

LE CATHARISME DANS L'ŒUVRE DE LEV KARSAVIN

FRANÇOISE LESOURD

Lev Karsavin est l'une des principales figures de la philosophie religieuse russe du XX^e siècle. Une méditation sur les dogmes, et en particulier sur le dogme essentiel de la Trinité, sous-tend à la fois sa réflexion culturelle (qui distingue deux grands types de spiritualité correspondant à l'Occident et à l'Orient de la chrétienté), et sa pensée métaphysique, au centre de laquelle se trouvent les notions de don et de sacrifice.

Son destin exceptionnel semble une progressive mise en acte de ses convictions d'historien et de philosophe : né dans le milieu artistique pétersbourgeois de l'opéra et du ballet (il est le frère de la célèbre Tamara Karsavina), il s'engage d'abord dans des études d'histoire sous la direction du célèbre médiéviste, le professeur Grevs, et sera jusqu'à la révolution l'un des plus brillants représentants de l'école pétersbourgeoise. L'histoire qu'il pratique alors annonce les futurs historiens des mentalités.

Banni d'URSS en 1922, il se tourne vers la philosophie de l'histoire, puis s'engage dans un mouvement intellectuel de l'émigration, le mouvement eurasien, qui se proposait de restaurer les liens des Russes de l'extérieur avec la Russie réelle, la Russie soviétique. L'échec de ce mouvement coïncide avec son installation comme professeur d'histoire à l'université de Kaunas, nouvellement créée dans la Lituanie devenue indépendante. À partir de ce moment, Karsavin se consacre entièrement à ce travail, jusqu'à faire ses cours en lituanien et rédiger dans cette langue une partie de son œuvre.

Lorsque la Lituanie devient soviétique en 1945, il refuse, malgré le danger, de se réfugier en Occident, espérant, à condition d'observer

ver une certaine réserve, pouvoir continuer à enseigner et écrire dans ce pays. Mais en 1949 il est arrêté, détenu un an à la prison de Vilnius, puis envoyé dans un camp au nord de la Sibérie, où il meurt à l'été 1952.

Son travail d'historien est souvent un peu négligé par rapport au reste de son œuvre. Pourtant, ses centres d'intérêt et sa méthode historique portent déjà, inscrites en eux, les grandes lignes de son œuvre philosophique future.

Cette première étape est constituée principalement de ses deux thèses. La première (« *magisterskaïa* »), intitulée *Esquisses de la vie religieuse en Italie aux XII^e-XIII^e siècles*¹, fut publiée en 1912, à la fois dans les *Annales de la Faculté d'Histoire et de Philologie de Saint-Pétersbourg*, et en édition séparée. Le texte lui-même est suivi d'environ 300 pages d'édition de sources et d'études textologiques, parmi lesquelles une « *Summa contra catharos* », dont le texte est établi par Karsavin d'après un codex conservé au Vatican.

La seconde thèse, parue en 1915 – *Bases de la religiosité médiévale aux XII^e-XIII^e siècles*² – a été rééditée à Saint-Pétersbourg en 1997. En 1915, le titre précisait « essentiellement en Italie ». Son caractère novateur (déjà perceptible dans les *Esquisses*), qui lui attira d'ailleurs de vives critiques, était de considérer la spiritualité de cette époque comme un tout cohérent, un ensemble de réponses parfois antinomiques mais solidaires apportées aux principales questions métaphysiques, et d'abord à celle du salut : pour définir cette spiritualité, il s'était forgé un outil, « l'homme moyen³ » de l'époque, qui permettait d'envisager tout son champ d'études comme une seule et même conscience.

Cette notion permettait de dégager le « fonds religieux commun⁴ », cet ensemble d'inquiétudes, d'aspirations, de constructions sur l'au-delà et de choix existentiels jamais définitifs que Karsavin compare à une succession de « châteaux de cartes⁵ ». Ce « fonds religieux commun » possède une valeur universelle, il se transmet d'une époque à l'autre. Ce qui peut varier, c'est l'accent mis sur telle ou telle de ses différentes composantes.

1. *Očerki religioznoj žizni Italii XII-XIII vekov*, Saint-Pétersbourg, 1912.
2. *Osnovy srednevekovoj religioznosti v XII-XIII vekax*, Saint-Pétersbourg, 1915, rééd. 1997. Les notes renvoient à cette dernière édition.
3. Sur ce sujet, voir *Osnovy...*, p. 30 ; et *La geste russe. Comment les Russes écrivent-ils l'histoire au XX^e siècle ?*, recueil d'articles édités sous la direction de Marc Weinstein, Université de Provence, 2002, p. 347-348.
4. *Osnovy...*, p. 29-30.
5. *Ibid.*, p. 53.

