

Pavel Florenski : la conversion comme metanoïa et epistrophê

ILYA PLATOV

Pavel Florenski (1882-1937) appartient à la génération d'intellectuels russes qui (re)découvre la foi religieuse au moment même où l'Église orthodoxe est menacée par la sécularisation et, à partir de 1917, par une tentative de déchristianisation radicale de la société. Sa conversion à l'orthodoxie s'inscrit dans un mouvement européen plus vaste, comme en témoigne le récent ouvrage de Frédéric Gugelot sur la conversion des intellectuels au catholicisme en France entre 1885 et 1935¹.

Un converti exemplaire

Pavel Florenski est ordonné prêtre de l'Église orthodoxe le 23-24 avril 1911, après un cheminement spirituel qui a duré plus de dix ans. Ce geste représente non seulement l'aboutissement d'un parcours individuel, mais il possède une signification culturelle plus vaste. Une figure nouvelle apparaît sur l'horizon culturel russe : le prêtre pour l'intelligentsia, un prêtre appartenant à l'intelligentsia, un médiateur culturel dont l'autorité spirituelle est enracinée à la fois dans une expérience religieuse intense, et dans sa capacité à

1. F. Gugelot, *La conversion des intellectuels au catholicisme en France (1885-1935)*, Paris, CNRS Éditions, 2010.

articuler la doctrine orthodoxe sous une forme adaptée aux besoins spirituels d'une certaine élite intellectuelle.

L'ordination de Pavel Florenski représente une rupture fondamentale avec la culture de l'intelligentsia russe. Aux yeux de la société éduquée le prêtre de l'Église orthodoxe russe, depuis Pierre le Grand, est porteur d'une culture traditionnelle marginalisée ; il appartient à une caste héréditaire, soumise, rétrograde, et intellectuellement arriérée². Dans son hommage posthume à Pavel Florenski, Serge Boulgakov insiste sur le caractère sans précédent de l'ordination de Florenski pour le milieu de l'intelligentsia. Il s'agit d'un geste digne d'un « fou en Dieu » (*jurodivnyj*). À travers son ordination, Florenski n'a pas seulement rompu avec le *credo* de l'intelligentsia radicale en se tournant vers Dieu (l'intérêt pour la religion était plutôt courant au sein de l'élite intellectuelle de l'époque), mais il est surtout devenu prêtre de l'Église orthodoxe, ce qui pouvait paraître choquant même aux porte-parole de la « nouvelle conscience religieuse ». L'originalité du « converti » Florenski a très tôt été remarquée, aussi bien par ses critiques (Nicolas Berdiaev dénonce une « orthodoxie stylisée, de style "moderne" » dans *La Colonne et le Fondement de la Vérité* et chez ses admirateurs, tels Vassili Rozanov). Ce dernier a appelé Pavel Florenski le « Pascal de notre temps »³. Pavel Florenski est vite devenu lui-même un « convertisseur » pour d'autres intellectuels tels que Joseph Foudel, Serge Douryline ou Nikolaï Losski. Pour ce dernier, la lecture de *La Colonne et le Fondement de la Vérité* a précipité sa propre conversion à l'orthodoxie. Dans ses mémoires, il estime que Florenski prêtre a joué le rôle de « pont » entre la société sécularisée et l'Église au moment même où certains membres de l'intelligentsia tentaient de se rapprocher de l'Église⁴.

L'exemplarité de Pavel Florenski, réside également dans le fait que, à l'instar de nombreux « convertis » de sa génération en Russie comme à l'étranger, son retour à la religion doit beaucoup à la lecture de deux grands écrivains russes qui ont abordé dans leur

2. V. M. Živov, « Marginal'naja kul'tura v Rossii i roždenie intelligencii » [La culture marginale en Russie et la naissance de l'intelligentsia], *POLITPOION. K 70-letiju Vladimira Nikolaeviča Toporova*, M., « Indrik », 1998, p. 955-975. A. Pyman, *Pavel Florensky. A Quiet Genius*, New York, Continuum, 2010, p. 45.

3. Cité dans A. S. Trubačev, « Žizn' i sud'ba » [La vie et le destin], in P. Florenskij, *Sočinenija*, t.I, M., Mysl', 1994, p. 21.

4. N. O. Losskij, *Istorija ruskoj filosofii* [Histoire de la philosophie russe], M., Soveckij Pisatel', 1994, p. 191.

œuvre les problèmes métaphysiques fondamentaux : Dostoïevski et Tolstoï. La rencontre avec la pensée de Tolstoï fut un événement capital dans la biographie spirituelle de Florenski, et particulièrement l'injonction tolstoïenne à « changer le monde » à travers un « changement de regard » porté sur lui⁵. En effet, c'est à la lecture de *Confession* de Léon Tolstoï, ouvrage qui circule alors « sous le manteau », que Pavel Florenski attribue le retournement décisif qui va permettre de surmonter son dilemme. Il y découvre une affirmation à laquelle il dit avoir toujours cru : « la vérité, c'est la vie ». Il confie ses impressions de la lecture de *Confession* à son Journal des 15-19 novembre 1899. Il y retient d'abord la nécessité d'avoir une foi solide, foi dont il ne s'estime lui-même pas capable : « j'avais dit à Ern que la foi était nécessaire ; moi-même cependant je n'ai pas de convictions bien assurées »⁶. Suit alors une phase, intense mais brève, de passion pour le grand écrivain russe. En octobre 1899, il écrit dans son journal qu'il avait presque persuadé V. Ern de devenir tolstoïen. Il est surtout intéressé par les opinions de Tolstoï sur la science, la vie éthique et la non-résistance au mal⁷. Il écrit même une lettre à Tolstoï lui demandant des conseils pratiques pour changer de vie, se rapprocher du peuple. Il envoie à une amie une carte de vœux de Pâques à l'effigie de Tolstoï le 11 avril 1899. Ses carnets montrent qu'il est alors partagé entre l'admiration et l'agacement devant l'anti-intellectualisme du maître de Iasnaïa Poliana. Dans la note du 21-26 août 1899, il dit lire *Le Royaume de Dieu est en nous* de Tolstoï, et le trouve certes « passionnant », mais aussi « bavard » et « fatigant » ; il trouve que le tolstoïsme est « bien » mais il nourrit à son égard une attitude « froide » et « hostile ».

