



HAL
open science

L'ascèse comme voie de vérité en Russie (XIX e-XX e s.) Franck Damour

Franck Damour

► To cite this version:

Franck Damour. L'ascèse comme voie de vérité en Russie (XIX e-XX e s.) Franck Damour. colloque international "Les dialectiques de l'ascèse", Nov 2009, Montpellier, France. hal-01893956

HAL Id: hal-01893956

<https://hal.science/hal-01893956>

Submitted on 11 Oct 2018

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

L'ascèse comme voie de vérité en Russie (XIX^e-XX^e s.)

Franck Damour

Un personnage de Soljenitsyne déclare dans *Mars 17* (ch. 612) : « La victoire de notre révolution, c'est justement la victoire de ce que l'Église n'a pas su défendre. Cela fait longtemps qu'on a remarqué que dans l'apparente incroyance de l'intelligentsia russe il y avait plus de pathétique religieux, ou, si vous voulez, plus de sainteté liturgique que dans toute notre vie ecclésiale défigurée et desséchée¹. » Le romancier ne fait que reprendre une constante de la pensée russe : un doute devant l'effort ascétique, que l'on suspecte au mieux de sécheresse, au pire d'orgueil. Ce doute est devenu un lieu commun depuis le regain spirituel du romantisme, mais il relève d'une tradition plus haute, liée à l'héritage de la spiritualité byzantine, et plus particulièrement de l'hésychasme. Non que ces traditions ignorassent l'ascèse, mais il s'agissait d'une ascèse plus passive qu'active, nourrie de l'espérance en une *apatheia*, ce retour à la nature paradisiaque de l'homme que la tradition philocalique s'est assignée comme finalité.

Mais si l'ascétisme a suscité autant de suspicion, c'est qu'il a sans cesse été une fascination pour la culture russe, dans le cadre de l'Église, des sectes mais aussi, à partir des années soixante du XIX^e siècle, dans le cadre de la filiation révolutionnaire. Celui qui a le plus clairement théorisé ce dernier aspect est sans aucun doute Nicolas Berdiaev dont l'essai *Sources et sens du communisme russe* a joué un rôle majeur dans l'interprétation du communisme. On peut y lire que « la formation religieuse du peuple russe l'a marqué de traits très particuliers : ascétisme, dogmatisme, faculté de supporter la souffrance et le sacrifice au nom d'un foi². » Comment l'idéal ascétique est-il passé du côté du nihilisme ? Selon Nicolas Berdiaev, le mérite en revient à l'intelligentsia : « Le nihilisme est sorti du terrain spirituel de l'orthodoxie, il s'est emparé des âmes formées par l'orthodoxie, et il est lui-même ascète orthodoxe, ascèse déviée, ascèse sans grâce³. » Ces idées ont été souvent reprises en l'état, un Alain Besançon les assez largement popularisées.

Il y aurait pourtant lieu de nuancer fortement, car la filiation exclusivement religieuse de cet ascétisme est loin d'être aussi claire, tout comme il faudrait aussi spécifier de quel ascétisme religieux il s'agit, et enfin il faut distinguer parmi les différents « nihilistes ». Nous tâcherons de le suggérer ici. Mais cela n'invalide pas totalement l'intuition de fond : la voie ascétique joue un rôle majeur pour l'accès à la vérité, et l'adhésion révolutionnaire n'a été qu'une des manifestations de cette conviction.

C'est que l'ascèse est perçue comme une voie de vérité majeure, ce qui peut s'entendre de deux façons : comme amenant à une vision nouvelle ; comme permettant d'attester d'une vérité eschatologique aux yeux de tous. Le long XIX^e siècle russe, qui commence à la fin du XVIII^e s. et s'achève en 1917, a nourri un débat sur l'ascétisme comme voie de vérité, un débat aux multiples enjeux : selon la conception russe de la vérité comme *istina*, toute littérature ou philosophie a une dimension morale et eschatologique. Ce débat concernait la culture, la sexualité, le langage, et a nourri des courants artistiques comme le formalisme, l'abstraction ou le symbolisme. Enfin, ce débat sur l'ascèse était aussi une des facettes du débat sur la « voie russe » : la révolution est-elle d'ordre social ou d'ordre intérieur ?

Après avoir rapidement présenté l'héritage sur lequel les auteurs du XIX^e siècle ont fait fond, nous tâcherons de poser quelques bornes importantes de cette discussion, cherchant à repérer comment

¹ SOLJENITSYNE A., *La Roue rouge. Mars dix-sept - Tome 3*, 1998, Fayard, p. 696. Cité par G. NIVAT, *Russie-Europe. La fin du schisme. Études littéraires et politiques.*, Collection Slavica, L'Âge d'Homme, Lausanne, 1993, p. 179.

² BERDIAEV N., *Les sources et le sens du communisme russe*, Paris, Gallimard, 1951, p. 11.

³ BERDIAEV N., 1951, p. 82.

l'ascèse a été mobilisée, entre la paradoxale méfiance qu'elle inspirait aux penseurs chrétiens et la fascination sans discernement qu'elle suscitait chez les nihilistes.

I] Un premier regain ascétique

1) *L'héritage médiéval et moderne*

Le XV^e siècle russe ouvre une ligne de partage des eaux spirituelles avec le conflit qui opposa Nil Sorski, héraut de la version russe de l'hésychasme qui unissait l'aspiration eschatologique au désir de voir Dieu, à Joseph de Volokolamsk, défenseur d'un ritualisme pur, d'une discipline morale et communautaire de moines qui se posaient en guides éclairés de la société. Un idéal social s'opposait à un idéal mystique. L'affrontement des deux hommes était aussi celui de deux perceptions de l'ascèse : l'une plus libre et personnelle, ouverte à l'action divinisante de l'Esprit ; l'autre plus collective, plus liée à l'Église institution⁴.