Les grandes figures spirituelles de l'époque, tels saint Bernard ou saint François, peuvent donner accès à ce « fonds commun », mais surtout parce qu'elles révèlent et cristallisent des aspirations collectives. Ce qui intéresse Karsavin, c'est la religiosité des masses, moins tributaire d'une tradition livresque qui introduirait un élément extérieur à l'esprit du temps.

Les aspirations religieuses des masses, tout comme celles des théologiens, prennent appui sur le dogme, qu'elles interprètent à leur manière. Cette appropriation de l'enseignement de l'Église par ceux qui ne font pas forcément partie des couches cultivées, est appelée par lui dans les *Esquisses* « dogme vulgarisé » – expression préfigurant une notion essentielle qui sera développée plus largement dans sa seconde thèse, celle de « dogme vulgaire ⁶ ».

Ce n'est donc pas le dogme en lui-même qui intéresse Karsavin, mais sa réfraction dans la mentalité populaire, la religiosité vécue, conçue dans ses fluctuations et son dynamisme, et la manière dont les aspirations spirituelles déterminent les expériences d'organisation sociale.

Les *Esquisses* décrivent la vie religieuse en Italie, à une époque que Karsavin considère comme un moment d'effervescence spirituelle : on en a pour preuve la fondation d'ordres nouveaux comme les franciscains, et de « tiers ordres », c'est à dire de communautés laïques unies par les mêmes aspirations sociales, morales et religieuses, se réclamant de tel ou tel ordre religieux, constituées de familles entrées tout entières dans cet ordre, sans pour autant renoncer à leurs biens, menant une vie ascétique tout en restant dans le monde.

La notion même de « dogme vulgarisé » côtoie des conceptions hérétiques. C'est une zone ambiguë, la plus riche en interrogations, d'où peuvent surgir « courants orthodoxes et hérétiques ⁷ », et entre les deux, la distinction n'est pas toujours évidente : on sait que les franciscains ont un moment, par leur non-conformisme mystique, semblé près d'être considérés comme hérétiques ⁸.

De même, Karsavin se propose d'examiner les interrelations entre l'idéal religieux « modéré » et l'idéal religieux « extrême », qui peuvent coexister aussi bien à l'intérieur de courants parfaitement orthodoxes que chez les hérétiques. Pour certains cathares, il parle de « dualisme modéré ⁹ ».

6. *Ibid.*, p. 65-182.

7. *Očerki...*, p. XX.

8. *Ibid.*, p. 348.

9. *Ibid.*, p. 35.

Les *Esquisses* envisagent donc tour à tour les cathares en Italie, les arnoldistes (disciples d'Arnaud de Brescia, qui prêchent le retour à l'Église dite primitive), les vaudois ; les patarins de la région de Milan, surtout en lutte contre la richesse du haut clergé ; des mouvements comme ceux des « Pauperes catholici », prônant un ascétisme extrême, ou des « léonistes », animés eux aussi par la volonté de retrouver une Église « pure » ; des ordres comme les « Fratri Humiliati » – sorte de confrérie à la fois religieuse et professionnelle –, les franciscains et les clarisses ; des sectes comme les flagellants. Karsavin confond d'ailleurs parfois cathares et patarins, car ils sont tous farouchement opposés à une Église riche.

À elle seule, cette énumération laisse deviner des questions récurrentes dans la mentalité collective de l'époque : un clergé opulent, menant une vie peu édifiante, est-il digne de sa mission ? Une Église riche n'est elle pas en contradiction avec l'esprit évangélique ? L'ascétisme – et à quel degré – est-il indispensable pour faire son salut ? Le monde, domaine du péché, est-il condamné ?

Karsavin accorde aux cathares une importance particulière : c'est par eux qu'il commence son étude, et parmi les sources qu'il édite en fin de volume se trouve, on l'a vu, une *Summa contra Catharos*. Cette « somme » est vraisemblablement, comme il l'indique lui-même, une sorte de guide, de « vademecum » destiné à aider leurs contradicteurs dans une joute supposée ¹⁰. Karsavin a reproduit en marge les indications qui – pour plus de sûreté – localisent précisément les réponses imaginaires de l'hérétique. Comme il se doit, l'exposé commence par un traité « De duobus principiis ».

L'intérêt spécifique des cathares, c'est qu'ils représentent un apport un peu particulier dans la vie religieuse de l'époque : ils ont un passé. Ils renvoient à l'une des plus vieilles hérésies, le manichéisme, au sein de laquelle « éléments gnostiques et chrétiens se trouvaient confondus avec des influences orientales ¹¹ ». Les cathares en Italie conservent cette double filiation : d'après Karsavin, leur soudaine prolifération au XII^e siècle ne peut s'expliquer par des influences extérieures, manichéennes ou bulgares. Mais des restes locaux de manichéisme, conjugués à certaines influences orientales ¹² (que Karsavin ne précise pas) peuvent expliquer leur succès.

10. *Ibid.*, p. 29.

11. *Ibid.*, p. 1.

12. *Ibid.*, p. 17.