Le scepticisme radical de Tolstoï à l'égard de la science va cependant l'aider à dépasser ses convictions quant à la valeur de la science en tant que voie royale vers la vérité. Il note dans son jour-

5. Sur le « changement de regard » (*smena glaz*) et l'expérience de l'éveil spirituel dans les journaux et carnets de Tolstoï, cf. V. V. Bibixin, *Dnevnik L'va Tolstogo* [Les journaux de Léon Tolstoï], SPb., Izdatel'stvo Ivana Limbaxa, 2012, p. 387-424.

6. « Peregiska 1899-1900-x godov meždu A. V. El'čaninovym i P. A. Florenskim » [Correspondance 1899-1900 entre A. V. El'čaninov et P. A. Florenskij], *Vestnik PSTGU* [Messager de l'Université Orthodoxe de Sciences Humaines du Monastère Saint Tikhon], 1(29), 2010, p. 110.

7. Dans le journal du 25-26 septembre 1899, il dit avoir été harcelé dans la rue par des hooligans. Ses agresseurs le laissent indemne à cause du calme dont il fait preuve. Pour lui pas de doute, il s'agit d'une preuve de la vertu de la doctrine de la non-résistance au mal de Tolstoï.

nal en octobre 1899 : « Le tolstoïsme m'a facilité le reniement de la science contemporaine et m'a soutenu [...] mais s'il fallait que je renonce à lui [Tolstoï – I. P.] également, je me retrouverais alors sans aucun soutien »⁸. Tolstoï le pousse à lire l'Écclésiaste, Boudha et peut-être Schopenhauer. Il écrit avoir ressenti vivement l'angoisse existentielle de Tolstoï, tout en étant dérouté par son anti-intellectualisme. Il écrit plus tard que « [...] en partie grâce à Tolstoï, il me devint clair que la vérité, si elle existe, ne peut être extérieure à moi et qu'elle est la source de la vie »⁹.

L'influence de Tolstoï sera plus durable qu'il n'y paraît : elle transparait notamment dans la fascination pour les croyances non-réflexives du peuple, spontanément platonicien (idée qu'il développe dans *Les Racines humaines et universelles de l'idéalisme*¹⁰) à travers sa mythologie et ses légendes, vivant en harmonie avec la nature, idée essentielle pour sa propre « philosophie du culte ». Tolstoï lui semble confirmer l'opinion de son père selon qui il « n'y a pas des religions, qu'il n'y a qu'une seule Religion ». Il découvre que la religion est une dimension essentielle de la vie, elle est une force qui fait vivre : « Les paysans, les sauvages, mes ancêtres, toute l'humanité, est-ce qu'ils ont existé, est-ce qu'ils existent sans la vérité ? »¹¹. Pour Florenski cependant, contrairement à Tolstoï, la religion est vivante avant tout dans le culte, et dans le mythe par lequel l'homme se sent uni à toutes les générations et au vivant, il est une communion au monde dans la ferveur et la gratitude. À l'inverse, la faute du subjectivisme occidental, qu'il ne cesse de dénoncer dans ses œuvres, est d'avoir réduit le monde à une représentation (le *weltbild* d'Heidegger).

Pavel Florenski a laissé plusieurs textes à caractère autobiographique qui évoquent son expérience de conversion : il s'agit tout d'abord du grand récit autobiographique qui raconte son enfance au Caucase *À mes enfants, souvenirs des jours passés*, rédigé entre 1916 et 1926, destiné aux proches et volontairement intimiste, et qui s'interrompt avec l'évocation de sa crise spirituelle à l'âge de 17 ans (1899) ; de grands textes tels que *La Colonne et le Fondement de la*

8. P. Florensky, *Souvenirs d'une enfance au Caucase*, trad. Françoise Lhoest, Lausanne, L'Âge d'Homme, 2007 [1923-1924], p. 106.

9. *Ibid.*, p. 271.

10. P. Florenskij, *Stolp i utverzdenie istiny. Opyt pravoslavnoj teodicej*, [La Colonne et le fondement de la vérité. Essai de théodicée orthodoxe], M., Izdatel'stvo AST, 2003 [1914], p. 7-39.

11. P. Florensky, *Souvenirs...*, *op. cit.*, p. 272.

Vérité (1914)¹², qui de par sa structure et sa thématique se présente comme un authentique récit de conversion « publique », jalon essentiel dans sa vie et dans son œuvre¹³. Les carnets, le *Journal* et la correspondance avec ses proches, ses amis du lycée de Tiflis, Alexandre Eltchaninov et Vladimir Ern entre 1898 et 1905 sont également précieux pour comprendre l'état d'esprit du jeune Pavel Florenski aux alentours de 1900.

Sa conversion nous intéresse cependant moins d'un point de vue psychologique ou sociologique, que dans la mesure où elle nous renseigne sur les conditions de la conversion à l'âge moderne, dans une société sécularisée ou en voie de sécularisation, où les référents symboliques traditionnels sensés attester la présence de Dieu dans la nature et l'histoire, ne vont plus de soi. Dans *L'Âge séculier*, Charles Taylor estime que le problème de la conversion religieuse à l'âge moderne n'est pas tant le passage d'un contenu de croyance théorique à un autre (doctrine), mais dans la mise en adéquation de plusieurs types d'expérience dans le contexte d'une société sécularisée, où la croyance n'est qu'une option parmi d'autres. La quête de la « plénitude » (*fullness*) ou l'épreuve de l'exil conduit à aller au-delà du « cadre immanent » (*immanent frame*) de la vision sécularisée du monde, où celui-ci est susceptible d'être compris à partir de lui-même, sans références à une transcendance. À travers l'exemple de convertis célèbres de la fin du XIX^e siècle et du début du XX^e – Charles Péguy, Gerald Manley Hopkins – il décrit comment la conversion à l'âge moderne prend la forme d'un itinéraire du clos vers l'ouvert qui le dépasse, qui pousse le converti à rechercher sans cesse des voies nouvelles pour rendre compte à lui-même et aux autres de l'expérience vécue de la « grâce », ce qui implique une réponse humaine à un appel de Dieu ressenti au plus profond de soi¹⁴. Un tel contexte historique et culturel est propice à la réactivation de l'idée de la conversion chrétienne en tant que *metanoïa*, le retournement de l'intelligence, la transformation de la personnalité qui affecte aussi bien l'intelligence que le cœur.

12. *CFV* par la suite.

13. Une œuvre de jeunesse, le dialogue *L'Empirie et l'Empyrée* de 1904, ainsi que la préface à son ouvrage sur la « métaphysique concrète », intitulé *Sur la colline de Makovets* (1922), ainsi que l'article « Pavel » dans son dictionnaire « onomatologique » *Imena* [Les Noms] (1926), et diverses notices autobiographiques.

