absolue, à Dieu. En dehors du contenu matériel ou empirique de sa vie, chaque homme contient en soi l'image divine, c'est-à-dire une forme spéciale d'un contenu absolu. Nous reconnaissons théoriquement et abstraitement cette image divine en notre raison et par elle ; dans l'amour, nous la reconnaissons concrètement et comme agissant dans notre vie. Or, si cette révélation d'un être idéal, ordinairement caché par un phénomène matériel, n'est pas limitée, dans le domaine de l'amour, par le seul sentiment interne, mais devient parfois

¹⁸¹ Vladimir SOLOVIEV, *Le sens de l'amour*[voir n. 154], p. 64.

¹⁸² *Ibidem*, p. 65.

¹⁸³ *Idem*.

palpable comme dans la sphère des sentiments extérieurs, d'autant plus grande est l'importance que nous devons reconnaître à l'amour, principe (et début) d'une reconstitution visible de l'image divine dans le monde matériel, principe (et début) d'une incarnation de la vraie humanité idéale. La force de l'amour, se transformant en lumière, transfigurant et spiritualisant la forme des phénomènes extérieurs, nous révèle sa puissance objective, mais, ensuite, c'est à nous qu'il appartient d'agir ; nous-mêmes devons comprendre cette révélation et la mettre à profit, afin qu'elle ne reste pas comme un éclair énigmatique, instantané, éphémère sur on ne sait quel mystère. Le processus physico-spirituel de la reconstitution de l'image divine au sein de l'humanité matérielle ne peut nullement se réaliser de lui-même, sans notre participation »¹⁸⁴.

On comprend mieux l'importance accordée à l'icône dans la sophiologie. Celle-ci n'est autre qu'une *représentation authentique* de la corporéité de Dieu¹⁸⁵. L'art iconographique permet la représentation de cette essence idéale ou du caractère principiel accordé aux personnes particulières en Dieu. Nous le savons, Marie, tout comme le Christ et les Saints, en constituent un objet privilégié.

Cette conception s'enracinait encore dans divers courants orientaux, à commencer par l'hermétisme¹⁸⁶ et la Cabale. Soloviev insistera également, nous aurons l'occasion d'y revenir, sur la manière dont la tradition juive et son caractère matérialiste prononcé, cherchait une expression corporelle pour chaque idée. Le signe le plus évident en était son langage. Pour toute idée ou

¹⁸⁴ *Ibidem*, p. 66-67.

¹⁸⁵ On relèvera, parmi de nombreuses argumentations du même type, le passage suivant : « Jésus-Christ ressuscité en chair a montré que l'existence corporelle n'était pas exclue de la réunion divino-humaine et que l'objectivité extérieure et sensible pouvait et devait devenir l'instrument réel et l'image visible de la force divine. De là le culte des saintes images et des reliques, de là la croyance légitime aux miracles matériellement conditionnés par ces objets sacrés. Ainsi, en faisant la guerre aux images, les empereurs byzantins s'attaquaient non pas à une coutume religieuse, à un simple détail du culte, mais à une application nécessaire et infiniment importante de la vérité chrétienne elle-même. Prétendre que la divinité ne peut pas avoir une expression sensible, une manifestation extérieure, que la force divine ne peut pas employer pour son action des moyens visibles et représentatifs – c'est ôter à l'incarnation divine toute sa réalité. C'était plus qu'un compromis : c'était la suppression du christianisme » (Vladimir SOLOVIEV, *La Russie et l'Eglise universelle* [voir n.4], p. 134). Pour une vision plus complète, empreinte des principes sophiologiques, on consultera bien entendu : Serge BOULGAKOV, *L'icône et sa vénération*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1996.

¹⁸⁶ La pratique théurgique s'enracine historiquement dans les terres de « l'hermétisme » et dans la volonté de capter les forces spirituelles divines au sein d'images et de talismans. On désigne par là le *corpus* de textes attribué à Hermès Trismégiste et la longue tradition mystique et alchimique qui s'en inspira. Les Pères de l'Eglise s'y réfèrent souvent, notamment Augustin dans *La cité de Dieu*, ou Clément d'Alexandrie. Ce *corpus* passera longtemps pour l'œuvre d'une haute autorité spirituelle de l'ancienne Egypte. Ce n'est qu'au XVII^e siècle que l'on découvrit sa véritable origine. L'œuvre attribuée à Hermès date en vérité des premiers siècles de notre ère (entre 100 et 300) et est issue de communautés grecques éprouvant, à l'instar des gnostiques, la transition des dernières philosophies attiques à la religion chrétienne. Selon Stremoukhoff, il n'est pas certain que Soloviev ait activement lu ou pratiqué les thèses attribuées à Hermès (Cfr Dimitri STREMOUKHOFF, *Vladimir Soloviev* [voir n. 11], p. 47-48). Stremoukhoff évoque cependant le titre d'une poésie de Soloviev, repris à une sentence bien connue de la table d'Emeraude attribuée par la tradition alchimique à Hermès : *Vis ejus integra si versa fuerit in terram*. Stremoukhoff ne mentionne cependant pas l'article consacré par Soloviev à l'hermétisme dans l'Encyclopédie Brockhaus-Ephron. Or ce dernier se montre assez bien renseigné. Il faut noter encore que les thèses hermétistes eurent une influence considérable sur la magie naturelle de Ficin et sur l'alchimie paracelsienne, qui influença tellement J. Böhme. Dès la Renaissance, chez Ficin, Pic de la Mirandole ou encore G. Bruno, puis en Allemagne chez Böhme, les traités hermétistes, réputés issus d'une lointaine tradition égyptienne, furent mariés à la Cabale. Sur l'influence de l'hermétisme à la Renaissance, on consultera notamment Frances YATES, *Giordano Bruno et la tradition hermétique*, Paris, Dervy, 1996. Sur l'hermétisme en général, l'ouvrage de référence demeure : André-Jean FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, Paris, Les Belles Lettres, 4 tomes, 1944-1954.

conception de la pensée, le juif demandait, selon notre penseur, une incarnation visible et tangible. De manière correspondante, tout substantif utilisé correspondait en Hébreu à une réalité matérielle ou personnelle. Sans doute faut-il mentionner également les conceptions esthétiques du romantisme et de l'idéalisme allemand, qui cherchaient, par une étude de l'art grec surtout, à montrer comment l'Idée prenait figure dans la représentation des dieux de la mythologie. Soloviev accordait une grande importance au fait que l'intuition de la figure personnelle corresponde au contenu de l'Idée qu'elle était en elle-même. Plus profondément cependant, ce n'est pas tant chez Soloviev la personne qui représente ou réalise une *Idée*, que l'Idée qui correspond à une *personnalité* particulière. C'est pétri de cette conception qu'il donnera un *contenu conceptuel* si développé à sa *vision* mystique de la *Sophia*.

Correspondant à la notion d'organisme plusieurs fois exposée par Soloviev, l'être humain idéal ne peut consister qu'en une relation entre un principe actif et le tout de la manifestation empirique qu'il produit. Aussi doit-il exprimer, dans une figure individuelle, le tout des relations qu'il rend possible. Le Tout de l'Homme trouve diverses *figurations*, en fonction des rapports qu'il entretient avec son fondateur, ou des liens qu'il établit entre ce dernier et le monde : Adam Kadmon, Satan, Sophia, Christ (nouvel Adam), sont autant de personnifications de ces rapports. « L'Ame humaine est le centre conscient et le lien intérieur de tous les êtres. Adam Kadmon. La puissance de l'affirmation exclusive de l'être partiel, l'unité fausse ou l'esprit faux – Satan »¹⁸⁷. Soloviev fait de la *Sophia* l'idée que Dieu « avait devant les yeux au moment de la Création »¹⁸⁸, personnification d'une unité retrouvée. Le Christ, dans son individualité même, manifeste pour l'intuition son universalité dans l'Eglise, corps mystique et « icône ». L'intuition de la personne même du Christ réunit en elle la totalité des mondes céleste et terrestre. Dans le chef d'une personne unique, il expose l'universalité même de la divino-humanité. Sujet de son corps, il est Sujet (*caput*) de l'Eglise.

La vision encore de l'« Eternel Féminin », que Soloviev reprend explicitement au Faust de Goethe¹⁸⁹, répond au même principe. La référence aux voies empruntées par la mythologie est bien présente à son esprit et il remarque que « tous les peuples (ou presque tous) ont eu dans leurs religions l'idée d'une femme divine et d'un homme divin, d'une Mère-Vierge et d'un fils de Dieu descendant sur la terre pour lutter contre les forces du mal, pour souffrir et pour vaincre »¹⁹⁰. Toutes les déesses mères de l'antiquité et des religions naturelles n'étaient que les diverses représentations

¹⁸⁷ Vladimir SOLOVIEV, *La Sophia* [voir n. 37], p. 50.

¹⁸⁸ Vladimir SOLOVIEV, *Leçons sur la divino-humanité* [voir n. 29], p. 116. (nous soulignons).

¹⁸⁹ Stremoukhoff relevait à cet égard une lettre de Soloviev adressée au prince Tsertelev. Les termes mêmes de Soloviev, alors qu'il exprime encore à cette époque une hésitation à adopter ce vocable, en montrent la provenance goethéenne. Il écrit en effet : « Je dois avouer la triste vérité que l'*Ewig-Weibliche*, malgré son indigence évidente, *zieht uns an* en vertu de je ne sais quelle nécessité fatale avec une force irrésistible » (Vladimir SOLOVIEV, *Lettre au prince Tsertelev*, cité dans Dimitri STREMOUKHOFF, *Vladimir Soloviev* [voir n. 11], p. 38 note 89).

¹⁹⁰ Vladimir SOLOVIEV, *La Russie et l'Eglise universelle* [voir n. 4], p. 277.

prises par cet Eternel féminin, véritable personnification de l'univers créé en sa liaison avec Dieu, et qui trouva en Marie une figuration particulière. Le fondement de l'analogie réside dans la base matérielle, dans la chair naturelle attribuée à la maternité du Christ tout autant qu'à la constitution du monde. La « femme parfaite », encore identifiée à Marie, est la « nature divinisée »¹⁹¹. Dieu se rapporte à sa création comme l'homme à son épouse selon Soloviev¹⁹². Il s'unit à son autre à la manière d'un principe actif envers son produit.

« Dieu étant Un, lorsqu'il distingue de Lui-même ce qui est autre, à savoir tout ce qui n'est pas Lui, S'unit ce tout, cet ensemble, Se le représentant collectivement et simultanément en une forme absolument parfaite, donc unifiée et une. Cette *autre* unité, différente bien qu'inséparable de l'unité divine originelle, est par rapport à Dieu une unité passive, féminine : le vide éternel (état potentiel pur) y reçoit la plénitude de la vie divine. Mais si, au fondement de cet éternel féminin se trouve le pur rien, pour Dieu ce rien est éternellement caché par l'image de la perfection absolue reçue de la Divinité. Cette perfection, qui n'est encore pour nous qu'en voie de réalisation, est déjà réelle pour Dieu, est déjà en vérité. Cette unité idéale à laquelle tend notre monde, qui constitue le terme du processus cosmique et historique, ne peut n'être qu'une idée subjective ; de qui donc serait-elle l'idée ? Elle existe en vérité, comme objet éternel de l'amour divin, comme Son 'autre' éternel »¹⁹³.

De l'âme du monde, Soloviev faisait la « Mère possible et future du monde extradivin », la contre-posant au « Père éternellement actuel de la Divinité »¹⁹⁴. Soloviev donnait ainsi son expression définitive à l'amour cosmique qui permet à l'âme du monde de réintégrer l'unité de la *Sophia*. L'âme du monde et la *Sophia* ne sont que diverses expressions de l'« Eternel Féminin », l'objet personnifié de tout amour, qu'il soit divin ou humain :

« Cet idéal vivant de l'amour divin, précédant notre amour, recèle en lui le mystère de son idéalisation. Ici, l'idéalisation de l'être inférieur est tout à la fois le commencement de la réalisation de l'être supérieur – et c'est en cela que réside la vérité de l'état pathétique de l'amour. Quant à la pleine réalisation, à la transformation de la femme individuelle en un rayon de l'éternel 'féminin' divin, inséparable de sa source resplendissante, elle sera une reconstitution réelle de l'union de l'homme individuel avec Dieu, union non seulement subjective, mais aussi objective, de la reconstitution en l'homme individuel de l'image divine, vivante et immortelle »¹⁹⁵.

L'objet de l'amour humain est double, car nous aimons d'abord un être idéal selon Soloviev, que nous incarnons ensuite dans notre monde réel afin qu'il entre en coïncidence avec cet être naturel « qui nous fournit pour cette réalisation un matériel vivant et personnel et s'idéalise ainsi, non par un changement, mais par une régénération réelle et objective »¹⁹⁶. L'objet de l'amour est en vérité unique pour tous. Il s'identifie à l'Eternel Féminin, à chaque fois recherché et reconnu, incarné

¹⁹¹ Cfr *Ibidem*, p. 264-265.

¹⁹² Cfr Vladimir SOLOVIEV, *Le sens de l'amour*[voir n. 154], p. 98.

¹⁹³ *Ibidem*, p. 107-108.

¹⁹⁴ Vladimir SOLOVIEV, *La Russie et l'Eglise universelle* [voir n. 4], p. 254.

¹⁹⁵ Vladimir SOLOVIEV, *Le sens de l'amour*[voir n. 154], p. 108-109.

¹⁹⁶ *Ibidem*, p. 109.

au sein d'une forme terrestre. S. Boulgakov condamnera le donjuanisme d'une telle conception¹⁹⁷. Soloviev en était conscient d'une certaine façon, et ne redoutait pas d'affirmer que le « fondement mystique » de l'amour en expliquait aussi la possibilité de « répétition »¹⁹⁸. Quant à l'amour de Dieu, Soloviev écrivait :

« Pour Dieu, Son *autre*, c'est-à-dire l'univers, possède, de toute éternité, l'image d'un féminin parfait ; mais Il veut que celui-ci ne soit pas seulement pour Lui, mais se réalise et s'incarne pour chaque être individuel capable de s'unir à lui. A une réalisation et à une incarnation semblables aspire la substance féminine éternelle, qui n'est pas seulement une image inactive dans l'esprit divin, mais est un être vivant spirituel, possédant une plénitude de forces et d'action. Tout le processus cosmique et historique est celui de sa réalisation et de son incarnation en un grand nombre de formes et de degrés »¹⁹⁹.

Sur le plan des sociétés, des peuples, des cultures ou des religions, ce principe explique les différentes formes prises par l'« Eternel Féminin » dans son dialogue avec Dieu, et ce jusqu'à son incarnation en Marie. On y verra encore les deux fondements de la doctrine mariale de Soloviev : le fait que Marie engendra le Christ en terre juive, et son Immaculée Conception ; à la fois figure réalisée et Idée recherchée. L'Idée de la femme que Dieu poursuit depuis la création, et qui prend forme au travers des diverses cultures et religions, aboutit, au sein du peuple juif, à sa personnification en Marie. S'il y a bien un lieu de l'identification comme *in nuce* de Marie avec l'Eglise idéale et universelle, c'est bien dans cette conception proprement solovievienne.

On pourrait certes se demander, à voir ainsi Marie idéalisée et inscrite dans la continuité des grandes figures mythologiques, si Soloviev n'en vient pas à en faire l'actrice d'une mythologie nouvelle, telle qu'elle fut projetée par les jeunes idéalistes allemands²⁰⁰. Mais l'on doit comprendre à l'inverse que selon Soloviev, les mythologies ne sont que la préfiguration, la préparation, ou plus exactement encore, des vues parcellaires de la religion universelle, à savoir le christianisme. Soloviev ne considérerait pas le processus religieux comme une évolution procédant par exclusion, mais plutôt par intégration. Aussi les religions anciennes ne sont-elles pas des erreurs à proprement parler. Elles ne le sont que lorsqu'elles cherchent à absolutiser et à fixer le processus religieux autour d'une vue qui n'est en vérité que seulement partielle²⁰¹. « Le degré suprême du développement religieux et la forme supérieure de la révélation divine », selon Soloviev, se montrent « suprêmement

¹⁹⁷ Cfr Serge BOULGAKOV, *La lumière sans déclin*, Lausanne, l'Age d'Homme, 1990, p. 274.

¹⁹⁸ Vladimir SOLOVIEV, *Le sens de l'amour* [voir n. 154], p. 111.

¹⁹⁹ *Ibidem*, p. 109-110.

²⁰⁰ Dans le fameux *älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus* par exemple, dont la paternité est encore discutée aujourd'hui, attribué tantôt à Hegel, tantôt à Schelling, parfois encore à Hölderlin ou aux trois ensemble.

²⁰¹ Vladimir SOLOVIEV, *Leçons sur la divino-humanité* [voir n. 29], p. 48 : « Les différences entre les degrés de la révélation religieuse n'impliquent aucunement qu'il n'y a pas de vérité aux degrés inférieurs. [...] C'est ainsi également que, dans le développement de la religion, l'erreur n'est pas dans ce qui constitue un degré quelconque de ce développement, mais consiste à ne considérer qu'un de ces degrés et à nier en son nom tous les autres. [...] dans le développement religieux, les degrés inférieurs ne sont pas abolis, dans ce qu'ils ont de positif, par les supérieurs ; ils cessent seulement d'être la totalité pour constituer une partie d'une révélation plus complète ».

libres de tout exclusivisme et de toute étroitesse »²⁰². Ils doivent, continue notre penseur, « posséder un contenu positif d'une richesse maximale, [...] avoir la plus grande plénitude et la plus grande *intégralité* (être le plus concret possible) »²⁰³. Or nous le verrons, l'histoire des religions a vu selon notre penseur une première synthèse de ses contenus spirituels et matériels se réaliser au sein du peuple juif. Et Soloviev vit précisément le signe d'une élection, d'une préparation et d'une éducation spéciale de ce peuple dans le fait qu'en lui seul, les « idées universelles » d'une Vierge mère et d'un fils de Dieu se sont hypostasiées, en l'occurrence dans les « personnes historiques » de la Vierge Marie et de Jésus-Christ²⁰⁴.

Avant de s'approcher, dans les pages qui suivent – certes bien allusivement reconnaissons-le, et au travers de sa judaïté –, de la figure historique de la mère de Jésus, il nous fallait souligner la manière dont elle participe d'une personnification plus fondamentale : celle de l'Eternel féminin, en progression de l'âme du monde à la *Sophia*. Marie apparaît comme une sorte de manifestation de « l'Eternel féminin », « Epouse non-épousée » insistera Boulgakov, dans l'inauguration de son retour vers l'origine. Et si les idées premières d'une « Vierge Mère » et d'un « Fils de Dieu » correspondent à des archétypes qui prirent figure personnelle sous la force de l'imagination particulièrement puissante du peuple juif, elles entendent plus fondamentalement, chez Soloviev, souligner l'universalité de la vraie religion et le rachat dont fait l'objet toute l'humanité aux seins des desseins pro-videntiels de Dieu. Aussi comme le notait O. Clément en commentant l'intention des sophiologues, les mythologies des déesses mères et l'imagerie de la terre-mère avec lesquelles ils évoquaient la figure de Marie n'étaient pas pour eux un retour à quelque négation païenne du christianisme, mais l'« élargissement providentiel », ou la « nécessaire universalisation » de ce dernier²⁰⁵. S. Boulgakov recopiait en exergue de sa thèse de doctorat sur la *Philosophie de l'économie*, ce passage des *Démons* de Dostoïevsky : « La Mère de Dieu, qu'est-ce selon toi ? – La Grande Mère, lui répondis-je, l'Espérance du genre humain. – Oui, reprit-elle, la Mère de Dieu est la Grande-Mère, la Grande Terre humide, et cette vérité contient une grande joie pour tous les hommes »²⁰⁶.

2.2.3. Marie, fille du peuple juif

Chez Soloviev, la question de la mère de Dieu se confond avec celle de l'élection du peuple juif. Elle se concentre sur la place primordiale accordée à la nation d'Israël dans la constitution de

²⁰² *Idem*.

²⁰³ *Ibidem*, p. 49.

²⁰⁴ Cfr Vladimir SOLOVIEV, *La Russie et l'Eglise universelle* [voir n. 4], p. 277.

²⁰⁵ Olivier CLÉMENT, *La Mère de Dieu (un éclairage orthodoxe)*, dans Jean COMBY (éd.), *Théologie, histoire et piété mariale. Actes du colloque de la faculté de Théologie de Lyon. 1-3 octobre 1996*, Lyon, Profac, s. d., p. 213.

²⁰⁶ Serge BOULGAKOV, *Philosophie de l'économie*, Lausanne, l'Age d'Homme, 1987, p. 9.

l'Eglise universelle, et offre le nœud du développement cosmique des religions. Le mouvement de réintégration de la *nature* à l'humanité n'est en quelque sorte qu'une face du processus, celui d'une évolution naturelle qui s'accomplit dans les formes supérieures de l'être humain. L'engendrement du Christ apparaît comme le couronnement du processus de réconciliation de la divinité avec cette humanité purifiée et n'est bien évidemment parfaitement compris que dans la complémentarité des deux natures. Le monde semble cependant en son entier régi par le mal. Il est gouverné, nous l'avons vu, par une âme née de la conversion du principe second envers des formes finies et séparées. L'âme du monde, issue du centre étranger par lequel l'Absolu se rapporte à soi-même, crée les formes finies pour elle-même. Aussi le sens vital du christianisme et de la divino-humanité n'est-il autre que la réintégration de cette nature vouée au mal au sein de la divinité. Pour que puisse apparaître cette forme parfaite de divino-humanité qu'est la personne du Christ, il fallait requérir l'action tant du versant divin que du versant purement humain, clef du développement de la nature mondaine. Cette dernière devait se préparer, se purifier pour recevoir ensuite l'action divine. Toute la création n'est en son évolution orientée vers rien d'autre que vers cette forme plus parfaite d'humanité, capable de retrouver l'accord avec le divin éprouvé par l'humanité originelle d'Adam avant la chute. L'Adam originel, androgyne parfait, fut scindé, et la dualité des principes masculin et féminin, divin et humain, partit en quête de l'unité perdue au travers des diverses figures de l'amour. Le Verbe divin, principe actif masculin, devait trouver une *femme* digne de le recevoir et qui personnifie l'accomplissement historique de l'humanité, débarrassée de ses péchés et résolue d'adopter, en lieu et place des constructions de son propre moi abstrait, celles du *Logos* universel.

L'incarnation du Verbe constitue selon Soloviev à la fois le *réquisit* et la *raison* première d'un refus de toute conception unilatéralement déiste ou panthéiste des rapports entretenus entre Dieu et le monde. La première isole en effet Dieu hors du monde et de l'homme, la seconde fait de Dieu une substance universelle et indifférente pour laquelle il serait, comme l'illustre parfaitement Soloviev, « tout aussi impossible [...] de devenir homme, qu'à l'eau de tout un océan, restant telle qu'elle est, d'être, en même temps, une seule goutte de cet océan »²⁰⁷. Or Soloviev estime qu'il existe un système capable de réconcilier théisme et panthéisme, et qui passe par la conception des relations entretenues entre Dieu et l'autonomie relative accordée à son autre. Le monde nous l'avons vu, se trouve réduit à l'altérité, à la division et aux limitations de son principe matériel, à savoir de son être potentiel propre, dérivé et relatif. Ce qui n'empêche que par son âme, ou selon l'Idée, il s'affirme hors de ses limitations matérielles et comme participant, en son être authentique, à la totalité absolue divine. Considéré à partir de notre situation présente cependant, cet état idéal n'apparaît encore que comme une fin à atteindre et qui demande une restitution progressive. Corrélativement, Dieu

²⁰⁷ Vladimir SOLOVIEV, *Les fondements spirituels de la vie*, Paris – Bruxelles, Beauchesne – Editions de la Cité Chrétienne, 1932, p. 146.

n'apparaît lui-même à notre conscience embourbée dans la temporalité et la spatialité, bien qu'il soit transcendant et éternel en soi, que par le biais d'une manifestation historique. Aussi la création du monde n'apparaît-elle que comme un processus cosmique en évolution, et l'histoire des hommes laisse-t-elle apparaître une révélation *successive*. C'est à partir de ces seuls présupposés, explique Soloviev, que l'idée d'une incarnation de la divinité

« ne présente pas quelque chose d'*étranger* à l'ordre général de la vie, mais est, au contraire, liée essentiellement à toute l'histoire du monde et de l'humanité, comme un événement que cette histoire prépare et qui se déduit logiquement d'elle. En Jésus, la Divinité s'incarne, non pas en tant qu'elle est transcendante, qu'elle est la plénitude absolue de la vie ou un être enfermé en lui-même (ce qui ne serait pas possible), mais c'est le Dieu-Verbe qui s'incarne, c'est-à-dire un principe qui se manifeste au dehors, qui agit à la périphérie de l'existence. Son incarnation *personnelle* en un homme individuel n'est que le dernier chaînon d'une longue série d'autres réalisations physiques et historiques ; cette apparition de Dieu en chair humaine n'est qu'une théophanie plus complète et plus parfaite dans une série d'autres théophanies incomplètes, préparatoires et figuratives »²⁰⁸.

Soloviev y insiste : « Lorsqu'on parle de la possibilité ou de l'impossibilité de l'incarnation, ce qui importe surtout c'est la façon dont on conçoit et la Divinité et l'humanité »²⁰⁹. Mais il faut encore parvenir à concevoir ce qui lie celles-ci dans une personnalité théanthropique. Ainsi doit-on supposer en l'homme

« une certaine aptitude de compatibilité de la Divinité avec la nature matérielle, ce qui présuppose en lui trois éléments constitutifs : l'élément divin, l'élément matériel et celui qui réunit les deux autres, l'élément humain proprement dit ; c'est la simultanéité de ces trois éléments qui constitue l'homme réel »²¹⁰.

En Adam, l'humanité n'était originellement pas sortie de l'unité de la vie divine. Le principe humain propre, selon Soloviev, n'était alors contenu qu'en germe, « comme en puissance dans la réalité de l'être divin »²¹¹. La possibilité de l'être humain devait cependant s'accomplir avec l'actualisation de sa volonté. Ce qu'il était de manière encore involontaire en Dieu, se devait d'être accompli volontairement, sous peine de ne rester qu'une pure possibilité et de ne présenter à Dieu aucune altérité effective. Par là était cependant éveillée simultanément la possibilité du péché, où l'homme se soustrait de sa soumission à Dieu pour devenir un homme extérieur, naturel, attachant son existence réelle à la matière et ne percevant plus le divin à son tour que comme une simple possibilité²¹². Il fallait donc, pour trouver l'homme accompli en ses virtualités initiales, rendre possible l'accord des principes divin et naturel en lui. Et il fallait, pour que cet accord soit un acte libre et spirituel et non un simple fait imposé de l'extérieur, que la libre volonté humaine y prenne

²⁰⁸ *Ibidem*, p. 147.

²⁰⁹ *Ibidem*, p. 148.

²¹⁰ *Ibidem*, p. 148-149.

²¹¹ *Ibidem*, p. 149.

²¹² Cfr *Idem*.

part. Il fallait « une volonté qui diffère de la volonté divine, qui lui obéisse librement, repousse tout ce qui pourrait être en contradiction avec la volonté divine et mette la nature humaine dans un état d'accord complet et intime avec la Divinité »²¹³. Ainsi la nouvelle unité divino-humaine ne pouvait être à l'instar de l'unité primitive, immédiate et parfaitement indemne du péché. Cette nouvelle unité se devait d'être *acquise*. Elle devait être le résultat d'une action libre, d'un double renoncement à soi-même, éprouvé tant du côté divin que de la part de l'homme. Double kénose, pourrait-on oser, en prolongeant Soloviev, de la part du Dieu qui s'abîme, et de la part d'une humanité ordonnée typologiquement au cheminement marial de la foi²¹⁴. La réunification des principes divin et humain demande leur interaction et leur participation libre l'un à l'autre. Ainsi cette action mutuelle accomplira-t-elle sa détermination foncière :

« C'est l'action mutuelle des principes divin et naturel qui détermine toute la vie du monde et de l'humanité ; leur évolution tout entière consiste en leur pénétration réciproque : ils sont, d'abord, éloignés et extérieurs l'un par rapport à l'autre, puis, ils se rapprochent de plus en plus, s'entrepénètrent de plus en plus profondément, jusqu'à ce que, dans le Christ, la nature apparaisse comme une âme humaine prête au renoncement plénier et Dieu comme l'esprit d'amour et de charité, qui communique à cette âme toute la plénitude de la vie divine »²¹⁵.

Comme le montre bien Soloviev, la nature humaine, fin du processus cosmique, ne peut éviter en son cheminement historique de se retrouver confrontée à la tentation du mal et de la matière. En cette confrontation et dans les moyens que l'âme humaine possède pour la surmonter, Soloviev ne manque pas de voir un cheminement parfaitement illustré par le pèlerinage du peuple juif. Ainsi souligne-t-il, en une période pourtant troublée par la « question juive »²¹⁶, l'unité de la religion de l'Ancien et du Nouveau testament²¹⁷. Or le fait que le Christ ait été « juif par sa Mère », et qu'ainsi

²¹³ *Ibidem*, p. 150.

²¹⁴ Ce parallèle a été esquissé notamment par Jean-Paul II, dans sa lettre encyclique *Redemptoris Mater* : Cfr JEAN-PAUL II, *La Mère du Rédempteur*, Paris, Cerf, 1987, n° 18, p. 33-34.

²¹⁵ Vladimir SOLOVIEV, *Les fondements* [voir n. 207], p. 151.

²¹⁶ Soloviev publie *Le judaïsme et la question chrétienne* en 1884, alors que la mentalité populaire, alimentée par les publicistes, était empreinte d'un antisémitisme croissant. L'Etat russe exerçait alors des mesures discriminatoires envers les juifs. Les premiers pogroms eurent lieu en 1881 et 1882 sous le règne d'Alexandre III, qui rendit les juifs responsables de l'assassinat de son père Alexandre II. Aux yeux de Soloviev, la « question juive » est d'abord une « question chrétienne », dans la mesure où l'antisémitisme chrétien entre en contradiction avec les principes mêmes de l'Evangile. On pourra consulter à propos de l'approche du judaïsme faite par Soloviev : Vladimir ZIÉLINSKY, *Le mystère d'Israël chez trois prophètes de la réconciliation*, dans Patrick DE LAUBIER (éd.), *Vladimir Soloviev, Jacques Maritain. Le personnalisme chrétien*, Paris, Presses universitaires de l'IPC – Parole et silence, 2008, p. 41-44 ; et surtout l'excellent article de Michel FOURCADE, « Question juive » et « question chrétienne » chez Soloviev (1853-1900) et Maritain (1882-1973), dans Patrick DE LAUBIER (éd.), *Vladimir Soloviev, Jacques Maritain. Le personnalisme chrétien*, Paris, Presses universitaires de l'IPC – Parole et silence, 2008, p. 49-72. D'un point de vue historique, l'approche la plus détaillée de cette question est celle de Manon DE COURTEN, *History, Sophia and the Russian Nation* [voir n. 21], p. 351-399.

²¹⁷ Par exemple, Vladimir SOLOVIEV, *Le judaïsme et la question chrétienne*, Tournai – Paris, Desclée – Bégédis, 1992, p. 75 : « Notre religion commence par un rapport personnel entre Dieu et l'homme dans l'Ancien Testament d'Abraham et de Moïse, et s'affermir par la plus étroite union personnelle de Dieu et de l'homme dans le Nouveau Testament de Jésus-Christ, en qui les deux natures demeurent inséparables mais non confondues. Ces deux testaments ne sont pas deux

« le christianisme est sorti du judaïsme » détermine selon Soloviev la « destination primitive » du peuple élu²¹⁸.

Car il s'agit bien, pour Soloviev, d'une « destination » et d'une « élection » conditionnée par les caractères intrinsèques de la nation hébraïque²¹⁹. Cette dernière possède, selon notre penseur, la particularité essentielle de réunir à la fois une profonde religiosité, en vertu de laquelle elle se soumet sans condition à son Dieu, une conscience forte des facultés d'auto-affirmation de l'homme, et enfin un « élément matérialiste » extrêmement marqué qui « colore toutes leurs pensées et tous leurs actes », jusque dans leur écriture²²⁰. La réunification de ces trois éléments, qui jusqu'ici n'étaient possédés qu'abstraitemment ou isolément par d'autres cultures, s'accomplit historiquement dans le caractère juif.

Celui-ci prit notamment pour fondement de sa religion la « relation réciproque et personnelle entre les *Moi* divin et humain »²²¹. Loin d'admettre un simple anéantissement du *Moi* humain par la substance divine universelle, le peuple juif ne s'est pas non plus satisfait des figures naturelles et en quelque sorte inférieures à l'homme que lui proposaient les cultes chaldéens et égyptiens. Abraham et Moïse quittèrent donc les terres dominées par ceux-ci pour trouver un Dieu digne de l'humanité, qui soit à la fois personnel et moral. Cette séparation du paganisme les rendit dignes de l'élection. Aussi Dieu choisit-il de se révéler en *personne* au peuple juif et de conclure une alliance avec lui. Ce faisant, il établissait un accord entre deux êtres « *moralelement similaires*, bien qu'inégaux »²²².