Les cathares, affirme-t-il, ne sont pas des chrétiens ¹³, mais les héritiers des manichéens : c'est un courant latéral qui, dès l'origine, s'est détaché du christianisme, pour suivre un cours séparé pendant des siècles, et le retrouver à nouveau au XII^e siècle. Ils ignoraient d'ailleurs eux-mêmes que leur dualisme était incompatible avec le monothéisme chrétien : ils cherchaient à démontrer par l'Évangile, affirme Karsavin, un dogme pris ailleurs que dans l'Évangile ¹⁴.

Nous ne pouvons malheureusement pas évaluer l'usage qu'il fait de ses sources (à la fois des textes eux-mêmes, et des études historiques qui ont précédé la sienne) et sa position critique par rapport à elles. Écrivant en 1912, il ne disposait pas encore de tous les Registres de l'Inquisition, et semble le regretter. Il se réfère néanmoins aux Registres de l'Inquisition de Carcassonne contenus dans le recueil de Döllinger, *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters. Geschichte der gnostisch-manichäischen Sekten*.

Les dogmes cathares eux-mêmes, d'après lui, ont été suffisamment étudiés. Il cite en particulier les noms de C. Schmidt, auteur du livre *Histoire et Doctrine de la Secte des Cathares ou Albigeois* (1849), et de Ch. Molinier, qui écrivait, à la fin du XIX^e siècle, sur les cathares du sud de la France et d'Italie. L'important à ses yeux est maintenant d'étudier les variations du dogme, les diverses ramifications des sectes. Pour se faire une idée claire du catharisme, il faut le mettre en rapport avec les différentes sphères spirituelles de l'époque et tenter d'expliquer pourquoi, au XII^e siècle, les catholiques deviennent soudain si réceptifs à l'enseignement des cathares ¹⁵.

L'une des causes, d'après Karsavin, en est ce qu'il appelle « l'esprit de Cluny ¹⁶ », le réveil moral et religieux qui poussait à revivifier l'Église, à retrouver ce qu'on imaginait être l'Église primitive, ce qu'il appelle aussi un « christianisme utopique ¹⁷ », à une époque où l'idéal de vie en état de sainteté n'était plus l'apanage des classes cultivées.

Car le catharisme est d'abord à ses yeux une manifestation de religiosité populaire, et c'est l'une des raisons majeures pour lesquelles il occupe son attention : « Dans l'austérité et la gravité des parfaits, le rêve de l'époque s'était incarné ¹⁸. » Alors que l'Église

13. *Ibid.*, p. 1.

14. *Ibid.*, p. 59.

15. *Ibid.*, p. 2.

16. *Ibid.*, p. 53.

17. *Ibid.*, p. 54.

18. *Ibid.*, p. 55.

romaine corrompue apparaît comme la création du Malin, la simplicité de leur culte en impose, tout comme le fait qu'il soit entièrement basé sur la lecture de l'Évangile, sans laisser aucune place au mystère, puisqu'il refuse de croire à la transsubstantiation ¹⁹.

Les cathares répondaient à une demande profonde des masses en transmettant et interprétant l'Évangile en langue vulgaire, en tentant de donner des réponses simples (parfois simplistes, note Karsavin), à la demande spirituelle de leurs contemporains les plus humbles. Leurs interprétations de l'Évangile en langue vulgaire viennent s'ajouter à tout un fonds de « légendes chrétiennes ²⁰ » tournant autour de la personne du Christ. C'est ce que, bien des décennies plus tard, remarque René Nelli dans des termes étonnamment proches : « Les humbles comme les riches étaient passionnés de discussions métaphysiques. Il n'était pas rare de voir un simple berger, un pauvre brassier se poser des questions qui eussent embarrassé bien des théologiens ²¹. »

Leur disparition s'explique par un autre réveil de l'Église ²², avec l'apparition de nouvelles « religions » plus proches de l'élément populaire que ne l'était Cluny. L'esprit franciscain en est le meilleur exemple : « C'est précisément l'initiative des masses qui a donné à l'Église le point d'appui nécessaire pour vaincre l'hérésie et jusqu'à un certain point a déterminé le caractère des mesures prises par l'Église, en particulier l'Inquisition ²³. » Karsavin ne craint donc pas d'affirmer que l'Inquisition, au moins pendant un temps, a bénéficié d'un certain soutien populaire.

En outre, ce qui a précipité leur chute, c'est l'opposition d'une couche sociale plus cultivée que les masses auxquelles ils s'adressaient, et l'enracinement du christianisme dans la vie sociale et politique du temps : les cathares mettaient entre les « parfaits » et les simples croyants un fossé trop profond, sans rapport avec les aspirations morales d'une société qui, au contraire, se passionnait pour les tiers ordres et rêvait d'organiser la vie sociale en fonction de la morale chrétienne ²⁴. Les persécutions en elles-mêmes n'ont pas été décisives. D'ailleurs, l'organisation souple de la « contre-Église » cathare lui permettait d'y résister assez facilement.