14. Ch. Taylor, *A Secular Age*, Cambridge Mass, The Belknap Press, 2007, p. 728-772. Pavel Florenski emploie lui-même les termes tels que « plénitude » et « Plérôme » quand il évoque la vie en Dieu dans la préface à *CFV*.

Lev Karsavine, qui appartient à la même génération que Pavel Florenski, définit la *metanoïa* chrétienne non pas tant comme un repentir au sens moral, mais davantage comme un « retournement d'âme » ou un « changement de pensée » (*umoperemena*). Selon lui, ce sens originel de la conversion fut oublié après le triomphe du christianisme. Mais, dans le contexte de la modernité déchristianisée, la foi en Dieu ne va plus de soi et exige une ré-actualisation de l'idée chrétienne¹⁵. Comme nous le verrons à travers le cas de Pavel Florenski, la quête philosophique de la vérité et le besoin de Dieu ne peuvent pas être facilement dissociés. Pour la philosophie antique, la conversion philosophique signifie un retour à soi, à son essence propre, « par un arrachement à l'aliénation de l'inconscience », le passage de l'ignorance à la connaissance, où la connaissance et la sagesse sont indissociables, l'âme devenant ce qu'elle contemple. Cependant, Catherine Chalier rappelle aussi que dans la conception moderne de la philosophie, de Descartes à Kant, l'homme n'a pas besoin de se transformer pour accéder à des certitudes¹⁶. Dans la typologie de la conversion établie par Pierre Hadot, il existerait aussi une tension constitutive entre la *metanoïa* (nouvelle naissance) et l'*epistrophé* (retour, réintégration de la nature originelle), valable aussi bien pour la conversion religieuse que la conversion philosophique néoplatonicienne¹⁷.

Parmi les intellectuels de son époque qui se sont convertis à l'orthodoxie, le cas de Pavel Florenski nous offre un exemple du

15. Cité dans A. A. Vaneev, *Dva goda v Abezi* [Deux ans à Abezi], Bruxelles, Foyer Oriental chrétien, 1990, p. 27-28. Karsavine définit lui-même philosophiquement la *metanoïa* chrétienne comme le « dépassement de la relativisation de l'Absolu, la sortie par la pensée au-delà des catégories naturelles de l'intelligence », la pensée étant elle-même « une faculté supranaturelle [*sverxprirodnaja*] de l'homme » ; mise en cause donc de la séparation entre nature et surnature ; l'*umoperemena* signifie aussi la réévaluation du « contenu immédiat de la vie », du « fait même de notre existence et dans la conviction que dans la réalité de ce qui nous entoure est donnée la connaissance de ce que l'homme existe grâce à sa relation avec Dieu » ; exigeant un « travail » de la pensée, elle est un « processus » patient et douloureux plutôt qu'une illumination soudaine.

16. C. Chalier, *Le désir de conversion*, Paris, Seuil, 2011, p. 45.

17. « La conversion philosophique est l'accès à la liberté intérieure, à une nouvelle perception du monde, à l'existence authentique » : c'est aussi ce qui permet de comprendre, selon lui, la tension entre "fidélité" et "rupture", entre le "retour à l'origine" et l'idée de renaissance. Cf. P. Hadot, « Conversion », *Encyclopædia Universalis*, vol. 4, Paris, 1968, p. 979.

plus grand rapprochement possible entre la conversion-*metanoïa* chrétienne et la conversion philosophique de la tradition antique, principalement néoplatonicienne (*epistrophê*) qui prend appui sur le cosmos et la beauté qui le caractérise¹⁸. L'expérience de la plénitude retrouvée qu'il finira par appeler « Dieu » dans un geste de confiance anticipatrice est au cœur de son récit de conversion.

Un fils prodigue ?

Dans une esquisse de plan pour son autobiographie, Pavel Florenski identifie sept « âges » de sa vie auxquels il assigne chaque fois une découverte déterminante (la « mystique quotidienne », la nature, la science, la crise, l'homme en tant qu'être capable de savoir, la religion et la *gens* [rod])¹⁹. Sur le plan biographique, elle correspond à une période de 12 années, entre 1899 (la crise) et 1911 (l'ordination). Dans une lettre à Valentin Kojèvnikov, en 1912, il résume ainsi son itinéraire spirituel, qui consiste en un long processus de « purgation du positivisme » (*catharsis*), suivi par la *mathesis*, l'apprentissage, et d'un effort d'incorporation de l'expérience religieuse au sein d'une vision du monde holiste (la « christianisation » de la pensée), et enfin par la *praxis*, qu'il définit en tant qu'« ascétisme positif », « vie dans l'amour » et dans la « pratique sacramentelle de l'Église »²⁰. Dans une lettre à Vassili Rozanov datée du 11 mai 1911, il estime sa conversion pleinement achevée, par référence à son ordination (en 1911). Sa conversion n'est pas décrite comme une illumination soudaine, mais plutôt comme un processus étalé dans le temps, exigeant efforts et persévérance.

Contrairement à Serge Boulgakov, Pavel Florenski ne se présente pas dans *À mes enfants* comme un « fils prodigue » qui redécouvre la foi religieuse de son enfance après une période d'incroyance. Bien qu'il ait été baptisé orthodoxe, Pavel Florenski n'est pas issu d'un milieu croyant et son éducation familiale est « agnostique ». Dans sa famille, on cultive le goût de l'art et de la littérature. Les grands écrivains, tels que Goethe ou Shakespeare, sont plus déterminants pour sa formation intellectuelle que les philosophes ou les auteurs religieux. Au lycée, il coche « absent » les cases « enseignement de la religion » et « culte religieux »²¹. Mais il

18. C. Chalier, *Le désir...*, *op. cit.*, p. 45.

19. P. Florenskij, *Imena* [Les Noms], M., Eksmo-Press, 1998 [1926], p. 883.

20. Cité dans A. Pyman, *Pavel...op. cit.*, p. 85.

21. A. Pyman, *Pavel...*, *op. cit.*, p. 8.

n'est pas non plus issu d'un milieu « athée » ou même indifférent aux questions religieuses. Son père respecte la religion mais s'est toujours montré méfiant à l'égard de tout *credo* religieux, source de fanatisme et d'intolérance.

Papa employait quelquefois le mot Divinité et bien moins volontiers le mot Dieu, et quand il prononçait ce mot, c'était avec une sorte de réserve du genre de « ce qu'on appelle Dieu », ou « l'Être Suprême auquel on donne le nom de Dieu », etc.²²

Comme l'écrit Florenski, la religion et tout ce qui s'y rattachait « était le centre de focalisation de l'incorrect »²³. Ses parents avaient érigé un « paradis sans religion, du moins sans religion historique »²⁴. Sur le plan biographique, la découverte de la religion et d'une « vision du monde religieuse » (*religioznoe mirovozzrenie*) précède donc celle de l'Église orthodoxe.