« Le vrai Dieu, qui a élu Israël et a été choisi par lui, c'est le Dieu fort, le Dieu vivant, le Dieu saint. Le Dieu fort se choisit un homme fort, qui puisse lutter avec Lui ; le Dieu vivant ne se révèle qu'à une personne consciente d'elle-même ; le Dieu saint ne s'unit qu'avec un homme qui recherche la sainteté et soit capable d'une action morale active »²²³.

Le Dieu d'Israël est celui qui exige le développement de la personne humaine. A ce trait caractéristique s'ajoute selon Soloviev un matérialisme religieux, qui refuse de voir Dieu demeurer en des sphères idéales extérieures au monde et Lui demande une « expression extérieure et visible ». « L'idéal de toute perfection » doit s'édifier un temple, une demeure matérielle qui fasse resplendir sa puissance et sa gloire²²⁴. L'Israélite veut que l'idéal ou la force la plus spirituelle trouve une enveloppe *charnelle*. Il ne reconnaît d'esprit que pénétrant et utilisant la matière. En outre, si le

religions différentes, mais seulement deux paliers d'une seule et même *religion divino-humaine*, ou, pour parler le langage de l'école allemande, deux moments d'un même processus divino-humain ».

²¹⁸ Cfr *Ibidem*, p. 63.

²¹⁹ Cfr *Ibidem*, p. 69.

²²⁰ Cfr *Ibidem*, p. 70-71.

²²¹ *Ibidem*, p. 73.

²²² *Ibidem*, p. 74.

²²³ *Ibidem*, p. 76.

²²⁴ Cfr *Ibidem*, p. 79.

matérialisme religieux n'admet pas d'esprit sans son expression matérielle, il n'est pas prêt à accepter davantage une matière dépourvue de principe spirituel. Aussi l'Israélite ne donne-t-il pas de valeur à la matière en elle-même et ne se laisse-t-il pas asservir à son joug.

« Les Israélites n'étaient ni les serviteurs, ni les adorateurs de la matière. D'un autre côté, étant éloignés du spiritualisme abstrait, les Israélites ne pouvaient se conduire à l'égard de la matière avec de l'indifférence ou de l'éloignement, et moins encore avec cette haine que lui vouait le dualisme oriental. Ils ne voyaient dans la nature matérielle ni le diable, ni la Divinité, mais seulement *la demeure inachevée de l'esprit divino-humain* »²²⁵.

C'est en toute conséquence que les Israélites s'attelèrent donc, selon Soloviev, à séparer dans la matière « le pur de l'impur, le sacré du profane, pour la rendre digne de devenir le temple de l'Etre suprême »²²⁶. Leur souci fut celui de la *sainte corporalité*²²⁷. D'où découle également cet appareil législatif important destiné à distinguer le pur de l'impur. On peut dire, conclut Soloviev,

« que toute l'histoire religieuse des Israélites était dirigée vers la préparation, pour le Dieu d'Israël, non seulement d'âmes saintes, mais également de corps saints. Si maintenant nous juxtaposons les aspirations des Juifs à la matérialisation du principe divin avec leur préoccupation de la purification et de la sanctification de notre nature corporelle, nous comprendrons aisément pourquoi le judaïsme représentait pour l'incarnation du Verbe divin le milieu matériel le plus convenable. Car la raison aussi bien que la piété exigent qu'on admette que pour l'incarnation de Dieu, il fallait non seulement une âme sainte et virginale, mais également un corps pur et sanctifié »²²⁸.

L'histoire de cette préparation apparaît comme l'histoire des Saints du peuple juif, c'est-à-dire comme la victoire de plus en plus accomplie de l'âme humaine sur le mal, jusqu'à offrir une terre vierge à la semence divine. Soloviev cherche là à donner sa part à l'activité humaine, à la coopération libre et personnelle qu'elle est susceptible d'offrir. Le Saint surmonte de lui-même la part de puissance ou de mauvaise division impliquée par une nature foncièrement corrompue :

« C'est ainsi que chez un Saint le bien en acte suppose le mal en puissance : l'homme s'élève si haut en sainteté, parce qu'il aurait pu, aussi, être grand dans le mal ; il a surmonté cette force de mal, il l'a soumise au principe suprême, cette force est devenue un fondement du bien. Pour cette raison, aussi, le peuple juif, en qui se voyaient les pires défauts de la nature humaine, ce 'peuple obstiné', ayant un cœur de pierre, est, en même temps, le peuple des saints et des prophètes de Dieu, le peuple au sein duquel devait naître le nouvel homme spirituel »²²⁹.

Les entraves de notre monde matériel ne sont donc pas que malfaisantes, et doivent permettre la constitution d'une unité plus forte, ou d'une synthèse qui ait été longuement préparée par la succession des générations :

²²⁵ *Ibidem*, p. 82-83.

²²⁶ *Ibidem*, p. 83.

²²⁷ Cfr *Idem*.

²²⁸ *Ibidem*, p. 83-84. Cfr aussi *Ibidem*, p. 84-85.

²²⁹ Vladimir SOLOVIEV, *Les fondements* [voir n. 207], p. 139-140.

« [...] il reste toujours quelques justes pour atténuer les effets du mal et pour préparer un milieu au salut futur ; grâce à cette multiplication indéterminée, Abel est remplacé par Seth, Saül est supplanté par David. La succession indéfinie des générations est une [...] condition du salut : elles ne disparaissent pas sans que chacune laisse quelque chose pour faciliter l'œuvre de ses héritiers, pour élaborer une forme historique plus parfaite, satisfaisant mieux aux vraies aspirations de l'âme humaine. Ainsi ce qui ne pouvait se manifester dans Eve, ni dans Thamar, ni dans Rahab, ni dans Ruth, ni dans Bathshabah, – se manifesta un jour dans Marie. [...] Comme la terre chaotique n'a pu se soustraire à l'action cosmogonique du Verbe, qui la transforma en un monde équilibré, illuminé et vivant, de même le chaos humain, créé par la chute de l'Eden, dut être soumis à l'opération théogonique du même Verbe, qui tend à le régénérer en une humanité spirituelle réellement unifiée, éclairée par la vérité divine, et vivante de la vie éternelle. La forme de l'Homme-Messie, rejetée par le premier Adam, ne fut pas anéantie dans l'humanité naturelle, mais seulement réduite à l'état de puissance latente ; elle y resta comme un germe vivant – *semen mulieris* (*id est* Sophiae) se réalisant partiellement et progressivement pour s'incarner enfin dans le second Adam »²³⁰.

A suivre cette logique, Soloviev aurait très bien pu demeurer fidèle à la tradition orthodoxe et faire de Marie celle qui, dès sa naissance, ne succomba jamais à la tentation et resta constamment indemne de péché personnel. Il pouvait en faire le couronnement de l'histoire des Saints. Il préfère pourtant adopter le dogme catholique de l'Immaculée Conception. Il suppose donc en quelque sorte que la préparation de la nature arriva à son accomplissement dans la conception même de Marie et indépendamment d'elle, par intervention divine. L'Histoire Sainte n'arrive pas à son accomplissement en Marie ou plutôt *par* elle, mais aboutit en quelque sorte au *produit* de l'Immaculée Conception, passivement offert à la fécondation divine. Aussi Soloviev en fait-il à nouveau un principe passif surtout, « féminin », en dépit de la liberté d'adhésion qu'il continue à lui reconnaître et de l'échange moral qu'il dit appartenir aux alliances propres au caractère juif :

« Le peuple d'Israël est celui chez qui la conscience de l'individualité de l'âme est la plus forte ; cette conscience, d'un côté, peut aboutir à un égoïsme et un orgueil excessif ; mais, d'un autre côté, unie avec la conscience de la misère actuelle de l'individualité humaine, elle devient la base réelle de la conscience religieuse. L'Âme qui sent et affirme sa nature absolue, et qui sent en même temps son état relatif et misérable, vient à l'abnégation, tend à s'unir avec l'individualité divine, devient passive envers Lui. Et le héros divin choisit parmi ces âmes passives celle qui l'est le plus, sa fiancée éternellement prédestinée, et s'unit avec elle quand l'ordre de l'apparition de cette âme dans ce monde est venu ; et c'est ainsi qu'à Bethléem de Judée naquit le sauveur du monde »²³¹.

2.3. *L'Immaculée Conception chez Soloviev et dans la sophiologie*

L'activité naturelle de l'*ego* libre s'est transformée en passivité du consentement. Or la passivité trouve son expression la plus accomplie chez Soloviev dans la figure de l'Immaculée Conception. Il ne faut pas se méprendre cependant, et l'on ne peut dire que Soloviev fasse de cette doctrine l'un de ses « chevaux de bataille » par exemple. Il la mentionne seulement à l'occasion et

²³⁰ Vladimir SOLOVIEV, *La Russie et l'Eglise universelle* [voir n. 4], p. 268-269.

²³¹ Vladimir SOLOVIEV, *La Sophia* [voir n. 37], p. 52.

ne s'étend pas sur le sujet. Elle apparaît notamment dans un but explicitement œcuménique, et comme pour illustrer, avec la primauté de la papauté et le *filioque*, les griefs illégitimement élevés, selon Soloviev, par une partie de l'orthodoxie contre le catholicisme. Ces dernières positions doctrinales, affirme notre penseur, prises en l'absence de véritable Concile œcuménique réunissant les Eglises d'Orient et d'Occident, ne peuvent être avancées contre l'appartenance au christianisme de l'Eglise romaine²³². Outre ce contexte polémique cependant, il nous semble que les prises de position exprimées par le philosophe de Moscou en faveur de l'Immaculée Conception témoignent de plusieurs points de doctrines importants. Celui qui s'y trompera le moins est sans doute S. Boulgakov, qui s'élèvera contre ce qu'il estime relever de restes de gnosticisme ou de docétisme tant dans les principes de la pensée de Soloviev que dans la formulation catholique du dogme de l'Immaculée Conception. Cette confrontation avec l'ancien directeur de l'Institut Saint-Serge est importante et déterminera, nous le verrons, une bonne part des destins de la doctrine de la *Sophia*. Nous procéderons donc en trois étapes. Après une brève présentation des implications doctrinales de l'admission de l'Immaculée Conception pour la pensée de Soloviev, nous évoquerons de manière générale les réticences exprimées par l'orthodoxie vis-à-vis de la formulation de ce dogme. Cela nous permettra de situer plus précisément les fondements des critiques adressées par S. Boulgakov à celui qui lui fit découvrir pourtant le cœur même de sa propre pensée.

2.3.1. *L'Immaculée Conception chez Soloviev*

A l'encontre d'une large part de la tradition orthodoxe, Soloviev prend plusieurs fois fait et cause pour ce qu'il appelle à l'occasion : « la vérité sublime de l'Immaculée Conception de la Très Sainte Vierge »²³³. On peut certes l'expliquer par les tentatives de rapprochement des Eglises d'Orient et d'Occident qu'il entreprend depuis le début des années 1880 au nom d'un projet de théocratie universelle. Mais plus qu'une adhésion contingente ou d'accommodation, il s'agit pour notre penseur de la reconnaissance d'un noyau essentiel de la doctrine chrétienne.

Si Marie est mère du Christ et mère de l'Eglise, c'est selon Soloviev parce qu'elle est au principe du développement incarné de la *Sophia*. L'union du divin et de l'humain est le but de la création. Or ce dernier s'est accompli individuellement et hypostatiquement en Jésus-Christ. Dans

²³² Cfr Vladimir SOLOVIEV, *Le développement dogmatique de l'Eglise* [voir n. 68], p. 45-64.

²³³ Par exemple : « [...], il est connu de tout le monde que, pendant des siècles, toute une grande théologie, celle des thomistes, et tout un grand Ordre religieux, – celui des Dominicains, – attaquaient, ou, du moins, ne voulaient pas reconnaître la vérité sublime de l'Immaculée Conception de la Très Sainte Vierge, et affirmaient sa participation au péché originel. Mais qui aurait l'audace de rendre toute l'Eglise catholique responsable de cette erreur de théologiens, fort respectés d'ailleurs, mais qui, sur ce point, ne représentaient que leur propre opinion ? » (Vladimir SOLOVIEV, *Lettre à Mgr Strossmayer du 29 septembre 1886*, dans *La Sophia et les autres écrits français*, Lausanne, La cité – L'Age d'homme, 1978, p. 310-311).

cette union des deux natures, « d'une manière parfaite sans confusion et sans division »²³⁴, « l'œuvre historique de Dieu » est entrée « dans une phase nouvelle »²³⁵. Or l'engendrement du Christ selon Soloviev, s'il devait permettre l'union complète et hypostatique des deux natures tout autant que la conservation de l'intégrité de la substance divine, demandait l'« adhésion éminemment *passive* et *réceptive* de la nature féminine dans la personne de la Vierge Immaculée »²³⁶. L'extrême passivité ne semble donc constituer rien d'autre que la condition de possibilité d'une pure et simple identification de substance entre la Vierge et la divine *Sophia*, ainsi que la soumission de la nature humaine au principe divin qui vient l'habiter. Cette subordination sans limite demandait l'absence de corruption de la chair humaine assumée par la Vierge, c'est-à-dire l'abandon des prétentions de l'âme humaine à se constituer un monde aux faveurs de sa seule imagination. C'est uniquement de cette manière, semble-t-il, qu'elle pouvait selon Soloviev recevoir la substantialité divine du Verbe et incarner pleinement la *Sophia*. La propre substantialité de Marie devait laisser place en quelque sorte à la substantialité universelle et divine de celle-ci. C'est à tout le moins de cette manière que le comprendra Boulgakov. Et il ne manquera pas de chercher à préciser les ambiguïtés dans lesquelles pouvait laisser une telle compréhension. On pouvait notamment se demander, car Soloviev est resté muet à cet égard, si le Christ né de l'Immaculée Conception devait assumer une nature pécheresse ou en rester préservé, car en effet tout le sens donné par Soloviev à l'Immaculée Conception semble résider dans l'identité absolue de substance entre Marie, le Christ et la *Sophia* universelle, c'est-à-dire l'humanité rachetée.

« En vérité, c'est une seule et même forme substantielle (désignée par la Bible comme *semen mulieris, scilicet Sophiae*) qui se produit en trois manifestations successives et permanentes, réellement distinctes, mais essentiellement indivisibles, en s'appelant Marie dans sa personnalité féminine, Jésus dans sa personnalité masculine – et gardant son propre nom pour son apparition totale et universelle dans l'Eglise accomplie de l'avenir, la Fiancée et l'Epouse du Verbe divin. Cette triple réalisation de la Sagesse essentielle dans l'humanité est une vérité religieuse que la Chrétienté orthodoxe professe dans sa doctrine et manifeste dans son culte. Si, par la Sagesse substantielle de Dieu, il ne fallait entendre que la personne de Jésus-Christ exclusivement, comment pourrait-on appliquer à la sainte Vierge tous les textes des livres sapientiaux qui parlent de cette Sagesse ? Or cette application, qui se faisait dès les temps les plus anciens dans les offices de l'Eglise latine ainsi que de l'Eglise grecque, a reçu de nos jours une sanction doctrinale dans la bulle de Pie IX sur l'Immaculée Conception de la Très Sainte Vierge »²³⁷.

Peut-être doit-on donc émettre l'hypothèse, si l'on veut présumer de nos réflexions ultérieures, que Boulgakov, en mettant en question la bulle de Pie IX, rompait également par-là avec l'identité substantielle entre Marie, le Christ et l'Eglise que promettait la doctrine de la *Sophia* défendue par Soloviev.

²³⁴ Selon la formule de Chalcédoine rappelée par Soloviev.

²³⁵ Cfr Vladimir SOLOVIEV, *La Russie et l'Eglise universelle* [voir n. 4], p. 190.

²³⁶ *Ibidem*, p. 191.

²³⁷ *Ibidem*, p. 265-266.

Mais nous verrons qu'un autre point suscitera encore les réactions négatives des adeptes ultérieurs de la *Sophia* : celui de l'absence de coopération effective à la rédemption qu'impliquait chez Soloviev la passivité absolue de l'Immaculée Conception. Soloviev affirmait en effet : « La Sainte Vierge est unie à Dieu d'une union purement réceptive et passive ; elle a engendré le second Adam, comme la terre a engendré le premier – en s'anéantissant dans l'humilité parfaite ; il n'y a donc pas ici de *réciprocité* ou de coopération proprement dite »²³⁸. Le seul élément apte en définitive à suggérer la part prise par la Vierge à la rédemption n'était plus conçu qu'en vertu de son entière passivité et sous le mode d'une prédestination divine, éternelle et purement idéelle :

« C'est en contemplant dans sa pensée éternelle la Sainte Vierge, le Christ et l'Eglise, que Dieu a donné son approbation absolue à la création entière en la proclamant *tob méod, valde bona*. C'était là le propre sujet de la grande joie qu'éprouvait la Sagesse divine à l'idée des fils de l'Homme ; elle y voyait l'unique fille d'Adam pure et immaculée, elle y voyait le Fils de l'Homme par excellence, le seul juste, elle y voyait enfin la multitude humaine unifiée sous la forme d'une société unique basée sur l'amour et la vérité. Elle contemplait sous cette forme son incarnation future et, dans les enfants d'Adam, ses propres enfants ; et elle se réjouissait en voyant qu'ils justifiaient le plan de la création qu'elle offrait à Dieu : *Et justificata est Sapientia a filiis suis*. (Math., XI, 19.) »²³⁹.

2.3.2. Immaculée Conception et orthodoxie

En soutenant ainsi le dogme catholique de l'Immaculée Conception, Soloviev s'écarterait ostensiblement de la position généralement tenue par l'orthodoxie. Peut-être n'est-il pas inutile de rappeler ici les fondements de l'opposition orthodoxe, qui ne se réduit pas intégralement, comme cherchait à le faire croire parfois Soloviev, à une simple querelle de parti-pris. Les discussions autour du dogme de l'Immaculée Conception en effet impliquent des divergences doctrinales essentielles, liées à l'anthropologie et à une compréhension approfondie de ce qu'implique le péché originel. C'est une intelligence différente de la nature de l'homme qui, selon Boulgakov, distingue catholiques et orthodoxes sur ce point. Il faut encore noter qu'il s'agit d'un dogme qui éveilla la suspicion, autant chez certains théologiens catholiques que parmi les orthodoxes et les protestants. On contesta sa légitimité même de « dogme », et il fut parfois soupçonné de n'être en quelque sorte qu'une mise en place préparatoire à l'admission de l'infaillibilité papale²⁴⁰.

²³⁸ *Ibidem*, p. 265.

²³⁹ *Idem*.

²⁴⁰ Cfr Serge BOULGAKOV, *Le buisson ardent*, Lausanne, l'Âge d'Homme, 1987, p. 53 ; Claude LANGLOIS, *Mariophanies et mariologies au XIXe siècle. Méthode et histoire*, dans Jean COMBY (éd.), *Théologie, histoire et piété mariale. Actes du colloque de la faculté de Théologie de Lyon. 1-3 octobre 1996*, Lyon, Profac, s. d., p. 24. On pourra consulter également Dominique CERBELAUD, *Marie. Un parcours dogmatique* (Cogitatio fidei, 232), Paris, Cerf, 2004, p. 173-177. Cerbelaud souligne également la manière « rétroactive » dont on s'attache à légitimer la promulgation de 1854 par l'Infaillibilité papale (1870).

Historiquement, on peut faire remonter les discussions concernant l'Immaculée Conception à la crise pélagienne et aux problèmes anthropologiques liés au péché originel. Pélagie faisait de la sainteté de Marie un exemple de ce dont est capable la nature humaine en refusant le péché. Augustin, en opposant à Pélagie une compréhension extrinsèque des rapports entretenus entre la grâce et la nature en l'homme, ne pouvait en faire qu'un privilège exceptionnel, eu égard à sa maternité divine²⁴¹. L'évêque d'Hippone ne préservait cependant encore là Marie que du péché actuel ou personnel, non forcément du péché originel²⁴². Il semble que Paschase Radbert (environ 790-800), abbé de Corbie, ait été le premier à défendre explicitement que Marie « a été étrangère à toute contagion venue de la première origine »²⁴³. La thèse fut débattue librement au Moyen Age. Bernard de Clairvaux n'admettait pas l'Immaculée Conception²⁴⁴. Tant Alexandre de Hales que Bonaventure ou Thomas d'Aquin refusent ce qui pourrait contredire l'universalité partagée du péché. Pour le docteur angélique, Marie ne fut pas *préservée* de toute éternité de la souillure du péché, mais *purifiée* par la grâce de Dieu, d'abord dans le sein de sa mère, en empêchant le foyer de concupiscence et de péché présent en tout homme d'exercer ses virtualités, ensuite par sa propre maternité du Christ, qui supprima définitivement ce foyer²⁴⁵. C'est au Moyen Age Duns Scot qui ira le plus loin dans la conceptualisation de l'Immaculée Conception. Il l'offrira ainsi aux débats théologiques, mais la considérait encore comme une opinion libre, ce qu'elle demeura jusqu'au XIX^e siècle. C'est par la bulle *Ineffabilis Deus* du 8 décembre 1854 que Pie IX définit le dogme catholique de l'Immaculée Conception de la Vierge Marie :

« Nous déclarons, prononçons et définissons que la doctrine, qui tient que la bienheureuse Vierge Marie a été dans le premier instant de sa conception, par une grâce singulière de Dieu et par privilège, en vue des mérites de Jésus-Christ sauveur du genre humain, préservée de toute souillure du péché originel, est une doctrine révélée de Dieu, et qu'ainsi elle doit être crue fermement et constamment par tous les fidèles »²⁴⁶.

L'orthodoxie admet parfois une « Vierge Immaculée », mais à l'Incarnation seulement, alors qu'elle ceint le Verbe qui lui confère ainsi purification totale du péché. L'Eglise orthodoxe vénère Marie en sa liturgie comme supérieure à toute autre créature, et la considère en général comme

²⁴¹ Cfr à ce propos Bernard SESBOÛÉ, *Histoire des dogmes, t. 3. Les signes du salut*, Paris, Desclée, 1995, p. 596. On renverra par exemple au passage suivant d'Augustin : « Exceptons donc la sainte Vierge Marie, au sujet de laquelle, par égard pour l'honneur du Seigneur, je veux qu'il ne soit aucunement question quand il s'agit de péché – car, d'où connaissons-nous le surcroît de grâce qui lui a été attribué pour qu'elle puisse vaincre en tous points le péché, elle qui a mérité de concevoir et d'enfanter celui qui, manifestement, n'a eu aucun péché ? » (AUGUSTIN D'HIPPONE, *de natura et gratia*, XXXVI, 42 (Bibliothèque augustinienne, 21), s. l., Desclée de Brouwer, 1966, p. 320-323).

²⁴² Cfr Dominique CERBELAUD, *Marie* [voir n. 240], p. 146.

²⁴³ PASCHASE RADBERT, *De partu Virginis*, I, (Patrologia latina, 120), Paris, Migne, 1852, col. 1375 ; Cfr Bernard SESBOÛÉ, *Histoire des dogmes, t. 3* [voir n. 241], p. 598.

²⁴⁴ BERNARD DE CLAIRVAUX, *Lettre 174, Ad canonicos Ludgunenses de Conceptione S. Mariae*, dans *S. Bernardi Opera*, t. 7, Roma, Editiones Cistercienses, 1974, p. 388-392.

²⁴⁵ Cfr THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, IIIa, q. 27, a. 1-2, c.

²⁴⁶ PIE IX, *Ineffabilis deus* (DS 2803).

exempte de tout péché *personnel*²⁴⁷. Mais la plupart de ses théologiens s'opposent farouchement au dogme catholique de l'Immaculée Conception. Ils se fondent parfois sur un certain nombre de Pères anciens, qui soulignaient les « défaillances » de Marie²⁴⁸. Origène et Jean Chrysostome par exemple, évoquaient la peine qu'elle éprouva à croire le message de Gabriel²⁴⁹. Et le second parlait encore de la manière dont Jésus dut réfréner les penchants de sa mère pour une vaine gloire à Cana²⁵⁰. Pour Cyrille d'Alexandrie, elle eut besoin du soutien de Jean lors de la passion parce qu'elle trébucha dans la foi²⁵¹. Origène et Basile de Césarée virent également se réaliser la prophétie de Siméon dans le « scandale » et le « doute » qu'elle éprouva durant la passion. Ils s'accordèrent en outre pour souligner que puisqu'elle appartenait à l'humanité, elle aussi devait être sauvée par le Christ²⁵².

On peut distinguer dans la tradition orthodoxe récente, à propos de la doctrine du péché originel et de l'Immaculée Conception, deux positions assez différentes. La première fut l'objet d'une belle mise au point de la part de Jean Meyendorff ; la seconde, qui s'en différencie par certaines inflexions, est représentée notamment par S. Boulgakov. Meyendorff attire l'attention sur une nuance importante de traduction d'un verset bien connu de Paul dans son *épître aux Romains* (Rm 5, 12)²⁵³, rendu dans la plupart de nos bibles avec le sens suivant : « De même que c'est par un seul homme que le péché est entré dans le monde, et par le péché, la mort, ainsi la mort s'est étendue à tous les hommes parce que tous ont péché ». Or, remarque Meyendorff, la plupart des Pères grecs ont donné au $\epsilon\phi' \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$, traduit ici par « parce que », un sens remarquablement différent, qui inverse tout à fait la signification du verset en question : « [...] ainsi la mort s'est étendue à tous les hommes ; et, à cause de la mort, tous les hommes ont péché ». L'héritage issu de la chute d'Adam n'est dans cette interprétation pas tant le péché que la condition mortelle²⁵⁴. En outre, la mort n'est pas vue comme

²⁴⁷ S. Boulgakov note que certains théologiens orthodoxes se sont laissés aller à blasphémer et à lui attribuer un tel péché, emportés par leur zèle à combattre « le malheureux dogme catholique de la conception immaculée de Marie » (Cfr Serge BOULGAKOV, *Le buisson ardent* [voir n. 240], p. 9). Boulgakov critique sévèrement les Pères orientaux qui interprétèrent, tels Origène et Basile, le glaive comme un doute (cfr *Ibidem*, p. 9 note 1).

²⁴⁸ Cfr Bernard SESBOÛÉ, *Histoire des dogmes*, t. 3 [voir n. 241], p. 594-595 ; Serge BOULGAKOV, *Le buisson ardent* [voir n. 240], p. 9-10 note 1.

²⁴⁹ Cfr ORIGÈNE, *Homiliae in Genesim*, I, 14 (Patrologia graeca, 12), Paris, Migne, 1857, col. 158.

²⁵⁰ Jean CHRYSOSTOME, *Homiliae in Joannem*, XXI, 2 (Patrologia graeca, 59), Paris, Migne, 1859, col. 130.

²⁵¹ CYRILLE D'ALEXANDRIE, *Commentarium in Joannem*, XII, 19, 25-27 (Patrologia graeca, 74), Paris, Migne, 1859, col. 662-666.

²⁵² ORIGÈNE, *Homiliae in Lucam*, 17 (Patrologia graeca, 13), Paris, Migne, 1857, col. 1845-1846 ; BASILE DE CÉSARÉE, *Epistola* 260, 9 (Patrologia graeca, 32), Paris, Migne, 1857, col. 966-967.

²⁵³ Cfr John MEYENDORFF, *Byzantine Theology*, New York, Fordham University Press, 1983, p. 144.

²⁵⁴ Cfr *Ibidem*, p. 145. Notons également que c'était précisément là ce qu'opposait Augustin aux pélagiens, alors qu'il traduisait quant à lui le fameux $\epsilon\phi' \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$ par *in quo* : « [...] ils [les Pélagiens] veulent voir dans ce texte, non la transmission du péché, mais celle de la mort. Que signifie donc ce qui suit : 'dans lequel tous ont péché' ? [...] Si en ces mots de l'Apôtre, on ne peut comprendre : un péché dans lequel tous ont été pécheurs, parce qu'en grec, d'où l'épître a été traduite, le mot péché est du genre féminin, il reste à comprendre qu'en ce premier homme tous ont péché, parce que tous étaient en lui quand il a péché ; d'où il suit qu'en naissant on contracte un péché qui ne peut être effacé, si ce n'est par une nouvelle naissance » (AUGUSTIN D'HIPPONE, *Contra duas Epistulas Pelagianorum*, IV, 4, 7 (Bibliothèque augustinienne, 23), s. l., Desclée de Brouwer, 1974, p. 564-567).

une résultante du péché, mais plutôt comme l'injuste moyen dont use le diable pour exercer sa tyrannie.

« La communion au corps ressuscité du Christ ; la participation à la vie divine ; la sanctification par l'énergie de Dieu, qui pénètre l'humanité vraie et la restaure en son état 'naturel', plutôt que la justification ou la rémission d'une faute héritée, c'est là le centre de la compréhension byzantine de l'Évangile chrétien »²⁵⁵.

Par ce biais, on comprendra sans doute mieux l'accent mis par l'orthodoxie sur la Résurrection et l'Ascension du Christ dans l'œuvre de Rédemption. Le Christ semble nous promettre avant tout une victoire sur la mort, et non essentiellement sur le péché, comme le suggérerait une concentration appuyée trop unilatéralement sur la Croix. L'Incarnation du Christ n'est pas tant, selon la description que donnait Congar des intuitions orthodoxes, le moyen de réparer une faute, qu'une reprise ou régénération du processus de divinisation de la nature humaine, cherchant à restaurer l'image divine jusqu'en se chair²⁵⁶. René Laurentin remarquait que c'était encore là remettre en question la participation de Marie à l'œuvre de rédemption. Et le célèbre mariologue français avait noté combien, lors du Concile Vatican II, les oecuménistes catholiques ne surent concilier la part que la Vierge pourrait exercer dans l'exercice du salut avec ces étapes de la « vie » du Christ, si bien mises en avant par les orthodoxes²⁵⁷. Si l'on perçoit la place qu'elle occupe au Calvaire, celle qui la ferait participer à la résurrection et à l'ascension du Christ est beaucoup moins claire. Quant à l'Immaculée Conception, elle ne pouvait non plus y trouver appui. En conséquence, les orthodoxes accordent tout au plus à Marie une grâce spéciale la préservant du péché *personnel* qui suit inmanquablement, comme le soulignait déjà Théodore de Cyr après son maître Théodore de Mopsueste, de notre condition d'êtres mortels, « sujets aux passions et aux peurs »²⁵⁸.

Peut-être, comme le suggère encore Meyendorff, les orthodoxes en seraient-ils venus à accepter la formulation de l'Immaculée Conception s'ils avaient partagé la compréhension occidentale du péché originel²⁵⁹. Plusieurs Pères, sans doute, ont avancé que la Vierge avait été préservée de toute faute²⁶⁰. Aux yeux de l'orthodoxie cependant, clame Meyendorff, l'héritage d'Adam n'est pas celui de la faute, mais celui de la mortalité. Or Marie, sans aucun doute, est mortelle. Et si pour de nombreux orthodoxes, elle est sans tache, c'est parce que précisément, elle sut s'opposer aux

²⁵⁵ John MEYENDORFF, *Byzantine Theology* [voir n. 253], p. 146.

²⁵⁶ Cfr Yves M.-J. CONGAR, *Chrétiens en dialogue* [voir n. 177], p. 262-263.

²⁵⁷ René LAURENTIN, *La Vierge au concile*, Paris, Lethielleux, 1965, p. 104.

²⁵⁸ « Devenus mortels, ils [Adam et Eve] ont conçu des enfants mortels, et les êtres mortels sont nécessairement sujets aux passions et aux peurs, aux plaisirs et aux tristesses, à la colère et à la haine » (THÉODORE DE CYR, *Interpretatio in Psalmos L* (Patrologia graeca, 80), Paris, Migne, 1860, col. 1245). Et Théodore de Mopsueste : « en devenant mortels, nous avons acquis un plus grand besoin de pécher » (THÉODORE DE MOPSUESTE, *In Epistolam ad Romanos*, VI (Patrologia graeca, 66), Paris, Migne, 1859, col. 801 b).

²⁵⁹ Cfr John MEYENDORFF, *Byzantine Theology* [voir n. 253], p. 148.