19. *Ibid.*, p. 31.

20. *Ibid.*, p. 59.

21. René Nelli, *Les cathares du Languedoc au XIII^e siècle*, Paris, 1995, p. 66.

22. *Ibid.*, p. 64.

23. *Ibid.*, p. 42.

24. *Ibid.*, p. 64.

L'ouvrage de Karsavin n'est pas destiné aux non-initiés, il présume une connaissance des principaux dogmes et rites cathares, et donc un public déjà informé : ainsi, la notion de *consolamentum*, qui apparaît assez loin dans l'exposé ²⁵, n'est pas expliquée, manifestement elle est supposée connue du lecteur.

La majeure partie de l'étude tente de préciser la répartition géographique des cathares à travers l'Italie, et montre la difficulté de les localiser : car, au moins en Italie, cette hérésie comporte une forte coloration politique, unissant sous une bannière parfois mal définie différents adversaires de l'Église établie, donc de la papauté : les gibelins seront donc parfois *a priori* considérés comme hérétiques ²⁶. D'où la bienveillance fréquente des autorités locales à l'égard des cathares, à Milan par exemple, ou encore à Florence où un tiers de la population a d'une façon ou d'une autre partie liée avec les cathares au début du XIII^e siècle ²⁷. La présence des cathares à Florence est l'un des rares points où Karsavin semble en discordance avec les observations de R. Nelli ²⁸.

Dans la région de Rome, ils seront plus vite éliminés, alors qu'ils prolifèrent en Lombardie, se rapprochant des Alpes, où ils entrent en liaison avec les cathares venus de France, à mesure que s'intensifient les persécutions dans les deux pays ²⁹. Ils s'y maintiendront jusqu'au début du XIV^e siècle. Dans le royaume de Naples, où l'Inquisition était mal organisée, ils subsisteront longtemps, accueillant même des fuyards venus du sud de la France ³⁰.

S'il accorde à la dimension économique du phénomène cathare une attention moins grande que R. Nelli ³¹, Karsavin note pourtant que nombre de cathares étaient des marchands ³², et que la prospérité économique qu'ils apportaient n'est sans doute pas étrangère à leur succès. Pour expliquer la montée du catharisme en Italie, il insiste sur la concurrence économique croissante entre l'Église et les communes, qui prenaient une conscience de plus en plus nette de leurs intérêts ³³. Inversement, l'Église était prompte à déclarer hérétiques ceux qui allaient à l'encontre de ses intérêts matériels –

25. *Ibid.*, p. 27.

26. *Ibid.*, p. 10.

27. *Ibid.*, p. 37.

28. R. Nelli, *op. cit.*, p. 258.

29. *Očerki...*, p. 16, et R. Nelli, *op. cit.*

30. *Očerki...*, p. 50.

31. R. Nelli, *op. cit.*, p. 28-29, 110, 114.

32. *Očerki...*, p. 34.

33. *Ibid.*, p. 23.

ce qui, encore une fois, empêche de les localiser avec une absolue certitude.

Plus importante à ses yeux que leur activité économique est l'organisation ecclésiale : la hiérarchie comprend quatre « ordres », l'évêque, le « fils aîné », le « fils cadet » et les « diacres » – tous postes occupés obligatoirement par des « parfaits ³⁴ ». Mais leurs attributions territoriales étaient floues. Sous l'autorité de l'évêque (ou de son remplaçant) se trouvaient d'abord des personnes, plutôt qu'un diocèse bien délimité, ce qui donnait aux cathares une souplesse et une mobilité essentielles pendant les persécutions. Comme le montre également R. Nelli ³⁵, les « parfaits » pouvaient toujours compter sur des croyants pour leur servir de guides dans les moments périlleux, leur offrir un abri.

Le vrai fossé était celui qui séparait les « parfaits », ceux qui avaient reçu le *consolamentum*, des simples croyants : « chez ces derniers toutes les distinctions de péché ou de sainteté étaient annihilées ». « Un homme pouvait avoir des relations charnelles avec sa propre sœur ou sa mère, commettre n'importe quels péchés », s'il recevait le *consolamentum*, tout serait lavé à l'instant même et plus rien ne le distinguerait d'un juste qui le recevrait lui aussi. Inversement, sans *consolamentum*, il était perdu, quelque insignifiants que fussent ses péchés ³⁶. Ce que corrige R. Nelli, visiblement sur la base d'une même source : « Selon une habitude de penser très méridionale, ils poussaient la théorie à l'extrême pour la réduire ensuite à ses justes proportions dans la réalité : un hérétique qui vient de déclarer, selon le dogme, que tous les péchés charnels sont équivalents ajoute qu'il est plus "honteux" de faire la chose avec sa mère ou sa sœur qu'avec toute autre femme ³⁷ ».