Ce qui pour Pavel Florenski tient la place de la religion, c'est la communion primordiale avec le monde et la nature, à la fois mystérieuse, fascinante et inquiétante. Il décrit longuement ses premières expériences numineuses, à la fois *tremendum* et *fascinans*, pour reprendre la célèbre classification de Rudolf Otto, qu'il rapproche lui-même de l'univers mythique de l'homme primitif. Dans *À mes enfants*, il affiche sa conviction de la pérennité de cette expérience esthétique du monde²⁵. Il identifie son expérience individuelle avec la Religion (au singulier) pérenne de l'humanité :

Le monde entier *vivait*, et je comprenais sa vie [...] la perception de l'enfant est plus esthétique que celle de l'adulte [...] Dans la perception enfantine, les choses priment sur l'espace, ce qui rend le monde tellement plus articulé que dans la perception d'un adulte [...] La perception enfantine surmonte le fractionnement du monde *de l'intérieur*. C'est là que s'affirme l'unité essentielle du monde, non pas motivée par tel ou tel signe commun, mais immé-

22. P. Florensky, *Souvenirs...*, *op. cit.*, 120.

23. *Ibid.*, p. 130.

24. *Ibid.*, p. 119.

25. Pavel Florenski serait d'accord avec Eric Dardel dans sa définition de l'esthétique, en tant que « mode d'existence de l'homme archaïque » : « L'esthétique devient ici la première cohérence que l'homme introduit dans le monde, la première cohésion des êtres entre eux, une hiérarchie originelle entre des données qui, par elles-mêmes, ne seraient qu'un pur et simple chaos ». Cf. E. Dardel, *Écrits d'un monde entier*, Mayenne, Éditions Héros-Limite géographique(s), 2014, p. 373.

diatement ressentie, quand on se fond en esprit avec les phénomènes qu'on perçoit²⁶.

Dans ses *Noms*, rédigé à la même période qu'*À mes enfants* (1923-1924), l'article qu'il consacre à son propre nom, Pavel, évoque les racines obscures et génératrices de l'être, avec lesquelles « Paul » est conscient de vivre en communion²⁷. Voici comment il décrit rétrospectivement lui-même son expérience première du monde et de la vie :

Je répète : je ne sentais pas en moi le péché, et il me semblait que le monde autour de moi était intérieurement sans reproche, que toute la vie baignait dans une sorte d'absolu et de fini, et il n'y avait plus de place dans ma conscience pour l'idée de la mort. Entouré de noblesse et tressaillant au son d'une extase intérieure, j'étais presque dans l'Éden et ce presque me fermait les yeux sur le caractère éphémère et insignifiant de toute l'existence²⁸.

L'expérience de la « plénitude » de l'être est donc au fondement de sa pensée religieuse mature. La comparaison de Florenski avec son ami le père Serge Boulgakov est encore une fois très instructive : pour ce dernier, la « petite patrie », le foyer familial et l'Église forment un tout indivisible, alors que pour Florenski dans « l'Éden » de son enfance tel qu'il le décrit dans *À mes enfants*, la religion n'a pas de place. Il n'avait pas « perdu la foi », mais il avait perdu la vision du monde holiste basée sur ses intuitions de communion magique avec la nature et le cosmos de son enfance. Cette vision magique s'estompe progressivement, minée par l'expérience négative de la finitude et du caractère éphémère de la vie.

Florenski estime même qu'il y avait chez lui dans son adolescence un véritable « refus de Dieu », alors même qu'il éprouvait déjà une soif de l'Absolu : « le nom de Dieu, quand on me le présentait comme limite extérieure, comme l'amointrissement de mon humanité, était de nature à me faire bondir ; alors, c'est toute ma fierté qui se débridait : fierté d'être homme, de ma famille, de moi-même »²⁹, et il se sent alors en sympathie avec Prométhée et les Titans. En même temps, ce sentiment a pour origine un « affect

26. P. Florensky, *Souvenirs...*, *op. cit.*, p. 83-84.

27. P. Florenskij, *Imena*, *op. cit.*, p. 613.

28. P. Florensky, *Souvenirs...*, *op. cit.*, p. 153.

29. *Ibid.*, p. 154.

religieux refoulé » : « plus le besoin religieux grandissait [...] plus je fuyais résolument la possibilité de le satisfaire »³⁰.

Florenski fait ensuite le récit de la crise spirituelle qui a ébranlé l'univers idyllique de son enfance en 1899. En effet, il prend conscience que sa passion pour la science est avant tout un moyen pour conjurer l'effondrement des certitudes de l'enfance qui sous-tendaient son « Éden » en face de l'Abîme de la solitude, de la mort et du caractère instable et éphémère de la vie (« la Géhenne », comme il l'appelle dans *CFV*). Dans ce contexte, le doute n'est pas tant un instrument de connaissance, qu'une épreuve traumatisante d'effondrement des certitudes acquises, et on peut dire que pour lui l'idée de vérité « tremble sur ses bases »³¹. L'absence de certitude et de fondements existentiels constitue pour lui un scandale insupportable, une épreuve traumatisante qu'il va chercher à surmonter, et, bien que la beauté du cosmos lui serve de refuge, il ne se satisfait pas de l'ambiguïté fondamentale de l'expérience esthétique et de l'incapacité de l'esprit à saisir la vérité³². Il y est toujours question d'une vision du monde (*mirovozzrenie*) omni-englobante qu'il est nécessaire de retrouver pour regagner l'équilibre psychologique et existentiel.

Il décrit dans *À mes enfants* ses tentatives pour se forger une religion scientifique de substitution (*erzatz-religion*). Il découvre le rationalisme scientifique et la pensée dominante de l'époque dans les milieux scientifiques – le positivisme – à travers les ouvrages savants et les revues de vulgarisation scientifique. En opposition avec son père porté vers le relativisme et le scepticisme, Florenski considère la science comme une foi, intolérante et fanatique, avec ses saints patrons, Laplace, Lyell, Darwin et Haeckel³³. Il dit que leurs écrits lui « échauffaient la tête » et faisaient « délirer la pensée ». Le rationalisme scientifique recouvre tout et devient une « membrane » qui l'empêche de respirer librement. Vers 1898-1899, « [son] attitude scientifique envers le monde s'était complètement formée ». Il la décrit comme un cadre défini par la pensée rationnelle qui érige des « barrières » contre la transcendance et l'irrationnel. Il évoque un « mur », un « barrage obstruant les voies de communication » : « La loi est une barrière authentique de la

30. *Ibid.*, p. 118.