²⁶⁰ Cfr *Idem*.

inclinations à la concupiscence qu'éveillait sa mortalité, non parce qu'elle en fut préservée par avance. Ainsi N. Cabasilas :

« La Vierge très-pure, sans avoir le Ciel pour cité, [...] seule parmi les hommes a tenu, du début jusqu'à la fin, contre toute méchanceté. Seule elle a rendu à Dieu intacte la beauté qu'il nous avait donnée, seule elle a usé de toute la puissance et de toutes les armes qu'Il nous avait remises. Par son amour de Dieu et la force de sa pensée, par la rectitude de sa volonté et l'immensité de sa sagesse, elle a repoussé tout péché et remporté une victoire semblable à aucune autre. Ainsi a-t-elle révélé l'homme tel qu'il fut créé ; ainsi a-t-elle révélé Dieu et sa sagesse ineffable – et combien il aime l'homme »²⁶¹.

« En effet, Dieu ne l'avait pas préparée particulièrement pour cette sagesse, pas plus qu'en lui offrant autant qu'aux autres il ne l'avait jugée digne d'une assistance plus grande ; c'est seulement en usant d'elle-même et des moyens communs donnés à tous pour la vertu qu'elle a remporté cette victoire inouïe et au-dessus de la nature »²⁶².

La voie sophiologique empruntée par Boulgakov maintient avec une force particulière la part divine qui, selon lui, revient en soi à la nature humaine. Ainsi Boulgakov s'oppose-t-il radicalement au dualisme proposé par l'anthropologie occidentale catholique entre ce qui appartient à l'homme par nature en tant que créature, et ce qui lui est conféré par grâce. Les doctrines d'Augustin ou de Thomas d'Aquin sont connues : selon ces derniers, la nature même de l'homme, en soi mortelle et soumise aux passions, était soutenue, dans l'état précédant la chute, par une grâce divine spéciale. Boulgakov écrit :

« L'anthropologie catholique conçoit ces deux principes, celui de la nature et celui de la grâce, comme étant distincts et même opposés chez le premier homme ; et la seule raison pour laquelle de tels dons sont conférés à celui-ci est la libre volonté de Dieu, pour ainsi dire l'arbitraire de son amour et de sa bienveillance envers les hommes. Il n'y a point là de relation *ontologique*, de nécessité interne. Il est évident que cette doctrine se heurte au témoignage de l'Écriture, à savoir : que Dieu n'a pas créé la mort et, au contraire, que tout ce qui a été créé 'était très bon' (Gen. I). Or, introduisant une condition passionnelle dans l'être humain, la 'concupiscence' n'est pas un bien, même au regard de la raison limitée de l'homme. Pareille doctrine paraît donc blasphématoire tant à l'égard du Créateur que de la créature. Elle supprime en fait toute l'importance de l'image de Dieu en l'homme, en rabaissant celui-ci, même dans son état *originel*, au niveau de la vie mortelle dans les passions. Admettons que cet état soit recouvert et rendu impuissant par un don surajouté de la grâce. Mais celui-ci est justement *SUPERadditum*, il est l'effet d'une contrainte extérieure exercée *super naturam*, comme par un *deus ex machina* »²⁶³.

A cette compréhension juridique, toute laissée au libre pouvoir d'un Dieu extérieur, Boulgakov oppose une vision issue de la Sagesse divine, conçue comme fondement de la création et humanité préexistante en Dieu, modèle céleste et christique en fonction duquel l'image de l'homme terrestre fut formée. Or, on ne saurait concilier, écrit le théologien russe, l'image de Dieu qui réside en tout

²⁶¹ Nicolas CABASILAS, *La mère de Dieu. Homélie sur la nativité, sur l'annonciation et sur la dormition de la très-sainte Mère de Dieu*, Lausanne, L'Âge d'homme, 1992, p. 35.

²⁶² *Ibidem*, p. 37.

²⁶³ Serge BOULGAKOV, *Le buisson ardent* [voir n. 240], p. 17-18.

homme, avec le caractère « foncièrement défectueux » attribué par le catholicisme à la nature humaine²⁶⁴. Boulgakov soutient en outre que le dogme de l'Immaculée Conception oblige la théologie catholique à rompre les liens unissant péché originel et mortalité. Boulgakov se distingue ici de la première voie de la théologie orthodoxe, dans la mesure où il affirme que la mortalité *s'ensuit* bien de manière intrinsèque d'une *faute* originelle, et que le défaut du catholicisme est précisément de ne pas avoir suffisamment maintenu l'unité de ces deux notions. C'est pour les catholiques en vertu de la nature passible de son corps que l'homme subit la mortalité, et par pure grâce qu'il en est exempté. Un rapport étroit est donc établi entre les défauts de la nature humaine et les liens qu'elle tisse avec le corps, ce qui a pour effet d'amoindrir la dignité reconnue à celui-ci²⁶⁵ et va, selon Boulgakov, à l'encontre exact de la doctrine orthodoxe, qui considère que la mort est née du choix de l'homme pour le péché. Actualisant dans son âme la « force de la mort », présente à l'origine à titre de simple possibilité, l'homme a commis un véritable suicide²⁶⁶. En définitive, le dogme de l'Immaculée Conception ne fait pour le théologien russe que confirmer le juridisme romain et sa conception dualiste de l'anthropologie, puisqu'il montre que « ce qui avait été arbitrairement ôté peut tout aussi arbitrairement être rendu »²⁶⁷. Ainsi la doctrine catholique entend-elle l'union du divin et de l'humain « de manière mécanique » et extérieure. Selon l'interprétation orthodoxe au contraire, continue Boulgakov : « le péché, accompli dans la liberté, agit sur l'homme d'une manière *immanente* à sa nature [...] »²⁶⁸.

Notons enfin que la formulation catholique, qui préserve la Vierge par anticipation des mérites de son fils, mène selon Boulgakov droit au calvinisme. On ne voit en effet point, écrit-il, ce qui distingue Marie du reste de l'humanité eu égard aux « mérites » du Christ. Le « philosophe de l'économie » qu'était Boulgakov évoque alors un vocabulaire de rachat de dette, qui selon lui aurait dû aboutir à une opération de crédit généralisée à l'humanité entière. Ce serait pure et simple injustice qu'un tel calcul de la dette *avant* paiement ait été réservé à une portion si congrue de l'humanité. Une telle garantie contre les conséquences du péché d'Adam n'aurait-elle dû être étendue à la totalité du genre humain ? La seule référence, conclut Boulgakov, d'un tel système, est la pure et simple toute-puissance du créancier, qui confère sa grâce à qui il veut. Nous serions en effet bien proche de Calvin. « La possibilité même d'une telle amnistie préjudicielle ruine toute l'ontologie du péché originel, selon laquelle celui-ci est autant une faute (*peccatum actuale*) qu'un état (*peccatum habituale*) »²⁶⁹. La question met en jeu l'être même de la nature humaine et non seulement l'état particulier qui le ceint. Le péché et la rédemption ne sont pas tant affaires de

²⁶⁴ Cfr *Ibidem*, p. 19.

²⁶⁵ Cfr *Ibidem*, p. 39.

²⁶⁶ Cfr *Ibidem*, p. 40.

²⁶⁷ *Ibidem*, p. 58.

²⁶⁸ *Idem*.

²⁶⁹ *Ibidem*, p. 61.

comptabilisation des mérites que de transformation réelle de l'être de l'homme, déformé par la faute, régénéré par la grâce et le baptême. Or ce dernier ne peut être anticipé, note Boulgakov, puisqu'une perspective seulement ontologique sur la nature humaine ne consent aucun *privilegium*²⁷⁰.

2.3.3. Immaculée Conception et gnosticisme selon S. Boulgakov

Le rejet très net de la doctrine de l'Immaculée Conception exprimé par Boulgakov peut surprendre après la lecture que nous avons faite de Soloviev. Ce dernier ne la liait-il pas de manière intrinsèque à la *Sophia* ? Et Boulgakov n'admettait-il pas s'être expressément inscrit sur les traces de Soloviev lorsqu'il lui reprit sa doctrine sophiologique ?²⁷¹ Aux yeux de Boulgakov, la pensée de Soloviev apparaît cependant mêlée, aux côtés de l'authentique tradition orthodoxe de la sainte Sophie, d'éléments empruntés aux systèmes gnostiques ainsi qu'à la doctrine de la *Sophia* développée par J. Böhme²⁷². Il nous faut donc éclaircir plus précisément ce qui sépare les deux penseurs, là où pourtant ils semblent admettre un même principe au fondement de leur enseignement, à savoir une vision de l'anthropologie comme divino-humanité. Cette mise en perspective aura le mérite, tant de révéler certaines ambiguïtés inhérentes à la démarche de Soloviev, que de préciser les traits qui distinguent sa propre approche de la position adoptée par ceux qui lui ont emboîté le pas.

Boulgakov assimile la thèse de l'Immaculée Conception à la doctrine de J. Böhme et les lie toutes deux à un dégoût de la matière. Or pour le théologien russe, le mal ne découle pas de la matière ; il n'est qu'un choix de la créature, réinsérant le néant et la mort dans sa destinée. La *nature* de l'homme est *en soi* intacte, vierge du péché. Il s'agit selon Boulgakov de pouvoir distinguer plus nettement entre l'*essence* et la *condition présente* des fonctions corporelles. C'est ce dont se révélèrent incapables les systèmes néo-platoniciens issus de Plotin et de Böhme. Ils confondirent la matière actuelle, source d'empêchements et de mortalité, avec le corps attaché à la nature humaine elle-même, et firent de ce dernier la source ou le signe du mal. Boulgakov se montre un peu réducteur²⁷³. En vérité, c'est un point précis de doctrine qu'il a en vue dans le boehmisme : le fait

²⁷⁰ Cfr *Idem*.

²⁷¹ Boulgakov reconnaît sa dette envers la sophiologie développée par Soloviev : « La conception religieuse de Soloviev a imposé sa marque ineffaçable sur toute la pensée postérieure, que ses représentants l'aient suivie ou critiquée. Personnellement, je considère Soloviev comme mon guide philosophique vers le Christ, durant la crise de ma conception du monde, quand j'ai accompli mon chemin 'du marxisme à l'idéalisme', puis à l'Orthodoxie. Je ne partage pourtant pas ses tendances gnostiques » (Serge BOULGAKOV, *La sagesse de Dieu* [voir n. 151], p. 11).

²⁷² Cfr *Idem*.

²⁷³ Ce n'est en vérité clair ni chez Plotin, ni chez Böhme. La conception néo-platonicienne de l'imagination et de la matière spirituelle peut suggérer un fond matériel authentique au fondement de toute matérialité sensible. Quant à Böhme, imbu de Cabale, il est conscient que le corps ne fait que révéler plus complètement l'intimité divine. Oetinger pouvait écrire sur les traces de Böhme que « la corporéité est la fin des oeuvres de Dieu » (Friedrich Christoph OETINGER, *Biblisches und Emblematisches Wörterbuch*, Berlin – New York, Walter De Gruyter, 1999, p. 223). Et à la

que ce dernier rattache l'apparition des organes sexuels à l'exil d'Adam et Eve hors de l'Eden. Böhme rapportait là, selon Boulgakov, une part intégrante de la corporéité authentique de l'homme à sa chute. Pour le cordonnier de Görlitz, précise Boulgakov :

« le sexe lui-même serait une conséquence de la chute, car la femme aurait été créée pour l'homme après qu'il se fût détaché de la *Jungfrau Sophia* ; dans son état originel, l'homme était asexué. Cette *Jungfrau Sophia* est le principe abstrait de la sagesse, *Spiegel der Weisheit* ; son rapport avec le sexe n'a trait qu'à son nom, sans doute inspiré par le livre de la sagesse de Salomon. Or il n'est nullement nécessaire pour ce 'miroir de la sagesse' d'être 'Féminité' ni même 'Vierge'. Selon une telle idée du sexe, la manifestation la plus centrale du péché est la conception même qui fait naître l'homme ; la substance radicale du péché originel est le désir sexuel : le serpent excita chez Eve une passion charnelle »²⁷⁴.

Mais l'Eglise, insiste Boulgakov, ne voit rien qui appartienne au mal au sein du corps et de ses fonctions vitales. « Elle bénit par la prière la nourriture et tout besoin. Elle respecte notamment le sexe, comme il ressort du sacrement du mariage »²⁷⁵. Or la question apparaît fondamentale à Boulgakov, et centrale pour ce qui nous occupe ici :

« La manière d'interpréter le mal cosmique et l'effet du péché originel est de la plus grande importance pour la doctrine de la nature de notre salut. Elle préjuge la question de la Mère de Dieu et celle de l'incarnation divine. Pour ceux qui estiment que la détérioration de la nature est quasiment substantielle et qui voient le nœud du péché dans la naissance même des hommes, l'Incarnation est évidemment impossible selon l'élévation d'une créature pleine de grâce. Elle ne pourrait s'effectuer que si la nature était dépassée, remplacée, exclue. Une telle doctrine conduit à un monophysisme plus ou moins déclaré. Et c'est ce que nous trouvons, par exemple, chez Boehme, dont le système nie la possibilité de la Mère de Dieu »²⁷⁶.

Ce passage permet de mieux comprendre notamment ce qui sépare Boulgakov de Soloviev. Tout en reconnaissant à ce dernier un ensemble de mérites qu'il n'est sans doute pas nécessaire de détailler ici, Boulgakov perçoit chez son maître en philosophie une tendance au docétisme qui lui vient précisément de ses influences gnostiques et boehmiennes. Cette tentation est notamment claire dans le petit ouvrage que Soloviev a consacré au *sens de l'amour*. Son auteur y défend en effet une doctrine de l'amour sexuel qui, bien qu'elle en soutienne d'une part l'importance dans le processus d'élévation de l'humanité, tend d'autre part à le cantonner essentiellement aux effets d'une nature corrompue. Aussi la reproduction charnelle apparaît-elle comme une répétition des processus matériels de mort et d'extériorisation. Le véritable engendrement ne peut que se rapporter à l'intimité spirituelle avec soi, non à la production d'un être extérieur à soi²⁷⁷. Il ne faudrait certes pas voir là quelque égoïsme, puisque nous le savons, le retour à soi chez Soloviev ne peut être qu'une

suite de Paracelse, Böhme faisait encore de la matière une sorte de coque ou de vêtement permettant à la corporéité spirituelle d'être protégée contre le feu dévorant du mal.

²⁷⁴ Serge BOULGAKOV, *La lumière sans déclin* [voir n. 197], p. 249.

²⁷⁵ *Idem.*

²⁷⁶ *Idem.*

²⁷⁷ Cfr par exemple Vladimir SOLOVIEV, *Le sens de l'amour* [voir n. 154], p. 82.

redécouverte de l'Homme universel, idéal, auquel participe éternellement tout être naturel particulier. Il reste que cette thèse met parfaitement en lumière la divergence de conception qui règne à propos de la nature de l'homme au sein de la sophiologie russe.

Boulgakov rapproche en effet Soloviev du docétisme qu'il perçoit encore à l'œuvre dans la doctrine de l'Immaculée Conception. Celle-ci impose une contrainte à la nature humaine, et laisse supposer que cette dernière n'a rien de positif en soi. Boulgakov la compare à nouveau à la *Jungfrau* boehmienne :

« [...] par une action transcendante de la grâce, la Sainte Vierge aurait été, pour ainsi dire, mécaniquement extraite de la nature aux fins de sa prédestination. Cette doctrine se rapproche dangereusement de celle de Boehme, selon laquelle, à la voix de l'Archange, la *Jungfrau Sophia* se serait en quelque sorte substituée à Marie. La propre enveloppe naturelle de celle-ci, une fois acceptée l'inhabitation en elle de la *Jungfrau*, perd alors tout sens pour l'incarnation divine. Manifestant ainsi les défauts de leur anthropologie, les catholiques rapportent à la conception même de la Mère de Dieu par ses parents cette idée d'une contrainte imposée à la nature et à l'essence de l'homme »²⁷⁸.

En raison de sa conception extrinsèque de la grâce, cette doctrine tendrait donc à nier l'importance des mérites de Marie et de la préparation dont elle fut l'objet dans l'histoire effective des hommes. « Si la pureté de la Mère de Dieu dépend d'un décret de la grâce qui exclut de l'ordre naturel sa conception même » et la « présente comme une création nouvelle », « la toute-puissance de Dieu eût pu l'accomplir à n'importe quel moment de l'histoire du genre humain et sur l'une quelconque des filles d'Eve »²⁷⁹. Or, attribuer à Marie le titre de Mère de Dieu, *Theotokos*, affirme le théologien russe, signifie qu'elle ne peut advenir qu'à la plénitude des temps, c'est-à-dire à l'accomplissement de la nature, et non en rupture avec celle-ci. Boulgakov reprend et accomplit là le thème déjà développé par Soloviev, tout en lui donnant un aboutissement fort différent. La Vierge montrait comment la nature, la « terre », pouvait advenir d'elle-même, malgré sa détérioration par le péché, à la pureté immaculée²⁸⁰. « Toute l'Economie de grâce de l'Eglise vétérotestamentaire la visait »²⁸¹. Or c'est bien, en vertu de cette continuité, une nature marquée par les conséquences du péché, et donc la mortalité, que la Vierge communiquait à son Fils afin qu'il la rachète :

« Aussi la Mère de Dieu ne pouvait-elle naître et donc l'incarnation, se produire, non sans l'aide divine, qu'à la 'plénitude des temps', qu'à l'achèvement du processus de la régénération et du rétablissement de la nature, dont le foyer serait la Vierge pure. L'œuvre pécheresse d'Eve n'était donc pas irréparable. Marie, semence de la femme, réalisa ce à quoi Eve n'avait pas été appelée. En sa personne, la nature, la 'terre', était devenue digne de recevoir le ciel, de se réunir avec lui sans division ni confusion chez le Dieu-Homme. [...] Contrairement à ce que voudrait la doctrine catholique de 'l'Immaculée Conception', la Mère de Dieu est née selon la voie naturelle, humaine ; et rien d'humain – non pas au sens de perversion ni de péché, mais à celui de l'essence et des épreuves – ne lui était

²⁷⁸ Serge BOULGAKOV, *La lumière sans déclin* [voir n. 197], p. 252.

²⁷⁹ *Idem*.

²⁸⁰ Cfr *Ibidem*, p. 253.

²⁸¹ *Idem*.

étranger. [...] Le Christ assumait toute la plénitude de la nature humaine, il s'est fait vraiment homme ; et c'est ainsi qu'il l'a rachetée par son sang. Recevant l'humanité intégrale, il a aussi assumé le fardeau de sa nature mortelle et il a vaincu la mort par sa glorieuse Résurrection »²⁸².

Sans doute une telle doctrine laissait-elle plus de place à la coopération de Marie ou à sa participation à l'œuvre de Salut. « En la personne de la Mère de Dieu, écrit Boulgakov, dont l'âme avait véritablement été transpercée par un glaive, la nature elle-même avait pris part aux souffrances rédemptrices de Celui qui avait élevé sur la croix la chair 'chargée de passions et de concupiscence' »²⁸³. Très certainement, Boulgakov avait alors à l'esprit les véritables *catenae aurea* égrenées par P. Florensky. Marie, écrivait ce dernier,

« fait sourdre l'eau vive qui apaise toute soif et qui éteint dans l'âme le feu de la géhenne. C'est pourquoi l'Eglise l'invoque en clamant : 'Purificatrice du monde, ô Mère de Dieu' et 'Purification de l'univers'. C'est elle qui 'chasse les armées ténébreuses de nos passions et de nos mauvais désirs' ; elle qui est 'la colonne de feu qui nous protège contre les tentations et les séductions du monde', 'la colonne de feu qui nous montre à tous la voie du salut parmi les ténèbres du monde' ; elle qui nous 'délivre de l'ardeur enflammée par la rosée de ses prières' »²⁸⁴.

Florensky le premier, lia particulièrement la *Sophia* à Marie. La doctrine de la *Sophia* chez Böhme, affirmait Boulgakov, « est sans visage, impersonnelle, tout comme la Divinité ; elle est *Weisheit*, substance ou essence »²⁸⁵. La Sophie n'est pour le cordonnier allemand qu'un miroir idéal et « une sorte de schème des schèmes », « un schème transcendantal du monde, dénué de vie propre, mais ayant le caractère d'un idéal programmé »²⁸⁶. Ce caractère impersonnel, désincarné, et par là asexué, la distinguait radicalement selon Boulgakov de la pensée de « l'Eternel féminin » telle que préfigurée, écrivait-il, dans l'Aphrodite grecque, puis reprise chez Goethe, Novalis, Soloviev ou son disciple Alexandre Blok²⁸⁷. Considérant la création du caractère sexuel féminin comme une rupture de l'essence humaine unifiée et une conséquence de la chute, la doctrine de Böhme ne laissait selon Boulgakov aucune place à l'union mystique de l'homme et de la femme. Elle ne permettait donc de comprendre, ni le *sacrement* du mariage, ni le caractère mystique de l'union du Christ avec l'Eglise épouse, ce qui correspondait encore à son protestantisme foncier²⁸⁸.

A considérer comme Böhme que le Christ ne naît point tant de la Vierge Marie et de sa semence féminine que de la *Jungfrau Sophia*²⁸⁹, on court le risque, nous l'avons vu, de tomber dans

²⁸² *Idem.*

²⁸³ *Idem.*

²⁸⁴ Paul FLORENSKY, *La colonne et le fondement de la vérité*, Lausanne, L'Age d'Homme, 1975, p. 231.

²⁸⁵ Serge BOULGAKOV, *La lumière sans déclin* [voir n. 197], p. 250.

²⁸⁶ *Idem.*

²⁸⁷ Cfr *Idem.*

²⁸⁸ Cfr *Ibidem*, p. 250-251.

²⁸⁹ « L'idée centrale est ici que Marie n'était pas pure ni sans faute avant l'Annonciation et qu'avec les paroles de l'archange, elle fut habitée par la '*Jungfrau Sophia*', laquelle, transformée en '*männliche Tinctur*', produisit la '*männliche Jungfrau*' du Christ. Il rejette dès lors la vénération de Marie » (*Ibidem*, p. 251).

le monophysisme et dans le docétisme. C'est précisément ce risque que ne parvient pas à éviter, selon Boulgakov, la doctrine catholique, et dans une certaine mesure Soloviev. La thèse de ce dernier en effet, pouvait bien apparaître comme ambiguë, puisqu'il admettait l'Immaculée Conception, et que tout en accordant à la *Sophia* un caractère résolument féminin, il semblait refuser de lui attribuer une hypostase, pour en faire plutôt, dans les relations trinitaires, l'essence ou la substance divine. La spéculation de Soloviev, qui prenait intégralement son souffle des sphères célestes de l'Humanité idéale, n'accordait à la *Sophia* qu'un caractère encore trop impersonnel, trop rétif à l'intuition sensible et à l'iconographie. Son caractère sexué même était en définitive fort abstrait, ou du moins ne s'identifiait pas purement et simplement à sa manifestation sensible. Soloviev identifie l'« Eternel féminin » au grand Homme d'Auguste Comte, personnification d'une humanité composée à la fois d'hommes et de femmes. Quelque part entre la déité boehmienne au fondement des hypostases et l'intuition mystique d'un corps éthéré, la sophiologie de Soloviev paraissait aux yeux de ses successeurs ambiguë et trop concéder aux abstractions allemandes. Elle faisait en vérité surtout du Christ et de son corps universalisé dans l'Eglise les figures les plus accomplies de la divino-humanité. Florensky et Boulgakov, plus soucieux de l'inscrire au sein d'une tradition ecclésiale, liturgique et iconographique, chercheront à éviter les risques d'une dépersonnalisation idéaliste de la *Sophia* telle qu'ils en trouvaient l'exemple dans la *Jungfrau* de Böhme, pour en admettre plus franchement l'hypostasiation. Sa figuration privilégiée devient dès lors explicitement Marie chez P. Florensky. Boulgakov affirme quant à lui que la juste icône de la divino-humanité représente la rencontre des deux sexes, *Le Christ et Marie*²⁹⁰.

2.4. Conclusion. Marie et la personnification de la Sophia

Nous avons entamé ce chapitre par la caractérisation des liens unissant la *Sophia* et ses diverses « incarnations », à savoir les diverses *figures* universelles prises par la réintégration de l'homme à sa source divine. Dans ce contexte, Marie prend une importance surtout par la manière dont elle représente la nature matérielle, terrestre, parvenue à son accomplissement. La Vierge se situe « à la fin des temps ». Cette situation particulière, intuitionnée en idée, c'est-à-dire selon l'éternité, témoigne de son rôle de clef pour la préparation dont la nature doit, en suite du péché, faire l'objet. Sa figuration permet donc l'intuition concrète de l'accomplissement de la nature ou de l'âme humaine telle que capable de Dieu, principe même, nous l'avons vu, de la création matérielle. La vision très idéaliste cependant de Soloviev, toujours prise du haut de la logique semblant présider aux *manifestations* de l'Absolu, donnait une exposition des rapports entretenus entre Dieu et l'essence humaine qui paraissait à beaucoup confiner au panthéisme. C'est que Marie, figure la plus

²⁹⁰ Serge BOULGAKOV, *Le buisson ardent* [voir n. 240], p. 91-92.

proche de l'humanité séparée de Dieu, ne représente encore, dans son aspect phénoménal déterminé, qu'une face incomplète de la *Sophia*. L'humanité authentique est universelle et réunit son fondement obscur et matériel, arrivé à perfectionnement en Marie, au principe divin, au Verbe, pour donner naissance à l'être humain intégral, ou divino-humain, c'est-à-dire le Christ. Or l'homme possède sa substance authentique dans l'idée universelle. A cet égard, le corps universel du Christ, figuré par l'Eglise, représente pour Soloviev l'accomplissement de la *Sophia*. C'est en son idée en Dieu, nous l'avons vu, que l'homme retrouve sa substance authentique, et la *Sophia*, véritable expression de cette substance, n'est autre que la nature telle que conçue en son idée dans l'esprit divin. Le monde n'est en outre que la manifestation et le tout de la substance divine exposés à la manière de son corps. Aussi la *Sophia* ne reçoit-elle, en soi ou dans la vérité divine, aucune hypostase particulière. A tout le moins ne peut-elle consister en une personne opposée au divin. La *Sophia* constitue bien plutôt le retour de la nature et de l'humanité à la substance divine.

Cet aspect sera nettement relativisé par S. Boulgakov et P. Florensky, qui chercheront à donner une hypostase plus réelle à la *Sophia*, et à la distinguer ainsi de la substance divine elle-même. Il fallait, selon Florensky, différencier d'une manière plus déterminée que le fit Soloviev, l'essence de Dieu et celle du créé :

« La Sophie participe à la vie de la Divinité Tri-Hypostatique, elle entre dans les profondeurs de la Trinité et elle communie avec l'Amour divin. Toutefois, étant une personne *quaternaire*, créée et donc non consubstantielle, elle ne 'forme' pas l'Unité divine, elle n'est pas l'Amour, elle ne fait qu'entrer dans la communion d'Amour, elle y est admise par l'humilité de Dieu, indicible, inaccessible, inconcevable. En tant que quatrième personne, par condescendance divine (mais nullement par sa substance), elle introduit une distinction par rapport à elle-même dans l'activité providentielle des Hypostases Trinitaires ; étant une et même pour la Divinité Tri-Unique, elle est en elle-même distincte par rapport aux trois Hypostases. L'idée de la Sophie prend une coloration différente suivant l'Hypostase que vise plus particulièrement notre contemplation »²⁹¹.

Un autre passage nous paraît particulièrement éclairant :

« Et puisque la purification se produit grâce à l'Esprit-Saint qui se manifeste au créé, la Sophie est l'Esprit pour autant qu'il a divinisé le créé. Mais l'Esprit se révèle dans la création comme virginité, chasteté intérieure, intégrité de l'âme et humble pureté, par ces dons capitaux que le chrétien reçoit de lui. En ce sens, la Sophie est la Virginité, la force d'en-haut qui donne la chasteté et l'innocence. Celle qui porte la Virginité, qui est la Vierge au sens propre et exclusif du terme, c'est Mariam, la Vierge pleine de grâce, 'rendue gracieuse' (*kecharitômenè*, Luc I/ 28) par l'Esprit-Saint, pleine de ses dons et, en tant que telle, la véritable Eglise de Dieu, le vrai corps du Christ : c'est d'elle que ce corps est issu. Si la Sophie est la création entière, alors l'Humanité, c'est-à-dire l'âme et la conscience de l'humanité, est la Sophie par excellence. Si la Sophie est l'Eglise des saints, alors l'âme et la conscience de l'Eglise des saints, à savoir : Celle qui intercède pour le créé et qui le défend devant le Verbe de Dieu qui juge le créé et qui le scinde en deux, la Mère de Dieu, 'Purificatrice du monde', est encore une fois la Sophie par excellence. Or, le signe authentique de Marie pleine de grâce est sa Virginité, la Beauté de son âme. Et c'est la Sophie »²⁹².

²⁹¹ Paul FLORENSKY, *La colonne* [voir n. 284], p. 227.

²⁹² *Ibidem*, p. 228.

Florensky, soucieux de distinguer la *Sophia* de la substance divine, en fait plus résolument que Soloviev une entité créée, et place en Marie son incarnation principale. La *Sophia* devient une « quatrième hypostase », distincte des hypostases divines. C'est également le vocabulaire qu'utilise Boulgakov :

« La sainte Sophie est l'Ange du créé et le Commencement des voies de Dieu. Elle est l'amour de l'Amour. Par un acte éternel, intégral, qui se suffit à lui-même, de l'Amour substantiel et divin, la tri-unité, Dieu-Amour, extrapose (au sens de l'extériorité métaphysique) l'objet de cet amour divin. Il l'aime et il répand donc sur lui la force vivifiante de l'Amour trihypostatique. Cet objet ne pouvait certes pas être une idée abstraite ni un miroir inerte, mais seulement un être vivant, doué d'une personnalité, d'une hypostase. [...] La Sophie n'est pas seulement aimée, elle aime en retour ; et dans cet amour mutuel, elle reçoit tout, elle *est Tout*. Et, en tant que l'amour de l'Amour et envers l'Amour, elle a une personnalité et un visage ; elle est un sujet, une personne ou, en langage théologique, une hypostase. Bien entendu, celle-ci est différente des Hypostases de la Sainte Trinité ; elle est d'un tout autre ordre, une 'quatrième hypostase'. Elle ne participe pas à la vie intradivine, *elle n'est pas Dieu* et, par conséquent, elle ne transforme pas la trihypostasie en tétrahypostasie, la Triade en tétrade. Cependant, elle ouvre une poly-hypostasie nouvelle, de créature, car elle est suivie de nombreuses hypostases (celles des anges et des hommes), qui se trouvent en relation sophianique avec la divinité »²⁹³.

Le Père Boulgakov eut beau prendre ses précautions, le vocabulaire hypostatique entraîna la condamnation de la sophiologie par l'Eglise de Moscou et l'Eglise synodale russe dès 1935²⁹⁴. Il est à tout le moins indéniable que se révélait là l'une des ambiguïtés fondamentales de la doctrine. A vouloir hypostasier la *Sophia*, expression de la participation de la nature de l'homme à la grâce divine, hors de la trinité, Florensky, tout comme Boulgakov, tendaient à attribuer au créé lui-même les fondements de son retour à la vie éternelle. Comme le notait G. Florovsky, le monde semble accéder à la justification sans le Christ²⁹⁵. Cette tentation semble particulièrement nette chez P. Florensky, dont l'œuvre tend à élever l'image de Marie au point qu'elle « fasse de l'ombre » à celle du Christ dans l'exercice de l'activité rédemptrice²⁹⁶. Soloviev, nous l'avons vu, ne fait pas de la *Theotokos* la figure centrale de la *Sophia* et la force principale de rédemption de la nature. La Vierge est passive et sa substance, matière des œuvres de Dieu. C'est pour lui indéniablement le Christ qui est l'« incarnation principale » de la *Sophia*. La totalité de son travail n'a d'ailleurs pour autre dessein que la promotion de l'Eglise universelle, conçue précisément comme corps du Christ étendu à l'humanité entière. Son idéalisme radical, cependant, et sa conception intégralement spirituelle de la matière, identifient foncièrement la *substance* du créé et le divin.

²⁹³ Serge BOULGAKOV, *La lumière sans déclin* [voir n. 197], p. 198-199.

²⁹⁴ On pourra consulter pour un aperçu des étapes de formation de cette condamnation : Mikhaïl SERGEEV, *Sophiology in Russian Orthodoxy* [voir n. 9], p. 123-126 ; Antoine ARJAKOVSKY, *Essai sur le Père Serge Boulgakov (1871-1944). Philosophe et théologien chrétien*, s. l., Parole et silence, 2006, p. 46-47, p. 106-111.

²⁹⁵ Georges FLOROVSKY, *Ways of Russian Theology*, t. 2, Vaduz, Büchervertriebsanstalt, 1987, p. 280.

²⁹⁶ Florovsky (cfr *Idem*) allait jusqu'à souligner le relatif effacement du Christ dans l'œuvre de Florensky.