S'ils l'emportèrent sur les fils de l'hésychasme, les joséphistes rencontrèrent aussi l'hostilité d'autres groupes qui incarnèrent d'autres usages de l'ascèse. Les Fols en Christ, les *yourodivyi*, méprisent tous les plaisirs terrestres, tournent en dérision le « bon sens » : ascèse d'une folie qui ne méprise pas le monde, mais le remet à l'endroit. Au XVII^e siècle, les vieux-croyants, nourris d'une forte attente eschatologique, d'une spiritualité marquée par un ascétisme parfois extrême, cultivèrent le sentiment que ce monde était abandonné par Dieu : leur refus du présent était une préparation de la *netovchtchina* (la négation). Sur la rupture des vieux-croyants a bourgeonné toute une série de mouvements sectaires : les errants (*beguny*), les flagellants (*khlysty*) ou les castrats (*skoptsy*).

Si l'on récapitule, une typologie peut être esquissée selon la façon dont l'ascèse et la mystique sont combinées :

- l'ascèse des joséphistes est communautaire, la dimension mystique y est secondaire. Elle vise à former une élite qui guidera la société.
- l'ascèse hésychaste de Nil Sorski s'accomplit dans la vision de Dieu et suppose un retrait du monde. Elle est moins formalisée.
- l'ascèse des Fols en Christ est tout autre : ascèse contestatrice de l'ordre établi, ascèse exemplaire, sans dimension mystique.
- l'ascèse des vieux-croyants est apocalyptique, schismatique et extramondaine. Elle n'espère aucune vision de Dieu mais l'attente d'une extase qui remplace la grâce et illumine le cœur.

Tous ces mouvements connaissent une éclipse jusqu'à la fin du XVIII^e siècle avec la mise entre parenthèses des quêtes mystiques sous Pierre le Grand et Catherine de Russie.

2) *La première quête du cœur (de la fin du XVIII^e s. jusqu'en 1850)*

La mort de Catherine II s'accompagne d'une première quête du cœur, en plein romantisme. Une première composante de cette quête a été le renouveau monastique et hésychaste de la fin du XVIII^e siècle, incarné par Tikhon de Zadosk et le starets Païsy Velichovsky qui, dans l'immédiat, eut le plus grand impact. Venant du Mont Athos, il arrive à Saint Petersburg au début des années 1790, publie en 1793 la traduction en slavon de la *Philocalie*⁵. Des disciples de Païsy deviennent les premiers moines d'Optino. Ce courant a nourri un profond renouveau mystique, plutôt méfiant à l'égard de l'ascèse, posant les fondements d'un réveil orthodoxe.

L'autre composante de cette quête russe du cœur est la franc-maçonnerie rosi-crucienne. L'impact de la franc-maçonnerie à partir des années 1770 a été considérable au sein des élites russes,

⁴ Sur ce point, on peut lire MORRIS Marcia A., *Saints and Revolutionaries. The ascetic Hero in Russian Literature*, Albany, State University of New York Press, 1993.

⁵ La *Philocalie* est une compilation de textes patristiques publiée en 1782 à Venise par Nicodème l'Hagiorite.

diffusant une pensée organisée autour d'une stricte ascèse dont le but est « la taille de la pierre brute du cœur ». La sobriété du cœur s'accompagne d'une indifférence à tout, cette « sainte mélancolie » qui nourrit l'idéal romantique de « l'homme de trop », avait aussi une dimension sociale, attendant de ses membres qu'ils fassent preuve d'un amour actif et philanthropique. La franc-maçonnerie blanche s'apparenta finalement le plus au joséphisme⁶.

Cette idée d'une transformation des cœurs pour atteindre une vérité exemplaire et régénératrice du monde a été mûrie par la génération des années quarante, sous des formes très diverses. Dans le cercle Ogarev-Herzen on lisait *l'Imitation de Jésus-Christ*, le cercle de Pétrachevski (1844-49) diffusa Fourier et son utopie d'ascèse collective, sans vision de Dieu, mais avec l'idée d'un retournement des cœurs, dans la lignée des vieux-croyants⁷. Vissarion Biélineski fut un excellent représentant de cette sensibilité. Sa *Lettre à N.V. Gogol*⁸ publiée le 15 juillet 1847 (« C'est pourquoi vous n'avez pas remarqué que la Russie voit son salut non dans le mysticisme, non dans l'ascétisme, non dans le piétisme, mais dans les progrès de la civilisation, de l'instruction, de l'humanité⁹. ») ne doit pas faire illusion : le progressisme selon Biélineski n'est pas tout à fait fermé à une dimension ascétique du fait de son fourierisme et son utopie amoureuse portée par une transformation des cœurs. Sur le versant opposé, du côté des slavophiles, Ivan Kirievski évolue vers une ascèse comme démarche de pensée, adaptant la méthode de recherche patristique. Il aidera beaucoup à la publication d'écrits ascétiques d'Optino, où il se fit enterrer.

La meilleure traduction littéraire de ce idéal ascétique est *l'Oblomov* de Gontcharov (1859) : « ce Platon en robe de chambre », dont le roman dresse le portrait, assume un retrait volontaire du monde, un refus de toute activité, débouchant sur une contemplation nostalgique d'une Russie éternelle et paisible. Cet adepte de l'ennui volontaire connaît à son tour l'illumination du cœur, *l'apatheia* à laquelle aspirait Nil Sorski. Il est frappant que Nil Sorski n'ait pas été l'objet d'un culte officiel avant cette même décennie du XIX^e siècle. Le premier office rédigé à son attention date de 1860, année d'émergence d'une autre ascétique : le nihilisme¹⁰.