À vrai dire, « tout acte de chair » étant un « adultère », note également R. Nelli, « concubinat vaut mieux que mariage et amour spirituel plus qu'amour physique ³⁸ ». L'extrémisme ascétique pouvait malgré tout se retourner en une sorte d'indifférence au mal, et c'est sans doute ce que voudrait suggérer Karsavin : « le salut aussi bien que la perte ne dépendent pas de lui [du croyant], mais du fait que son âme appartienne ou non au nombre des anges déchus destinés à être sauvés ³⁹ ». Il faut d'ailleurs préciser que l'exigence d'une vie

34. *Ibid.*, p. 38.

35. R. Nelli, *op. cit.*, p. 195-197.

36. *Očerki...*, p. 40.

37. R. Nelli, *op. cit.*, p. 60.

38. *Ibid.*, p. 87.

39. *Očerki...*, p. 40.

totalement « pure » et ascétique après le *consolamentum* était si rigoureuse qu'une telle indifférenciation entre péché et sainteté était peu probable dans les faits.

Ce que sous-entend ici Karsavin, c'est qu'une vision maximaliste du péché aboutit à son indifférenciation. Lui-même se situera plus tard, à l'inverse, dans la filiation de saint Augustin et de sa lutte contre les manichéens : le mal, pour lui, n'est pas une force autonome, mais un manque «... rien que la privation du bien aboutissant au pur néant ⁴⁰ ». Ce qui est désirable n'est pas l'élimination du mal (sans les démons, le monde serait « un orchestre de jazz sans saxophone ⁴¹ »), mais son dépassement.

Pourtant, de ces deux attitudes antithétiques vis-à-vis du mal, le résultat est le même : les notions de rachat et de pénitence se trouvent dévalorisées au profit d'un retournement intérieur que l'on peut assimiler à une mort suivie d'une renaissance spirituelle.

Le découronnement du mal auquel Karsavin se livre dans la suite de son œuvre est à mettre en rapport avec sa critique du « rachat » présenté comme relevant d'un calcul mesquin. Ce qui est désirable à ses yeux n'est pas l'élimination du mal par une pénitence qui peut relever d'une « comptabilité » d'où l'amour est absent. Au contraire, le mal poussé à l'extrême, assumé, se retourne en bien, comme l'indiquera plus tard (dans *le Poème de la mort*), la référence à la conversion de saint Paul ⁴². L'important n'est pas d'anéantir ses « passions bestiales », mais de concevoir pleinement leur inanité.

La question du mal en elle-même n'est donc peut-être pas essentielle ici, ou plutôt elle montre dès maintenant une sensibilité particulière à la notion de *metanoïa*, de « retournement de l'âme » (ou encore « conversion »), préféré à l'idée de pénitence. Le *consolamentum*, remarque Karsavin, excluait un processus d'éducation morale, il entraînait une conversion, un « retournement soudain », un « renoncement héroïque ⁴³ ». De ce point de vue, comme il le montrera dans le reste de son œuvre, il n'est pas forcément en désaccord avec le radicalisme cathare.

L'ascétisme des cathares est un trait d'époque, porté à son degré extrême, mais largement répandu. L'étude de Karsavin montre sa présence (avec les restrictions notées plus haut) à travers presque

40. Saint Augustin, *Confessions*, Paris, Seuil, 1982, p. 77.

41. *Poëma o smerti*, M., 1992, p. 259.

42. *Ibid.*, p. 279.

43. *Očerki...*, p. 39.

toute l'Italie. Denis de Rougemont parle de « l'ambiance cathare de l'Italie au temps de la jeunesse de François ⁴⁴ ». L'ascétisme était la meilleure réponse aux égarements d'une Église jugée corrompue, mais pas seulement. Il relève aussi d'une disposition d'esprit universellement répandue et parfaitement acceptée par l'Église établie, qui jette le soupçon sur le monde d'ici-bas au nom du salut dans l'au-delà.

Si même, sans vraiment le savoir, les cathares n'étaient pas chrétiens, leur prédication répondait cependant à une inquiétude spécifiquement chrétienne : « Dans les propos et la vie des hérétiques recevaient soudain une explication et un fondement d'obscurs rudiments de morale chrétienne, et celui que tourmentaient les questions de la foi et du salut pouvait y trouver l'un et l'autre ⁴⁵. »

L'idée que le monde est l'œuvre du Malin n'est finalement pas très éloignée de l'ascétisme chrétien traditionnel : certains auteurs tout à fait orthodoxes, comme celui du *De Contemptu Mundi* (le titre est assez significatif) ne sont pas sans rappeler l'enseignement cathare ⁴⁶. D'autre part, la place occupée dans la prédication médiévale par le démon et l'enfer est suffisamment connue, l'enseignement cathare sur ce point n'a rien de vraiment original. « L'ascétisme catholique n'était pas très différent de l'ascétisme cathare ⁴⁷ », affirme également R. Nelli. Les cathares posent d'une manière particulièrement éclatante le problème de l'ascétisme : c'est sans doute la meilleure explication à l'attention que leur porte Karsavin, à la première place qu'il leur accorde dans son exposé. De ce point de vue, ils occupent une position essentielle dans la conscience de « l'homme moyen », ils figurent l'un de ses pôles.