Soulignant l'extrême passivité de la Vierge, il tend encore à condamner au mal l'activité naturelle, ou à faire de la liberté comprise dans le sens de l'affirmation de soi le signe le plus sûr de la chute. On pourra se demander s'il exploite ainsi pleinement les virtualités du système métaphysique qu'il tire de Schelling. Car si le philosophe de Léonberg tend, il est vrai, à faire de l'accomplissement de l'extra-position divine le résultat d'une prise de décision éternelle de l'humanité pour le mal, ce dernier s'en trouve en vérité tout à fait tiré du domaine moral pour ne plus subsister qu'en tant que principe premièrement métaphysique. Il n'est, en bref, pas d'abord une faute, mais tout comme chez Böhme, un domaine caractérisé par sa positivité en son ordre. Nous ne nous étendrons pas ici sur ces considérations qui nous emmèneraient trop loin. Remarquons simplement que niant la pleine coopération de l'humanité au salut, Soloviev écrasait *de fait* un principe de liberté pourtant bien virtuellement présent. Il s'écartait encore ainsi d'une belle variante qu'offrait la tradition orthodoxe. Celle de N. Cabasilas par exemple.

Boulgakov réserva explicitement la notion de péché au domaine moral, et préservait ainsi la *nature* créée de toute tache originaire. Sa perspective, cherchant à s'éloigner de toute tentation gnostique, faisait du péché la chute d'un sujet personnel, corporel, sexué, plutôt que d'un principe métaphysique dont on ne pouvait nier les similitudes avec la *Sophia* déchue de Valentin.

« Le péché originel, écrivait Boulgakov, a eu lieu non pas dans l'âme du monde, mais dans son centre inférieur, en devenir : dans le domaine du créé. Il ne pouvait qu'abîmer, qu'empoisonner la nature, non pas la tuer ; il en a perverti la condition, non l'essence. Autrement dit, la détérioration du monde causée par le péché originel ne fut que *fonctionnelle*, non pas substantielle. 'Le monde gît dans le mal', mais *il n'est pas le mal* »²⁹⁷.

Voilà sans doute résumé en quelques phrases ce que Boulgakov reproche tant à Soloviev qu'à Böhme et aux gnostiques. Car si Soloviev défend, à la manière encore de Schelling dans *Philosophie und Religion*, que la chute naît de la contreposition même de l'Absolu à soi, qu'elle devient dès lors le propre de toute créature, alors le mal ne semble plus résulter d'un choix de l'homme et la *Sophia*, comprise comme restitution du créé, devient une nécessité dialectique interne à l'Absolu. Si la réponse offerte par Schelling était de ramener la décision libre de l'homme dans les profondeurs insondables de l'éternité, elle tendait à l'identification des substances humaine et absolue. Boulgakov, inspiré par Florensky, n'avait donc d'autre choix que de sortir la *Sophia* de l'Absolu pour en faire une expression plus proprement créaturelle.

G. Florovsky évoque, dans une polémique contre la sophiologie dont la férocité – envers le Père Florensky notamment –, échoue à emporter l'adhésion, un trait de N. Berdiaev : « ceux qui croient en la Sophia et non au Christ ne peuvent discerner la réalité »²⁹⁸. Berdiaev exprima plusieurs fois ses réserves vis-à-vis de l'idéalisme de Soloviev, mais il lançait ici ses foudres contre Blok et les

²⁹⁷ Serge BOULGAKOV, *La lumière sans déclin* [voir n. 197], p. 248.

²⁹⁸ Cfr Georges FLOROVSKY, *Ways of russian Theology* [voir n. 295], p. 281.

symbolistes russes des XIX^e et XX^e siècles surtout. Florovsky entreprend de les étendre à l'œuvre théologique de P. Florensky et de V. Soloviev. Recourir à une telle exclusive entre la *Sophia* et le Christ afin de caractériser ces deux pensées est certainement très illégitime ; c'est à tout le moins absolument manifeste pour le second, nous l'avons vu. Mais il demeure que le relatif docétisme dont fait preuve Soloviev n'échappe pas totalement à ce type de critiques. Il est vrai que la constitution de la nature matérielle elle-même résulte chez Soloviev des projections faussées de l'âme du monde, alors qu'elle choisit d'exclure ce qui n'appartient pas à sa perspective propre et de ne se référer qu'à soi comme principe du tout. Si Soloviev ne tombe pas dans une sorte d'acosmisme et n'en vient pas à nier la réalité du monde, ce n'est pas tant parce qu'il soumet son système à une antinomie fondamentale (Kojève)²⁹⁹, que parce qu'il fait de l'âme et de l'action humaines les nœuds de toute représentation du monde. Et s'il traite très certainement les signes sensibles, comme l'écrivait encore Florovsky, à la manière d'« ombres transparentes », de « pâles images » et de simples « analogies des réalités éternelles »³⁰⁰, il demeure qu'ils constituent selon Soloviev les seuls liens qui nous unissent à la réalité divine. Son « illusionisme symbolique »³⁰¹, parfaitement conscient, n'avait d'autre but que de poser les cadres d'une juste pratique pour la « religion » en ce monde. Il fallait trouver une expression humaine propre à rendre compte de l'attitude de l'âme envers ce que Dieu lui manifeste. La Vierge Marie et la *Sophia* pouvaient bien dans la figure idéale qu'elles présentaient d'une certaine facette de l'humanité, être évoquées liturgiquement comme modèles d'attitude chrétiennes. L'Histoire Sainte en tant qu'histoire idéale prédestinée aux mérites du Christ évoquait quant à elle le chemin à suivre vers la purification des péchés. Le symbolisme est certes inadéquat, puisque la nature de l'âme dont il est la projection est corrompue, mais dans sa progression vers l'évocation virginale d'une nature essentiellement reçue, l'homme se reconnaît progressivement non seulement comme se restituant à Dieu, mais plus originellement comme restitué par Dieu lui-même ou comme l'objet de Dieu. Ainsi revient-il de lui-même à sa condition originelle et abandonne-t-il les présomptions de l'*ego* selon Soloviev. La fonction symbolique n'est autre que la projection d'une âme en progrès ou en rejet vis-à-vis de son Dieu.

La question de la nature du monde n'était évoquée par la doctrine de la *Sophia* qu'à partir de celle de la nature de l'homme et du lien personnel qui l'unit avec Dieu. La sophiologie ne conçut dès lors l'origine du monde que comme l'apparition de l'interrogation la plus fondamentale de l'existence humaine, à savoir celle du mal et donc du péché. Aussi prit-elle après Soloviev le plus souvent les traits d'une étude mariale, figure humaine ou intrinsèquement mondaine de la victoire sur le mal. Chez Soloviev, c'est plutôt d'une ecclésiologie dont il faudrait parler, perspective qu'il privilégie la plupart du temps pour atteindre le Christ. C'est, quoi qu'il en soit, toujours en fonction

²⁹⁹ Cfr Alexandre KOJEVNIKOFF, *La métaphysique religieuse de Vladimir Soloviev* (2) [voir n. 18], p. 128-129.

³⁰⁰ Cfr Georges FLOROVSKY, *Ways of russian Theology* [voir n. 295], p. 88.

³⁰¹ Cfr *Ibidem*, p. 87.

d'un regard rivé sur l'activité humaine que la sophiologie aborde le mystère du Christ et de la rédemption. Etrangère à une conception *extrinsèque* de la création ou de la causalité, la doctrine de la *Sophia* se cantonne expressément à chercher Dieu là où il se *manifeste*. S'attachant à reconstruire idéellement et symboliquement cette manifestation à la manière d'un retour intégral de la personne vers Dieu, sans doute portait-elle la possibilité d'une ouverture vers la narration historique plutôt que vers l'histoire factuelle, et devait-elle s'opposer assez frontalement au réalisme personnaliste de V. Lossky et de G. Florovsky. La vision *continuiste* de la sophiologie et son occultation de toute intervention divine extrinsèque tendaient à considérer l'événement du Christ à partir de l'évolution du monde et de sa préparation dans l'Histoire Sainte seulement, c'est-à-dire comme l'aboutissement d'une histoire naturelle. Si cette dernière était certes prédestinée de toute éternité par la *liberté* divine, la *rupture* occasionnée par la Rédemption offerte par le Christ tout autant que la création n'en tendaient pas moins à être fortement atténuées. La libre décision divine se trouvait liée par son éternité et la nature de Dieu, identifiée à celle du monde, plutôt que le libre choix de Sa *volonté*, donnait son moteur à la rédemption.

III. Marie et l'Eglise universelle

La restitution cosmique de l'humanité s'accomplit chez Soloviev dans le projet d'une société chrétienne unifiée sous la forme d'une Eglise universelle. L'évolution naturelle tend à la réalisation de l'organisme humain le plus accompli. La dualité sexuelle inhérente à l'humanité cependant, si elle constitue le fondement d'une unité retrouvée en ce bas-monde, n'en reste pas moins très imparfaite, et peut apparaître à bien des égards comme le signe d'une impossible unité. C'est que le masculin, c'est-à-dire le principe actif ou d'auto-affirmation, est encore marqué par les « signatures du Démon »³⁰², là où, note Soloviev, le féminin « en est relativement affranchi »³⁰². Il est certain que l'être humain n'apparaît en ce monde que dans la séparation et la finitude. Or celles-ci sont sources d'exclusion, de haine et de conflit. Le but du processus cosmique entendu comme élévation en Dieu même de ce monde de division, ne peut dès lors se réaliser que dans l'ouverture de l'âme, principe féminin, à l'activité divine. Ce n'est qu'ainsi que se réalisera l'organisme accompli de l'humanité, « c'est-à-dire la production de l'unité la plus parfaite dans la pluralité la plus parfaite, ou d'un être parfaitement intégré et au plus haut degré différencié en même temps : la production d'un organisme parfait »³⁰³. Or cet organisme n'est pas réalisé comme tel dans l'être humain individuel. L'union de l'homme et de la femme réalise une première réconciliation, mais doit encore s'étendre à la société. L'organisme le plus complexe, le plus universel et par-là le plus individuel, ne peut être réalisé que dans la diversité des liens unissant le plus grand nombre. Dès 1875, Soloviev posait ainsi le principe de sa morale :

« [...] le but universel est la production de l'organisme social parfait. Les parties de cet organisme doivent être au plus haut point différenciées ; pour cela elles doivent du premier coup être posées exclusivement, absolument ; pour cela elles doivent s'exclure mutuellement et ce n'est que par un procès qu'elles doivent venir à l'unité, à l'unité intérieure, libre, volontaire, avec conscience ; et elles ne peuvent affirmer (désirer) consciemment l'unité sans savoir réellement son opposé, c'est-à-dire sans avoir subi cet opposé, passé par lui »³⁰⁴.

L'ouverture à l'autre et le sacrifice du point de vue totalitaire qui accompagne l'affirmation de notre *ego* constitueront le fondement du déploiement d'une société proprement chrétienne. A cet effet, l'âme humaine doit pouvoir s'ouvrir non à l'intelligence uniquement, mais aussi au cœur, ou à l'affect, selon Soloviev typiquement féminin, et donner à l'autre la possibilité de s'affirmer. Une société chrétienne n'est parfaitement réalisée que dans l'adhésion libre de tous au projet universel.

Marie, en tant que personnification du féminin, possède une position qui est en mesure de nous éclairer plus avant sur l'ecclésiologie de Soloviev. L'Eglise est pour lui la figure de

³⁰² Vladimir SOLOVIEV, *La Sophia* [voir n. 37], p. 67.

³⁰³ *Idem.*

³⁰⁴ *Idem.*

l'universalisation de la *Sophia* et possède cette dernière pour unique substance, partagée encore avec la Mère de Dieu et le Christ. Marie, comme incarnation de la « féminité » prendra donc sa part dans la constitution de la personnalité ecclésiale qui correspond au corps de l'Eglise. Elle est, en tant que Mère du Christ, Mère de son corps universalisé, mais elle est aussi, écrit Soloviev, « cœur » de l'Eglise. C'est par là la féminité et les sentiments qu'il attribue à cette dernière qu'il cherche à nouveau à mettre en avant. Soloviev évoque ainsi l'attrait romantique pour l'Eternel féminin qui régit l'entier processus de rachat du monde. Or nous savons que ce processus doit aboutir par l'élaboration d'une constitution organique parfaite pour l'Eglise. Nous verrons dès lors comment l'amour de l'Eternel féminin doit aller selon Soloviev jusqu'à déterminer la forme que prend la hiérarchie ecclésiale.

Soloviev entend l'Eglise à la manière d'une personne corporelle, qui répond aux mêmes conditions que tout organisme vivant :

« Partant de cette conception de l'Eglise, corps du Christ [...], nous devons ne pas perdre de vue que ce corps croît inévitablement et se développe, que, par conséquent, il se modifie et se perfectionne. L'Eglise est le corps du Christ, mais jusqu'à présent elle n'est pas encore son corps glorifié et complètement divinisé. L'existence actuelle de l'Eglise sur la terre correspond au corps de Jésus pendant sa vie terrestre, (avant sa résurrection), à ce corps qui, tout en faisant apparaître dans certains cas des qualités miraculeuses, (de telles qualités sont aussi inhérentes maintenant à l'Eglise) était, cependant, un corps mortel, matériel, chargé de toutes les infirmités et de toutes les souffrances de la nature humaine. Mais, de même que dans le Christ tout ce qui est faible et charnel est absorbé, par la résurrection du corps spirituel, ainsi doit-il en être dans son corps universel, l'Eglise, lorsqu'elle aura atteint sa plénitude »³⁰⁵.

Le développement génétique de l'Eglise a suivi l'évolution des diverses religions. Parvenu à la réconciliation accomplie de l'humain et du divin une première fois dans le christianisme, son corps s'est vu à nouveau séparé par le schisme des Eglises d'Orient et d'Occident. C'est là la grande catastrophe spirituelle du christianisme. Et l'établissement du règne de Dieu sur terre ne pourra advenir que dans la reconstitution du corps intégral de l'Eglise. C'est le but qui occupa le plus visiblement la carrière de notre penseur, au moins jusque ses derniers essais, qui semblent laisser place à un certain pessimisme quant à la possible réalisation de cet espoir.

Dans les pages qui suivent, nous verrons plus précisément comment le projet général de l'ecclésiologie de Soloviev, c'est-à-dire l'établissement d'une théocratie universelle, et donc passée par la réconciliation des différents organes de l'Eglise, nécessite un principe moral d'union des chrétiens, de « catholicité » ou de communauté (*sobornost*) gouverné par l'amour et la liberté. Cela nous permettra de mieux comprendre la place que Soloviev accorde à la *féminité* pour la réalisation de ce dessein, par le biais notamment de la figure de Marie.

³⁰⁵ Vladimir SOLOVIEV, *Les fondements* [voir n. 207], p. 171-172.

3.1. *Projet d'une réunification des Eglises d'Orient et d'Occident*

Le projet général de l'ecclésiologie de Soloviev réside dans l'établissement d'une théocratie libre et universelle. Il s'agit pour notre penseur de restaurer le lien religieux au centre d'une société sécularisée. Un tel dessein, cependant, exige le dépassement de l'état jugé déplorable dans lequel se trouve actuellement l'Eglise chrétienne. Déchirée par des luttes séculaires entretenues tant avec les autres religions que de manière intestine, elle en oublie ses principes évangéliques d'ouverture et d'humilité au profit d'un esprit d'exclusion. C'est un problème dont la Russie contemporaine à Soloviev n'est pas indemne, tiraillée par la question juive tout autant que par un souci de promotion d'identité nationale :

« Au nom du patriotisme, on exige de nous de placer au-dessus de tout l'intérêt et l'influence exclusifs de notre peuple. C'est d'un patriotisme pareil que nous a délivrés le Sang du Christ répandu par les patriotes juifs au nom même de leur intérêt national [...]. Mis à mort par le patriotisme exclusif d'un peuple, le Christ est ressuscité pour tous les peuples et a ordonné à ses disciples : 'Allez et enseignez *toutes les nations*'. Qu'est-ce à dire ? Le christianisme supprime-t-il vraiment la nationalité ? Non, au contraire, il la conserve. Ce n'est pas la nationalité, c'est *le nationalisme* qui est ainsi supprimé. La persécution cruelle et le meurtre du Christ ne sont pas le fait de la nationalité juive, dont le Christ (en tant qu'homme) réalise le plus haut degré d'efflorescence, mais sont le fait d'un nationalisme étroit et aveugle, de la part de compatriotes tels que Caïphe »³⁰⁶.

Il ne peut être question, selon Soloviev, d'un privilège absolu reconnu à quelque nation particulière. Toutes possèdent un rôle et une place indispensable dans le corps de l'humanité. Le nationalisme ne fait que se désolidariser de ce corps. Il se coupe des forces vitales qui font l'humanité et réduit sa propre nation à une simple abstraction³⁰⁷. L'instauration d'une politique véritablement chrétienne passera, selon Soloviev, par la fin des luttes, guidées par les intérêts personnels et contraires aux vues véritables du christianisme, auxquelles se livrent pourtant les politiques des nations chrétiennes elles-mêmes. Les seuls principes qui devraient présider au monde politique sont le devoir moral, le renoncement et le sacrifice de soi. Ils sont en outre les principes qui doivent guider l'attitude de tout chrétien, et donnent les fondements d'une vie divino-humaine³⁰⁸.

« La politique de l'intérêt, la tendance à s'enrichir ou à se rendre sans cesse plus puissant, est propre à l'homme naturel, elle est païenne ; en se mettant sur ce terrain, les peuples chrétiens retournent au paganisme. [...] Reconnaître son obligation, proclamer son devoir, c'est une attitude chrétienne d'humilité et de connaissance de soi, c'est le commencement nécessaire de la lutte morale et d'une vraie vie théandrique, aussi bien pour un peuple que pour un individu »³⁰⁹.

³⁰⁶ Vladimir SOLOVIEV, *La grande controverse et la politique chrétienne (Orient-Occident)*, Paris, Aubier, s. d., p. 23.

³⁰⁷ Cfr *Ibidem*, p. 24.

³⁰⁸ Cfr *Ibidem*, p. 26-29.

³⁰⁹ *Ibidem*, p. 28-29.

La division première, cependant, qui empêche l'avènement du véritable christianisme et qui court depuis les origines mêmes des religions, est celle, selon Soloviev, qui oppose l'Orient et l'Occident³¹⁰. Le philosophe et théologien russe y voit une division spirituelle entre soumission au divin et promotion de l'humain, qui trouve sa dernière occurrence dans le schisme des Eglises chrétiennes. « Le fondement de la culture orientale, c'est la soumission en toutes choses à une force supra-humaine ; le fondement de la culture occidentale, c'est l'initiative de l'homme lui-même dans son activité »³¹¹. Or, la divino-humanité qui constitue l'essence même du christianisme ne se peut établir pleinement que dans l'unification de ces deux principes, et L'Eglise ne pourra donc se revendiquer proprement chrétienne et universelle que dans la réconciliation des Eglises d'Orient et d'Occident. Soloviev élabore de longs développements sur l'histoire des hérésies, par lesquels il conclut essentiellement que du docétisme aux iconoclastes, en passant par l'arianisme, le nestorianisme ou le monothélisme, on en vint toujours à nier ou à modaliser l'union de l'humain et du divin en Christ. Que l'on affirme l'absorption de l'humanité dans la divinité (monophysisme), l'impossibilité pour le Verbe de naître d'une mère humaine (nestorianisme), ou la passivité absolue de la nature humaine dans l'union consubstantielle (monothélisme), on nie toujours, en vertu du principe oriental, la pleine humanité du Christ et la possibilité d'une union du divin et de la chair du monde. Ce que Soloviev écrit des iconoclastes et qui conclut son parcours historique, résume bien son propos :

« L'Eglise, qui emploie des images matérielles dans son culte liturgique, adore ce qui y est figuré ; or, c'est la chair, et non l'esprit, qui y est figurée. Adorant la chair divinisée du Christ, que nous recevons dans la communion sous la forme du pain et du vin, glorifiant la Très Sainte Vierge élevée corporellement au-dessus de tous les purs esprits, honorant tous les saints qui ont bien mérité de Dieu dans leur chair, l'Eglise reconnaît la pureté et la sainteté de la chair, qui est capable de divinisation ; or, grâce à cette déification, toute la création peut être délivrée de l'esclavage de la corruption, peut être illuminée et restaurée, ce qui est la base de notre espérance en notre résurrection et en notre vie charnelle dans les siècles de l'avenir »³¹².

Le projet de l'Eglise, selon Soloviev, est de délivrer l'humanité de sa corruption. Pour y parvenir, il n'y a cependant pour notre penseur d'autre choix que de plonger au cœur de l'humanité corrompue. L'Eglise ne peut aboutir à la divino-humanité d'une manière théorique seulement, et par

³¹⁰ *Ibidem*, p. 15 : « La grande controverse de l'Orient et de l'Occident s'est manifestée tout au long de la vie historique de l'humanité. Déjà Hérodote, fait reculer les origines de cette controverse jusqu'à l'âge préhistorique ; c'est lui qui nous indique les premières manifestations de cette lutte universelle entre l'Europe et l'Asie sous forme d'événements fabuleux et mythologiques, à savoir cet enlèvement des femmes d'Argos par les Phéniciens et d'Hélène de Lacédémone par le fils de Priam, roi de Troie. Depuis cette lointaine époque jusqu'à nos jours, cette controverse se poursuit, divisant profondément l'humanité et entravant sa vie régulière. Cette controverse néfaste, qui a surgi avant le christianisme, fut apaisée pour quelques temps par cette nouvelle religion, puis se renouvela par l'effet d'une politique anti-chrétienne réalisée dans le monde chrétien ; elle peut, et elle doit être résolue définitivement par l'instauration d'une politique véritablement chrétienne ».

³¹¹ *Ibidem*, p. 41.

³¹² *Ibidem*, p. 72.

la proclamation d'un dogme, dont elle donna d'ailleurs la plus parfaite formulation à Chalcédoine. Il faut encore qu'elle réalise son essence universelle et libre dans la vie elle-même. Soloviev loue l'Eglise occidentale pour avoir pris part effective à la vie historique³¹³. Elle s'est ainsi montrée plus « fidèle à la mission apostolique ». Si la tâche était bien de tirer l'humanité de la « fange » en laquelle elle s'était enfoncée, il fallait pour cela mettre la main à la pâte et chercher, dans le monde même, à le redresser. Or, c'est ce que l'Orient chrétien au contraire, pétri d'un idéal essentiellement contemplatif, s'est interdit de faire³¹⁴. Son christianisme en est resté foncièrement, non certes tout à fait faux, mais incomplet. N'ayant privilégié que l'union mystique au divin, le christianisme d'Orient ne chercha jamais la synergie des forces humaines et divines. Jésus-Christ, écrit Soloviev

« a fondé son Eglise visible non seulement pour contempler le ciel, mais aussi pour travailler sur la terre et pour combattre les portes de l'enfer. Il a envoyé ses apôtres non pas dans le désert et la solitude, mais dans le monde pour le conquérir et le soumettre au Royaume qui n'est pas de ce monde, et Il leur a recommandé non seulement la pureté des colombes, mais aussi la prudence des serpents »³¹⁵.

A l'exemple des moines du mont Athos ou des pères du désert, l'Eglise d'Orient est une « Eglise qui prie ». Mais s'il s'agit là du fondement de toute vie spirituelle, la prière et la contemplation ne peuvent, pour Soloviev, constituer le tout de la vie chrétienne. Elles doivent porter leurs fruits dans le monde ; c'est ce que l'Eglise occidentale a compris. Il faut une « Eglise qui agit », une force spirituelle qui œuvre *dans* le monde *sans* pourtant *en dépendre* en ses fondements³¹⁶. L'Eglise chrétienne requiert tant une soumission passive à la divinité qu'une affirmation de l'activité propre de l'homme. Fidèlement à la définition de Chalcédoine, il ne peut y avoir confusion des ordres, mais tous deux doivent subsister. « L'idéal de l'Eglise, ce n'est pas une fusion de ces deux actions différentes, mais leur *accord* »³¹⁷. L'Eglise ne doit donc pas vouloir l'absorption et l'élimination du principe humain. C'est plutôt dans l'ordre humain même que doit être réalisée la volonté de Dieu. Le christianisme doit voir s'accomplir la soumission *volontaire* de

³¹³ Cfr Vladimir SOLOVIEV, *La Russie et l'Eglise universelle* [voir n. 4], p. 153.

³¹⁴ *Idem* : « L'Eglise occidentale, fidèle à la mission apostolique, n'a pas craint de s'enfoncer dans la fange de la vie historique. Ayant été pendant de longs siècles le seul élément d'ordre moral et de culture intellectuelle parmi les populations barbares de l'Europe, elle a pris sur elle toute la tâche du gouvernement matériel aussi bien que de l'éducation spirituelle de ces peuples à l'esprit indépendant et aux instincts farouches. En se vouant à ce dur travail, la Papauté [...] pensait moins à sa propreté apparente qu'aux besoins réels de l'humanité. L'Eglise orientale, de son côté, avec son ascétisme solitaire et son mysticisme contemplatif, avec son éloignement de la politique et de tous les problèmes sociaux qui intéressent l'humanité entière, désirait avant tout [...] arriver au paradis sans une seule tache sur sa chlamyde. Là, on voulait employer les forces divines et humaines à un but universel ; ici, il ne s'agissait que de garder sa pureté. Voilà le principal point de différence et la cause la plus profonde de la séparation des deux Eglises ».

³¹⁵ *Idem*.

³¹⁶ Cfr *Ibidem*, p. 154.

³¹⁷ *Ibidem*, p. 85.

l'homme à la divinité. « L'humanité qui compose l'Eglise doit d'abord *avoir foi* en la vérité supra-humaine qui lui est révélée, et ensuite, *agir* pour introduire cette vérité dans son monde humain »³¹⁸.

Cet idéal cependant, prévient Soloviev, n'est réalisé pleinement qu'en la personne du Dieu-Homme et en lui seul. La réalisation historique de l'Eglise, sans cesse, oscille entre la passivité de l'Orient et la « vanité » de l'Occident. Aussi les Eglises, plus occupées à asseoir leur propre principe qu'à le compléter par la perspective de l'autre, finirent-elles par se scinder. L'Orient orthodoxe, partagé entre justesse de doctrine d'une part et vie païenne d'autre part, réserva la *divino-humanité* au Christ seul, et la distingua de celle de l'Eglise. Cette dernière fut réservée au ciel et n'entra pas en concurrence avec l'ordre établi par le pouvoir séculier. Ainsi explique-t-on l'entente régnant traditionnellement entre l'Eglise orientale et le pouvoir de l'Etat, « liés ensemble par une idée commune : la négation du christianisme comme force sociale, comme principe moteur du progrès historique »³¹⁹. Pour l'Orient, l'Eglise était exclusivement sacrée, divine et devait être conçue « au-dessus » de l'humanité et « avant » elle³²⁰. Or, la divino-humanité réalisée dans le Christ offrit une vie nouvelle à l'humanité dans sa totalité. Cette dernière devait devenir « le corps vivant du Dieu-Homme ou l'Eglise » et réunir ainsi cultures orientale et occidentale³²¹. L'Eglise réunit l'humanité et la divinité en un *corps vivant*, et ceint dans son unité l'Occident et l'Orient à la manière de deux organes complémentaires.

« Tout notre devoir à nous, c'est seulement de nous reconnaître pour ce que nous sommes en réalité, – une partie organique du grand corps chrétien, – et d'affirmer notre solidarité spirituelle avec nos frères de l'Occident. Cet acte moral, cet acte de justice et de charité, serait par lui-même un progrès immense pour nous et la condition indispensable de tout progrès ultérieur »³²².

Ce projet n'était pas fait cependant pour plaire aux diverses parties. Au fil de la polémique qui l'oppose au nouveau représentant du slavophilisme I. Aksakov, Soloviev en vient à constater « à quel point le catholicisme et tout rapprochement avec lui étaient contraires à notre sentiment national »³²³. Et à la manière dont il exhortait les nations au sacrifice, notre penseur se déclare maintenant conscient des efforts qu'il demande à la Russie :

« [...] j'ai trouvé là une confirmation décisive de ma pensée que la réunion des Eglises est, pour la Russie, un exploit de la plus haute difficulté, exigeant un renoncement intérieur encore plus profond qu'il en a fallu voici

³¹⁸ Vladimir SOLOVIEV, *La grande controverse* [voir n. 306], p. 84.

³¹⁹ Vladimir SOLOVIEV, *La Russie et l'Eglise universelle* [voir n. 4], p. 141. En l'absence d'un centre indépendant de l'état en ce monde, l'Eglise nationalisée, coupée de son centre universalisant et tournée de surcroît trop unilatéralement vers les réalités célestes, s'est vue asservie par les pouvoirs séculiers. Cfr à ce propos *Ibidem*, p. 169-177, p. 181-186.

³²⁰ Cfr Vladimir SOLOVIEV, *La grande controverse* [voir n. 306], p. 86.

³²¹ Cfr *Ibidem*, p. 59.

³²² Vladimir SOLOVIEV, *La Russie et l'Eglise universelle* [voir n. 4], p. 155.

³²³ Vladimir SOLOVIEV, *Le développement dogmatique de l'Eglise* [voir n. 68], p. 31.

deux siècles pour rapprocher la Russie et cette civilisation séculière de l'Occident qui, assurément et non sans raison, a pourri le sentiment national de nos ancêtres »³²⁴.

C'est que la papauté romaine portait bien pour nombre d'orientaux la figure de l'antéchrist ou d'un Satan, plus occupé aux affaires humaines qu'aux choses divines³²⁵. L'attachement aux institutions mondaines affiché par l'Eglise occidentale semblait l'avoir perdue dans l'attitude démiurgique d'un activisme juridique et matérialiste. Soloviev s'était accordé lui-même à ce constat en sa jeunesse slavophile : le catholicisme transforma le règne mystique de l'amour présent dès le christianisme originel en un étaticisme juridique extérieur dont l'intérêt ne semble pas résider dans l'éveil de nouvelles forces plus libres et plus vives³²⁶.

Toujours, cependant, Soloviev a soutenu que le principe d'auto-affirmation humaine devait être intégré, et ce jusque dans sa tendance égocentrique. L'ascendant du monde invisible sur le monde visible ne pouvait signifier le pur et simple anéantissement de ce dernier. C'eût été en revenir, nous l'avons compris, aux tendances monophysites orientales. Pour que le pouvoir religieux ne devienne pas totalitaire, il lui fallait recevoir l'assentiment du monde et devenir l'expression même de sa liberté. « La fin et le but du procès universel, [c'est] la réunion complète des deux mondes ou la soumission libre et consciente des hommes aux dieux. D'un autre point de vue, c'est l'incarnation complète des dieux, la réalisation de la divinité »³²⁷. Or un seul peuple dans le monde ancien est

³²⁴ *Ibidem*, p. 32.

³²⁵ Cfr Vladimir SOLOVIEV, *La grande controverse* [voir n. 306], p. 39-40. On pourra lire également ce passage par exemple : « Pour des raisons tout à fait compréhensibles, il est rare que l'on soit impartial vis-à-vis du catholicisme, non seulement chez ceux qui se placent du point de vue protestant et rationaliste, mais également chez ceux qui défendent le point de vue positivement religieux de l'Eglise. En lui reprochant à juste titre de vouloir 'imposer à la vérité divine le fardeau putride d'une armure terrestre' on refuse de voir en lui cette même vérité divine, quoique revêtue d'un habit inadéquat. Les circonstances historiques ont fait que le catholicisme est toujours apparu comme le pire ennemi de notre peuple et de notre Eglise, mais c'est précisément pour cette raison que nous devons nous montrer justes à son égard » (Vladimir SOLOVIEV, *Leçons sur la divino-humanité* [voir n. 29], p. 28). A cet égard, il faudrait enquêter plus avant sur la distinction que Soloviev semble faire entre le catholicisme papiste d'une part, et la sainteté de Rome d'autre part. En 1883, il écrit dans une lettre à Aksakov : « Il me semble que vous ne voyez que le papisme, là où je vois par dessus tout la grande et sainte Rome, la cité éternelle, une partie fondamentale et inséparable de l'Eglise universelle. Je crois en cette Rome. Je la vénère, l'adore de tout mon cœur, et désire de toutes les forces de mon âme sa régénération pour le bien de l'unité et de la totalité de l'Eglise universelle ; que je sois maudit comme parricide si je lance un jour un mot de condamnation envers la sainteté de Rome » (cité dans Manon DE COURTEN, *History, Sophia and the russian nation* [voir n. 21], p. 121-122).