31. C. Chalier, *Le désir...*, *op. cit.*, p. 8.

32. « Le scepticisme, le dédoublement de la perception, l'expérience vacillante de l'être n'ont jamais été mon fait », in P. Florenskij, *Souvenirs...*, *op. cit.*, p. 239.

33. *Ibid.*, p. 177.

nature, mais un mur, quelle que soit son épaisseur, a toujours de petites fissures qui laissent percer le mystère »³⁴. Convaincante pour l'intelligence, elle ne l'était cependant pas pour le cœur, idée pascalienne qu'il développera dans *CFV*, et surtout elle n'est qu'une représentation, une « image du monde » qui ne tient pas compte de l'expérience subjective de la profondeur du réel, de la « vie vivante ». « Là-dessous, je le répète, je gardais pour moi-même, et presque indiciblement, ce conte venus du paradis de l'enfance et profondément enfoui en moi »³⁵. Il décrit les accès de mélancolie et un sentiment d'insatisfaction qui deviennent de plus en plus fréquents, aggravés par la rupture de son amitié avec Alexandre Eltchaninov.

La crise spirituelle se produit pendant l'été de l'année 1899, et elle est évoquée dans ses mémoires dans les chapitres intitulés « La Science » et « l'Effondrement ». Tourignons-nous à présent vers ces pages. Il y décrit la tension croissante entre l'appréhension intuitivement religieuse du monde et le « cadre immanent » imposé par le discours scientifique dominant :

Après mon enfance, je me souviens parfaitement de l'été 1899 comme d'un jalon essentiel et tout ce qu'il y a entre les deux – bien que je me souviens des détails – n'a pas un poids substantiel mais relie, comme l'arche d'un pont, les piles de l'édifice³⁶.

La crise et la conversion qui la suit sont évoquées à travers le récit de trois épisodes qui forme un authentique récit de conversion. Il y décrit successivement la plongée dans l'Abîme, l'illumination et la guérison spirituelle. Il décrit d'abord un épisode de passage par la « nuit obscure », une plongée dans l'Abîme, qu'il tente d'articuler en évoquant des images telles que la traversée d'un seuil et l'épreuve du labyrinthe, le passage du confinement, de la fermeture et de l'oppression à l'air libre, qui coïncident avec l'ouverture et l'éveil. Il avait eu l'intense sensation « de ténèbres, de non-être, d'enfermement », une « terrible souffrance » et la « sensation d'être enterré vif ».

Je sentais le désespoir absolu m'envahir, je me sentais prisonnier à jamais, coupé à jamais du monde visible. Dans cet instant, un rayon ténu, qui était peut-être une lumière invisible ou un son inaudible, apportait un nom, celui de DIEU. Ce n'était encore ni

34. *Ibid.*, p. 208.

35. *Ibid.*, p. 207.

36. P. Florensky, *Souvenirs...*, *op. cit.*, p. 233.

une illumination ni une renaissance, mais seulement la nouvelle d'une lumière possible [...] Ce fut pour moi une révélation, une découverte, un choc, un coup dont la soudaineté me tira du sommeil. Comme réveillé par une force extérieure, et sans savoir moi-même pourquoi, mais faisant le bilan de tout ce que j'avais vécu, je m'écriai très fort dans ma chambre : « Non ! On ne peut pas vivre sans Dieu ! »³⁷.

Ainsi, le début de la conversion, de la *metanoïa*, a pour arrière-plan l'expérience négative de l'effondrement de tous repères cognitifs et existentiels. L'objectif de ce récit est de méditer sur le fait mystérieux de la naissance du Nom, thème de philosophie de la maturité de Florenski. Le mot « Dieu » est une « révélation émergente des profondeurs du subconscient », mais cependant étrangère à la conscience claire. Se pose ici le problème auquel tout converti est confronté à un moment ou à un autre : comment authentifier et mettre en parole une expérience indicible ? Comment évoquer l'action de la grâce ? Lui-même écarte l'hypothèse d'une hallucination, mais

[...] la coexistence de deux sens différents, appartenant à des plans différents de la réalité, perçus de la même manière, où un sens n'annihile pas l'autre, mais les deux sont conscientisés simultanément, bien qu'avec un coefficient de valeur inégal³⁸.

Dans la tradition mystique de la « Glorification du Nom » (*onomatodoxie*), suspecte aux yeux de l'Église officielle mais qui est d'un intérêt vital pour Florenski, le nom propre exprime l'être dans son authenticité, et en tant que symbole d'une réalité divino-humaine, et c'est à cette tradition que Pavel Florenski a recours pour expliquer à lui-même et à ses lecteurs le sens de l'événement mystérieux qu'il avait vécu cette nuit-là.

Reprenons cependant le fil du récit de Florenski. Dans le deuxième épisode, symétrique au précédent, il parle d'un appel (ἄνω), venu cette fois non pas des profondeurs du psychisme, mais de l'extérieur. Réveillé en pleine nuit et poussé à sortir dehors par une force irrésistible, il entendit une voix qui l'appelait :

Dans l'air retentit une voix forte et extrêmement distincte qui m'appela deux fois : « Paul ! Paul ! » puis plus rien. [...] Cet appel

37. *Ibid.*, p. 235.

38. P. Florensky, *Souvenirs...*, *op. cit.*, p. 235.

exprimait directement et précisément ce qu'il voulait exprimer : un appel et rien d'autre³⁹.

Comme l'épisode précédent, celui-ci s'éclaire également par référence à la tradition mystique de la « glorification du nom » que Florenski réinterprète ici radicalement. En ce qui concerne la forme du récit lui-même, son modèle est la conversion de Paul, le saint patron de Florenski, sur le chemin de Damas. L'homonymie est toujours pour Florenski porteuse d'un sens profond. L'épisode est une tentative pour raconter l'expérience de l'irruption de la transcendance. Dans son interprétation de la figure de l'apôtre qu'il donne dans *Les Noms*, Saint Paul est avant tout l'homme du désir, du pur vouloir-vivre, « l'ousia (essence) volitive n'est pas le bien propre d'un individu donné, mais appartient à la *gens* [*rod*], au peuple, à l'humanité et plonge dans l'océan de la volonté primordiale du monde »⁴⁰. L'objet de son désir est la « forme », et le Saint pour lui est « symbole », il cherche à s'incarner, et dans le Christ il « reconnaît le Sauveur » et entend le « Verbe originel » ; le Christ est pour lui un « courant enflammé qui pénètre le Cosmos et lui-même »⁴¹. Dieu accomplit sa *kénose* pour que l'homme puisse monter. En d'autres termes, l'expérience de la transcendance divine est aussi la condition qui permet d'accéder à la liberté en devenant la personne unique qu'il est en vérité, l'unité de l'ousia et de l'hypostase⁴². Sa vie est tension et activité, lutte avec le monde pour incarner le « principe spirituel », ce qui le conduit à la souffrance et à diverses épreuves, un destin auquel il consent pleinement. Le nom est ce qui permet à la volonté d'accéder à l'être.