Les interrogations sur le mal prennent à l'époque un tour particulièrement aigu : comment concilier la pensée du mal et celle de Dieu ? Comment un Dieu bon a-t-il pu livrer son Fils à la mort ? C'est là que se trouvent, d'après Karsavin, les présupposés psychologiques qui préparaient le terrain au dualisme ⁴⁸.

L'idée d'un Dieu mauvais pouvait d'ailleurs prendre appui sur l'Écriture Sainte : « Mon royaume n'est pas de ce monde » pouvait signifier que le monde terrestre était sous l'empire d'un autre Dieu, d'un Dieu mauvais. De même, une certaine différence de propos entre l'Ancien et le Nouveau Testaments (le règne de la « loi »

44. Denis de Rougemont, *L'amour et l'Occident*, Paris, 1972, p. 254.

45. *Očerki...*, p. 60.

46. *Ibid.*, p. 61.

47. R. Nelli, *op. cit.*, p. 173.

48. *Očerki...*, p. 62.

contre celui de la « grâce ») pouvait aussi prêter à une interprétation selon laquelle le Dieu de l'Ancien Testament aurait été ce Dieu « méchant ⁴⁹ ».

Ainsi était résolue l'aporie d'un Dieu bon ayant pourtant laissé le mal s'instaurer : « Dieu n'a pas créé le Diable, et en dessous du ciel il ne fait rien, tout le monde terrestre a été créé par un Dieu mauvais, c'est-à-dire le diable, car si Dieu avait créé le diable, il participerait à tous les maux du monde ⁵⁰. » Ces quelques phrases, extraites par Karsavin des Registres de l'Inquisition de Carcassonne, sont très frappantes, et elles resurgiront, à peine transformées, dans une œuvre de 1931 où, selon ses propres termes, il a livré l'essentiel de sa métaphysique, *le Poème de la mort*.

Car l'idée que le monde terrestre est le domaine du démon entraîne par voie de conséquence la représentation d'un Dieu cantonné dans son ciel, d'un « Dieu paresseux » – image dérisoire sur laquelle nous reviendrons, et qui est longuement développée dans *le Poème de la mort*.

Le dualisme correspond à une pente naturelle de la pensée, qui ne peut concilier l'idée d'un Dieu tout-puissant et celle du mal. C'est l'un des pôles de la conscience religieuse, l'une des constituantes du « fonds religieux commun », cet ensemble de questions tournant autour du désir le plus universel qui soit, le désir d'immortalité.

De la problématique cathare, Karsavin tire la grille de lecture qu'il appliquera ensuite à tous les mouvements religieux de son étude : un idéal moral élevé, fondé sur l'ascétisme et le dualisme ; une volonté de trouver dans l'Évangile la source de la foi et de la morale, et par voie de conséquence une attention particulière portée à la personne du Christ et à l'Église primitive ⁵¹.

Si Karsavin accorde la première place aux cathares, et une place fondatrice, c'est qu'ils sont à un bout de la chaîne : entre leur dualisme primitif et le renoncement au monde prôné, entre autres, par le jansénisme, la continuité n'est pas brisée. À ce titre, on peut les considérer comme ses interlocuteurs imaginaires dans le débat intérieur sur l'immortalité qui se développe dans son *Poème de la mort*, beaucoup plus tardif, mais nourri de ses études historiques et de sa réflexion sur les écrits spirituels du Moyen Âge.

49. *Ibid.*, p. 63.

50. *Ibid.*, p. 31.

51. *Ibid.*, p. 65.

*Le Poème de la mort*⁵² est le dernier livre de Karsavin publié de son vivant qui ait été rédigé en russe, et il semble bien marquer une étape essentielle dans son itinéraire spirituel.

Cette œuvre est le produit d'un travail de deuil : à la fois du renoncement à la Russie, qu'il pensait ne jamais revoir, et du renoncement à la femme aimée, Elena Skrzinskaja, qui lui avait inspiré une grande passion, à Petrograd, au début des années vingt. À partir de ce deuil, Karsavin élabore une philosophie de la dépossession, une invitation à « vouloir mourir », d'un désir aussi fort que celui qui nous attache à la vie.