³²⁶ Cfr Vladimir SOLOVIEV, *La Sophia* [voir n. 37], p. 54. Voir encore Vladimir SOLOVIEV, *Leçons sur la divino-humanité* [voir n. 29], p. 27 : « Le passé religieux en question est représenté par le catholicisme romain. Malgré son inconsistance, patente, le catholicisme gardera sa force et sa raison d'être relatives tant qu'on ne sera pas passé à une forme nouvelle et meilleure en même temps que plus positive et plus universelle. Tant que ne seront pas réalisés dans la vie et la conscience de l'humanité civilisée les principes édificateurs positifs de l'avenir, le passé positif continuera à peser sur le présent négatif. Ce passé ne peut être aboli et ne le sera réellement et définitivement que par un principe plus fécond que lui, et non par une négation sans force ni contenu. C'est pourquoi le catholicisme est toujours là à mener un combat acharné contre le progrès social et intellectuel, lequel n'exercera un pouvoir irrésistible et fatidique sur le vieux principe que lorsqu'il sera parvenu à des conclusions positives, quand il aura établi des bases sur lesquelles il sera possible de bâtir un monde nouveau qui ne sera pas seulement plus libre mais plus riche de forces spirituelles ».

³²⁷ Vladimir SOLOVIEV, *La Sophia* [voir n. 37], p. 53.

parvenu à réunir ces deux desseins. Il s'agit, nous l'avons vu, du peuple juif, qui éprouva un sentiment du divin prononcé, tout en accordant au principe humain et à sa liberté morale une grande valeur. C'est la relation personnelle authentique qu'il parvint à établir avec Dieu qui lui permit de donner naissance au Dieu-Homme :

« Toute l'histoire sainte des Hébreux, depuis l'acte de foi de leur ancêtre Abraham jusqu'à la confession de foi analogue de sainte Marie de Nazareth, nous présente pour ainsi dire un long processus théandrique, un rapport actif entre l'homme et le Dieu vivant, rapport constant, personnel et moral ; et cette histoire se trouve tout naturellement couronnée par l'union *personnelle* du Dieu vivant avec *toute l'essence de l'homme en sa plénitude*, avec son âme rationnelle et son corps matériel »³²⁸.

Evitant tant le docétisme que le quiétisme, le chrétien doit renouveler l'attitude hébraïque et se rendre capable de fonder une société régie par les principes d'une morale authentiquement chrétienne. Or pour cela, cette société doit être présente dans la chair, afin d'y racheter notre nature pécheresse. Le rôle occupé par Marie peut paraître à cet égard problématique. La Mère de Dieu, qui intervient « à la fin des temps » et comme au bout d'un processus historique, n'avait-elle pas présenté une chair exempte de tout péché et n'avait-elle pas déjà été assimilée à la substance de Dieu ou du moins de la *Sophia* ? Accomplissant le processus préparé par l'activité libre et personnelle des Saints du peuple élu, ne s'était-elle pas présentée purifiée, absolument libre d'occupation et prête dès lors à être habitée passivement par les desseins divins ? La nature elle-même qui fit son œuvre en ses entrailles ne s'identifiait-elle pas au travail de l'Eternel féminin et ne privait-elle pas la liberté ou la coopération humaine de quelque droit ? Comment, dans l'exemple de la Vierge ainsi présentée par Soloviev, l'humanité éviterait-elle le quiétisme et ferait-elle droit à une authentique liberté morale ? C'est qu'en définitive, nous allons y venir, il faut distinguer Eglise visible et Eglise invisible. Or la Vierge Marie, semble-t-il, appartient surtout à la seconde.

3.2. Marie, mère et cœur de l'Eglise

Les buts ecclésiologiques de Soloviev sont fixés très tôt, et dès avant la période que l'on qualifie habituellement de théocratique. Dans le manuscrit sur la *Sophia* de 1875, on peut retrouver cette idée déjà chère aux slavophiles tel que Khomiakov : « Le but du procès universel, c'est la production de l'organisme social parfait, de l'Eglise. Le principe de cet organisme est l'unité intérieure ou libre »³²⁹. Or une telle unité « ne peut être produite que par la soumission de l'âme à son principe divin, au Logos »³³⁰. Une soumission de l'âme *universelle*, souligne Soloviev, n'est

³²⁸ Vladimir SOLOVIEV, *La grande controverse* [voir n. 306], p. 57.

³²⁹ Vladimir SOLOVIEV, *La Sophia* [voir n. 37], p. 71.

³³⁰ Cfr *Idem*.

cependant plus d'actualité, car les âmes individuelles ont toutes reçues une existence indépendante. Ce sont donc toutes ces âmes individuelles qui maintenant « doivent se soumettre au *Logos*, devenir sa matière »³³¹. Elles ne le peuvent cependant pas simultanément, et requièrent que l'une d'entre elles s'unisse amoureusement au *Logos*, de sorte qu'ayant trouvé en cette dernière son site singulier, il soit rendu visible et permette, en ce monde, la réunification des âmes au principe divin. Soloviev fait une nouvelle fois clairement allusion à Marie. Au sein de la chaîne de l'évolution, Marie constitue le moment privilégié de l'union du *Logos* à la nature humaine et apporte par là son fondement à la constitution de l'Eglise entendue au sens général d'unification des âmes à leur principe divin :

« [...] le Logos divin, appartenant au monde intelligible, est invisible pour elles [les âmes individuelles] qui sont sorties de ce monde [intelligible]. Il doit devenir humainement individuel et corporel ; il doit s'incarner, c'est-à-dire s'unir intérieurement par la force de l'amour avec une âme individuelle ; cette âme doit, par son caractère, être apte à cette union, elle doit être passive et passionnée ; elle doit posséder le sentiment de l'individualité au plus haut degré, mais initiée par le sentiment de l'universel, de l'absolu, par la religion : en un mot cela doit être une âme juive. Car, si l'égoïsme actif est le principe anti-divin, l'égoïsme potentialisé, passif, est le siège de la divinité, on ne peut pas avoir un sentiment puissant de quelque chose sans avoir le sentiment réel du contraire »³³².

Concrètement, cette âme juive à laquelle s'unifia d'abord le *Logos*, ne peut être que Marie. Nous n'hésiterions pas à voir d'ailleurs, dans l'absence de nomination explicite dont elle fait souvent l'objet, la manière dont Soloviev ne conçoit la Mère de Dieu que dans son renvoi à l'évolution de l'âme humaine, ou au processus historique. Elle n'a pas tant de valeur en elle-même que comme le terreau d'incarnation propice au *Logos*, préparé depuis les débuts de l'humanité, ainsi que comme participation humaine au processus plus général de constitution d'une nouvelle unité, dans l'Eglise. Aussi, très traditionnellement, son essence se réduit-elle, chez Soloviev, à être mère de Dieu et de l'Eglise. Après tout, cette idée n'est pas différemment exprimée dans la plupart de ses représentations iconographiques et le plus grand nombre des théologiens actuels insistent suffisamment pour ne donner à Marie sa place au sein du dogme que dans sa relation au Christ. « Dans la génération, continue Soloviev, le Démonstrateur agissant par le père donne la forme, et l'Esprit cosmique dans la mère donne la matière. Comme, dans le cas de notre Sauveur, la forme a été déjà donnée par le Logos divin, il n'y avait pas besoin de père »³³³. L'esprit cosmique ou l'âme du monde se chargea d'offrir la matière maternelle. Et Soloviev de projeter dans son manuscrit de rédiger à la suite de ces réflexions « quelques mots sur le culte de la Vierge », qu'il ne donnera malheureusement jamais³³⁴.

³³¹ *Idem.*

³³² *Idem.*

³³³ *Ibidem*, p. 72.

³³⁴ Cfr *Idem.*

D. Matual rappela comment, dans son article sur la Pologne et la question nationale, Soloviev fit de Notre Dame de Czestochowa un centre autour duquel se réunissaient les vénération à la fois de l'Eglise catholique et de l'orthodoxie³³⁵. Marie, sans aucun doute, possède dans l'esprit de Soloviev un rôle œcuménique fondamental. Représentant le cœur de l'Eglise universelle, elle évoque sa capacité d'ouverture affective et par là l'universalité de la substance humaine partagée. La traduction très libre et en quelque sorte « augmentée » du poème de Pétrarque « Vergine bella » que Soloviev réalisa autour de 1883, c'est-à-dire au sein des années les plus actives qu'il mit au service de son idéal théocratique, évoque Marie sous les termes de « l'arc-en-ciel qui réconcilie le paradis à la terre » ou comme « un indestructible maillon dans une chaîne d'or ». La chaîne d'or, à laquelle Soloviev avait déjà assigné la tâche, dans son poème hermétique *Vis ejus integra si versa fuerit in terram*, de combiner le ciel et la terre, est ce qui unifie les hommes en une force unique³³⁶. La Vierge concilie soumission au divin et humanité, et par là les principes fondateurs de l'Orient et de l'Occident. Elle est, de fait, mère de l'Eglise universelle, en tant qu'elle se tient au principe du rachat de l'humanité totale. C'est au sens strict et historique qu'il faut bien évidemment comprendre la succession des trois incarnations de la *Sophia* que l'on trouve dans l'écrit sur *la Russie et l'Eglise universelle* :

« C'est en contemplant dans sa pensée éternelle la Sainte Vierge, le Christ et l'Eglise, que Dieu a donné son approbation absolue à la création entière en la proclamant *tob méod, valde bona*. C'était là le propre sujet de la grande joie qu'éprouvait la Sagesse divine à l'idée des fils de l'Homme ; elle y voyait l'unique fille d'Adam pure et immaculée, elle y voyait le Fils de l'Homme par excellence, le seul juste, elle y voyait enfin la multitude humaine unifiée sous la forme d'une société unique basée sur l'amour et la vérité. Elle contemplait sous cette forme son incarnation future et, dans les enfants d'Adam, ses propres enfants ; et elle se réjouissait en voyant qu'ils justifiaient le plan de la création qu'elle offrait à Dieu : *Et justificata est Sapientia a filiis suis*. (Math., XI, 19) »³³⁷.

Fille d'Adam immaculée, Marie donne l'exemplaire de la nature humaine telle qu'elle fut désirée par Dieu, et inaugure la juste attitude permettant au *Logos* de s'unir à l'humanité. Plus profondément, Soloviev suggère encore une identité de *substance* entre ce parcours réalisé par l'humanité créée, et ce qu'il appelait ailleurs le « corps de Dieu ». « L'humanité réunie à Dieu dans la Sainte Vierge, dans le Christ, dans l'Eglise, est la réalisation de la Sagesse essentielle ou de la substance absolue de Dieu, sa forme créée, son incarnation »³³⁸. C'est cette substance, partagée par

³³⁵ Cfr David MATUAL, *Ecumenical Motifs* [voir n. 6], p. 236-237 ; Manon DE COURTEN, *History, Sophia and the Russian Nation* [voir n. 21], p. 414. Aussi Soloviev ne craint-il pas d'associer cette icône tant vénérée en Pologne au rôle médiateur fondamental que peut jouer ce pays, d'ethnie slave mais de religion catholique, dans un projet de réunification des Eglises.

³³⁶ Soloviev écrivait notamment dans ce *Vis ejus integra* : « Tout cela se mélangera en une force implacable, en un immense courant magique qui embrassera toutes les pensées humaines, fermera la chaîne d'or, et combinera le ciel à la terre » (Ces vers sont cités et traduits dans David MATUAL, *Ecumenical Motifs* [voir n. 6], p. 238).

³³⁷ Vladimir SOLOVIEV, *La Russie et l'Eglise universelle* [voir n. 4], p. 265.

³³⁸ *Idem*.

la mère de Dieu, le Christ et l'Eglise, qui constitue l'unité fondamentale des chrétiens selon Soloviev. Et c'est en effet autour de cette substance, partagée dans la communion, que l'on voit se constituer l'Eglise et se réunir, au sein de l'usage liturgique, les différentes figures de la *Sophia*. Il nous faut citer ici en son entier un long passage, certes déjà évoqué fragmentairement, tant il condense les multiples facettes de la doctrine ecclésiale de Soloviev et son lien avec la *Sophia* :

« Cette triple réalisation de la Sagesse essentielle dans l'humanité est une vérité religieuse que la Chrétienté orthodoxe professe dans sa doctrine et manifeste dans son culte. Si, par la Sagesse substantielle de Dieu, il ne fallait entendre que la personne de Jésus-Christ exclusivement, comment pourrait-on appliquer à la Sainte Vierge tous les textes des livres sapientiaux qui parlent de cette Sagesse ? Or cette application, qui se faisait dès les temps les plus anciens dans les offices de l'Eglise latine ainsi que de l'Eglise grecque, a reçu de nos jours une sanction doctrinale dans la bulle de Pie IX sur l'Immaculée Conception de la Très Sainte Vierge. D'un autre côté, il y a des textes de l'Ecriture que les docteurs orthodoxes et catholiques appliquent tantôt à la Sainte Vierge, tantôt à l'Eglise (par exemple le texte de l'Apocalypse concernant la femme vêtue du soleil, couronnée des étoiles et ayant la lune sous ses pieds). Enfin, on ne saurait révoquer en doute le lien intime et l'analogie parfaite entre l'humanité individuelle et l'humanité sociale du Christ, son corps naturel et son corps mystique. Dans le sacrement de la communion, le corps personnel du Seigneur devient d'une manière mystérieuse mais réelle le principe unifiant de son corps collectif – la communauté des fidèles. Ainsi l'Eglise, la société humaine divinisée, a au fond la même substance que la personne incarnée du Christ, son humanité individuelle, – et celle-ci n'ayant d'autre origine et d'autre essence que la nature humaine de la Sainte Vierge, Mère de Dieu, il s'ensuit que l'organisme de l'incarnation divino-humaine, ayant en Jésus-Christ un seul centre personnel actif, a aussi dans sa triple manifestation une seule et même base substantielle – la corporéité de la Sagesse divine en tant que cachée et révélée dans le monde inférieur : c'est l'âme du monde complètement convertie, purifiée et identifiée avec la Sagesse elle-même, comme la matière s'identifie avec la forme dans un seul être concret et vivant. Et la réalisation parfaite de cette substance divino-matérielle, de ce *semen mulieris*, – c'est l'humanité glorifiée et ressuscitée – le Temple, le Corps et l'Epouse de Dieu »³³⁹.

A notre sens, nous pouvons retrouver dans ce texte, *in nuce*, mais certes laissés largement inexploités par Soloviev, les principes mêmes d'une ecclésiologie eucharistique, qui viennent contrebalancer d'une heureuse façon ce que pouvait sembler posséder de trop parcellaires les perspectives mises au jour jusqu'à présent. La pensée ecclésiologique de Soloviev ne s'arrête manifestement pas à considérer les diverses Eglises locales à la manière des organes complémentaires qui composent l'Eglise universelle. Ce n'est encore là qu'une vue abstraite, qui montre comment le christianisme précisément doit intégrer la diversité. A partir du moment où l'Eglise se fait authentiquement chrétienne cependant, dans la réunification des principes humain et divin que présente la perspective sophianique, c'est la communion eucharistique qui devient l'expression authentique de la substantialité universelle et mystique de l'Eglise. En vérité, la référence constante aux diverses figures de la *Sophia* ne fait elle-même qu'évoquer l'universalité de la *substance* à chaque fois réunie au sein de la communion eucharistique.

C'est une virtualité qui nous semble indéniablement présente au sein de plusieurs textes de Soloviev, mais dont le statut n'est pas clairement explicité. Car il est également vrai que la marche

³³⁹ *Ibidem*, p. 265-266.

historique de l'humanité présente un caractère inaccompli qui semble relativiser la possibilité d'une telle communion. Soloviev souligne que si l'union du divin et de l'humain s'est parachevée individuellement et substantiellement en Jésus-Christ, « l'œuvre historique de Dieu » est encore appelée à entrer dans une nouvelle époque, où l'unité ne sera plus seulement physique et individuelle, mais avant tout « morale et sociale »³⁴⁰. Si cette unité sociale peut encore se faire substantielle et sous quelles conditions, cela n'a pas été tout à fait éclairci. Il s'agit pour l'Homme-Dieu de réunifier et d'unir à lui le genre humain, le tirant ainsi de la situation commune du péché. Pour cela, Dieu ne se contente pas, écrit Soloviev, d'établir un lien intime et subjectif. Il œuvre à l'édification d'une « œuvre réelle et objective » : « J'édifierai mon Eglise ». Et en proclamant de la sorte la singularité de cette Eglise, il en annonce l'universalité. Il ne se contentera pas, cette fois, de s'allier à une nation particulière ou de soumettre sa Révélation à la division des genres et des races. Il ne dit pas, souligne Soloviev : « J'édifierai mes Eglises », mais « Mon Eglise »³⁴¹. Or cette unité doit être fondée sur une base solide, écrit notre penseur, et toute union véritable demande l'action réciproque des concernés.

« L'acte de la vérité absolue qui se révèle dans l'Homme-Dieu (ou l'Homme parfait) doit rencontrer de la part de l'humanité imparfaite un acte d'adhésion irrévocable qui nous rattache au principe divin. Le Dieu incarné ne veut pas que sa vérité soit acceptée d'une manière passive et servile, Il demande, dans sa nouvelle dispensation, à être reconnu par un acte libre de l'humanité. Mais il faut en même temps que cet acte libre soit *absolument dans le vrai*, qu'il soit *infaillible*. Il s'agit donc de fonder dans l'humanité déchue un point fixe et inébranlable sur lequel l'action edificatrice de Dieu puisse s'appuyer immédiatement, un point où la spontanéité humaine coïnciderait avec la Vérité divine dans un acte synthétique, purement humain quant à la forme et divinement infaillible pour le fond »³⁴².

Et Soloviev d'établir une analogie entre l'adhésion « éminemment passive et réceptive » de la Vierge Immaculée et « l'édification de l'humanité sociale ou collective du Christ », qui est son « corps universel », et qui demande à la fois moins et plus que l'attitude de la Vierge³⁴³ :

« Moins, écrit-il – parce que la base humaine de l'Eglise n'a pas besoin d'être représentée par une personne absolument pure et immaculée, car il ne s'agit pas ici de créer un rapport substantiel et individuel ou une union hypostatique et complète des deux natures, mais seulement de fonder une conjonction actuelle et morale. Mais si ce lien nouveau (le lien entre le Christ et l'Eglise) est moins profond et moins intime que le précédent (celui entre le Verbe divin et la nature humaine dans le sein de la Vierge Immaculée), il est plus positif – humainement parlant – et plus vaste. Plus *positif* – parce que cette nouvelle conjonction dans l'Esprit et la Vérité demande une volonté *virile* qui va au-devant de la révélation et une intelligence virile qui donne une forme déterminée à la vérité qu'elle accepte. Ce nouveau lien est plus *étendu* – puisqu'en formant la base constitutive d'un être collectif il ne peut pas se borner à un rapport personnel, mais doit être perpétué comme une fonction sociale permanente »³⁴⁴.

³⁴⁰ Cfr *Ibidem*, p. 190.

³⁴¹ Cfr *Idem*.

³⁴² *Ibidem*, p. 190-191.

³⁴³ Cfr *Ibidem*, p. 191.

³⁴⁴ *Idem*.

Si l'analogie semble bien imparfaite, elle n'est pourtant pas anodine. Car ce dernier passage évoque surtout la constitution de l'Eglise terrestre, reconnaissable par son extension et son caractère essentiellement moral et non substantiel. Elle est l'extension sociale de l'amour qui progressivement restitue l'évolution cosmique et historique à son principe. Elle est ici fondée sur une « base humaine » en chemin vers sa rédemption. Aussi l'union qu'elle rend possible sera-t-elle encore passablement imparfaite. Marie joue dans cet ordre, au-delà de sa manifestation terrestre passée, le rôle d'un principe de l'évolution matérielle ou du cosmos. Véritable raison de la féminité et des déesses mères apparues au fil des religions, elle accomplit le destin de l'humanité par son engendrement du Verbe, et constitue, pour les générations, la mère de la foi de tous les chrétiens. Aussi trouve-t-elle principalement sa place, en tant qu'Idée prédestinée à la naissance de la divino-humanité dans ce monde, au sein de l'Eglise céleste, ou de l'Eglise en Idée, et aux côtés de son Fils. Un texte des *Fondements spirituels de la vie* est sans doute central pour la compréhension des rapports unissant Marie et l'Eglise :

« Un tout saint et immaculé ne peut naître de parties vicieuses ; si, donc, l'Eglise n'était qu'une assemblée d'individus isolés, elle ne pourrait être sainte et immaculée, puisqu'il n'y a pas sur la terre d'êtres humains sans péché. Mais l'Eglise visible tient sa vie et sa force, indépendamment des hommes soumis au péché, du Christ Lui-même, en qui réside corporellement toute la plénitude de la Divinité, et par la médiation de la Très Sainte Vierge, la toute Immaculée, et de toute l'Eglise invisible des Saints. C'est pour cette raison que nos imperfections humaines ne peuvent en aucune manière abolir la sainteté de l'Eglise. Quant à nous, êtres humains, qui appartenons à l'Eglise, mais ne sommes pas cette force qui l'organise, notre tâche morale est de nous efforcer de mener une vie qui corresponde et soit conforme à la vie divine, cette vie, dont nous recevons les premiers germes et le modèle par les formes sacrées de l'Eglise. C'est le *but* de toute l'activité chrétienne que s'accomplisse l'Eglise dans les hommes ou qu'arrive le règne divin sur la terre. Ce but, nous ne devons pas le concevoir comme déjà réalisé, car en réalité, le règne divin n'est pas encore accompli sur la terre et Dieu règne plutôt sur les hommes que dans le cœur des hommes »³⁴⁵.

Nous retrouvons, dans ce texte riche, tout ce que nous avons évoqué jusqu'ici. L'intuition fondamentale de Soloviev est bien ici le lien qu'il établit entre l'Eglise et la très sainte Vierge immaculée, résultant de leur union substantielle en *Sophia*. Cette union établie sous l'égide de l'essence immaculée de l'Eglise céleste, permet encore de comprendre l'absence d'incompatibilité que Soloviev conçoit entre la tradition catholique de l'Immaculée Conception et la compréhension orthodoxe de l'Eglise, généralement enracinée dans l'intuition de son caractère céleste premier. Soloviev appréhende le mystère de l'Eglise à partir de sa sainteté originelle. L'Eglise est divine en son essence, avant d'être incarnée dans ce monde. Cette idée de l'Eglise sainte et préexistante s'enracine bien entendu dans la tradition du *Pasteur* d'Hermas, qui avait soutenu que l'Eglise précédait, en l'intention divine, la création même. L. Bouyer le rappelle et reprend les intuitions de

³⁴⁵ Vladimir SOLOVIEV, *Les fondements* [voir n. 207], p. 174-175.

Soloviev en soulignant comment cette Eglise prédestinée n'a pu pénétrer l'ordre créé que par la médiation de la « maternité de grâce » endossée par Marie vis-à-vis de la totalité de l'histoire du peuple élu³⁴⁶. Elle est le vecteur, pour l'humanité pécheresse, de la restauration de sa virginité originelle. Ainsi l'idée qui donne son sens au texte de Soloviev repose-t-elle sans doute en ceci que, comme l'avait déjà vu Jean Rupp, « L'Eglise est sainte malgré le péché de ses membres terrestres. Elle doit sa sainteté à l'Eglise du Ciel dont Marie est le type achevé et dont la médiation éclate »³⁴⁷. Il ne faudrait point penser cependant que Soloviev se range de manière unilatérale à une idée sainte de l'Eglise, typiquement orthodoxe. Sa conception vivante tend précisément à concevoir l'unité dynamique qui unit l'Eglise céleste à l'Eglise historique. Elles ne sont point deux, mais une seule et unique essence considérée tantôt à partir d'une perspective divine, tantôt à partir de son progrès fini.

C'est selon Soloviev ensemencée par les « formes divines de l'Eglise » que l'Eglise de ce monde s'inscrit sur les traces des Saints et accomplit l'attitude adéquate à l'expression du divin sur la terre. La consonance donnée à l'Histoire Sainte et à la figure de Marie est ainsi essentiellement liturgique et théurgique. Car on peut encore tirer du passage suivant quelles sont les « formes divines » *centrales* qui donnent *vie* à l'Eglise :

« Ceux qui ont adhéré à cette forme générale et invariable de l'action divine, qui se laissent organiser par elle et incorporer au Christ, qui entrent dans le corps vivant du Christ, ne peuvent par leurs défauts particuliers et transitoires altérer la dignité éternelle de l'Eglise en son ensemble. Même dans un corps physique, les membres isolés peuvent être blessés ou paralysés, mais tout le corps vit, cependant, et agit, pouvant même, par une réaction vitale, guérir aussi les membres atteints. Le corps ne meurt nécessairement que lorsque ses parties fondamentales, le cœur et la tête, sont atteints. Mais, la tête et le cœur de l'Eglise, le Christ et la Sainte Vierge, se trouvent dans un monde éternel et ne peuvent être atteints »³⁴⁸.

En commentant ce texte, Monseigneur Rupp, admirant « la hardiesse de l'Ecclésiologie solovievienne », s'écrit : « Marie est donc un organe de l'Eglise ! Peu d'auteurs catholiques vont aussi loin... »³⁴⁹. Et il précise encore qu'il ne faut pas se méprendre sur la valeur de ce rapprochement : il ne s'agit pas là d'un simple symbole³⁵⁰. Nous avons vu en effet que Soloviev n'était pas friand de principes abstraits. Le Christ et sa Mère, la tête et le cœur, manifestent selon Soloviev, en leur expression la plus accomplie, la complémentarité originaire de l'intellect masculin et de l'affectivité féminine ; « la raison et la conscience de l'homme, le cœur et l'instinct de la femme », écrit-il ailleurs³⁵¹. La masculinité de l'intellect et la féminité du cœur constituent un binôme complémentaire assez souvent évoqué par les courants mystiques orientaux . Il correspond

³⁴⁶ Cfr Vladimir SOLOVIEV, *La Sophia* [voir n. 37], p. 152.

³⁴⁷ Jean RUPP, *Message ecclésial de Soloviev. Présage et illustration de Vatican II*, Paris, Lethielleux, 1974, p. 409.

³⁴⁸ Vladimir SOLOVIEV, *Les fondements* [voir n. 207], p. 174.

³⁴⁹ Jean RUPP, *Message ecclésial de Soloviev* [voir n. 347], p. 409.

³⁵⁰ Cfr *Idem*.

³⁵¹ Vladimir SOLOVIEV, *La Russie et l'Eglise universelle* [voir n. 4], p. 264.

bien à la vision de l'amour et des rapports entre la tête et le corps, déjà suffisamment rappelés dans ces pages.

3.3. Le féminin dans l'Eglise. Conciliarité et papauté

Il nous faut, par le truchement de cette conception du cœur de l'Eglise, qui semble évoquer surtout l'affectivité que Soloviev attribue à la féminité, évoquer une dernière figure de cette dernière, à laquelle le penseur russe accorde une place d'importance dans la constitution de l'Eglise : la *conciliarité*. La compréhension organique de l'Eglise développée par Soloviev se joue en effet encore une fois dans la dialectique forgée entre une tête masculine et l'expression féminine de sa chair ou de sa dispersion unifiée organiquement. Elle se joue entre sa tête monarchique et sa *conciliarité*, entre sa forme d'unité et la multiplicité de ses manifestations.

Selon Soloviev, la « haine » qu'exprime une certaine orthodoxie contre le catholicisme repose intégralement sur le principe de la monarchie ecclésiastique, c'est-à-dire sur le pouvoir attribué au Souverain pontife. L'orthodoxie russe, en particulier, en est venue à ne plus se définir que par ce qui la différencie du catholicisme occidental, alors que le fond religieux commun ne représentait plus pour elle qu'un « intérêt médiocre »³⁵². Soloviev critique sévèrement l'attitude de cette ligne qu'il qualifie de « pseudo-orthodoxe ». Elle n'a, écrit-il, « rien de commun avec la foi de l'Eglise Universelle ni avec la piété du peuple russe ». Elle « ne contient aucun élément positif » et ne s'alimente que de « négations arbitraires produites et nourries par une polémique de parti-pris »³⁵³. Ainsi, souligne Soloviev, les négations en vertu desquelles « Dieu le Fils ne participe pas dans l'ordre divin à la procession du Saint-Esprit » ; « la Sainte Vierge n'a pas été immaculée dès le premier moment de son existence » ou encore ; « la primauté de juridiction n'appartient pas au siège de Rome et le pape n'a pas l'autorité dogmatique d'un pasteur et d'un docteur de l'Eglise Universelle », n'ont, écrit Soloviev, « reçu aucune espèce de sanction religieuse et ne s'appuient sur aucune autorité ecclésiastique acceptée comme obligatoire et infaillible par tous les orthodoxes »³⁵⁴. Et c'est bien là, selon Soloviev, que le bât blesse. Le rejet professé par la « pseudo-orthodoxie » vis-à-vis de l'autorité pontificale s'est toujours trouvé incapable d'organiser une autre forme de gouvernement ecclésiastique. Elle n'a jamais pu opposer à la monarchie ecclésiastique de Rome, un autre *principe positif* d'organisation. Car si le *concile* œcuménique, note-t-il, est *sans aucun doute*, comme le clame haut et fort l'Eglise d'Orient, la forme la plus authentique d'organisation de l'Eglise

³⁵² *Ibidem*, p. 160.

³⁵³ Cfr *Idem*.

³⁵⁴ *Idem*.

universelle, on ne peut que reconnaître que c'est l'Eglise d'Occident qui s'est montrée là également, la plus performante³⁵⁵.

Plus généralement, les formes institutionnelles que prend l'Eglise, et par conséquent les rapports hiérarchiques entretenus entre l'unité et la multiplicité dans l'exercice du pouvoir, doivent selon Soloviev correspondre à la dialectique cosmique qui se joue entre les principes masculin et féminin.

3.3.1. Les genres au fondement de la forme hiérarchique de l'Eglise

Dès son écrit sur la *Sophia*, Soloviev avait décrit l'organisation hiérarchique de l'Eglise au moyen des relations tissées par l'amour entretenu pour le Féminin. Selon notre penseur, l'amour est de deux genres : le premier, ascendant, est tourné vers l'universalité de la Personne idéalisée, et l'autre, descendant, vers la singularité concrète et la multitude :

« Plus les êtres sont éloignés de la perfection divine, moins l'universalité possède leur amour naturel. Ils ne sont pas immédiatement identiques avec le tout dans leur amour. Mais cette universalité qu'ils ne possèdent pas immédiatement, ils peuvent la recevoir indirectement (de l'amour ascendant). Il est évident que, quand un être inférieur aime de l'amour ascendant un être supérieur, c'est-à-dire plus universel, il reçoit de lui réellement par communication libre et intérieure les principes [de] sa vie spirituelle et participe de cette manière à son universalité. L'essence de l'amour est l'expansivité : son essence est de donner, de sorte que l'amour ascendant trouve son complément nécessaire dans l'amour descendant. Mais, par l'amour ascendant, l'être n'est pas borné à l'amour descendant immédiat. Ayant reçu le caractère universel de son amour supérieur, il aime par son milieu tous les autres êtres. L'être supérieur aime *naturellement* tous les autres ; l'être inférieur en aimant l'être supérieur *participe* à cet amour »³⁵⁶.

En général, ajoute immédiatement Soloviev, la femme concrète, phénoménale, est en vertu de sa nature passive, objet d'un amour descendant. L'homme le plus accompli, que sa perfection morale fait espérer l'exercice d'un amour ascendant, ne pourra donc trouver son objet que dans une déesse, c'est-à-dire dans un esprit féminin appartenant à un ordre supérieur³⁵⁷. C'est là, pour Soloviev, le fondement « rationnel » de l'établissement d'un ordre de clercs, composé de ces hommes supérieurs qui certes exercent leur amour d'une manière descendante envers une multiplicité d'individus, mais ne peuvent, puisque l'amour ascendant trouve son principe en une unité plus universelle, trouver leur perfection morale qu'au sein d'un ordre supérieur de réalité :

« Quoique la femme parfaite soit supérieure à l'homme imparfait, cependant elle est toujours inférieure à l'homme parfait, de sorte qu'il n'y a pas de femme au monde qui ne pût trouver son supérieur dans un homme et qui eût besoin de le chercher parmi les dieux. Tandis que, l'homme parfait étant en général supérieur à la femme parfaite, les élus de l'humanité ne peuvent pas trouver l'objet de leur amour ascendant parmi les femmes [et] sont obligés

³⁵⁵ Cfr *Ibidem*, p. 161.

³⁵⁶ Vladimir SOLOVIEV, *La Sophia* [voir n. 37], p. 55-56.

³⁵⁷ Cfr *Ibidem*, p. 56.

d'aimer une déesse. Ces élus de l'humanité forment la hiérarchie universelle, ce sont les vrais prêtres de l'humanité. Dans la société universelle, ils forment la première classe, celle des parfaits. Les femmes mortelles qu'ils aiment immédiatement de l'amour descendant et les maris de celles-ci (qu'elles aiment de l'amour descendant) forment la seconde classe, les médiateurs. Enfin le reste forme le corps des croyants. Chaque individu a une fonction spéciale dans le grand organisme de l'humanité. De là la classification de la société selon les occupations ou les vocations. C'est là le grand principe hiérarchique »³⁵⁸.