II] Un ascétisme sans mystique ?

1) *La querelle du nihilisme des « années soixante »*

Les « années soixante » désignent ce contexte particulier qui vit l'apparition de l'intelligentsia à la suite de la déception des réformes sur le servage de 1861. Le pouvoir ayant décidé de fermer les Universités pour étouffer la contestation, des milliers d'étudiants se mobilisèrent autrement, certains adoptant un mode de vie particulier. Quelques mois plus tard Tourgueniev les baptisait du nom de

⁶ Il eut aussi sa version populaire avec la secte des Lutteurs de l'Esprit dont le fondateur Kolesnikov lisait Louis Claude de Saint-Martin.

⁷ Sur tout cela, voir HELLER L. et NIQUEUX M. *Histoire de l'utopie en Russie*, Paris, Presses universitaires de France, 1995, p. 136-142.

⁸ N. Gogol avait exhorté dans les *Morceaux choisis d'une correspondance à ses amis* les Russes à la soumission, à la piété et à l'abnégation : « Votre monastère, c'est la Russie. Revêtez-vous spirituellement de l'habit noir du moine, vous mortifiant pour vous-même et non pour la Russie, allez et lutez en Russie. Elle appelle ses enfants aujourd'hui plus que jamais. Son âme souffre et l'on entend le cri de sa maladie spirituelle. Mon ami, ou votre cœur est insensible, ou vous ne savez pas ce qu'est la Russie pour un Russe » (Lettre XX, « Il faut voyager à travers la Russie », adressée au comte Tolstoï) dans GOGOL N., *Œuvres complètes*, éd. publiée sous la dir. de Gustave AUCOUTURIER, Paris, Gallimard, 1990, p. 1593.

⁹ BIELINSKI V., « Lettre de Biélineski à Gogol », trad. in J. CATTEAU (dir.) *Dostoïevski*, Cahiers de l'Herne n°24, Paris, L'Herne, 1973, p. 116-123.

¹⁰ GONNEAU P., « Monachisme et diffusion de la foi dans la Russie moscovite », *Annales Histoire Sciences sociales* (mars-avril 1996), p. 463-489 [466].

« nihilistes » dans *Pères et Fils*. Dans ses mémoires, E.N. Vodovozova décrit ainsi le style nihiliste : « En ce qui concerne le lieu d'habitation, les vêtements et le train de vie, la jeune génération avait posé deux principes inébranlables : d'abord ne posséder que le strict minimum, absolument indispensable au fonctionnement de l'organisme humain ; ensuite, s'appliquer constamment à réduire ses besoins le plus possible¹¹. » Ce rejet du luxe et de la richesse était avant tout un rejet de la culture des « pères », ceux de la génération romantique. Pour les nihilistes, il importait de se « simplifier » pour éviter la division de l'âme des héros ratés des « années quarante ». Il s'agit donc plutôt d'un ascétisme contestataire du type Fol en Christ. Mais cette ascèse ostentatoire de jeunes nobles rencontra le mysticisme d'une génération élevée dans une théologie moraliste et le culte des sciences naturelles, inflexion majeure de l'histoire de l'ascétisme en Russie¹².

2) *Les deux voies, Tchernychevsky et Pisarev*

Le mot « nihilisme » a été introduit en Russie dès les années 1830, mais il n'a acquis un sens commun que sous la plume de Tourgueniev. Dans *Pères et Fils*, en 1862, Bazarov se définit comme nihiliste. Ce botaniste et médecin positiviste, ce scientifique radical rejette tout ce qui évoque la tradition : famille, religion, art, réformisme, amour, se livrant à un éloge de la destruction pure. Son parcours signe l'échec d'une vie qui va vers la mort. Frappant est le fait que Bazarov, le premier des nihilistes, n'ait pas été du tout ascétique ! C'est d'ailleurs au sujet de *Pères et Fils* que les deux principaux théoriciens de cette mouvance, Pisarev et Tchernychevsky, affichèrent pour la première fois leur désaccord. Tchernychevsky, misant tout sur la montée de la conscience sociale des masses, dénonce la caricature qu'est Bazarov. Pisarev, pessimiste sur le peuple, admire la charge de révolte destructrice chez Bazarov, qui incarne pour lui le révolutionnaire élitiste et individualiste.

a) *L'ascétisme selon Tchernychevsky*

Tout comme Dobrolioubov, Tchernychevsky était le fils d'un prêtre. Ce disciple de Feuerbach devint l'idéologue des démocrates révolutionnaires et aussi une sorte de saint du fait de la véritable ascèse qui ordonnait sa vie privée. Il endura la baignade et la déportation avec une belle résignation qui suscita l'admiration de ses ennemis. Son maître-livre fut le roman *Que faire ? Récits sur les hommes nouveaux* (1863)¹³, réplique à *Pères et fils*. Dès 1863, *Que faire ?* entraîna la création d'ateliers communautaires, de communes, dont la plus connue est celle de l'écrivain Sleptsov. Lénine s'est dit « labouré par ce roman ». Les héros de *Que faire ?* sont mus par un utilitarisme à la Bentham : ils ignorent la jalousie, entendent contrôler toute passion violente, tout attachement et, pour eux, faire le bien est avant tout socialement utile. Cette ascèse utilitariste est néanmoins portée par une utopie : ils rêvent d'un paradis à la Fourier, hédoniste, sans égalitarisme forcé, un phalanstère de verre du futur, où l'on travaille dans la joie¹⁴. L'éros est le moteur de la vie. Nous sommes loin des nihilistes à la Bazarov, ces hommes nouveaux équilibrent leur vie privée et leur engagement social.