Mais désirer la mort, dans cette optique, ne signifie pas « se détacher absolument de la Matière créée par le Démon⁵³ », comme le préconisaient les cathares, et n'a rien de commun avec l'exaltation héroïque qui les poussait à se jeter eux-mêmes dans les brasiers de l'Inquisition. Cette dépossession volontaire mais infiniment douloureuse est aux antipodes d'un rejet du monde tel que le prônent les tendances ascétiques – le catharisme d'une façon éclatante. Au contraire, l'amour du « monde mourant » est la principale source de souffrance, la quintessence du sentiment de deuil ressenti par le narrateur : « Le mourir du monde bien-aimé me met à la torture⁵⁴. »

L'adhésion volontaire à un ordre qui est celui du « mourir » n'a donc rien à voir avec ce que la religion traditionnelle présente comme « mortification » et renoncement au monde, qui serait le domaine du péché. *Le Poème de la mort* est une œuvre polémique, dirigée contre les tendances ascétiques de la religiosité traditionnelle, que Karsavin met implicitement sur le même pied que l'hérésie, en montrant que le dualisme âme/corps communément admis est parent du catharisme.

Au contraire, la nouvelle métaphysique « pessimiste » définie dans cette œuvre met la mort du corps au cœur de sa réflexion, à rebours des doctrines spiritualistes qui l'esquivent grâce à la croyance en l'immortalité de l'âme, ou du matérialisme athée qui voit la mort corporelle comme la limite ultime. Ce que promettent les premières, c'est une « immortalité dont personne n'a que faire⁵⁵ », qui se réduit à une abstraction et ne tient pas compte du désir authentique, qui est de retrouver la totalité du sensible. Au contraire, si Karsavin envisage la mort du corps un peu comme le

52. *Poëma o smerti*, op. cit.

53. R. Nelli, op. cit., p. 9.

54. *Poëma o smerti*, op. cit., p. 253.

55. *Filosofija istorii*, Berlin, 1923, p. 37.

faisaient les *Artes moriendi* de la pré-Renaissance, c'est dans l'optique d'une réflexion sur le dogme de la « résurrection de la chair » qui exclut le dualisme : « Il n'est pas d'âme qui ne soit aussi un corps perpétuellement mourant ⁵⁶. »

Le renoncement au monde serait d'autre part une sorte de blasphème : comment repousser ce qui est par définition le don de Dieu, ce dont Il a voulu assumer la condition, en S'incarnant ? « Fuir le monde, quand, semblable au mourant qui se raccroche à la vie, tu te saisis de tout ce que l'océan sans limites rejette sur le rivage ? ! Ne pas aimer le visage chéri pour lequel tu donnerais ton âme ⁵⁷ ? ! » Car le monde n'est pas l'œuvre du diable, c'est au contraire le don de Dieu.

Appuyé sur une conception trinitaire qui met en évidence le don accordé par le Père et le sacrifice assumé par le Fils (la « kénôse » par laquelle Dieu s'abaisse jusqu'à la condition humaine, pour que l'humain soit à son tour « divinisé »), Karsavin n'est pas éloigné de l'idée que le christianisme authentique (l'amour mystique du Christ) est contraire à l'ascétisme qui se détourne du monde.

Bien loin de « ne rien faire » dans le monde, Dieu y accomplit l'Incarnation et la Rédemption. Là se trouve l'origine des digressions ironiques sur un « Dieu paresseux », l'image qui parodie la vision de saint Jean : « Dieu, assis sur son arc-en-ciel dans le paradis réchauffé par les rayons du soleil, somnole et regarde apparaître, s'épanouir et disparaître les mondes qu'Il imagine... Autour de lui, tels des oisillons, volettent en sifflotant joyeusement les chérubins cul-de-jatte de Raphaël ⁵⁸... »

Au contraire, le Dieu imaginé par Karsavin est un Dieu actif, un Dieu sacrificiel : « Ce n'est pas Dieu qui rêve et somnole, c'est le monde. C'est dans le monde, non en Dieu, qu'il n'y a pas d'amour, d'amour sacrificiel – car en existe-t-il un autre ⁵⁹ ? » Tenir le monde pour condamné ou méprisable, c'est éliminer cette notion essentielle de sacrifice, comme le faisaient les cathares en affirmant qu'« en dehors du Ciel, Dieu ne s'occupe de rien ⁶⁰ ».

Renoncer au monde, aux attachements terrestres, amoindrit la souffrance suscitée par l'effet destructeur du temps, mais ignore le sacrifice volontaire qui accompagne l'attitude du « vouloir

56. *Poëma o smerti*, op. cit., p. 253.

57. *Ibid.*, p. 252.

58. *Poëma o smerti*, p. 269.

59. *Ibid.*

60. Cf. supra.

mourir ». *Le Poème de la mort* est une apologie de la dépossession mystique, de la mort à soi-même et non au monde, dans un effort de renoncement plus douloureux que n'importe quel exploit d'ascétisme.