Ainsi, précisera Soloviev, Sophie est-elle l'objet suprême de l'amour. Un seul être est en rapport intime avec elle : « le grand prêtre de l'humanité ». Notons que Soloviev, dans ses écrits de jeunesse, est encore fort hostile au pouvoir pontifical romain et que selon toute vraisemblance, il désigne en ces termes le Christ. Notre théologien décrit ainsi la hiérarchie :

« Parmi les élus du premier ordre, un seul est en rapport le plus intime avec Sophie et est le grand prêtre de l'humanité. Les autres sont les patriarches de l'Eglise universelle ou prêtres du premier degré. Le second ordre, composé de femmes, forme le premier conseil. Puis vient le troisième ordre (le second ordre masculin) qui donne les prêtres du second degré ou les métropolitains de l'Eglise universelle. Le troisième ordre sont les archevêques, le quatrième les évêques, le cinquième les doyens, le sixième les prêtres proprement dits, le septième les diacones, le huitième les croyants, le neuvième les catéchumènes, le dixième les commençants. Chaque ordre masculin a un conseil correspondant formé par l'ordre féminin »³⁵⁹.

Plus tard, Soloviev concevra selon une dialectique similaire les liens entretenus entre le Pape et le concile. Ce dernier possède une double occurrence, selon qu'il désigne l'Eglise visible ou invisible. Nous avons dit que le concile céleste constituait la forme supérieure d'organisation ecclésiale. Mais sur cette terre, c'est « le Saint-Siège qui décide et le concile œcuménique qui consent »³⁶⁰. Il faut, selon Soloviev, distinguer entre « l'autorité qui confirme », donnée sous forme de pouvoir de juridiction à un seul, et « la charité qui consent », partagée par la fraternité universelle représentée par le collège des évêques. Le pape ne revendique, selon Soloviev, aucune primauté d'honneur, mais seulement une différence de pouvoir³⁶¹. On notera sur ce point la manière dont Soloviev cherche à se rapprocher d'une conception catholique romaine des pouvoirs qui sera

³⁵⁸ *Idem*. Cfr également *Ibidem*, p. 76 : « [...] quand un être aime un autre qui lui est supérieur, celui-ci est pour lui non seulement un objet d'amour physique, mais aussi un principe de vie universelle, mais tout principe de vie s'il est vraiment approprié doit produire des fruits ou être réalisé. Et par quoi peut-il être réalisé dans notre cas sinon par ce que l'être relativement inférieur, en recevant de son amant supérieur la vie universelle, la communique à un autre être inférieur à lui (car les degrés sont relatifs). Ainsi son amour pour être complet doit être double, de sorte que l'unité gamique est au moins trinaire. Chaque être est en rapport d'amour avec deux êtres : un qu'il aime de l'amour ascendant et l'autre de l'amour descendant. Mais, comme la quantité est en raison inverse avec la perfection et que l'être parfait est unique, alors les objets de l'amour descendant sont toujours plus nombreux que ceux de l'amour ascendant. L'objet suprême de ce dernier est unique, c'est Sophie ! Elle est en rapport direct avec les élus de l'humanité (nécessairement des hommes car elle est femme) qui l'aiment de l'amour ascendant et qui sont aimés par elle de l'amour descendant. Ils sont, à leur tour, en rapport immédiat avec une plus grande quantité d'individus (nécessairement femmes), dont ils sont aimés avec amour ascendant et qu'ils aiment de l'amour descendant. Celles-ci de nouveau sont l'objet de l'amour ascendant d'une quantité d'individus masculins et ainsi de suite ».

³⁵⁹ *Idem*.

³⁶⁰ Vladimir SOLOVIEV, *La Russie et l'Eglise universelle* [voir n. 4], p. 228.

³⁶¹ Cfr *Ibidem*, p. 229.

pourtant bientôt dépassée. Vatican II, en effet, s'appliquera précisément à faire essentiellement dépendre le pouvoir de juridiction des évêques de leur ordination³⁶².

Maintenant que nous nous sommes attardés sur la manière dont la différenciation sexuelle doit, selon Soloviev, déterminer la constitution institutionnelle de l'Eglise, sans doute nous est-il loisible de réfléchir plus avant sur la part que notre penseur attribue à Marie dans sa compréhension personnifiée de l'Eglise. Soloviev affuble l'Eglise de traits dont il trouve l'origine au sein des figures qui en déterminent l'essence, à savoir sa tête, le Christ, et son cœur, Marie. La Vierge rend compte de la part féminine et maternelle qui constitue une partie intégrante de la *substance* de l'humanité. Elle manifeste par là, à suivre Soloviev, l'enracinement de sa progéniture charnelle (le Christ) comme spirituelle (l'Eglise), unifiées dans la communion sacramentelle eucharistique, au sein des fondements cosmiques de la création universelle.

Approchant de nos conclusions, nous pouvons maintenant nous permettre d'évaluer brièvement la portée de ces thèmes en remarquant comment ils affichent une grande proximité avec la compréhension des rapports entretenus entre Marie et l'Eglise développée chez d'autres théologiens contemporains. Nous évoquerons ici N. Berdiaev et J. Ratzinger.

3.3.2. Conciliarité et féminité. La part de l'affect dans l'ecclésiologie du XX^e siècle

Nous l'avons compris, l'Eglise universelle n'est l'apanage, selon Soloviev, ni de l'Occident, ni de l'Orient. Ces derniers constituent plutôt de simples organes complémentaires, caractérisés par leur principe propre. L'organisme saint, parfaitement unifié, n'est représenté qu'au ciel, là où règne la plus parfaite relation entre ses membres, la conciliarité première, pur reflet de l'idéalisme organique. L'Eglise romaine se caractérise par la prépondérance de l'activisme humain. Elle prend en main et organise, par ses institutions, la féminité du monde. L'Orient, tourné en prière vers Dieu, prend la pose de l'attente mystique et attend d'être fécondée. Masculinité et féminité acquièrent des significations relatives à l'ordre, spirituel ou terrestre, auquel elles se rapportent. La conciliarité, soumise sur cette terre au pape, se voit associée à la féminité. L'Eglise céleste, invisible, prend, dans la mesure où elle doit être présentée à l'intuition, les traits de Marie, figure tutélaire du conseil des Saints.

L'accord parfait n'a de réalité qu'au Ciel. Dans le monde pécheur, en progrès seulement vers son rachat, la différenciation des organes complémentaires est en quelque manière irréductible. C'est pour cette raison que la vision d'une Eglise universelle demeure aux yeux de Soloviev nécessaire ; ne fût-ce que parce qu'elle permet précisément de manifester un exemplaire qui, par contraste, met la situation actuelle en lumière. L'Eglise idéale rend possible la saisie, dans leur opposition relative,

³⁶² Cfr CONCILE VATICAN II, *Lumen Gentium*, n° 21.

de la légitimité essentielle de chaque Eglise, et par conséquent de leur complémentarité. La division, en effet, paraîtrait insupportable à la vérité unique, si elle ne se savait issue d'une vue seulement parcellaire.

Dans ses remarques, pourtant critiques eu égard aux solutions proposées par Soloviev en vue d'une possible réunification, N. Berdiaev ne disait pas autre chose et gardait en vue l'union mystique ou spirituelle des chrétiens. Selon lui, les épreuves du communisme avaient montré les risques de toute tentative d'internationalisme, et de simples accords institutionnels se révéleraient en définitive seulement formels, sans parvenir jamais à assurer l'unité spirituelle. Malgré tout, Berdiaev se montrait convaincu qu'une base commune aux chrétiens d'Orient et d'Occident demeurerait, sur laquelle cependant seul un agent divin saura fonder l'unité :

« Il est impossible que notre volonté religieuse ne soit pas orientée vers une union des églises, où la division pécheresse de l'humanité chrétienne serait surmontée. Cela signifie-t-il que nous devons sortir de notre confession et passer à un état d'interconfessionnalisme ? Un pareil état serait une abstraction, tout aussi dépourvue d'être que l'internationalisme. [...] L'état d'esprit inter-confessionnel est dépourvu de toute énergie religieuse créatrice. Ce n'est qu'en demeurant dans son type confessionnel, en l'approfondissant et en l'élargissant que l'on se dirige vers l'universalisme, vers le supra-confessionnalisme. Cela signifie que l'on ne peut se mouvoir qu'en profondeur et en hauteur, et non pas sur la périphérie. C'est pourquoi le problème torturant de l'unité du monde chrétien doit être posé non pas extérieurement et superficiellement, mais intérieurement. Les églises ne seront jamais unies par des traités que signeraient leur gouvernement, par des conventions mutuelles et des concordats. Pour que l'union véritable des églises ait lieu, peut-être faudrait-il ne pas se la proposer comme but. Actuellement le point de vue de Wladimir Solovieff a vieilli et du reste Solovieff n'a jamais vécu de l'expérience spirituelle du catholicisme. Les tentatives d'union ne firent qu'envenimer les conflits et les antagonismes. Seul l'Esprit Saint peut unir les Eglises ; cet événement ne peut être que le résultat de la grâce, il est inaccessible aux seuls efforts humains. Les gouvernements d'Eglise sont les moins capables d'unir la chrétienté, car ils furent toujours à la source de toutes ses divisions. Mais une autre voie se présente, c'est celle de l'union intérieure et spirituelle des chrétiens, de toutes les confessions, celle d'une attitude d'amour, qui permet de se reconnaître les uns et les autres, de vivre dans le monde spirituel des autres confessions. Seule la voie intérieure de l'union *spirituelle* et non pas la voie extérieure de l'organisation et du dogme peut mener à la réunion du monde chrétien ; il faut avant tout s'efforcer de modifier les rapports réciproques des orthodoxes, des catholiques et des protestants et non ceux de leurs Eglises »³⁶³.

Il est indéniable cependant que la vision de Soloviev eut une importance prépondérante, tant pour la pensée russe que catholique. Si la conception organique de l'Eglise et des fondements de la liberté qu'elle permettait se trouvait déjà chez Khomiakov, il n'est pas anodin que Berdiaev ait trouvé la *sobornost* de ce dernier trop « masculine ». La communion fondée sur l'amour et la liberté tant recherchée par le grand slavophile avait son fondement dans la cellule familiale patriarcale, dont le ressort était indéfectiblement lié, selon Berdiaev, à l'activisme économique³⁶⁴. Bien entendu, l'idéal socialiste sous-tend les analyses de Berdiaev. Mais lorsqu'il fait appel à la féminité de la communion que permet l'amour néo-testamentaire en la liant à l'universalité de la matière, il le fait

³⁶³ Nicolas BERDIAEV, *Esprit et liberté. Essai de philosophie chrétienne*, Paris, Editions « Je sers », 1933, p. 372-373.

³⁶⁴ Nicolas BERDIAEV, *Khomiakov*, Lausanne, L'Age d'Homme, s. d., p. 132-135.

d'une manière qui rappelle indéniablement Soloviev³⁶⁵. Selon Berdiaev, Khomiakov n'avait pas le sens du féminin³⁶⁶. Il ne jurait que par la mainmise du *Logos*³⁶⁷. Le mystère de la matière lui échappait. Or ce mystère apparaît essentiel à la conception de l'Eglise pour Berdiaev. Et le mystère de la matière, c'est celui du ventre du monde, c'est celui de Marie. C'est en définitive l'idée fondamentale de la sophiologie russe à propos de la Mère de Dieu. Soloviev et ses successeurs en font l'incarnation d'une Idée véhiculée depuis l'origine de la religion et qui préparait l'engendrement du Christ. Représentation personnifiée de la nature originelle de l'humanité, cette Idée, sous le nom d'Eternel féminin ou de *Sophia*, incarne également le mystère de l'Eglise. Et sous la figure de Marie, c'est la part de piété, d'intuition, et d'affectivité maternelle de l'Eglise que la sophiologie célèbre.

Les forces spirituelles d'unification de la matière qu'il mit si bien en évidence interdisent de réduire les tentatives d'unification des Eglises entreprises par Soloviev à une inspiration seulement formelle, juridique, activiste et peut-être trop humaine, censée reprise à l'Eglise romaine. La théologie latine s'est d'ailleurs à l'occasion montrée proche d'une telle intuition. L'alors cardinal Ratzinger, dans ses différentes méditations mariales, fait de la mère de Jésus la *terre* au sein de laquelle la semence divine porte fruit :

« [...] lorsqu'il est dit que le Verbe, c'est-à-dire la semence portera fruit, cela signifie qu'il ne tombera pas comme une balle sur la terre et qui rebondirait, mais cela signifie plutôt qu'il plonge véritablement dans la terre, qu'il reprend en elle les forces de la terre et les transforme en soi, et qu'il œuvre ainsi de manière nouvelle dans la mesure où il porte désormais la terre en soi et la fait devenir fruit. Le germe ne demeure pas seul, le mystère maternel de la terre appartient au germe – au Christ appartient Marie, la terre sainte de l'Eglise, comme les Pères l'ont déjà dénommée »³⁶⁸.

Marie est celle qui fait porter fruit au corps de l'Eglise. Elle est la part du corps, de l'affect et de la piété qui empêche l'Eglise de céder à ce que J. Ratzinger qualifie de prégnance purement active et « masculine » de nos civilisations, c'est-à-dire une tendance à réduire l'Eglise à une simple

³⁶⁵ Cfr par exemple *Ibidem*, p. 95 : « L'absence de la cosmologie est la principale lacune de la philosophie slavophile. [...] Khomiakov n'a pas su lier la grande idée de la communion universelle (*sobornost'*) à la doctrine de l'âme du monde. Sa conscience religieuse philosophique s'est trop laissé rebuter par la vérité du paganisme toujours vivante, par la vérité de la terre. *Elle*, la terre-mère, l'Eternel Féminin, est pratiquement absente dans la conscience religieuse de Khomiakov. Ce n'est qu'à *elle* que le côté cosmologique de la philosophie religieuse est lié. C'est que la cosmologie chrétienne est une doctrine de l'âme du monde, de l'Eternel Féminin, de la terre-mère, c'est le point qui relie le christianisme au paganisme. Dans le paganisme était donné le fondement féminin et terrien de l'Eglise, cette *elle*, la terre-mère, à qui est uni le Logos. L'absence de cosmologie dans la conscience de Khomiakov a conduit à la déviation spiritualiste ; chez lui la psychologie a la prépondérance sur la cosmologie. La philosophie russe, religieuse d'esprit, chez Soloviev, a mis l'accent dans son évolution ultérieure sur le problème cosmologique, la doctrine de l'âme du monde. Et cela a été un grand pas en avant ».

³⁶⁶ Cfr par exemple *Ibidem*, p. 39, p. 78-79, p. 95.

³⁶⁷ Cfr *Ibidem*, p. 78-79.

³⁶⁸ Joseph RATZINGER, « *Mein Wort kehrt nicht erfolglos zu mir zurück !* », dans Joseph RATZINGER, Hans Urs VON BALTHASAR, *Maria. Kirche im Ursprung*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 2005, p. 10.

structure d'actions, purement formelle, ou encore à un produit technique et manipulable³⁶⁹. Le corps du Christ n'est pas simple organisation, écrit Ratzinger, mais « organisme »³⁷⁰. Marie est le « Oui » de la création tout entière et jusqu'en sa part la plus corporelle³⁷¹. Au moment précis du « Oui » donné, elle est « Israël en personne, l'Eglise en personne et comme personne »³⁷². « Elle a en même temps rassemblé les courants d'Israël ; elle a porté en soi en priant la souffrance et la grandeur de cette histoire et l'a faite devenir ainsi une terre fertile pour le Dieu vivant »³⁷³. Le vrai sens de la médiation de Marie apparaît dans la maternité qu'elle endosse pour chaque chrétien et par-là pour l'Eglise en sa totalité³⁷⁴, révélant ainsi l'indéfectible part féminine que cette dernière doit revêtir en son action³⁷⁵. La compassion de Dieu pour les hommes, note Ratzinger, est exprimée dans l'Ancien Testament par le mot *rah^amim*. Or ce dernier, continue-t-il, signifie en hébreu le corps ou le sein maternel. C'est donc avec une expression tirée du langage du corps et typiquement féminine que l'Ancien Testament évoque l'idée d'être là pour l'autre³⁷⁶. Et l'image néotestamentaire qui correspond le mieux à cette typologie, ajoute encore l'actuel Benoît XVI, est sans doute celle de la *pieta* : « En elle est rendue manifeste la souffrance maternelle de Dieu. En elle, elle s'est offerte à l'intuition, au toucher »³⁷⁷.

3.4. Conclusions

L'œcuménisme ecclésiologique de Soloviev a indéniablement marqué les esprits. Et s'il ne fut accepté ni en Orient, à cause notamment de la place accordée à la monarchie papale, ni en Occident, du fait du rôle privilégié accordé à Moscou, « la troisième Rome », la profonde justesse de sa conviction universalisante n'en fut pas moins saluée par les théologiens versés dans la réconciliation des Eglises. G. Florovsky reconnaissait dans la conception vivante et historique du développement ecclésial, le legs incontestable de la pensée de Soloviev³⁷⁸. Y.-M. Congar également, voyait le mérite de l'œuvre de Soloviev dans le fait d'avoir remis au goût du jour une idée d'Eglise pérégrinante, ce

³⁶⁹ Cfr *Ibidem*, p. 11-12 ; Joseph RATZINGER, *Erwägungen zur Stellung von Mariologie und Marienfrömmigkeit im Ganzen von Glaube und Theologie*, dans Joseph RATZINGER, Hans Urs VON BALTHASAR, *Maria. Kirche im Ursprung*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 2005, p. 20-21.

³⁷⁰ *Ibidem*, p. 20.

³⁷¹ *Ibidem*, p. 25.

³⁷² *Ibidem*, p. 24.

³⁷³ Joseph RATZINGER, « *Mein Wort kehrt nicht erfolglos zu mir zurück !* » [voir n. 367], p. 11.

³⁷⁴ Joseph RATZINGER, *Das Zeichen der Frau. Versuch einer Hinführung zur Enzyklika « Redemptoris Mater »*, dans Joseph RATZINGER, Hans Urs VON BALTHASAR, *Maria. Kirche im Ursprung*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 2005, p. 49.

³⁷⁵ *Ibidem*, p. 50.

³⁷⁶ Joseph RATZINGER, « *Du bist voll der Gnade* ». *Elemente biblischer Marienfrömmigkeit*, dans Joseph RATZINGER, Hans Urs VON BALTHASAR, *Maria. Kirche im Ursprung*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 2005, p. 68.

³⁷⁷ *Ibidem*, p. 69.

³⁷⁸ Cfr Georges FLOROVSKY, *Ways of russian Theology* [voir n. 295], p. 156-161.

qui appelait encore cette dernière à devenir militante et requérait un gouvernement centralisé³⁷⁹. C'est la porte entrouverte par Soloviev qui faisait espérer le célèbre dominicain français en la possibilité d'éveiller une telle conception de l'Eglise au sein de l'orthodoxie russe³⁸⁰.

La vision de l'Eglise développée par Soloviev est celle d'une tension vers le Royaume. Elle est partie intégrante du processus cosmique de restitution au divin. En ce sens, elle est universelle et exige l'admission volontaire des voies divines par l'homme. Ce consentement, selon Soloviev, bien loin de stériliser les vertus créatrices de l'homme, les rend au contraire possibles. En faisant des liens tissés par les esprits l'expression d'une véritable *Universalité*, ces derniers sont rendus à la fois à la Vérité et à leur liberté. « Le but du procès universel, c'est la production de l'organisme social parfait, de l'Eglise. Le principe de cet organisme est l'unité intérieure ou libre. Cette unité ne peut être produite que par la soumission de l'âme à son principe divin, au Logos »³⁸¹. Soloviev cherchait en définitive à réunifier la notion de *sobornost*, si bien mise en évidence par Khomiakov, c'est-à-dire le principe *pneumatologique* de la communauté libre fondée dans l'amour de tous les chrétiens, et la légitimité issue de la filiation du *Christ* ou du *Logos*, exprimée dans la hiérarchie³⁸².

La *sobornost* reposait sur une épistémologie particulière, qui voulait rendre compte de l'universalité du Vrai, tout en préservant la liberté humaine. On peut lire Berdiaev à ce propos :

« La philosophie slavophile et celle de Soloviev se rapprochent le plus de Franz von Baader et en partie de Schelling dans sa dernière période. Elle laisse apparaître une gnoséologie tout à fait originale que l'on pourrait appeler gnoséologie de la conciliarité, gnoséologie ecclésiale. L'amour est considéré comme un principe de la connaissance de la vérité. L'amour est la source et la garantie de la vérité religieuse. La communion par l'amour, la conciliarité est un critère de connaissance. [...] Moi seul ne pense pas, nous pensons [...] »³⁸³.

³⁷⁹ Yves CONGAR, *Chrétiens désunis* [voir n. 5], p. 84-85. Congar voit l'idée d'Eglise pérégrinante émerger de la lettre aux Philippiens de S. Polycarpe et de la lettre aux corinthiens de Clément (Cfr *Ibidem*, p. 84 note 5).

³⁸⁰ *Ibidem*, p. 82, p. 272-274. « On aura bien compris que, pour nous, l'ecclésiologie orthodoxe n'est pas tant fautive qu'incomplète : elle néglige le statut propre de l'Eglise militante ; d'où sa méconnaissance plus ou moins radicale des réalités institutionnelles et juridictionnelles et, finalement, de la fonction du Siège apostolique. [...] Tout n'est pas d'institution divine dans la réalité historique et concrète de la Papauté ; bien des choses y sont l'effet des circonstances ; elles pourraient être autrement et ont été, dans le passé, passablement différentes. Mais on ne peut pas dire que ce soient le tempérament occidental et les circonstances historiques propres à l'Occident qui ont créé, quant à sa substance, l'institution du Siège apostolique. Tandis qu'on peut se demander si ce ne sont pas le tempérament oriental et les circonstances historiques propres à la Russie, par exemple, qui ont déterminé la production d'une ecclésiologie où ni la réalité sociétaire de l'Eglise militante, ni l'idée papale n'ont trouvé un accueil suffisant. On peut se demander en effet, si nos frères orthodoxes – nous parlons toujours précisément des Russes – ont suffisamment subordonné leur tempérament ethnique, d'ailleurs si intéressant, à la grâce de la catholicité [...] » (*Ibidem*, p. 272).

³⁸¹ Vladimir SOLOVIEV, *La Sophia* [voir n. 37], p. 71.

³⁸² Cfr à ce propos Louis BOUYER, *L'Eglise de Dieu. Corps du Christ et Temple de l'Esprit*, Paris, Cerf, 1970, p. 168.

³⁸³ Nicolas BERTIAEV, *L'idée russe. Problèmes essentiels de la pensée russe au XIX^e et début du XX^e siècle*, s. l., Mame, 1969, p. 169. Sous les mots de Bouyer, la *sobornost* de Khomiakov se laisse décrire ainsi : « La vérité chrétienne [...] étant la vérité de l'amour évangélique, elle ne peut se garder, se comprendre que dans la communauté où se vit cet amour, l'Eglise. La vérité n'est donc pas gardée par quelque autorité, en dehors et en dessus de l'Eglise, pas plus qu'elle ne peut être atteinte ou retenue par des efforts individualistes. C'est tout le peuple chrétien, par toute son expérience de la vie chrétienne, nourrie de la participation commune à la liturgie, qui en a seul la garde, comme seul, dans cette unité vivante, il peut l'expérimenter » (Louis BOUYER, *L'Eglise de Dieu* [voir n. 381], p. 165).

Pour Khomiakov, l'Eglise est capable d'une véritable conscience collective, fondée sur la foi et devenant l'organe véritable de la connaissance³⁸⁴. G. Florovsky, pourtant, reprochait à Soloviev d'avoir cherché à « construire une synthèse ecclésiale à partir d'une expérience non-ecclésiale »³⁸⁵, ou d'avoir envisagé le christianisme à partir d'une perspective rationnelle, philosophique, extérieure et non proprement religieuse³⁸⁶. Il est certain que Soloviev comprend l'ecclésialité essentiellement à partir d'une *sobornost* étendue à l'universalité du peuple de Dieu et soutenue par une conception particulièrement cosmique de la communion par exemple. Soloviev et Florovsky s'unissent néanmoins contre le slavophilisme dans leur conception historique de l'Eglise et le déni corrélatif de voir l'Eglise céleste purement et simplement identifiée à l'Eglise orthodoxe russe. Pour Soloviev, il reste toutefois que ces conceptions ne sont pas contradictoires, car l'Eglise est pour lui transsubstantiation, et le corps réel et mystique du Christ, ou l'Eglise céleste elle-même, n'est pas différente de celle qui pérégrine sur notre terre sous des espèces visibles³⁸⁷.

La féminité représente aux yeux de Soloviev le cœur, l'affect, l'intuition, la passivité : autant de traits liés au comportement moral nécessaire, selon lui, pour établir une véritable *sobornost* chrétienne, condition de possibilité de toute élaboration sociale. Cette proximité cependant entre les caractéristiques propres de la féminité et de la *sobornost* tendent à voir personnifiée l'Eglise conciliaire en Marie, là où la tête de l'Eglise doit sans conteste être représentée par le Christ. La conception de Soloviev est plus complexe cependant. Ne fait-il pas du Christ l'Universel concret au sens propre ? Aussi le Christ englobe-t-il à la fois, d'une part le mouvement cosmique de la matière ou de l'humanité terrestre, particularisée dans la chair que lui confère Marie, et d'autre part la vie de la divinité. Cette vision risque cependant de lier peut-être trop unilatéralement la personne même du Christ à une compréhension essentiellement principielle ou idéale de l'Eglise. Et Soloviev semble parfois faire du Fils la tête de l'Eglise telle qu'elle est en soi, invisible, céleste, mystique, tout en réservant à Pierre le gouvernement de l'Eglise sur cette terre. Cette dichotomie ne reflète sans doute qu'imparfaitement l'intrication de la matière et de l'esprit, ou des royaumes terrestre et céleste proposée par Soloviev, mais il reste que l'ambiguïté peut bien persister aux yeux de plus d'un lecteur.

³⁸⁴ Mikhail SERGEEV, *Sophiology in Russian orthodoxy* [voir n. 9], p. 131-132.

³⁸⁵ Georges FLOROVSKY, *Ways of russian Theology* [voir n. 295], p. 85.

³⁸⁶ Zenkovsky n'adhère pas entièrement à la position de Florovsky, mais s'il la nuance, il en reprend essentiellement le fond. Cfr Basile ZENKOVSKY, *Histoire de la philosophie russe* [voir n. 19], p. 21, p. 31-32. Pour P. Valliere encore, la sophiologie est « l'un des traits les moins traditionnels » de la pensée de Soloviev et consiste avant tout en une tentative de réponse à la situation du monde moderne (Cfr Paul VALLIERE, *Modern russian Theology. Bukharev, Soloviev, Bulgakov*, Grand Rapids, Eerdmans Publishing Company, 2000, p. 160-161). Pour une opinion opposée parmi les commentateurs, on verra par exemple F. VON LILIENFELD, *Die Weisheit Gottes – Die Schau der Sophia bei Wladimir Solowjew*, dans *Sophia – Die Weisheit Gottes. Gesammelte Aufsätze 1983-1995*, (OIKONOMIA, 36), Erlangen, K. Urlaub, 1997, p. 196-197 ; et surtout Louis BOUYER, *Sophia ou le monde en Dieu*, Paris, Cerf, 1994.

³⁸⁷ Cfr Vladimir SOLOVIEV, *La Russie et l'Eglise universelle* [voir n. 4], p. 205-206.

La conception, traditionnelle, de l'Eglise épouse, sera reprise et développée par Boulgakov en un sens qui tend à asseoir les distinctions restées ambiguës chez Soloviev³⁸⁸. On peut certes se demander si l'usage tellement systématique chez Soloviev des notions de « féminité » et de « masculinité » est judicieux. Soloviev, sans doute, se laisse guider par une vision essentiellement esthétique et théurgique. Le processus cosmique de l'humanité, gouverné par le déploiement organique, lui sert de modèle. Il faut reconnaître cependant que la personnification de l'Eglise épouse, féminine, en Marie, mène indéfectiblement à la distinguer du Christ lui-même, et risque ainsi de la voir contre-posée à lui. Cette préoccupation n'apparaît pas véritablement à la lecture de Soloviev lui-même, plutôt affairé à souligner partout l'identité de l'Eglise et du corps mystique du Christ, mais la question peut s'éveiller dès lors que la sophiologie ultérieure affiche le souci plus tranché de distinguer divinité et créature.

Tout en gardant cette difficulté à l'esprit, on peut néanmoins se demander s'il est bien légitime de vouloir opposer l'ecclésiologie sophiologique de l'Epouse à une ecclésiologie eucharistique de l'Eglise comme corps du Christ³⁸⁹, telle que défendue par J. Zizioulas par exemple. Une telle opposition, à tout le moins, court le risque de tomber dans la simplification si elle ne cherche pas à reprendre l'entreprise sophiologique à partir de ses fondements métaphysiques. La meilleure preuve en est peut-être que la figure de Marie, chez Soloviev, mais aussi Boulgakov ou Berdiaev, apparaît non seulement comme l'Epouse du Seigneur, mais également, et peut-être plus explicitement encore, en tant que génitrice du Christ (*Theotokos*), comme la personnification du *corps* mystique ou cosmique de ce dernier, ou comme la matière du monde. La considérer à la manière d'une pure et simple *altérité* ne peut être que le résultat d'une abstraction selon Soloviev, et ne reflète pas l'union du Christ. Toute épouse n'est elle-même qu'une part de l'époux, c'est là la vision rendue possible par la compréhension particulièrement spirituelle de l'amour mise en avant par Soloviev. Or cette conception sponsale des rapports entretenus entre le Christ et l'Eglise n'empêcherait certainement pas Soloviev de s'accorder avec Zizioulas pour faire de l'Eglise, corps mystique du Christ, une part *constitutive* de celui-ci. C'est même ce point surtout qui pousse Soloviev à établir un lien entre Marie, considérée dans sa maternité, et l'Eglise. Selon Zizioulas :

³⁸⁸ Cfr Serge BOULGAKOV, *L'Epouse de l'Agneau*, Lausanne, L'Age d'Homme, 1984, p. 207 : « [...] l'Eglise existe, [...] l'être lui est propre ; comme *ens realissimum*, elle est l'objet de l'amour divin. En ce sens, l'Eglise est présentée comme 'corps' ou épouse : 'Les maris doivent aimer leur femme comme leur propre corps' (Eph. V, 28). L'Eglise existe dans des hypostases multiples, comme le corps dans de nombreux membres. L'hypostase qui a la primauté, le foyer personnel de l'Eglise, c'est la Très Pure Mère du Christ, la Pneumatophore ».

³⁸⁹ C'est le propos par exemple de Paul MC PARTLAN, *Marie et le dialogue orthodoxe-catholique*, dans *Communio*, 23-24 (1998-1999), p. 200. L'opposition signifiée par Partlan en ces termes : « Nous nous tenons devant Dieu non pas comme l'Epouse du Christ, participants d'une identité qui n'est pas la sienne, mais comme le *Corps* du Christ, c'est-à-dire, dans toute la rigueur paulinienne du terme, comme le *Christ lui-même* » n'a certainement pas cours en sophiologie. Partlan centre cependant avec plus de raison sa distinction sur les essais de S. Boulgakov et de V. Lossky et sur leur tendance à vouloir hypostasier l'Eglise (*Ibidem*, p. 209-211).

« Le ‘moi’ du Christ, bien sûr, est le ‘moi’ éternel qui s’origine dans sa relation filiale éternelle avec le Père. Mais en tant que Christ incarné il a introduit dans cette relation éternelle un autre élément : nous autres, le multiple, l’Eglise. Si l’Eglise disparaît de son identité, il n’est plus le Christ, bien qu’il soit encore le Fils éternel »³⁹⁰.

Mais le métropolite de Pergame écrit encore :

« Cette identité [l’identité de l’Eglise] est à mon avis l’identité même du Christ. C’est la raison pour laquelle il n’y a pas d’hypostase de l’Eglise. L’Eglise n’a pas d’hypostase qui lui soit propre. Cela fait dépendre l’identité du Christ de l’existence de l’Eglise, ce qui est paradoxal car, bien que l’Eglise n’ait pas d’hypostase propre, elle est un élément qui conditionne l’identité du Christ : l’un ne peut exister sans le multiple. Une telle christologie conditionnée pneumatologiquement, explique le fait que le Mystère du Christ ne revient à rien d’autre qu’au Mystère de l’Eglise »³⁹¹.