De tous les personnages du roman, seul Rakhmetov est « exceptionnel », Tchernychevsky expliquant qu'il l'a imaginé pour mettre en valeur les autres personnages afin de faire comprendre à

¹¹ Cité et traduit par CONFINO M. « Révolte juvénile et contre-culture : les nihilistes russes des années 60 », *Cahiers du Monde russe et soviétique*, XXXI/4 (oct-déc 1990), p. 489-538 [524].

¹² Ce qui permet de nuancer fortement l'interprétation de Berdiaev, vulgarisée par Alain Besançon, du type révolutionnaire russe comme fruit aberrant et logique de l'Église orthodoxe. La filiation exclusivement religieuse de cet ascétisme est à revoir, et il faudrait aussi spécifier de quelle ascétisme religieux il s'agit, et enfin il y a sans doute lieu à distinguer parmi ces différentes « nihilistes ».

¹³ TCHERNYCHEVSKY N., *Que faire ? Les hommes nouveaux : roman*, trad. du russe par D. SESEMANN, Paris, Éd. des Syrtes, 2000.

¹⁴ Lire le chapitre de TCHERNYCHEVSKY N., 2000, intitulé « Le quatrième rêve de Vera Pavlovna ».

ses lecteurs que la révolution intérieure et la transformation du cœur est à portée de tous. Rakhmetov conduit sa vie par une rude discipline corporelle : son régime alimentaire est à base exclusive de viande (suivant en cela les principes de Feuerbach à la fin de sa vie), une gymnastique rigoureuse, une ascèse pénitentielle pour tremper sa volonté, s'insensibiliser, rompre avec tous liens. Quête d'une perfection individuelle ou sociale ? L'ambiguïté n'est jamais levée par l'auteur, car l'ascèse de Rakhmetov est tout de même assez secrète et elle lui permet de voir une vérité invisible aux autres. De tous les personnages du roman de Tchernychevsky, c'est celui auquel il accordait sa moindre sympathie, ce Rakhmetov, qui a rencontré l'écho le plus fort.

b) L'ascétisme populiste

Rakhmetov anticipait les figures de l'ascète révolutionnaire, à commencer par celle des populistes russes. Comme les autres populistes russes, Tkachev et Netchaïev, Pisarev organise sa pensée à partir d'une vision apocalyptique du monde : celui-ci est déchu, et seule une stricte ascèse personnelle permet un éveil. Pisarev fut marqué par la lecture des *Morceaux choisis* de Gogol et sa quête existentielle : comment puis-je vivre une vie sanctifiée ? Il adhéra à la Société des hommes de pensée dirigée par Tretskin dans un style maçonnique mystique. Les articles de Pisarev sur *Pères et Fils* entre 1863 et 1865 font de Bazarov un ancêtre de Tkatchev et Netchaïev. Le public opéra une convergence entre Bazarov et Rakhmetov, la génération radicale russe prenant pour modèle le Rakhmetov de *Que faire ?*. Dans cette lignée, les romans de V. Sleptsov, A. Scheller-Mikhaïlov, G. Danilevski abordent le thème de « l'homme nouveau » en reprenant l'ancienne parénétiqne chrétienne. On la retrouve aussi en 1869 dans *Le catéchisme révolutionnaire* de Netchaïev, qui pose la première base de cette vocation ascétique : la rupture violente avec un monde que l'on hait. Le révolutionnaire est d'une autre nature que le reste des hommes car « le révolutionnaire est un homme condamné. Il n'a pas d'intérêts propres, pas de liaisons, pas de sentiments, pas d'attaches, pas de biens et même pas de noms. Tout en lui est absorbé par un seul et unique intérêt, une seule pensée, une seule passion : la révolution. » Dans cette vision, l'ascétisme n'est plus tant une voie, un chemin, que l'expression d'un dualisme entre le monde et la révolution, entre les hommes et l'Homme nouveau. L'ascèse n'apprend rien, elle ne fait que révéler.

Dans les années 1870, après l'échec de la marche vers le peuple, les populistes se lancèrent dans une critique en règle de la culture, de tout idéal de civilisation au nom d'un socialisme individualiste. Lavrov et Mikhailovski prônent une concentration sur l'individu, une réduction par l'absurde de tous les caractères humains, y compris la différence sexuelle. Dans la destruction de toute dimension collective, l'ascèse devient une étape nécessaire en ce qu'elle permet de se libérer de l'emprise du monde. Elle est moins ostentatoire que celle des jeunes nihilistes, elle est plus intellectuelle, mais elle n'a aucune charge révélatrice : elle est seulement un passage obligé de la *netovchtchina* (la négation) déjà théorisée par les vieux-croyants.

À cette date le débat majeur parmi les révolutionnaires russes portait sur l'usage à faire des énergies individuelles, de ces candidats au martyre que sont les radicaux nihilistes. L'ascèse prenait place dans ce débat. Et cela permet de mesurer que les sources de leur doctrine ascétique sont très variées, car ils n'étaient pas seulement des fils de prêtres, mais aussi des lecteurs d'Owen, Fourier ou Feuerbach, et surtout ils puisèrent une bonne part de leur idéalisme dans l'utilitarisme. J. Bentham avait attaqué l'ascèse chrétienne, comme contre productive. Mais Bentham lui-même vivait comme un ascète, on le surnommait l'ermite de *Queen's Square Palace*, vivant seul, consacré à la réforme de la société. Car sa logique utilitariste, du fait du principe de la sympathie¹⁵, aboutissait à une nouvelle ascèse, dénuée de portée personnelle. Une ascèse comme base du lien social, sans caractère mystique. L'influence utilitariste est une étape importante du passage de l'ascétisme de la

¹⁵ Cette question de la sympathie sous-tend le catéchisme de Netchaïev.

religion à la révolution. Si elle ressortira clairement chez un Lénine, une fois que le marxisme aura remplacé le populisme, elle est encore mêlée aux influences religieuses en ces années 1870.