Le troisième épisode est un peu plus long et relate son voyage à Koutaïssi, et une excursion dans la Racha, et son ascension « des rochers où fut jadis enchaîné Prométhée ». « En ces lieux, sans même penser à ce qui vous entoure, on touche du doigt les centres nerveux de l'histoire et de la nature, des dieux et des hommes »⁴³. Le récit met en scène une expérience ascensionnelle, où la beauté sublime des montagnes du Caucase sert de médiation entre l'humain et le divin. Le thème de ce dernier passage est le retournement et la remontée. Parvenu au sommet, au terme de ce mou-

39. *Ibid.*, p. 237.

40. P. Florenskij, *Imena...op. cit.*, p. 607.

41. *Ibid.*, p. 612.

42. C. Chalier, *Le désir...*, *op. cit.*, p. 45.

43. P. Florensky, *Souvenirs...*, *op. cit.*, p. 249.

vement ascensionnel, il est saisi d'un sentiment puissant de communion avec la nature, qui frappe par ses tonalités nietzschéennes :

Le ciel est d'un bleu profond, presque noir. On sent l'harmonie parfaite atteinte. La conscience est élargie jusqu'à l'extase et la frontière s'estompe entre moi et le monde extérieur. C'est habituel à de hautes altitudes : sous l'influence de l'air ou d'autre chose, on atteint à l'extase par dépassement de soi, par communion avec la Grande Raison et c'est pourquoi on parvient à une plénitude cosmique. On est pénétré d'une joie jaillissante et non terrestre. [...] On a déposé les soucis du monde, et on se sent envahi par un large jaillissement de l'éther bleu. Mourir et vivre en ce moment sont synonymes de bénédiction⁴⁴.

Dans les ruines majestueuses de l'église de Bagrat il dit ressentir la vanité des conceptions étroites qui le guidaient jusqu'alors ; face à ces vestiges d'un passé immémorial et cependant mystérieusement vivant, l'édifice intellectuel qu'il avait patiemment érigé s'effondre en un instant :

Ces pierres avaient survécu et continuaient de vivre ; comment ne pas sentir les forces spirituelles qui demeureraient ici et qui parlaient pour elles-mêmes, mais contre la physique [...] mon éducation basée sur les sciences naturelles me servait bien ici, comme elle m'a servi souvent par la suite, contre la pensée scientifique qu'elle aurait dû servir⁴⁵.

Ces expériences décrites dans son autobiographie et interprétées à la lumière des concepts de sa philosophie religieuse tardive ne le poussent cependant pas immédiatement à abandonner ses convictions scientistes, car il se sentait indissociablement lié à son époque caractérisée par la scission de « la pensée scientifique inhumaine d'un côté, l'humain sans pensée de l'autre [...] et je ne trouvais pas en moi les mots nécessaires pour élaborer une autre vision du monde, raisonnable elle aussi, et exprimable en mots »⁴⁶. En effet, les termes qu'il emploie pour rendre compte de son évolution spirituelle – « symbole », « Urphänomenon », « noumène », « Nom », « discontinuité » (mathématique) –, constituent une interprétation tardive, fruit de sa *mathesis* (apprentissage), et ne font évidemment pas partie de son vocabulaire en 1899. Pour l'instant, il se dit déchiré entre deux options qu'il ressent comme psychologi-

44. *Ibid.*, p. 253.

45. *Ibid.*, p. 256.

46. *Ibid.*, p. 240.

quement et spirituellement impossibles, une sorte de *koan zen* qu'il tente vainement de résoudre : « la vérité est inaccessible » et « on ne peut vivre sans vérité ». Il est tenté par le scepticisme : « je conscientisai en moi le vide métaphysique et la mort qui en résultait »⁴⁷.

Du Symbolisme à l'Église orthodoxe

Ainsi, on peut dire que Florenski a découvert la nécessité existentielle de la religion à travers l'expérience négative de l'effondrement de ses certitudes quant à la possibilité d'atteindre la vérité à travers l'effort individuel. En termes chrétiens, il a découvert la nécessité de la Grâce. La lecture de Tolstoï et de Soloviev le rapproche du christianisme, mais pas encore de l'Église orthodoxe. Alors que les références au clergé sont la plupart du temps condescendantes dans la correspondance avec Eltchaninov entre 1897-1899 (dans une lettre d'août 1898 ils s'accusent mutuellement « d'habitudes cléricales »), le 1^{er} décembre 1900 Florenski écrit à ce dernier qu'il est « presque d'accord » avec la doctrine de l'Église orthodoxe « sur la base de ses études mathématiques et philosophiques ». Eltchaninov lui répond qu'il est surpris de ce brusque changement d'attitude : se déclarer chrétien est une chose, adopter une « interprétation orthodoxe » en est une autre⁴⁸. Le jeune Eltchaninov est ici le porte-parole de la société éduquée de l'époque.

La recherche d'un langage nouveau capable d'articuler une vision de la « vérité vivante », à la fois ontologique et esthétique, le rapproche des symbolistes. Le « symbole » devient alors la clé de sa vision du monde, comme l'atteste la profession de foi suivante :

En substance, j'ai réfléchi toute ma vie à une chose : le rapport entre le phénomène et le noumène, la découverte du noumène dans les phénomènes, comment le dégager, comment l'incarner. C'est la question du symbole. Et toute ma vie je n'ai pensée qu'à un seul problème, celui du SYMBOLE. [...] je cherchais le phénomène où le tissu structurel est le plus travaillé par les forces qui le composent, où la pénétrabilité de la chair du monde est la plus grande, où la membrane des choses est la plus fine [...] j'ai toujours été en ce sens un platonicien, un onomatodexe. Un phénomène était pour moi la manifestation du monde spirituel et le monde spirituel hors d'un phénomène était pour moi non manifesté, existant en soi et autour de soi, pas pour moi [...] Le positi-

47. *Ibid.*

48. P. Florensky, *Souvenirs...*, *op. cit.*, p. 84.

visme me répugnait, mais la métaphysique abstraite me répugnait tout autant⁴⁹.