C’est précisément dans cette problématique de l’hypostasiation que se joue une part importante des tensions inhérentes à la doctrine de la *Sophia*. P. Florensky, S. Boulgakov, mais aussi V. Lossky par exemple³⁹², chercheront à donner une hypostase propre à l’Eglise. Et selon l’ardent disciple de S. Boulgakov, A. Arjakovsky, c’est là l’un des mérites fondamentaux de l’ecclésiologie de Soloviev, qui inspira autant la théologie catholique (Balthasar, Bouyer) que la théologie orthodoxe, d’avoir cherché à faire de l’Eglise non plus un « quoi », mais un « qui »³⁹³. Il faut reconnaître que les textes de Soloviev ne sont pas dépourvus d’ambiguïté. Lui-même voyait le propre de la piété russe en sa vénération d’une figure accordée à la Sagesse, distincte tant de Marie que du Christ ou de l’Eglise, mais consistant paradoxalement en leur identité. Dans l’espoir de voir cette entité conciliatrice reconnue, et rendre compte pour elle-même de la personnification du corps spirituel de l’Eglise, c’est la promulgation d’un premier dogme concernant cette dernière qu’on entend parfois réclamer. Louis Bouyer a consacré une grande part de son travail à montrer la pertinence d’une élaboration dogmatique de la *Sophia*, qui n’est pas sans rapport avec ce projet.

Selon Bouyer, on pouvait dégager une ligne de la théologie paulinienne au sein de laquelle la Sagesse de Dieu trouvait à se manifester certes dans le Christ, mais plus proprement encore dans l’Eglise :

« la Sagesse reste [...] la vie supérieure des choses qui est cachée en Dieu, mais qu’il produit au jour par le Christ, et spécialement par sa croix. Celle-ci est le ‘mystère’, c’est-à-dire le grand secret de la Sagesse de Dieu. Finalement, par la croix, l’étendue et l’élévation de la Sagesse de Dieu se trouvent manifestées dans l’Eglise. L’apparition de cette dernière nous révèle combien plus riche cette Sagesse pouvait être que les imaginations

³⁹⁰ Jean ZIZIOULAS, *Le mystère de l’Eglise dans la tradition orthodoxe*, dans *Irénikon*, 60 (1987), p. 331.

³⁹¹ *Ibidem*, p. 334.

³⁹² Vladimir LOSSKY, *Théologie mystique* [voir n. 41], p. 189-190.

³⁹³ « Fondamentalement la théologie catholique, à travers la figure de Hans Urs von Balthasar, s’est détachée d’une vision trop substantielle de la Sophia, mais elle a exprimé le cristal de l’intuition de Soloviev. L’Eglise ne peut être considérée comme un quoi, il faut désormais se la représenter comme un qui » (Antoine ARJAKOVSKY, *L’héritage de l’ecclésiologie sapientielle de Vladimir Soloviev*, <http://www.arjakovsky.com/fr/pdf/Soloviev.pdf> (page consultée le 20 avril 2011), p. 3).

humaines ne l'auraient supposé (de là le terme de *πολυποίκιλος*). Ainsi, peut-on dire, si la Sagesse se révèle dans le Christ, c'est l'Eglise qui constitue proprement sa Révélation de la Sagesse, précisément parce que l'Eglise est la réalisation ultime du plan de Dieu »³⁹⁴.

Il n'est pas moins caractéristique, note Bouyer, que Paul évoque, en un contexte incitant à reconnaître la sagesse en Christ – dans sa première épître aux Corinthiens comme dans son épître aux Colossiens –, l'Eglise en des termes qui rappellent tant l'épouse du Seigneur dans l'Ancien Testament que l'édification architecturale de la cité de Dieu. Ainsi Paul assimile-t-il, selon le théologien français, « le thème de la Sagesse architecte » à « la personnification de l'Eglise eschatologique », représentée traditionnellement sous les traits de l'épouse du Christ³⁹⁵. Sans doute, continue Bouyer, doit-on voir là un rapprochement « familial à l'Eglise primitive », tant les couples Christ-Eglise et Logos-Sophia se voient assimilés chez les premiers gnostiques. Or selon Bouyer, de même que « leurs spéculations aberrantes sur le Christ et le Logos ne peuvent faire rejeter comme étrangère à la vraie tradition toute christologie qui présuppose une théologie du Logos », on ne peut écarter du christianisme authentique « les tendances si tôt manifestes à développer l'ecclésiologie en sophiologie »³⁹⁶. Clôturent son ultime trilogie, le théologien français réaffirme la conviction que la sophiologie en était, au début du XX^e siècle, en des errements comparables à ceux qu'avait connu la christologie au IV^e mais qui, comme elle, étaient promis à se solidifier et à donner les plus beaux fruits. Si les solutions définitives n'ont pas encore été apportées, la question fut posée par Böhme, Baader, Schelling, Soloviev, Boulgakov, en des termes aptes à produire, lorsqu'ils seront délestés de leurs restes d'ésotérisme pseudo-gnostique, une véritable sophiologie orthodoxe³⁹⁷.

³⁹⁴ Louis BOUYER, *Le trône de la sagesse*, Paris, Cerf, 1952, p. 72.

³⁹⁵ Cfr *Ibidem*, p. 72-73.

³⁹⁶ *Ibidem*, p. 72-73.

³⁹⁷ Cfr Louis BOUYER, *Sophia* [voir n. 385], p. 111-122, et spécialement les p. 111-113.

Conclusion Générale

Nous avons cherché à comprendre la place accordée à Marie dans la sophiologie russe en reprenant ce courant à sa source, dans l'œuvre de V. Soloviev. S'il est certain qu'en fin de parcours, nous constatons que la figure de Marie semble avoir bien plus été exploitée par les successeurs de celui-ci, sans doute les germes étaient-ils déjà bien plantés, plus prudemment cependant, et trouvèrent-ils à se développer dans les ambiguïtés laissées par le philosophe de Moscou, mort bien trop tôt.

Il nous fallait, pour accomplir notre tâche, tout d'abord appréhender précisément quelles sont les prétentions de la sophiologie. Cette dernière est avant tout une reconstruction *rationnelle* de l'histoire de la Révélation, des particules les plus élémentaires intervenant dans la formation du cosmos aux déploiements les plus élaborés de l'esprit humain dans les sciences et les religions. Chez Soloviev, elle se présente sous les auspices d'une doctrine de la connaissance, cette dernière dût-elle être élargie à l'ensemble des facultés qui habitent l'esprit humain. L'analyse occidentale, sans doute, ne pourra que s'interroger sur la teneur proprement théologique de cette démarche, et se demandera s'il ne s'agit pas là plutôt de philosophie, qui plus est essentiellement marquée par un « subjectivisme » issu de l'idéalisme allemand. La sophiologie, nous l'avons noté, *revendique* explicitement l'anthropocentrisme de sa démarche. En sa mouvance russe, cette *rationalisation* du dogme chrétien s'enracine non seulement dans une conception de la Sagesse de Dieu ancrée dans la personnification qu'elle reçoit dans l'Ancien Testament, mais aussi dans une tradition esthétique et liturgique propre.

C'est pourtant au sein de leurs coreligionnaires que les partisans orthodoxes de la sophiologie trouvèrent leurs plus virulents détracteurs. Le renouveau des recherches patristiques entrepris par la nouvelle génération des théologiens émigrants, N. Lossky et G. Florovsky par exemple, s'employa à montrer le manque d'appui traditionnel dont la sophiologie pouvait se réclamer, en un temps où le déjà ancien S. Boulgakov usait ses dernières forces à appuyer la thèse exactement inverse. Selon Florovsky, la doctrine de la *Sophia* issue de Soloviev s'est érigée à partir d'une rationalité extérieure à la réalité proprement ecclésiale. Pour Soloviev certainement, l'Eglise est d'abord céleste et universelle. Elle n'est pourtant pas, selon sa substance, différente de l'Eglise en marche et, sans aucun doute, l'ecclésiologie de notre penseur invite à penser le concept aujourd'hui fort répandu de sacramentalité universelle de l'Eglise. La communion sacramentelle en effet, rend présent, pour Soloviev, le sacrifice du corps du Christ universalisé, identifié selon sa substance à l'humanité universelle en personne, c'est-à-dire à l'Eglise personnifiée comme *Sophia*. Peut-être, comme l'a suggéré Florovsky, la conception du Christ développée par Soloviev est-elle trop fortement inclinée à saisir l'aspect universel du Fils de Dieu plutôt que personnel et humain. Soloviev, selon Florovsky,

parle bien plus de « divino-humanité » que de l'« Homme-Dieu » et tend en définitive à ne plus faire du sauveur qu'un principe abstrait³⁹⁸. Sans doute trouverons-nous là le point d'une irréductible opposition, puisque précisément, selon Soloviev, seul l'universel est véritablement concret ; et le particulier mondain est abstraction.

Si l'enracinement ecclésial de la pensée de Soloviev fut mis en doute, il ne pouvait cependant être question de voir dans sa conception de la religion la promotion, d'origine protestante, d'un simple lien personnel ou d'une expérience intime individuelle avec Dieu. C'est en effet la *sobornost* qui pour lui constitue la source de la religion et

« ceux qui pensent obtenir personnellement et sans intermédiaire la pleine et définitive révélation du Christ ne sont bien certainement *pas mûrs* pour la recevoir et prennent pour le Christ les fantômes de leur imagination. Nous devons chercher la plénitude du Christ non pas dans notre milieu personnel ; mais dans sa sphère à Lui, qui est universelle, dans l'Eglise »³⁹⁹.

Seul l'homme universel, identifié à l'Eglise, ou la *Sophia*, assume la divinité. Le particularisme, l'exclusivisme, le repli sur soi sont les signes de l'influence d'un mauvais démiurge ou de l'état déchu de notre nature.

« [...] l'homme ne peut assumer la Divinité que dans sa propre intégralité véritable, dans l'unité intérieure avec tout ; par conséquent, l'homme vraiment divinisé ou le véritable homme-Dieu est nécessairement œcuménique ou catholique : c'est l'humanité totale ou l'Eglise universelle. L'homme, qui, seul, sans l'Eglise, voudrait atteindre une valeur divine, un 'homme-Dieu individuel' est l'incarnation du mensonge, une parodie du Christ, un antéchrist »⁴⁰⁰.

« Tout ce qui dans l'Eglise a un sens catholique est, donc, exempt de toute affirmation de soi, de tout arbitraire et de toute exclusivité ; tout ce qui arrache l'homme à son particularisme et lui communique la forme de l'universalité est, par cela même, divin et constitue la substance éternelle et immuable de l'Eglise »⁴⁰¹.

Toutes les figures authentiques sont donc également universelles, et ce dans la mesure même où elles se rapportent au Christ, figure la plus accomplie de l'universalité concrète. Marie elle-même n'obtient donc de statut universel que parce qu'elle se rapporte entièrement au Christ et à l'Eglise, et se voit essentiellement comprise comme une participation à la substance du Christ. En donnant à celui-ci sa chair humaine, Marie fait advenir la nature entière à sa signification dernière. Aussi le sens que donne la sophiologie à la figure de la Mère de Dieu est-il avant tout d'ordre cosmique. Elle incarne la matière de l'univers ou la substance sophianique de l'humanité qui ne parvient à son unité avec le divin que par l'engendrement du Dieu-Homme. Elle apparaît donc comme un moment

³⁹⁸ Georges FLOROVSKY, *Ways of russian Theology* [voir n. 295], p. 86 ; sur ce point cfr Paul VALLIERE, *Modern russian Theology* [voir n. 385], p. 165-166.

³⁹⁹ Vladimir SOLOVIEV, *Les fondements* [voir n. 207], p. 17.

⁴⁰⁰ *Ibidem*, p. 213-214.

⁴⁰¹ *Ibidem*, p. 212.

essentiel de la *Sophia*, ou sa première incarnation, c'est-à-dire comme un *principe* du lien unissant le divin et le monde, dans la mesure où c'est en son sein que la nature universelle engendre le Dieu-Homme⁴⁰². Elle représente le moment où la liberté particularisante de l'âme du monde, c'est-à-dire la nature parvenue à la personnalité en l'homme, s'ouvre à l'universalité du *Logos*. Elle donne figure à « l'Eternel féminin », tant recherché par Dieu dans l'histoire de sa création.

Il est intéressant de souligner comment, de fait, la figure concrète de Marie échappe toujours à l'emprise dans l'œuvre de Soloviev. Elle n'est considérée que sous la perspective de son Idée, de son union transhistorique avec le *Logos* ; jamais pour elle-même, mais comme une simple incarnation de la *Sophia* et une préparation de l'unité retrouvée avec Dieu. Toute l'ambiguïté des penseurs ultérieurs de la *Sophia* résidera dans leur essai, conscient ou non, de tirer la doctrine des rets idéalistes et rationalistes dans lesquels tendait encore à l'y enfermer Soloviev, pour adopter une perspective plus explicitement théologique et fondée sur les données de foi. Si la distinction de la foi et de la raison, ou encore des méthodologies propres à la théologie et à la philosophie, n'a que peu de valeur aux yeux de nombreux penseurs religieux russes de la fin du XIX^e et du début du XX^e siècle, il est d'autre part indéniable que la sortie de la *Sophia* du domaine de l'Absolu qu'entreprendront Florensky et Boulgakov n'aura pour autre effet que de l'extirper également du domaine de la *pensée* absolue, c'est-à-dire du système idéaliste. Or Marie précisément, pouvait jouer à cet égard un rôle crucial, puisque sans aucun doute, elle appartenait bien pour Florensky et Boulgakov à l'humanité pure et simple. Donner dès lors à la *Sophia* la figure déterminée de Marie, humaine et créée, permettait d'échapper à tout risque de panthéisme ou de confusion de substance entre Dieu et sa création. C'est encore dans ce cadre qu'il faut comprendre le rejet tout à fait net émis par Boulgakov vis-à-vis du dogme de l'Immaculée Conception, assimilé à quelque tentative de réduction de la Mère de Dieu à une sorte de schème transcendantal.

Or la question persiste de savoir si l'identification, sous l'égide de la *Sophia*, entre la nature de l'Absolu et de la connaissance humaine, ne demeure pas la seule manière de conférer sa légitimité à la sophiologie comme doctrine de la manifestation et du lien religieux susceptible d'unir de manière intime la subjectivité humaine à son Dieu. Il semble que la plupart des critiques n'ait jamais voulu évaluer l'entreprise à partir de cette perspective, qui est pourtant, à nos yeux, celle qui lui est la plus propre. V. Losski par exemple, peut-il légitimement reprocher à S. Boulgakov d'avoir voulu muer la *causalité* du Père en manifestation⁴⁰³, alors que la sophiologie n'a pour autre dessein que de mettre en valeur la façon dont le divin entreprend de *se révéler à la connaissance*, étant admises les limites généralement attribuées à celle-ci, et qui dépendent, dans l'optique du premier directeur de l'Institut Saint-Serge, du péché encouru par la nature humaine ? Si la sophiologie prend pour dessein de

⁴⁰² Cfr Vladimir SOLOVIEV, *Die Idee der Menschheit* [voir n. 113], p. 358.

⁴⁰³ Vladimir LOSSKY, *A l'image et à la ressemblance de Dieu*, Paris, Cerf, 2006, p. 87.

décrire l'histoire de la Révélation divine à partir du lien que cette dernière établit avec la rationalité humaine, ne peut-elle, en suite des idéalistes, mettre entre parenthèses l'événement indéfinissable et mystérieux par excellence qu'est l'acte de causalité *ad extra* selon lequel Dieu a créé l'univers ? Le lien, et non la distance infinie, n'est pas une perspective accidentelle, mais bien le premier présupposé qu'admet la sophiologie. Reprocher à cette dernière de ne pas faire droit à cette distance n'a dès lors que peu de sens. Partant du présupposé méthodologique que l'on ne peut nécessairement parler que de ce qui fut révélé actuellement dans la conscience, la sophiologie distingue nécessairement divers ordres de Révélation. Car sans aucun doute, elle s'est montrée consciente de ses limites et elle laissa explicitement place à une conception de la causalité créatrice ancrée dans le mystère de la personnalité divine.

En définitive, face aux distinctions traditionnellement établies entre Dieu et le monde, ou entre l'Eglise invisible et l'Eglise visible, etc. Soloviev, puis Florensky et Boulgakov, mais également les tenants ultérieurs de la *Sophia*, tels P. Evdokimov ou encore O. Clément, cherchent à mettre en évidence un Dieu vivant, défini par le lien organique intrinsèque qu'il entretient avec sa manifestation dans le royaume de l'humain. Avec sa métaphysique de l'amour, Soloviev apporte une réponse à l'éternel dilemme auquel s'est vue confrontée la métaphysique chrétienne : le théisme et la dualité raide qu'il présente entre Dieu et le monde d'une part, et le panthéisme d'autre part. Il ne faut pourtant pas occulter le fait que bien qu'elle admette, nous l'avons vu dès les premières pages de notre travail, un fondement obscur au-delà de toute manifestation, la sophiologie se soit de fait jetée corps et âme en sa perspective propre, quitte à offrir une présentation des rapports entre Dieu et le monde qui paraisse univoque ou tronquée. Or, prise ainsi de manière isolée, la sophiologie peut bien paraître contraindre, non sans doute la création divine, mais bien sa Révélation pure et simple⁴⁰⁴. Ancrée dans l'intime même du divin, la dialectique psychologique qui s'engage et inclut comme un moment interne l'image du monde en Dieu, va jusqu'à ne plus pouvoir concevoir la vie de Dieu sans le monde, et tend certes par là à tomber dans les travers de l'hégélianisme et de la manière dont il reprit la dialectique déjà présente chez Böhme.

La proximité des développements de Soloviev avec ceux des idéalistes allemands a parfois été décriée. Beaucoup craignaient qu'il ramène de manière unilatérale les mystères de la Révélation divine aux rets de la rationalité humaine. Nous espérons simplement qu'à la lecture de ces quelques pages, on comprendra toutefois qu'il paraît trop simpliste de dire que pour Soloviev, « L'idée était plus précieuse que la personne »⁴⁰⁵, et qu'il est corrélativement absolument faux de soutenir qu'il

⁴⁰⁴ Cette critique, déjà relevée par Schelling, fut rappelée dans l'élaboration même d'une sophiologie par Bouyer, et étendue aux auteurs orthodoxes postérieurs tels que Soloviev et Boulgakov, cfr Louis BOUYER, *Sophia* [voir n. 385], p. 121.

⁴⁰⁵ Georges FLOROVSKY, *Human Wisdom* [voir n. 123], p. 113.

conçut le monde « sous la forme d'un mécanisme idéalement construit »⁴⁰⁶. La construction *organique* de Soloviev entendait précisément faire de chaque idée une liberté aux accents personnels. Le fond de sa pensée métaphysique est bien, non la subordination, mais *l'identification de la personne à l'Idée* ; une pensée qui paraîtra moins étrange à celui qui, dans la tradition latine du XX^e siècle, aura lu le thomiste P. Rousselot par exemple⁴⁰⁷.

En amont, la pensée de Soloviev mène à l'insondable profondeur de la liberté personnelle, fondée dans l'amour divin. En aval, elle conduit à une forme de réconciliation dont on peut certes craindre qu'elle soit dès toujours dépassée dans la substance divine, *ἐν καὶ πάν*. Cette pensée avant tout ordonnée à la sanctification universelle⁴⁰⁸ ou à quelque apocatastase, laisse courir au fidèle le risque d'oublier que le Christ a bel et bien été crucifié, et que de cet acte historique découle notre salut. L'admission par Soloviev de l'Immaculée Conception ne peut que renforcer ce danger, en semblant donner de l'Histoire Sainte une compréhension essentiellement idéale et nécessairement conditionnée par une acception forte de la prédestination divine. Cette longue préparation au travers de la nature et de l'histoire, si manifestement orientée vers les mérites du Fils, permet sans aucun doute de corriger et de justifier *a posteriori* les errances de l'humanité jusqu'à la venue du Sauveur. Mais en venir à faire des hommes et des femmes des figures essentiellement idéales d'une dialectique dès lors jouée nécessairement de toute éternité, n'était-ce pas admettre que l'homme à la fois chuta, et fut sauvé, c'est-à-dire réintégré dans la *Sophia*, de toute éternité également ?

Corrélativement, l'exposition de Soloviev présuppose l'unification intime de la rationalité et de la foi, d'une manière qui semble souvent aller jusqu'à la pure et simple identification. Or il faut se demander si l'harmonisation de ces facultés ne doit pas connaître un moment de plus franche distinction. Comme une respiration, le rythme sponsal de la foi et de la raison suppose unification et distinction dynamique. C'était déjà le grand mérite du dernier Schelling ou encore du dernier Blondel d'avoir accepté ce moment de diastole. Florovsky sans doute, avait raison de rappeler, après Berdiaev, qu'alors que la connaissance est « compulsive », la foi, quant à elle, est toujours « libre »⁴⁰⁹.

⁴⁰⁶ *Ibidem*, p. 112.

⁴⁰⁷ A propos de Thomas d'Aquin, Rousselot écrivait par exemple : « c'est précisément le principe fondamental de sa métaphysique intellectualiste, que toute Personne spirituelle est une Idée, qu'il y a identité parfaite entre Idée et Réalité spirituelle. 'Intelligent en acte' et 'intelligible en acte' sont pour lui deux notions convertibles. Les vraies Idées, les vrais 'noumènes', comme on dirait aujourd'hui, sont les esprits purs, les 'Intelligibles subsistants'. L'intelligible est, par essence, du vivant, du substantiel. Connaître, c'est principalement et premièrement saisir et étreindre en soi un *autre*, capable aussi de vous saisir et de vous étreindre, c'est vivre de la vie d'un autre vivant. L'intelligence est le sens du divin, parce qu'elle est capable d'étreindre Dieu en cette sorte ; et, pour s'en faire une idée correcte, il faut comprendre que son rôle est de capter des êtres, non de fabriquer des concepts ou d'ajuster des énoncés » (Pierre ROUSSELOT, *L'intellectualisme de saint Thomas*, Paris, Beauchesne, p. X-XI).

⁴⁰⁸ Cfr Georges FLOROVSKY, *Human Wisdom* [voir n. 123], p. 112.

⁴⁰⁹ Cfr *Ibidem*, p. 116.

Outre la mise au jour des principes fondamentaux qui gouvernent au projet de la sophiologie, notre travail avait pour ambition d'étudier la figure de Marie à la manière d'une illustration effective de la démarche empruntée par cette doctrine. Il s'agissait par un exemple central, de saisir comment œuvre la méthode de reconstruction de la religion opérée par la sophiologie, et d'ainsi entrer plus avant dans la compréhension de la facette proprement théologique qu'elle met en œuvre. Aussi avons-nous montré comment la sophiologie élève les personnages de l'Histoire Sainte en véritables principes de reconstruction de l'histoire du monde et des religions, et tend par-là à mettre la personne « métaphysique » tant au fondement qu'à la fin des « raisons » de la Révélation.

La figure de Marie, mère de Dieu, possède un sens fondamental : le fait que la rédemption n'advient pas par un être désincarné, mais est préparée de longue date au sein de la matière humaine et cosmique. Aussi la matière n'apparaît-elle jamais comme quelque chose de contingent, auquel viendrait s'unir le Verbe d'une manière purement extrinsèque et accidentelle. C'est la spiritualisation de la matière qui s'accomplit en Marie. Que la rédemption s'effectue aussi par la matière donne son sens à la lutte contre les iconoclastes, mais aussi à la longue préparation purificatrice dont fit l'objet la naissance du Christ au sein du peuple juif. Marie représente la fondation cosmique de l'Eglise, l'accomplissement de la nature matérielle dans le « Oui » de l'humanité à l'incarnation divine. Elle est l'âme du monde enfin revenue à sa pureté originelle, permettant ainsi la relation personnelle authentique voulue par Dieu avec son peuple. Car Dieu ne s'impose pas de l'extérieur, mais demande au monde de revenir à lui par ses propres forces et selon sa propre liberté. Marie ne fait que représenter l'aboutissement, et par là la signification même, de ce long processus. Elle illustre ainsi tout autant la démarche de la sophiologie elle-même et la manière dont cette dernière n'aborde les relations avec Dieu qu'à partir du prisme de la liberté et des capacités humaines, tout en refusant de réduire la Révélation à quelque imposition purement extrinsèque.

Si d'ailleurs le mal n'est qu'un *état* vicié laissant intacte la nature intrinsèque du monde, l'homme doit encore posséder, en sa substance ou en sa nature même, les virtualités de sa restauration. La sophiologie insistera sur cet aspect et accordera parfois à Marie un rôle fondamental dans la rédemption, au risque, particulièrement chez P. Florensky sans doute, d'apparaître comme pouvant éclipser celui du Christ. Il est indéniable que l'affectivité du peuple russe se soit particulièrement portée sur la Mère de Dieu, parfois rapprochée de la Terre-Mère Russie, promise à des destins exceptionnels. Selon Berdiaev :

« La religion de la Terre est très forte chez le peuple russe, elle prend racine au plus profond de son âme. La Terre est l'ultime protectrice des hommes. La catégorie fondamentale est la maternité. La Mère de Dieu précède la Trinité et s'identifie presque à Elle. Le peuple se sentait plus proche de la Mère de Dieu, la Protectrice, que du Christ, le Roi du ciel, dont la nature terrestre était peu mise en valeur. Seule la 'Terre-Mère' est personnifiée »⁴¹⁰.

⁴¹⁰ Nicolas BERDIAEV, *L'idée russe* [voir n. 2], p. 15.

Le danger dogmatique saute bien entendu aux yeux, mais il n'est pas isolé dans l'histoire de la théologie. Et certaines veines mystiques du Moyen Age, plusieurs théologiens franciscains, ou encore Paracelse et Böhme, ne sont pas entièrement indemnes du soupçon de vouloir élever la Vierge, sinon à la Trinité même, du moins au rang de divinité⁴¹¹. Chez Soloviev, c'est surtout une conception de l'histoire *entièrement* gouvernée par la *Sophia*, principe de restauration de la divino-humanité, qui pourrait laisser craindre que la rédemption soit laissée aux seules forces de la nature humaine en sa substance originelle. C'est l'interprétation vers laquelle tend Florovsky, et qui peut laisser penser que Soloviev n'est pas indemne de tout chiliasme ou joachimisme⁴¹².

La piété mariale connut plusieurs grandes phases d'engouement historiques, au rang desquelles il faut compter quelques excès. Mais ce phénomène possède néanmoins le mérite de nous rappeler que la piété constitue une part intégrante de la rationalité théologique. Marie possède une indéniable vertu d'évocation lorsqu'il s'agit de manifester le caractère corporel, lié à l'affect et au sentiment, que possède la raison humaine. Dans le prolongement de cette voie, la sophiologie mit particulièrement en évidence l'usage liturgique dans le discours qu'elle mit en place à propos de la Mère de Dieu. La liturgie fait figure de véritable argument en faveur de l'incarnation mariale de la sagesse, aux côtés de son incarnation christique : « Si, par la Sagesse substantielle de Dieu, il ne fallait entendre que la personne de Jésus-Christ exclusivement, comment pourrait-on appliquer à la Sainte Vierge tous les textes des livres sapientiaux qui parlent de cette Sagesse ? »⁴¹³

Marie apparut dans notre dernier chapitre comme le réquisit d'une ecclésiologie plus féminine, tournée vers la part de compassion et de piété qui devait résider au cœur des institutions de type

⁴¹¹ Le Moyen Age déjà, sous la plume de Rupert de Deutz, mais aussi d'Albert le Grand et de Thomas d'Aquin, développa l'idée d'une coopération des trois personnes de la Trinité dans l'incarnation du Verbe. C'est l'entière Trinité qui doit être considérée comme la cause efficiente et la forme de l'engendrement dans le sein de Marie (Cfr Peter KERN, *Trinität, Maria, Inkarnation. Studien zur Thematik der deutschen Dichtung des späteren Mittelalters*, Berlin, Schmidt, 1971, p. 48-65). Il n'est pas rare que l'on fasse ainsi de Marie le *triclinum*, le *tecum*, la *mansio*, l'*inhabitatio*, l'*arca* ou plus traditionnellement le *sedes* ou le *templum* de la Trinité (Cfr *Ibidem*, p. 128-138). La poésie du haut Moyen Age fera parfois de Marie l'épouse et l'amante de la Trinité (*Ibidem*, p. 95, p. 105-108, p. 127). Beaucoup reste encore à éclaircir sur ce type d'évocations. Mais, sans aucun doute, le rapprochement des figures de Marie et de la Sagesse, effectué souvent par le truchement de méditations sur l'essence de l'Eglise et par extension de l'Esprit, fit parfois l'objet d'égarements. Il arriva que, non plus considérée seulement comme l'habitation de la Trinité ou son vis-à-vis, Marie aille jusqu'à prendre la place de l'Esprit-Saint dans les relations trinitaires, qui présentaient dès lors les traits d'une Sainte famille : Père-Fils-Marie. Le rapprochement, lié au genre féminin du mot *ruach* (esprit) en hébreu, était sans doute pour une part inévitable. En outre, Marie, type de l'Eglise, semblait bien pouvoir assumer les fonctions souvent reconnues à celle-ci d'Epouse du Seigneur. Le rapprochement des figures de Marie et de l'Esprit-Saint est une tendance couramment éprouvée dans l'histoire du christianisme. Un représentant de la tradition sophiologique russe tel P. Evdokimov pouvait écrire : « Il y a un lien profond entre l'Esprit-Saint, la Sophia, la Vierge, le féminin » (Paul EVDOKIMOV, *La femme et le salut du monde*, Tournai – Paris, Casterman, 1958, p. 215). Mais c'est certainement la spiritualité franciscaine qui alla le plus loin dans cette voie, et ce jusqu'à nos jours. Leonardo Boff, par exemple, pouvait écrire : « [...] Marie a été assumée par l'Esprit Saint en vue de diviniser le féminin et de révéler le visage maternel de Dieu » (Léonardo BOFF, *Je vous salue, Marie. L'esprit et le féminin*, Paris, Cerf, 1986, p. 71).

⁴¹² On consultera Manon DE COURTEN, *History, Sophia and the russian nation* [voir n. 325], p. 84 note 21.

⁴¹³ Vladimir SOLOVIEV, *La Russie et l'Eglise universelle* [voir n. 4], p. 265-266.

romain. La Mère de Jésus incarne la féminité résidant au cœur de la constitution ecclésiale. Or l'Eglise n'est autre que la figure universalisée de la *Sophia*. En définitive, nous l'avons vu, Marie, le Christ et l'Eglise s'unissent selon Soloviev en raison de leur substantialité humaine commune, dont la *Sophia* représente précisément la personnification. La dynamique inaugurée par Soloviev entre l'Eglise céleste représentée par le Christ et l'Eglise terrestre de Pierre, en quelque sorte toutes deux liées par Marie, figure de la féminité conciliaire, devait porter avec elle une certaine ambiguïté. Seule l'identification en substance du divin et du créé permettait de faire du Christ l'universelle figure qui offre la synthèse accomplie de l'univers. C'était aux yeux de certains (Florovsky) risquer de perdre la figure historique existentielle de Jésus. Le souci de distinguer plus franchement Eglises céleste et terrestre cependant, devait conduire la sophiologie à les figer dans le face à face de deux époux, représentés chez Boulgakov par le Christ d'une part, et Marie d'autre part, quitte à risquer d'occulter l'universalité de la présence du Christ et sa force rédemptrice.

En guise de dernière remarque, sans doute est-il opportun de dire un mot de ce qui nous est apparu tout au long de notre étude comme le modèle fondamental utilisé par Soloviev au cours de son entreprise rationnelle. Il était inévitable que la perspective sophiologique, résolument penchée sur la manière dont le divin se manifeste pour les hommes au cœur de l'histoire, prenne pour modèle fondamental l'expérience la plus universellement partagée par les êtres conscients, à savoir la vie biologique. Aussi la dualité des sexes fournit-elle la perspective privilégiée de la dialectique métaphysique de Soloviev. Ce dernier use de la « féminité » comme du concept peut-être le plus propre à caractériser la nature humaine en son rapport avec Dieu. Aussi la *Sophia* lui apparaît-elle sous les traits d'une femme. Marie, accomplissement de la nature, est une incarnation de la *Sophia* ; l'une des multiples manifestations, elle-même spirituelle ou idéale, de l'Idée de la femme. Cet « Eternel féminin » n'est qu'une manière de figurer le principe second, passif, intervenant dans toute fécondation organique. Le principe actif, mâle, est Dieu, et ce que l'on peut bien appeler après Justin, son *logos spermatikos*. L'homme intégral, selon Soloviev, n'est accompli qu'en réunissant ces deux principes. L'image originelle de Dieu, en vertu de laquelle l'homme fut créé, ne peut exclure l'un de ses aspects. Aussi l'idée d'homme doit-elle présenter de manière unifiée la distinction qui apparaît pourtant au regard de la biologie comme la plus fondamentale.