3) *Les critiques anti-nihilistes : un rejet de l'ascèse ?*

C'est certainement pour cela que les répliques aux nihilistes et aux populistes se sont souvent situées sur le terrain de l'ascèse. Les positions sont variées, allant d'un rejet total de toute forme d'ascèse à une réappropriation sans nuance.

La théologie morale enseignée dans les séminaires est plutôt de tendance josphiste : de même que la philosophie vire au matérialisme, la théologie vire au moralisme, oubliant toute dimension métaphysique, déniait au monachisme et à l'ascétisme toute pertinence. Ainsi le Métropolite Antoine Khrapovitsky dénonçait les falsifications des Évangiles chez Tolstoï et les nihilistes, considérant que l'origine en était le monachisme : « ces erreurs vont continuer à séduire et à infecter aussi longtemps que la vérité, aussi longtemps que l'orthodoxie n'existe que dans les livres et les sermons, ou n'est réalisée que dans des trois perdus ou des ermitages, à Valaamo ou sur le Mont Athos¹⁶ ».

Les nihilistes furent aussi critiqués par N. Leskov ou A. Pissemiski qui inventèrent le roman anti-nihiliste. Leskov dans *Vers nulle part*, publié en 1864, brosse le portrait de plusieurs types de révolutionnaires et de libéraux, tous coupés de la réalité et voués à l'échec. Mais il campe aussi des « hommes nouveaux » qui savent accorder idées et vie propre, et qui ressemblent aux hommes nouveaux de Tchénychevsky. Pissemiski dans *Les Francs-maçons*, publié en 1880, prend la défense de la secte des *Xlysty* par la bouche d'un frère, qui les rapproche des martinistes. On voit donc que la critique de l'ascèse est nuancée : elle est dénoncée surtout selon sa finalité.

Cette position est partagée par Dostoïevski. Dès 1864, les *Mémoires écrits dans un souterrain* sont un réel anti-roman de *Que faire ?*. Dostoïevski y tourne en dérision les idéalistes, les rêveurs, les utopistes, sape les fondements du fourierisme dont il fut autrefois adepte : la foi en la vertu naturelle de l'homme, l'égoïsme rationnel, l'utilitarisme, le palais de cristal. Dostoïevski n'a jamais renoncé à cette dénonciation du nihilisme, il y revient en 1880 dans *Les Frères Karamazov*. Les *Karamazov* présentent deux figures en parallèle, celle d'Ivan et celle du moine Ferapont. Tous deux essayent de donner l'apparence de ne pas avoir de désir, mais ils sont tous deux partagés et intérieurement divisés. Chacun prétend être un authentique maître spirituel, mais avec l'idée que l'État doit se transformer en Église. Dostoïevski les oppose au père Zossime, inspiré par la figure de Tykhon de Zadonsk, pour qui l'âge d'or n'est pas le but final, mais un ferment, une nostalgie féconde. Chez Dostoïevski, l'ascète est caricaturé et mis à distance lorsqu'il vise le pouvoir et la maîtrise du monde : ce qu'il dénonce dans l'ascétisme extrême et collectif est son caractère paradoxalement mondain.

Dostoïevski privilégie donc la conception hésychaste de l'ascèse. Dans les monastères, la veine hésychaste gagne en ampleur dans ces années 1870. À Optino, on croise Constantin Leontiev, Dostoïevski, Vladimir Soloviev et même Tolstoï. Optino avait entrepris au cours des années 1840 la publication des traductions patristiques du starets Païsy, sous l'égide du père Macaire puis d'Ignace Briantchaninov (1807-1867). Puis entre 1877 à 1889, Théophane le Reclus réalisa la traduction en russe de la philocalie. Enfin, dernière pierre à l'édifice et pas des moindres, les *Récit d'un pèlerin russe* parurent vers 1870 à Kazan pour la première fois. Réédités en 1881 et 1884, ils furent le principal vecteur de diffusion de l'hésychasme au sein de la population, à la croisée de deux filiations : celle des fols en Christ et celle de Séraphin de Sarov. Si le courant hésychaste permettait

¹⁶ Cité par FLOROVSKY G., *Les voies de la théologie russe*, traduction de l'anglais et notes de J.-L. PALIERNE, Lausanne, L'Age d'Homme, 2001, p. 375.

une réhabilitation de l'ascèse aux yeux des penseurs chrétiens, la place de l'ascèse n'y était pas très clairement établie, suscitant des polémiques comme celle menée par Constantin Leontiev contre Dostoïevski. À la suite du discours de ce dernier en hommage à Pouchkine, Leontiev a fortement critiqué le « christianisme rose » de Dostoïevski, dénonçant l'influence de Fourier. Leontiev nourrissait une conception monacale et ascétique du christianisme, il se fit d'ailleurs moine, prenant le froc au monastère d'Optino.