En effet, la rencontre avec les milieux symbolistes (entre 1903 et 1905) et les « chercheurs de Dieu » (*bogoiskatelji*) tels que Méréjkovski, Gippius, Filosofov, est déterminante pour l'évolution spirituelle de Florenski, car c'est au contact de ce courant qu'il articule pour la première fois sa théorie du symbole. Comme on l'a vu, il conçoit le symbole avant tout comme un décloisonnement du soi, une porte d'accès à la fois vers le Soi, vers Dieu, et vers le monde dans son authenticité. Il partage avec les symbolistes de nombreux thèmes communs : le culte de la beauté, la justification de la chair, le rapprochement de l'art et de la vie (l'idée wagnérienne de l'œuvre d'art totale), et même l'intérêt pour l'occulte. Il a surtout en commun avec eux le refus de la platitude du monde moderne, de son rationalisme et son positivisme, qui conduit à une vision du monde « excarnée » (qui refuse l'Incarnation, le terme est de Ch. Taylor), ainsi que du moralisme qui fait écho à Nietzsche⁵⁰.

Cependant, la préoccupation fondamentale qui a facilité le rapprochement avec les milieux symbolistes – le souci de relier la vérité et la vie – va également le pousser à s'en éloigner progressivement. La rupture avec les symbolistes a pour cause immédiate le désaccord concernant l'Église, et, plus profondément, l'ambiguïté même de la notion de symbole. Tout d'abord, il désapprouve les « chercheurs de Dieu » dans leur projet de fonder une nouvelle Église, et aspire au contraire à « l'ecclésiabilité » (*cerkovnost'* – le fait d'être dans l'Église), et l'idée d'adhérer à une communauté dans laquelle il puisse cultiver l'amitié spirituelle entre hommes est essentielle pour lui. Il y a chez Florenski une crainte et un refus de la solitude. Il se rapproche de l'Église orthodoxe telle qu'elle est, et désire la connaître de l'intérieur. Il redoute aussi l'individualisme esthétique et le mysticisme anarchique et subjectiviste prôné par certains symbolistes, une option toujours ouverte par le caractère indéterminé du symbole quant à son statut ontologique (Charles Taylor parle d'un « langage subtil », où la puissance animatrice du

49. *Ibid.*, p. 163-165.

50. B. G. Rosenthal, « Pavel Florensky as a "God-Seeker" », in Michael Hagemester et Nina Kauchtschischwili éd., *P. A. Florenskij i kul'tura ego vremeni* [P. A. Florenski et la culture de son temps], Marburg, Blaue Hörner Verlag, 1995, p. 74-85.

symbole laisse ouverte la question de son engagement ontique)⁵¹. Après beaucoup d'hésitations, il décide de devenir prêtre de l'Église orthodoxe.

Rejetant aussi bien l'interprétation subjective et immanentiste du symbole que la suspension du jugement ontologique, Pavel Florenski accomplit donc un « basculement » en optant pour l'Église orthodoxe. Dans une lettre à sa mère du 3 mars 1904, il annonce sa volonté de rejoindre l'Église (« sans compromis »), où il espère réaliser « une synthèse de l'ecclésialité (*cerkovnost'*) et de la culture laïque, de la vision du monde scientifique et philosophique et de l'art »⁵². Pavel Florenski trace sa route dans un dialogue critique permanent avec d'autres penseurs, en écartant d'autres options possibles (anthroposophie, néo-gnosticisme, anarchisme mystique, etc.).

Conclusion

L'originalité de l'itinéraire spirituel de Pavel Florenski réside dans le fait que sa conversion est indissociablement religieuse et philosophique. La quête de la « vérité vivante », où la vie humaine est vue comme ancrée dans une réalité qui la dépasse, l'a conduit vers l'Église orthodoxe et sa pratique sacramentelle, ainsi que vers la mystique du Nom divin.

En tentant de penser la possibilité de la religion à l'âge séculier, il a été amené à repenser la tradition orthodoxe en la recentrant sur la notion de la « vie en Dieu », et en s'appropriant les symboles (icônes) et les pratiques (liturgie) traditionnelles, et en les repensant à l'aune d'une théorie moderne du symbole. Cette réinterprétation de la dogmatique orthodoxe à la lumière de l'onomatodoxie pouvait apparaître comme profondément subversive par rapport à la piété traditionnelle⁵³. L'apport du converti Florenski est cependant

51. Ch. Taylor, *A Secular...op. cit.*, p. 359.

52. Cité in A. S. Trubačev, « *Žizn'*... », *op. cit.*, p. 8.

53. Le passage suivant pourrait servir de clé à la question du rapport entre modernité et tradition dans l'œuvre de Florenski, à travers sa conception du mot et de sa forme interne : « Florenskyj's conception of the word is thus an object that exists in the tension between two opposite forces. On one hand there is the fixed tradition that over the centuries has given the word constancy and consistency [...] On the other hand there is the world of contingency in which individual speakers use words in their own ways and in their own contexts. In this world a word is a unique event every time it is spoken, since every utterance, every instance of speech is of necessity a unique event. The uniqueness of the individual word in a single, actual con-

d'avoir ainsi réinterprété la signification de la vie ecclésiastique qui était jusqu'alors vue par la société éduquée comme discréditée et rétrograde. Prêtre, il veut rester philosophe, et dans une notice autobiographique en 1927 il joue avec l'étymologie du mot « prêtre » : le *pontifex* qui « trace la voie » vers « la vision du monde intégrale de l'avenir »⁵⁴. Cet itinéraire est consigné dans *CFV*, qui décrit l'itinéraire de l'agnosticisme vers le christianisme et l'Église orthodoxe (1914), et dont l'originalité stylistique a beaucoup impressionné les contemporains.

Dans la préface de la *CFV* il esquisse sa vision du rapport entre le présent et le passé, entre la modernité et la tradition⁵⁵. Cet admirateur d'Overbeck et de Ruskin compare son œuvre à celle d'un restaurateur d'icône qui efface la patine accumulée après des siècles de négligence. Le regard étonné qui découvre les « joyaux » et les « trésors » de « l'ecclésiastité » orthodoxe permet de les soustraire à l'habitude et au formalisme et de mettre à découvert le sens qui restait enfoui. La plénitude de la « vie en esprit » qui s'appuie sur les valeurs authentiques de la tradition ne peut être atteinte que par cet effort d'anamnèse qui replace la tradition dans son authenticité. Le modèle qui prédomine dans *CFV* est celui de la mémoire heureuse. Il ne s'agit pas tant de créer *ex nihilo* une « vision du monde », mais de réaliser un « nouveau syncrétisme » en rassemblant les intuitions de la vérité éparpillée un peu partout, « des anciennes religions de l'Orient aux dernières théories scientifiques », comme il l'écrit dans une lettre à son père le 25 octobre 1900⁵⁶.