« Comme Dieu se rapporte à sa création, comme le Christ se rapporte à son Eglise, ainsi le mari doit se rapporter à sa femme »⁴¹⁴. Il faut reconnaître que la vision des rapports entre l'homme et la femme présentée par Soloviev peut aujourd'hui laisser perplexe. Les courants féministes de la théologie en viennent parfois à se méfier de la figure même de Marie, trop fréquemment caractérisée par son extrême passivité. Ils ne veulent bien souvent pas voir non plus les femmes réduites à « La Femme », et corrélativement leurs individualités d'êtres humains ramenées à quelque stéréotype, ou

⁴¹⁴ Vladimir SOLOVIEV, *Le sens de l'amour*[voir n. 154], p. 98.

pire à une simple fonction⁴¹⁵. Nous accorderons que la question des genres est fort délicate en théologie. Nous ne pouvons la traiter ici en profondeur. D'ailleurs, la dialectique de l'amour adressée à l'homme idéal, originellement androgyne, peut bien laisser penser que « l'Eternel féminin » et le masculin ne constituent que les symboles phénoménaux de principes métaphysiques, dont l'essence se résume en définitive à la simple opposition de l'activité et de la passivité. Peut-être pourrait-on penser que le féminin n'est qu'une symbolisation externe, simplement apte à rendre compte de la pure réceptivité. A cet égard, elle ne ferait qu'illustrer le deuxième principe du couple originel de la métaphysique aristotélicienne : acte et puissance. C'est en gros l'interprétation qu'en faisait Kojève⁴¹⁶. Or cette position semblerait justifiée si Soloviev n'avait donné de la différenciation sexuelle une application pratique des plus explicites dans l'organisation hiérarchique de l'Eglise. Nous avons vu en outre que Soloviev possédait une vision très intrinsèque des liens unissant les termes de la symbolisation, ou de l'idée et de la manière dont elle se donne à l'intuition.

La figuration féminine, confortée par les visions mystiques de Soloviev, possède sans aucun doute des virtualités symboliques, esthétiques et théurgiques non négligeables, mais peut-être faut-il se demander si une perspective centrée sur la *manifestation* doit nécessairement prendre pour modèle univoque celui de l'organisme vivant. Il est à tout le moins impropre, croyons-nous, de ramener de manière systématique les domaines spirituel et ontologique à celui de la biologie. Notre auteur s'en montrait en vérité très conscient, puisqu'il admettait que la succession des espèces notamment, appartenait à une constitution du monde viciée projetée par l'âme du monde. L'amour sexuel n'y occupait d'ailleurs qu'un degré inférieur. L'amour naturel, c'est-à-dire déterminé par la différenciation sexuelle, « possède la force spontanée, mais manque d'universalité »⁴¹⁷. L'amour intellectuel au contraire, « par lequel nous aimons ce que nous ne connaissons pas immédiatement ou mieux les objets qui ne sont pas immédiatement présents à nos sens », tend à l'universel, mais manque quant à lui de force spontanée⁴¹⁸. Aussi existe-t-il un troisième degré selon Soloviev,

⁴¹⁵ On consultera par exemple à ce propos le bon article d'Elisabeth BEHR-SIGEL, *Marie et les femmes*, dans Jean COMBY (éd.), *Théologie, histoire et piété mariale. Actes du colloque de la faculté de Théologie de Lyon. 1-3 octobre 1996*, Lyon, Profac, s. d., p. 309-324.

⁴¹⁶ « Soloviev insiste beaucoup et à plusieurs reprises, sur le caractère féminin de la *Sophia*. Mais, à l'intérieur de sa métaphysique, même le terme *féminin* n'est qu'un nom nouveau pour une propriété de l'Homme idéal déjà évoquée ailleurs. En effet, lorsque Soloviev cherche à justifier l'emploi de ce terme et à en préciser le sens, il dit : soit que la *Sophia* est un être purement passif [...], soit qu'elle a une nature *recevante* [...], soit enfin que, 'en tant que placée entre le fini et l'absolu, elle est par sa nature le principe de la *dualité* [...]'. Or, nous savions déjà que le deuxième Absolu a, en tant que 'devenant', une nature *double* (finie et divine), que l'Homme *reçoit* sa liberté et son être de Dieu, et qu'il est purement *passif*, puisqu'il n'est qu'en tant qu'il se *donne* à Dieu. On peut donc, en définitive, dire qu'en parlant du 'contenu' divin, comme de la *Sophia*, Soloviev ne dit rien d'essentiellement nouveau en comparaison de ce qu'il dit lorsqu'il en parle comme du cosmos idéal et de l'Homme de l'Homme-Dieu » (Alexandre KOJEVNIKOFF, *La métaphysique religieuse de Vladimir Soloviev* (2) [voir n. 18], p. 122). Aussi, pour Kojève, la dénomination de « féminin » n'apporte-t-elle rien à la détermination des principes métaphysiques de Soloviev.

⁴¹⁷ Cfr Vladimir SOLOVIEV, *La Sophia* [voir n. 37], p. 75.

⁴¹⁸ Cfr *Idem*.

qualifié d'« amour absolu », et qui unit la force spontanée à l'universalité. « Pour avoir ce caractère, écrit Soloviev, il doit avoir pour objet un être individuel présent au sens, mais représentant un principe universel ou étant l'incarnation de ce principe »⁴¹⁹. Il reste que l'on se demande pourquoi, et comment, une figure censée supérieure à la différenciation sexuelle naturelle, peut encore présenter les traits de la masculinité ou de la féminité. Les visions mystiques de la *Sophia* éprouvées par Soloviev sous les traits d'une femme, ont très certainement joué un grand rôle dans l'ambiguïté que notre penseur laisse à cet égard. En outre, c'est bien entendu l'engendrement du Christ lui-même qui tend à élever le modèle biologique humain au rang de modèle universalisable de rationalité. Il ne faudrait pas pour autant perdre des yeux que les liens noués entre Marie et Jésus ne se résument pas à ceux d'une maternité purement physiologique⁴²⁰.

Cette problématique, on le voit, reste encore largement ouverte. Dans la cohérence du système, il est cependant indéniable que ces visions de la féminité, et plus largement la manifestation terrestre qu'endosse le royaume des Idées, ne peuvent apparaître qu'aux yeux de chair, et dans la restitution encore imparfaite de notre vie en Dieu. Elles appartiennent à un état provisoire. Soloviev, tout en reconnaissant la nécessité des voies de la matière, qui constamment doivent être spiritualisées, tend simultanément à en souligner l'indigence. La reproduction sexuelle, souligne-t-il dans *Le sens de l'amour*, ne permet pas encore la reconnaissance de l'autre en son Idée. On voit Soloviev adopter au fil des années un pessimisme de plus en plus affiché vis-à-vis des voies du monde, qui culminera dans le récit sur l'Antéchrist. La véritable vie est d'un autre ordre, et la matière n'est, depuis la *Russie et l'Eglise universelle*, déjà plus tant l'expression même du spirituel qu'un succédané. Son imperfection laisse suggérer qu'elle n'est pas l'œuvre immédiate de Dieu, mais la construction de

⁴¹⁹ *Ibidem*, p. 75-76.

⁴²⁰ Cfr à ce propos par exemple René LAURENTIN, *La Vierge au Concile* [voir n. 257], p. 146-147 ; Hans Urs von BALTHASAR, *Die marianische Prägung der Kirche*, dans Joseph RATZINGER, Hans Urs von BALTHASAR, *Maria. Kirche im Ursprung*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 2005, p. 124-125 ; et dans le souci d'un rapprochement avec Soloviev, surtout peut-être Hans Urs von BALTHASAR, *Empfangen durch den Heiligen Geist, Geboren von der Jungfrau Maria*, dans Joseph RATZINGER, Hans Urs von BALTHASAR, *Maria. Kirche im Ursprung*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 2005, p. 135, où le théologien suisse, « exceptionnellement », écrit-il, s'oppose à une phrase malheureuse de J. Ratzinger : « On n'atteindrait pas à la doctrine de la divinité de Jésus s'il était issu d'un mariage chrétien ordinaire ». Or Balthasar, alors qu'il avance précisément que les liens unissant les parents aux enfants sont plus que physiologiques, fait, dans le contexte de cette critique, implicitement signe, dans une ligne que Soloviev n'aurait pas renié, vers la valeur spirituelle et, aurait dit le penseur russe, quasi-divine, ou divino-humaine, de l'amour des époux, qui dépasse les liens purement biologiques au sein desquels nous sommes tenus en ce monde.

l'imagination perversie⁴²¹. Peut-être y verra-t-on l'influence de Baader, qui sur ce point avait fortement critiqué la *Naturphilosophie* de Schelling⁴²².

Sans doute ces archétypes ont-ils un rôle intégrant dans notre rapport au monde et possèdent-ils une part à la constitution de notre âme. C'est là l'objet des enquêtes de la psychologie des profondeurs. Quant à Marie elle-même, elle n'est autre pour Soloviev que la figuration de l'âme du monde ou de l'âme humaine, réintégrée jusque dans sa matérialité à la *Sophia*. Elle est l'accomplissement de la nature, c'est-à-dire une facette de l'homme intégral. A cet égard, elle est surtout un principe métaphysique, une Idée. Il ne faudrait pas se méprendre cependant, et penser qu'une telle hypostasiation métaphysique la ferait moins femme, ou moins humaine. Au contraire, l'homme concret n'est lui-même, selon Soloviev, rien d'autre en sa substance qu'un principe métaphysique, une Idée possédant son site dans l'organisme divin, une force spirituelle. C'est une affirmation valable pour chaque être humain. Marie ne fait qu'intervenir à un moment de l'histoire de l'évolution spirituelle qui accomplit, et par là englobe, selon la vision finaliste de l'idéalisme organique, un ensemble d'idées ou de forces qui trouvèrent leurs expressions au sein des êtres qui ont forgé de leur chair l'Histoire Sainte. Toute personne n'est que la manifestation concrète d'une Idée ; toute Idée n'est elle-même rien d'autre qu'une force spirituelle, c'est-à-dire une personne, et trouve sa place appropriée, selon Soloviev, dans la structure organique de la manifestation divine. On ne pourra nier trouver là quelque parfum gnostique, mais la gnose finit précisément là où chaque membre du système rationnel, ayant en sa substance même part à la liberté divine, possède en son *propre* fond, un *insondable* réservoir de force et de volonté.

⁴²¹ « Qu'elle n'est pas l'œuvre *immédiate* de Dieu, la Bible vient de nous le dire formellement. Et cette parole est amplement confirmée par le fait. Si la création de notre monde physique émanait directement et exclusivement de Dieu lui-même, elle serait une œuvre absolument *parfaite*, – une production calme et harmonique, non seulement dans le tout, mais dans chacune de ses parties » (Vladimir SOLOVIEV, *La Russie et l'Eglise universelle* [voir n. 4], p. 260-261).

⁴²² Nous nous permettons de renvoyer sur ce point à quelques pages de notre contribution : Julien LAMBINET, *Signatura rerum. La nature comme révélation de Dieu. Paracelse, Böhme, Schelling*, dans Philippe SOUAL et Miklos VETÖ (éds.), *L'idéalisme allemand et la religion*, Paris, l'Harmattan, 2008, p. 148-149.

Bibliographie des travaux cités

1. Œuvres de Soloviev

- SOLOVIEV, Vladimir, *La grande controverse et la politique chrétienne (Orient-Occident)*, Paris, Aubier, s. d.
- *Les fondements spirituels de la vie*, Paris – Bruxelles, Beauchesne – Editions de la Cité Chrétienne, 1932.
 - *Le sens de l'amour*, Paris, Aubier, 1946.
 - *Crise de la philosophie occidentale*, Paris, Aubier – Montaigne, 1947.
 - *Der allgemeine Sinn der Kunst*, dans *Werke*, t. 7, Freiburg im Breisgau, Wewel, 1953, p. 169-189.
 - *La Sophia*, dans *La Sophia et les autres écrits français*, Lausanne, La cité – L'Age d'homme, 1978, p. 1-80.
 - *La Russie et l'Eglise universelle*, dans *La Sophia et les autres écrits français*, Lausanne, La cité – L'Age d'homme, 1978, p. 123-297.
 - *Lettre à Mgr Strossmayer du 29 septembre 1886*, dans *La Sophia et les autres écrits français*, Lausanne, La cité – L'Age d'homme, 1978, p. 309-314.
 - *Die Idee der Menschheit bei Auguste Comte*, dans *Werke*, t. 8, München, Wewel, 1980, p. 336-363.
 - *Die Frauenfrage*, dans *Werke*, t. 8, München, Wewel, 1980, p. 61-63.
 - *Le développement dogmatique de l'Eglise*, Paris, Desclée – Les Editions de la Coupole, 1991.
 - *Leçons sur la divino-humanité*, Paris, Cerf, 1991.
 - *Le Judaïsme et la question chrétienne*, Tournai – Paris, Desclée – Bégédis, 1992.
 - *Trois entretiens sur la guerre, la morale et la religion ; suivis du Court récit sur l'Antéchrist*, Genève, Ad solem, 2005.

2. Littérature secondaire

- ARJAKOVSKY, Antoine, *Essai sur le Père Serge Boulgakov (1871-1944). Philosophe et théologien chrétien*, s. l., Parole et silence, 2006.
- *L'héritage de l'ecclésiologie sapientielle de Vladimir Soloviev*, <http://www.arjakovsky.com/fr/pdf/Soloviev.pdf> (page consultée le 20 avril 2011).
- AUGUSTIN D'HIPPONE, *De natura et gratia* (Bibliothèque augustinienne, 21), s. l., Desclée de Brouwer, 1966, p. 221-411.
- *Contra duas Epistulas Pelagianorum* (Bibliothèque augustinienne, 23), s. l., Desclée de Brouwer, 1974, p. 291-657.
- BAADER (VON), Franz Xaver, *Ueber die Nothwendigkeit einer Revision der Wissenschaft natürlicher, menschlicher und göttlicher Dinge*, dans *Sämtliche Werke*, t. 10, Aalen, Scientia, 1987, p. 255-282.
- *Vorlesungen über die Lehre Jacob Böhme's mit besonderer Beziehung auf dessen Schrift: Mysterium Magnum*, dans *Sämtliche Werke*, t. 13, Aalen, Scientia, 1987, p. 159-236.
- BALTHASAR (VON), Hans Urs, *Herrlichkeit*, t. 2, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1962, p. 647-716.
- *Die marianische Prägung der Kirche*, dans Joseph RATZINGER, Hans Urs von BALTHASAR, *Maria. Kirche im Ursprung*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 2005, p. 112-130.

- *Empfangen durch den Heiligen Geist, Geboren von der Jungfrau Maria*, dans Joseph RATZINGER, Hans Urs von BALTHASAR, *Maria. Kirche im Ursprung*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 2005, p. 131-141.
- BASILE DE CÉSARÉE, *Epistola 260* (Patrologia Graeca, 32), Paris, Migne, 1857, col. 953-968.
- BEHR-SIGEL, Elisabeth, *Marie et les femmes*, dans Jean COMBY (éd.), *Théologie, histoire et piété mariale. Actes du colloque de la faculté de Théologie de Lyon. 1-3 octobre 1996*, Lyon, Profac, s. d., p. 309-324.
- BERDIAEV, Nicolas, *Esprit et liberté. Essai de philosophie chrétienne*, Paris, Editions « Je sers », 1933.
- *L'idée russe. Problèmes essentiels de la pensée russe au XIX^e et début du XX^e siècle*, s. l., Mame, 1969.
- *L'idée de la divino-humanité chez Vladimir Soloviev*, dans *Pour un christianisme de création et de liberté*, Paris, Cerf, 2009, p. 71-80.
- *Khomiakov*, Lausanne, L'Age d'Homme, s. d.
- BERNARD DE CLAIRVAUX, *Lettre 174, Ad canonicos Ludgunenses de Conceptione S. Mariae*, dans *S. Bernardi Opera*, t. 7, Roma, Editiones Cistercienses, 1974, p. 388-392.
- *Sermons sur le Cantique* (Sources chrétiennes, 414, 431, 452, 472, 511), 5 tomes, Paris, Cerf, 1998-2007.
- BOFF, Leonardo, *Je vous salue, Marie. L'esprit et le féminin*, Paris, Cerf, 1986.
- BOULGAKOV, Serge, *La sagesse de Dieu : résumé de sophiologie*, Lausanne, L'Age d'homme, 1983.
- *L'Epouse de l'Agneau. La création, l'homme, l'Eglise et la fin*, Lausanne, L'Age d'Homme, 1984.
- *Philosophie de l'économie*, Lausanne, l'Age d'Homme, 1987.
- *Le buisson ardent*, Lausanne, l'Age d'Homme, 1987.
- *La lumière sans déclin*, Lausanne, l'Age d'Homme, 1990.
- *L'icône et sa vénération*, Lausanne, L'Age d'Homme, 1996.
- BOUYER Louis, *Le Trône de la sagesse*, Paris, Cerf, 1952.
- *L'Eglise de Dieu. Corps du Christ et temple de l'esprit*, Paris, Cerf, 1970.
- *Sophia ou le monde en Dieu*, Paris, Cerf, 1994.
- CABASILAS, Nicolas, *La mère de Dieu. Homélie sur la nativité, sur l'annonciation et sur la dormition de la très-sainte Mère de Dieu*, Lausanne, L'Age d'homme, 1992.
- CERBELAUD, Dominique, *Marie. Un parcours dogmatique* (Cogitatio fidei, 232), Paris, Cerf, 2004.
- CHESTOV, Léon, *Spéculation et Apocalypse. La philosophie religieuse de Vladimir Soloviev*, dans *Spéculation et Révélation*, Lausanne, L'Age d'Homme, 1981, p. 22-73.
- CHRYSTOSTOME, Jean, *Homiliae in Joannem* (Patrologia Graeca, 59), Paris, Migne, 1859, col. 23-482.
- CLÉMENT, Olivier, *La Mère de Dieu (un éclairage orthodoxe)*, dans Jean COMBY (éd.), *Théologie, histoire et piété mariale. Actes du colloque de la faculté de Théologie de Lyon. 1-3 octobre 1996*, Lyon, Profac, s. d., p. 209-221.
- CONCILE VATICAN II, *Lumen Gentium*, dans G. ALBERIGO (éd.), *Les conciles œcuméniques*, t. 2-2, Paris, Cerf, 1994, p. 1726-1829.
- CONGAR, Yves M.-J., *Chrétiens désunis. Principes d'un « œcuménisme » catholique*, Paris, Cerf, 1937.
- *Chrétiens en dialogue. Contributions catholiques à l'œcuménisme*, Paris, Cerf, 1964.
- COURTEN (DE), Manon, *History, Sophia and the russian nation*, Bern, Peter Lang, 2004.
- CYRILLE D'ALEXANDRIE, *Commentarium in Joannem* (Patrologia Graeca, 74), Paris, Migne, 1859, col. 9-756.

- DEJAIFVE, Georges, *Théologie de l'orthodoxie*, dans Roger AUBERT, Louis BOUYER et al., *Le Christ et les Eglises*, Paris, Editions universitaires, 1961, p. 48-67.
- DUPUY, Bernard, *Solov'ev, interprète de Schelling*, dans *Cahiers du Monde russe*, 42 (2001), p. 161-168.
- ELGERSMA HELLEMAN, Wendy, *The world-soul and sophia in the early work of Solov'ev*, dans Wil VAN DEN BERCKEN, Manon DE COURTEN, Evert VAN DER ZWEERDE (éds.), *Vladimir Solov'ev : Reconciler and Polemicist*, Paris – Leuven – Sterling – Virginia, Peeters, 2000, p. 163-184.
- EVDOKIMOV, Paul, *La femme et le salut du monde*, Tournai – Paris, Casterman, 1958.
- FESTUGIÈRE, André-Jean, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, Paris, Les Belles Lettres, 4 tomes, 1944-1954.
- FLORENSKY, Paul, *La colonne et le fondement de la vérité*, Lausanne, L'Age d'Homme, 1975.
- FLOROVSKY, Georges, *The Hagia Sophia Churches*, dans *The collected works of Georges Florovsky*, t. 4, Belmont, Nordland publishing company, 1975, p. 131-135.
- *Ways of Russian Theology*, t. 2, Vaduz, Büchervertriebsanstalt, 1987.
 - *Human Wisdom and the great Wisdom of God*, dans *The Collected Works of Georges Florovsky*, t. 12, Vaduz, Büchervertriebsanstalt, 1989, p. 110-121.
- FOURCADE, Michel, « Question juive » et « question chrétienne » chez Soloviev (1853-1900) et Maritain (1882-1973), dans Patrick DE LAUBIER (éd.), *Vladimir Soloviev, Jacques Maritain. Le personnalisme chrétien*, Paris, Presses universitaires de l'IPC – Parole et silence, 2008, p. 49-72.
- GUÉNON, René, *Le théosophisme, histoire d'une pseudo-religion*, Paris, Valois, 1921.
- HERBIGNY (D'), Michel, *Un Newmann russe : Vladimir Soloviev, 1853-1900*, Paris, Beauchesne, 1911.
- JEAN-PAUL II, *La Mère du Rédempteur*, Paris, Cerf, 1987.
- *La foi et la raison*, Paris, Cerf – Bayard-Centurion – Fleurus-Mame, 1998.
- KERN, Peter, *Trinität, Maria, Inkarnation. Studien zur Thematik der deutschen Dichtung des späteren Mittelalters*, Berlin, Schmidt, 1971.
- KOJEVNIKOFF, Alexandre, *La métaphysique religieuse de Vladimir Soloviev (1)*, dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 14 (1934), p. 534-554.
- *La métaphysique religieuse de Vladimir Soloviev (2)*, dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 15 (1935), p. 110-152.
- KORNBLATT, Judith Deutsch, *Divine Sophia. The wisdom writings of Vladimir Solovyov*, Ithaca – London, Cornell University Press, 2009.
- KOYRÉ, Alexandre, *La jeunesse d'Ivan Kireevski*, dans *Études sur l'histoire de la pensée philosophique en Russie*, Paris, Vrin, 1950, p. 1-17.
- *La philosophie et le problème national en Russie*, Paris, Gallimard, 1976.
- LAMBINET, Julien, *Signatura rerum. La nature comme révélation de Dieu. Paracelse, Böhme, Schelling*, dans Philippe SOUAL et Miklos VETÖ (éds.), *L'idéalisme allemand et la religion*, Paris, l'Harmattan, 2008, p. 135-159.
- LANGLOIS, Claude, *Mariophanies et mariologies au XIXe siècle. Méthode et histoire*, dans Jean COMBY (éd.), *Théologie, histoire et piété mariale. Actes du colloque de la faculté de Théologie de Lyon. 1-3 octobre 1996*, Lyon, Profac, s. d., p. 19-36.
- LAURENTIN, René, *La Vierge au Concile*, Paris, Lethielleux, 1965.
- LILIENFELD (VON), F., *Sophia – die Weisheit Gottes. Über die Visionen des Wladimir Solowjew als Grundlage seiner Sophiologie*, dans *Sophia – Die Weisheit Gottes. Gesammelte Aufsätze 1983-1995* (OIKONOMIA, 36), Erlangen, K. Urlaub, 1997, p. 151-174.
- LOSSKY, Nikolaj Onufrievic, *History of russian philosophy*, London, Allen and Unwin, 1952.

- LOSSKY, Vladimir, *Théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Paris, Aubier, 1944.
- *A l'image et à la ressemblance de Dieu*, Paris, Cerf, 2006.
- MAÎTRE ECKHART, *Commentaire de la Genèse*, Paris, Cerf, 1984.
- MATUAL, David, *Ecumenical Motifs in Soloviev's Translation of Petrarch's « Vergine Bella »*, dans *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 26 (1982), p. 229-239.
- MC PARTLAN, Paul, *Marie et le dialogue orthodoxe-catholique*, dans *Communio*, 23-24 (1998-1999), p. 197-213.
- MEERSON, MICHAEL A., *The retrieval of neoplatonism in Solov'ëv's trinitarian Synthesis*, dans Wil VAN DEN BERCKEN, Manon DE COURTEN, Evert VAN DER ZWEERDE (éds.), *Vladimir Solov'ëv : Reconciler and Polemicist*, Paris – Leuven – Sterling – Virginia, Peeters, 2000, p. 233-249.
- *Appendix : the History of the first Publication of two Manuscripts : La Sophia by Vladimir Solov'ëv and Vladimir Solov'ëv : his Life and creative Evolution by his Nephew Sergej Solov'ëv*, dans Wil VAN DEN BERCKEN, Manon DE COURTEN, Evert VAN DER ZWEERDE (éds.), *Vladimir Solov'ëv : Reconciler and Polemicist*, Paris – Leuven – Sterling – Virginia, Peeters, 2000, p. 359-361.
- MEYENDORFF, John, *Byzantine Theology*, New York, Fordham University Press, 1983.
- NETHERCOTT, Frances, *Between christian Platonism and the « Father of Idealism » : Solov'ëv as a translator and interpreter of Plato*, dans Wil VAN DEN BERCKEN, Manon DE COURTEN, Evert VAN DER ZWEERDE (éds.), *Vladimir Solov'ëv : Reconciler and Polemicist*, Paris – Leuven – Sterling – Virginia, Peeters, 2000, p. 251-266.
- OETINGER, Friedrich Christoph, *Biblisches und Emblematisches Wörterbuch*, Berlin – New York, Walter De Gruyter, 1999.
- ORIGÈNE, *Homiliae in Genesim* (Patrologia graeca, 12), Paris, Migne, 1857, col. 145-262.
- *Homiliae in Lucam* (Patrologia graeca, 13), Paris, Migne, 1857, col. 1801-1902.
- *Commentaire sur le Cantique des cantiques* (Sources chrétiennes, 375-376), 2 tomes, Paris, Cerf, 1991-1992.
- *Homélie sur le Cantique* (Sources chrétiennes, 37 bis), Paris, cerf, 2007.
- PALAMAS, Grégoire, *Theophanes* (Patrologie grecque, 150), Paris, Migne, 1865, col. 909-960.
- PASCHASE RADBERT, *De partu virginis* (Patrologia latina, 120), Paris, Migne, 1852, col. 1365-1386.
- PIE IX, *Ineffabilis deus*, dans Henricus DENZINGER et Adolfus SCHÖNMETZGER (éds.), *Enchiridion Symbolorum. Definitionem et declarationum de rebus fidei et morum*, Barcinone – Friburgi Brisgoviae – Romae – Neo-Eboraci, 1967, p. 560-562.
- PSEUDO EPIPHANE, *Homélie en l'honneur de Sainte Marie Mère de Dieu* (Patrologia graeca, 43), Paris, Migne, 1858, col. 486-502.
- RATZINGER, Joseph, « *Mein Wort kehrt nicht erfolglos zu mir zurück !* », dans Joseph RATZINGER, Hans Urs VON BALTHASAR, *Maria. Kirche im Ursprung*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 2005, p. 9-13.
- *Erwägungen zur Stellung von Mariologie und Marienfrömmigkeit im Ganzen von Glaube und Theologie*, dans Joseph RATZINGER, Hans Urs VON BALTHASAR, *Maria. Kirche im Ursprung*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 2005, p. 14-30.
- *Das Zeichen der Frau. Versuch einer Hinführung zur Enzyklika « Redemptoris Mater »*, dans Joseph RATZINGER, Hans Urs VON BALTHASAR, *Maria. Kirche im Ursprung*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 2005, p. 31-52.
- « *Du bist voll der Gnade* ». *Elemente biblischer Marienfrömmigkeit*, dans Joseph RATZINGER, Hans Urs VON BALTHASAR, *Maria. Kirche im Ursprung*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 2005, p. 53-70.

- ROULEAU, François, *Introduction*, dans Vladimir SOLOVIEV, *La Sophia et les autres écrits français*, Lausanne, La cité – L'Age d'homme, 1978, p. VII-XXII.
- *Ivan Kireïevski et la naissance du slavophilisme*, Namur – Paris, Brepols, 1990.
 - *Préface*, dans Paul TOINET, *Vladimir Soloviev. Chevalier de la Sophia*, Genève, Ad Solem, 2001, p. 11-14.
- ROUSSELOT, Pierre, *L'intellectualisme de saint Thomas*, Paris, Beauchesne, 1936.
- RUPP, Jean, *Message ecclésial de Soloviev : présage et illustration de Vatican II*, Paris, Lethielleux, 1974.
- SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph, *Erlanger Vorträge*, dans *Sämmtliche Werke*, t. 9, Stuttgart – Augsburg, Cotta, 1861, p. 207-252.
- *Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie oder Darstellung der reinrationalen Philosophie*, dans *Sämmtliche Werke*, t. 11, Stuttgart – Augsburg, Cotta, 1856, p. 253-572.
 - *Contributions à l'histoire de la philosophie moderne*, Paris, PUF, 1983.
- SERGEEV, Mikhail, *Sophiology in Russian orthodoxy : Solov'ev, Bulgakov, Losskii, and Berdiaev*, Lewiston – Queenston – Lampeter, The Edwin Mellen Press, 2006.
- SESBOÜÉ, Bernard, *Histoire des dogmes*, t. 3. *Les signes du salut*, Paris, Desclée, 1995.
- STEINHAEUSER, Hilda, *Maria als dramatische Person bei Hans Urs von Balthasar. Zum marianischen Prinzip seines Denkens* (Salzburger theologische Studien, 17), Innsbruck, Tyrolia, 2001.
- STRÉMOUOKHOFF, Dimitri, *Vladimir Soloviev et son œuvre messianique*, Paris, Les Belles Lettres, 1935.
- THÉODORE DE MOPSUESTE, *In Epistolam ad Romanos* (Patrologia graeca, 66), Paris, Migne, col. 787-876.
- THÉODORE DE CYR, *Interpretatio in Psalmos L* (Patrologia graeca, 80), Paris, Migne, 1860, col. 1237-1254.
- THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, 4 tomes, Paris, Cerf, 1984-1986.
- TOINET, Paul, *Vladimir Soloviev. Chevalier de la Sophia*, Genève, Ad Solem, 2001.
- VALLIERE, Paul, *Solov'ev and Schelling's philosophy of revelation*, dans Wil VAN DEN BERCKEN, Manon DE COURTEN, Evert VAN DER ZWEERDE (éds.), *Vladimir Solov'ev : Reconciler and Polemicist*, Paris – Leuven – Sterling – Virginia, Peeters, 2000, p. 119-129.
- *Modern russian Theology. Bukharev, Soloviev, Bulgakov*, Grand Rapids, Eerdmans Publishing Company, 2000.
- YATES, Frances, *Giordano Bruno et la tradition hermétique*, Paris, Dervy, 1996.
- ZENKOVSKY, Basile, *Histoire de la philosophie russe*, t. 2, Paris, Gallimard, 1955.
- ZIÉLINSKY, Vladimir, *Le mystère d'Israël chez trois prophètes de la réconciliation*, dans Patrick DE LAUBIER (éd.), *Vladimir Soloviev, Jacques Maritain. Le personnalisme chrétien*, Paris, Presses universitaires de l'IPC – Parole et silence, Paris, 2008, p. 41-48.
- ZIZIOULAS, Jean, *Le mystère de l'Eglise dans la tradition orthodoxe*, dans *Irénikon*, 60 (1987), p. 323-335.

Table des matières

Introduction générale	5
I. Principes métaphysiques.....	10
1.1. <i>L’Absolu et son « autre »</i>	15
1.2. <i>La Trinité</i>	21
1.3. <i>Sophia et âme du monde</i>	25
1.3.1. La Sophia et les principes de l’émergence de l’âme du monde	25
1.3.2. La « mauvaise imagination » de l’âme du monde et le principe de sa réintégration	31
1.4. <i>Conclusion du liminaire. Première approche de la divino-humanité</i>	35
II. Marie, une incarnation de la sagesse	42
2.1. <i>Une incarnation de la Sophia</i>	44
2.2. <i>Marie et l’Homme intégral</i>	50
2.2.1. La différenciation sexuelle et l’Homme intégral	50
2.2.2. La femme comme vision esthétique	58
2.2.3. Marie, fille du peuple juif	64
2.3. <i>L’Immaculée Conception chez Soloviev et dans la sophiologie</i>	70
2.3.1. L’Immaculée Conception chez Soloviev	71
2.3.2. Immaculée Conception et orthodoxie	73
2.3.3. Immaculée Conception et gnosticisme selon S. Boulgakov	79
2.4. <i>Conclusion. Marie et la personnification de la Sophia</i>	83
III. Marie et l’Eglise universelle	89
3.1. <i>Projet d’une réunification des Eglises d’Orient et d’Occident</i>	91
3.2. <i>Marie, mère et cœur de l’Eglise</i>	96
3.3. <i>Le féminin dans l’Eglise. Conciliarité et papauté</i>	103
3.3.1. Les genres au fondement de la forme hiérarchique de l’Eglise	104
3.3.2. Conciliarité et féminité. La part de l’affect dans l’ecclésiologie du XX^e siècle	106
3.4. <i>Conclusions</i>	109
Conclusion Générale	115
Bibliographie des travaux cités	126
1. <i>Œuvres de Soloviev</i>	126
2. <i>Littérature secondaire</i>	126
Table des matières.....	131