La réhabilitation de l'ascèse se retrouve chez Tolstoï avec une tonalité bien différente. En effet, Tolstoï a lui aussi défendu ce retrait du monde, notamment à l'intérieur des petites communautés où il entendait refonder l'humanité. Sa réélaboration moralisante du christianisme contient une forte part de nihilisme. Pour Tolstoï, toute culture, tout art était une violence cachée, insupportable. Il faisait du christianisme non une foi personnelle en un Dieu personnel, mais une doctrine imprécatrice de la *tabula rasa*. D'où son approche ambivalente à l'égard de l'ascèse. En 1898, dans *Le père Serge*, Tolstoï entend montrer que l'ascétisme monastique n'est pas une voie pour l'homme : son héros, Serge, échoue dans sa vie ascétique coupée du monde et ne trouve sa vérité qu'après avoir accepté de regagner le monde. Pour Tolstoï, l'ascétisme n'est pas une voie pour l'homme. Toutefois, pour Tolstoï, si l'amour est notre devoir, l'*askesis* est nécessaire pour le réaliser. C'est ainsi qu'il faut comprendre le programme de vie ascétique qu'il décrit dans son *Journal*, et sa frugalité était légendaire¹⁷. Cette ascétique était aussi une technique littéraire : c'est la fameuse « défamiliarisation » de Tolstoï, où l'écrivain entend « voir sans juger ». Elle trouvait aussi à s'exprimer dans sa continuelle méditation sur la mort. Une ascèse incessante pour protéger l'esprit des doutes perpétuels et non pour fuir le monde.

III] La chair contre l'ascèse ?

Les débuts du règne de Nicolas II (1894-1905) furent marqués par un désir de rompre avec la fuite du monde. La société civile retrouve alors son dynamisme créateur, en poésie, en peinture, etc. Mais comment penser et vivre ce retour au monde ? Cela supposait de clarifier le modèle ascétique marqué par trop d'ambiguïté : servait-il surtout à une transformation de l'individu ou de la société ? C'est une question d'autant plus importante que l'ascèse perdurait bien entendu dans les monastères mais aussi chez les héritiers des populistes, notamment dans la lignée révolutionnaire recueillie par Lénine.

1) De Pisarev à Lénine via Fedorov

Lénine est à la confluence de Pisarev et Fedorov. Le philosophe Fedorov vivait pauvrement, se contentant d'un maigre revenu d'archiviste au Ministère des Affaires étrangères, distribuant une grande part de son salaire aux pauvres, refusant de vendre ses livres. Comme Fourier, il rejette la sexualité dénaturée du monde capitaliste et déchu. Selon Fedorov, l'énergie sexuelle doit être changée en puissance de résurrection, investie dans l'effort collectif, social et technique, pour lutter contre la mort. Une telle « œuvre commune » suppose une lutte contre l'instinct sexuel et le plaisir charnel, Fedorov prônant une chasteté universelle. Il eut une influence considérable sur Tolstoï, mais aussi sur Lénine et sans doute sur la conception communiste de la technique. L'influence de Fedorov permit à Lénine de purifier les idées de Pisarev de toute trace religieuse. Chez Lénine, l'ascète sera, du fait de son ascèse, le leader des masses. Une ascèse sans mystique, sinon de la formation du cœur au service de la révolution¹⁸.

¹⁷ TOLSTOÏ L. *Journaux et carnets. Tome I*, trad. G. AUCOUTURIER, Paris, Gallimard, 1979, p. 35-39.

¹⁸ Après 1917, Zamiatine montre dans *Nous autres* comment l'amour et les pulsions sexuelles seront rationalisées et soumises à l'idéologie, ce qui sera confirmé par les productions du réalisme socialiste.

2) *La critique des Viekh*

Le recueil *Les Jalons*¹⁹, publié en 1909 par des philosophes abandonnant le marxisme pour l'idéalisme ou la théologie, marqua une rupture nette avec l'ascétisme révolutionnaire, mais avec l'idée de se donner la possibilité de le refonder. Serge Boulgakov, dans « Héroïsme et ascétisme », établit la distinction entre l'héroïsme chrétien et l'ascétisme nihiliste : ce dernier « considère qu'il est la Providence, et par cette usurpation spirituelle il se donne une plus grande responsabilité qu'il peut porter²⁰. » Boulgakov parle ici de la « contrefaçon révolutionnaire du christianisme ». Pour Simon Frank, l'intelligentsia russe a toujours fui la réalité, le monde, vivant dans un monde de fantômes et nourrissant un ascétisme pervers, une pauvreté sans humilité. Tous deux posent des bases claires pour distinguer l'ascétique révolutionnaire et la religion. Ils trouvèrent un écho chez leur principal opposant : quasiment la même année, Vladimir Lénine, dans un article sur « Religion et socialisme »²¹ s'élève, du point de vue inverse, contre la tendance à confondre religion et voies athées.

3) *L'ascétisme théurgique des symbolistes, Merejkovski et Rozanov*

Si Lénine et Boulgakov étaient d'accord sur la levée des confusions entre la religiosité et la révolution, chacune développant sa propre expérience ascétique, cela n'était pas le cas des symbolistes. Pendant leur séjour parisien, Merejkovski et Zinaïda Hippus se lièrent à Savinkov, en exil pour l'assassinat de l'archi-duc Serge Alexandrovitch. Ils étaient fascinés par leur mode de vie ascétique, et les comparaient à des saints. Pour eux, révolution et religion devinrent synonymes. Cette attitude fut en fait assez largement partagée.