La solution apportée par Pavel Florenski au « malaise de la modernité », qu'il entend surmonter à travers le retour vers la tradition vivante et la réhabilitation du culte, le conduit aussi à voir dans l'évolution du monde moderne un monde problématique, une dégénérescence par rapport aux valeurs fondatrices de l'Antiquité et du Moyen Âge. Face aux grandes tragédies historiques qui se déroulent sous ses yeux, Pavel Florenski devient de plus en plus convaincu de la nécessité d'une rupture radicale avec le « mal moderne ». L'appel à retrouver une tradition vivante devient plus stri-

text, is what Florenskij calls its inner form » : S. Cassedy, « Florenskij and Philosophy of Language in the Twentieth Century », in *P. A. Florenskij i kul'tura ego vremeni...*, *op. cit.*, p. 292-293.

54. P. Florenskij, *Sočinenija...* *op. cit.*, p. 38.

55. P. Florenskij, *Stolp...* *op. cit.*, p. 33-37.

56. P. V. Florenskij (éd.), *Obretaja Put' : Pavel Florenskij v universitetskie gody* [Trouver sa voie : Pavel Florenski à l'époque de ses études à l'Université], t. I, M., Progress-Tradicija, 2011, p. 200.

dent, il ne s'agit plus de célébrer une redécouverte mais d'apporter un remède au malaise d'une civilisation. L'histoire pour lui est le lieu d'une lutte sans merci entre l'ordre et le chaos, « l'entropie » et « l'ectropie »⁵⁷, qui engendre deux types de cultures en alternance périodique : « l'âge d'or » qui correspond à la culture médiévale et « l'âge des ténèbres », la culture « renaissante » (c'est-à-dire de la Renaissance). La civilisation de type « médiéval » (en particulier la *Rous* des XIV-XV^e siècles) personnifie l'ordre, et représente donc un modèle à restaurer ou à imiter. Le reniement de la Renaissance, considérée comme l'incarnation de tous les maux de la modernité, n'est pas propre à Florenski, mais constitue une tentation récurrente pour de nombreux convertis de l'époque qui considèrent le christianisme comme un facteur d'ordre social et un rempart contre le désordre moderne. Ainsi, K.-J. Huysmans renverse lui aussi l'image de la Renaissance : « Cette Renaissance tant vantée à la suite de Michelet par les historiens, elle est la fin de l'âme mystique, la fin de la théologie monumentale, la mort de l'art religieux, de tout le grand art en France ! »⁵⁸. Pavel Florenski entend lui aussi revenir au Moyen Âge et restaurer la « théologie monumentale » et le « grand art religieux », dans *L'Iconostase*.

Pour Sergueï Khorouji, la volonté de retrouver le paradis perdu, l'Éden de son enfance constitue le *mythos* de la vie de Pavel Florenski. La spécificité de la conversion de Florenski résiderait moins dans le fait d'être un repentir, la reconnaissance de la faute morale qui amène l'homme au Christ, que dans l'expérience du doute, de la perte des certitudes intellectuelles, de la dispersion, de l'exil, qui amène à l'Église reconnue en tant que « Colonne et fondement de la vérité »⁵⁹.

Il se distingue en cela non seulement des traditionalistes de son époque, mais aussi des penseurs « existentialistes » tels que Nicolas Berdiaev et Léon Chestov, avec leur éthique de la liberté humaine, pour qui *epistrophè* et *metanoïa* ne sont pas compatibles, car elles tendent à combler un peu trop vite l'abîme entre le créateur et la créature. Pour ce dernier, l'*epistrophè* est moralement suspecte, car elle s'apparente à un « regard curieux jeté en arrière » (*besinnung*,

57. C'est la façon de Florenski de détourner le principe de thermodynamique de l'entropie, qui signifie l'irréversibilité des phénomènes physiques, en lui associant un principe contraire, celui « d'ectropie », principe d'ordre et de différenciation hiérarchique qu'il applique au phénomène culturel.

58. Cité dans F. Gugelot, *La conversion...*, *op. cit.*, p. 402.

59. S. S. Xoruzij, *Mirosozercanie Florenskogo* [*La vision du monde de Florenski*], Tomsk, Vodolej, 1999, p. 94-95.

ogljadka), vers l'être immuable, une « tête de Gorgone » qui paralyse la volonté humaine, alors même que la foi appelle le croyant à lutter, dans une perspective eschatologique, pour la réalisation du Royaume de Dieu⁶⁰. Pour Chestov, elle est le produit de l'angoisse face à l'Abîme du non-sens.

Au contraire, la conversion pour Florenski, dans l'optique néo-platonicienne, est l'expérience de redécouverte de la nature originelle de l'homme, qui amène à un profond bouleversement de l'être, qui s'appuie sur la parenté entre l'âme humaine et l'âme cosmique. La parabole du fils prodigue n'est donc pas finalement tout à fait dénuée de sens dans le cas de Pavel Florenski, mais plutôt si on lui applique l'interprétation propre à certains théologiens proches du néo-platonisme tels que Saint Augustin ou Jean Scot Erigène : l'histoire individuelle et collective comme chute, dispersion, perte de l'unité primordiale suivie d'un retournement, purification et remontée vers l'Un, dans laquelle les commencements et les fins coïncident (la mystique quotidienne de la première enfance et celle de la *gens* se rejoignent), et où la crise, l'épreuve de l'exil marque le nadir. Cette vision circulaire est explicitement reprise dans la préface-confession de sa « métaphysique concrète » *Sur la colline de Makovets* (1922), où la vision de l'Éden (les commencements) rejoint celle de la Nouvelle Jérusalem (la fin).

Bien entendu, il s'appuie en cela sur une longue tradition chrétienne qui superpose les deux types de conversion, comme par exemple chez Clément d'Alexandrie qu'évoque Pierre Hadot, en expliquant que pour lui, « trouver son âme, c'est se connaître soi-même »⁶¹.

INALCO (Paris)

60. L. Šestov, *Sočinenija v 2-x tomax*, [Œuvres en 2 volumes], t. I, M., Nauka, 1993, p. 660.

61. P. Hadot. « Conversion », *op. cit.*