Si l'ascétique fut objet de fascination, cela ne pouvait être celle de l'Église orthodoxe, car un point rassemble tous les symbolistes : la réhabilitation de la chair, qui passe par une dénonciation de l'ascèse chrétienne. L'utopisme des années 1880-1900 est celui de l'éros libre, largement exploité par les nouvelles religiosités comme la théosophie, ou même d'une certaine façon le symbolisme. Dans *Les hommes nouveaux*, Zinaïda Hippus invente des attitudes amoureuses nouvelles pour s'arracher au monde perverti. Elle s'habille en homme, vit à trois avec son mari et Dimitri Merejkovski, et fut une grande animatrice du cercle libertin de Remizov où vint aussi Rozanov. L'évolution de ce dernier est très révélatrice. Quand il a écrit l'article *La Famille en tant que religion* (1898), Rozanov pensait que le christianisme était compatible avec le sexe. Vers l'époque de *La Face sombre* (1911), Rozanov considère que le conflit entre la chair et le Christ est irréductible. Il hait la religion de l'abstinence, du jeûne, des monastères, bref du Christ triste. Il défend les œuvres de la chair, car cosmogoniques, contre les œuvres de l'esprit : « Le verbe, c'est le manger, le boire, le coït. »

Mais ce retour à la chair est marqué d'une certaine ambiguïté. La littérature symboliste, celle des Andreev, Biely ou Sologoub, est empreinte d'un doute sur l'homme : l'homme est un leurre, un être de passions et de violence. Cette génération, brisée par l'échec de la révolution de 1905, ne croit plus au « Dieu russe ». D'où l'exploration de nouvelles voies comme le paganisme chez Merejkovski : Merejkovski a tout construit autour de l'antithèse entre hellénisme et christianisme, sainteté de la chair ou de l'esprit, antinomies esthétiques et anthropologiques. D'où le goût pour les sectes : on sait le rôle joué par les frères Riabouchinski, tous deux vieux-croyants, qui fondèrent la revue *La Toison d'Or*, liée au mouvement symboliste. La secte des flagellants (*xlysty*) fut étudiée

¹⁹ BOULGAKOV S. et al., *Vekhi. Landmarks. A collection of articles about the Russian Intelligentsia*, trad. M. S. SHATZ et J. E. ZIMMERMAN, New York, M. E. Sharpe, 1994.

²⁰ BOULGAKOV S., 1994, p. 34.

²¹ Publié en 1908 et traduit dans LENINE V., *Lénine et la religion*, préface de R. Calas, Paris, Éditions sociales, 1949.

par Merejkovski, vers 1904-1905, Rozanov les fréquenta et publia deux articles où il les réhabilitait, leur reconnaissant le droit à la création esthétique autant qu'aux artistes²². En 1902, Merejkovski, Hippus et Filosofov font un pèlerinage chez les vieux-croyants, ils assistent à leur grande assemblée au bord du lac Svetlojar, où la ville mythique de Kitez disparue sous les eaux devient visible pour les élus²³.

De cette ambiguïté est née l'idée d'une ascèse charnelle, largement développée par le Groupe des « chercheurs de Dieu » avec Merejkovski, Zinaïda Hippus, Filosofov, Rozanov²⁴. Pour Merejkovski, la « nouvelle conscience religieuse » sera une synthèse de la chair et de l'esprit (*Tolstoï et Dostoïevski*). La vision symboliste du monde est une attitude mystique, dont le but est de découvrir la réalité mystique caché du monde, par le moyen d'une contemplation du monde par les moyens de l'art. L'écrivain devient l'égal du Créateur. Dans *Le sens de la création*, écrit en 1911-1914, Berdiaev estime l'ascétisme nécessaire mais non suffisant car il n'est pas créateur en soi; il attend une extase créatrice qu'il ne trouve pas chez les Pères, mais chez Rudolf Steiner qu'il cite en note. Le symbolisme est cette nouvelle voie, car « cette religion esthétique a eu aussi son ascétisme particulier et son ascèse²⁵. »

Ainsi trois courants se dégagent à la veille de la révolution de 1917 :

- une ascèse révolutionnaire, dans la filiation des tendances sectaires, cultivant une fuite du monde pour le détruire, évoquant une conversion du cœur pour atteindre à une vérité autrement invisible, fruit d'un croisement du fourierisme et du josphisme.
- une mystique méfiante à l'égard de l'ascétique, doutant de sa capacité à transformer le monde²⁶. La lignée est hésychaste, matinée de romantisme.
- une mystique doutant du monde, donc en quête d'une ascétique nouvelle, soit esthétique, soit ésotérique, une ascèse théurgique.

Au final, l'ascèse comme voie de vérité n'a jamais été vraiment remise en cause par la plupart des penseurs russes de la période envisagée. Ils ont surtout débattu des finalités de l'ascèse, de la validité et de la consistance du monde et donc des relations entre ascèse et mystique : celle-ci peut apporter une vision de Dieu ; transformer le cœur ; apporter une vision eschatologique du Royaume. Ce débat montre que la mystique n'est pas un élément aisé à isoler : en Russie, elle a connu des mutations, des traductions philosophiques et politiques. Les thématiques théologiques gagnent ainsi à être étudiées transversalement.

La fine pointe du débat pourrait être formulée ainsi : la question de la vérité et de la création est-elle différente ? La vérité révolutionnaire est autant une création qu'une découverte. Ce qui change dans l'ascétisme russe n'est pas tant le fait qu'il ne soit plus exclusivement religieux, mais qu'il ait troqué l'idée de révélation pour celle de création.

²² Voir NIQUEUX M. « Le mythe des xlysty dans la littérature russe » in M. NIQUEUX dir. *Vieux-Croyants et sectes russes du XVIIe siècle à nos jours*, Revue d'Etudes Slaves 69 (1997), p 201-221 [201-203].

²³ SHERRER J. « Pour une théologie de la révolution. Merejkovski et le symbolisme russe », *Archive de sciences sociales des religions* 45/1 (janvier-mars 1978), p. 27-50 [34].

²⁴ Voir SCHERRER J., 1978.

²⁵ BERDIAEV N., *Le sens de la création. Un essai de justification de l'homme*, trad L. J. CAIN, Paris, Desclée de Brouwer, 1955, p. 313.

²⁶ V. Soloviev dans les années 1892-1894, dans *La signification de l'amour*, avançait l'idée que l'ascétisme conjugal est supérieur à l'ascétisme monastique, cherchant donc une ascèse renouvelée, et une décennie plus tard, dans *Les trois entretiens*, fit le portrait de l'antéchrist en ascète...

J'aimerais formuler des regrets qui sont aussi des perspectives. Il faudrait d'abord étudier chaque cas avec plus de finesse, le maillage utilisé étant à gros grains, créant des raccourcis parfois hasardeux. Ensuite, dans les études habituelles la théologie académique semble bien déconnectée des élaborations intellectuelles et celles-ci sont étudiées comme si le monde de l'art ou de la philosophie étaient clos, ce qui mériterait d'être revu comme le montrent les années 1870. Ainsi il faudrait bien plus intégrer la question des théories esthétiques, comme l'abstraction dont la Russie a été une terre d'élection : cette ascèse picturale ne peut-elle pas être pensée dans le cadre du débat dont quelques bornes ont été posées ici ? Il faudrait aussi relier tout ce débat à la naissance de la linguistique russe, tant la question du signe linguistique a une dimension religieuse en Russie, de la secte des castrats à la crise onomastique en passant par l'hésychasme. Et enfin, *last but not least*, il y a enfin la question de l'héritage post-1917, car l'ascète est un type très fréquent dans la littérature soviétique et discuté par des auteurs comme E. Zamiatine ou Boris Pilniak.

(Professeur agrégé, Blois)

Résumé :

L'ascèse joue un rôle central dans la pensée russe, et le XIX^e siècle ne fait pas exception. En effet, l'ascèse a été au centre d'un débat constant sur son statut et ses finalités, débat qui traversa tous les groupes, allant des théologiens officiels jusqu'aux symbolistes en passant par les nihilistes des années 60. Tous se rejoignent sur une idée : l'ascèse est une voie de vérité. Et tous rendent compte de ce qui fait l'originalité de la pensée russe de l'ascèse : l'avoir détachée de l'idée de révélation pour la relier à celle de création.

Abstract :

Asceticism plays a central role in Russian thought, and the nineteenth century is no exception. Indeed, asceticism has been the focus of an ongoing debate on its status and its goals, debate across all groups from official theologians to the Symbolists through the Nihilists of the 60s. All converge on an idea : asceticism is a way of truth. And this long debate shows the originality of Russian thought of asceticism : to have detached the asceticism from the idea of revelation and to have link it to the idea of creation.

Bibliographie :

BERDIAEV, N., *Les sources et le sens du communisme russe*, Paris, Gallimard, 1951.

BERDIAEV N., *Le sens de la création. Un essai de justification de l'homme*, trad L. J. Cain, Paris, Desclée de Brouwer, 1955.

BIELINSKI V., « Lettre de Biéliniski à Gogol », trad. in J. Catteau (dir.) *Dostoïevski*, Cahiers de l'Herne n°24, Paris, L'Herne, 1973.

BOULGAKOV S. et al., *Vekhi. Landmarks. A collection of articles about the Russian Intelligentsia*, trad. M. S. Shatz et J. E. Zimmerman, New York, M. E. Sharpe, 1994.

CONFINO M. « Révolte juvénile et contre-culture : les nihilistes russes des années 60 », *Cahiers du Monde russe et soviétique*, XXXI/4 (oct-déc 1990), p. 489-538.

FLOROVSKY G., *Les voies de la théologie russe*, traduction de l'anglais et notes de J.-L. Palière, Lausanne, L'Age d'Homme, 2001.

GOGOL N., *Œuvres complètes*, éd. publiée sous la dir. de Gustave AUCOUTURIER, Paris, Gallimard, 1990.

GONNEAU P., « Monachisme et diffusion de la foi dans la Russie moscovite », *Annales Histoire*

Sciences sociales (mars-avril 1996), p. 463-489.

HELLER L. et NIQUEUX M. *Histoire de l'utopie en Russie*, Paris, Presses universitaires de France, 1995.

LENINE V., *Lénine et la religion*, préface de R. Calas, Paris, Éditions sociales, 1949.

NIVAT G., *Russie-Europe. La fin du schisme. Études littéraires et politiques.*, Collection Slavica, L'Âge d'Homme, Lausanne, 1993.

NIQUEUX M. « Le mythe des xlysty dans la littérature russe » in M. NIQUEUX dir. *Vieux-Croyants et sectes russes du XVIIe siècle à nos jours*, Revue d'Etudes Slaves n°69 (1997), p 201-221

MORRIS Marcia A., *Saints and Revolutionaries. The ascetic Hero in Russian Literature*, Albany, State University of New York Press, 1993.

SHERRER J. « Pour une théologie de la révolution. Merejkovski et le symbolisme russe », *Archive de sciences sociales des religions* 45/1 (janvier-mars 1978), p. 27-50.

SOLJENITSYNE

TCHERNYCHEVSKY N., *Que faire ? Les hommes nouveaux : roman*, trad. du russe par D. SESEMANN, Paris, Éd. des Syrtes, 2000.

TOLSTOÏ L. *Journaux et carnets*, trad. G. AUCOUTURIER, Paris, Gallimard, 1979.