À l'égard de sa propre métaphysique, Karsavin conserve donc une approche d'historien des mentalités : il analyse son propre désir d'immortalité comme il analysait celui de « l'homme moyen » médiéval. Il se moque surtout des représentations les plus traditionnelles, de cette « immortalité dont personne n'a que faire », et des consolations dérisoires qu'elle propose : « Dans un autre monde, dans une autre chair, *cette* âme *que voici*, qui est mienne, ne pourrait pas être. Par *ce* corps *que voici*, et qui est mien, et par lui seul, je peux connaître ce monde ; en *ce* corps *que voici* et qui est mien, et par lui seul, *ce* monde prend *ainsi* conscience de lui-même et souffre. Comment pourrais-je croire à ces contes sans queue ni tête sur d'absurdes âmes immortelles et de stupides corps éthérés ⁶¹ ? » Le dualisme fait fi du seul vrai bien, le sensible.

Cette réflexion sur la résurrection de la chair débouche sur une conception originale de l'éternité comme totalité des instants vécus, incluant aussi l'anéantissement : c'est la notion de « Vie-à-travers-la Mort », que Karsavin développera plus particulièrement dans les écrits de la dernière période de sa vie.

Entre le dualisme cathare, hérétique, qui suppose l'existence d'un deuxième Dieu mauvais comme créateur du monde, et le dualisme âme/corps parfaitement admis par l'orthodoxie, qui jette la suspicion sur le monde et voit dans le corps un principe mauvais, Karsavin établit une filiation : le catharisme est la manifestation extrême d'une attitude spirituelle qui prône le renoncement au monde, et qui est antichrétienne, aux yeux de Karsavin, pour deux raisons : elle fait fi de ce qui est pourtant le don de Dieu, et elle néglige le sacrifice qui est au cœur de l'enseignement trinitaire.

Il lui oppose un réalisme mystique qui ne renonce jamais au monde, qui ne peut concevoir l'au-delà autrement que comme une supra-empirie comprenant la totalité « de ce qui a été, est, et sera ⁶² ». La vraie ligne de partage est entre ascétisme et mysticisme : seul le deuxième restaure l'unité de Dieu et du monde ⁶³, en livrant le monde (et l'homme) à la volonté de Dieu, au prix d'une

61. *Poëma o smerti*.

62. « Apie tobulybe » (« Sur la perfection »), *Baltos Lankos*, N° 1, Vilnius, 1991, p. 16.

63. *Očerki...*, p. 145.

dépossession de soi, d'une mort infiniment douloureuse à soi-même qui est le sujet du *Poème de la mort*.

On voit donc quelle position occupe le catharisme pour Karsavin : c'est son adversaire intérieur le plus absolu, le pôle diamétralement opposé à ses dispositions mystiques. Il montre aussi le lien très fort qui unit son œuvre d'historien et de philosophe : ses interrogations existentielles ont suscité sa vocation d'historien, mais ses lectures d'historien ont déterminé et nourri sa pensée philosophique.

Et pourtant, sur un point, de façon tout à fait inattendue, *le Poème de la mort* retrouve un lointain héritage du catharisme : cette invitation à « vouloir mourir » s'adresse en effet à une « lectrice », qui est le double de la femme aimée (la dimension biographique de cette œuvre est bien connue). Tout en faisant l'apologie du sacrifice, de la mort nécessaire à soi-même, et donc aussi du renoncement à l'amour, *le Poème de la mort* se propose pourtant de la reconquérir, paradoxalement, en la persuadant de la nécessité profonde de ce renoncement.

Cette œuvre se présente, ouvertement, comme une entreprise de séduction. Elle regorge d'allusions ludiques à ce que l'on présente, très conventionnellement, comme la sensibilité féminine typique, qui sait aller au-delà de la « logique » pour écouter les arguments du « cœur ⁶⁴ » – ce dernier terme, cité en français, renfermant aussi une allusion à Pascal.

L'intention séductrice explique la forte coloration ironique du texte, qui surprend dans un contexte aussi sombre. Dans cette apologie passionnée du « vouloir mourir », le pathétique ne prend jamais le pas sur l'ironie. L'angoisse la plus forte, l'horreur de la mort inévitable, côtoient de petits récits burlesques, souvent d'ailleurs inspirés par la littérature médiévale (comme la parodie de la vision de saint Jean, citée plus haut), qui explicitent le propos en détendant l'atmosphère. L'exposé métaphysique et les débats théologiques sont émaillés de plaisanteries. L'autodérision, par laquelle le narrateur se présente comme un « diabolin » tour à tour narquois ou piteux, ou comme le « bouffon de Dieu » (à l'image de saint François) joue aussi son rôle dans l'entreprise de séduction.

La séduction s'affirme dangereuse pour sa destinataire, car c'est bien d'une destruction qu'il s'agit, de la dépossession de soi par

64. *Poëma o smerti*, p. 275.

laquelle passe toute expérience mystique. Mais le narrateur s'attache à persuader sa « lectrice » que, tout en l'exhortant au sacrifice, il ne renonce pourtant pas à elle, qu'il veut au contraire la retrouver en la convertissant à son tour à l'idée de sacrifice – dépassement de l'amour terrestre par un renoncement qui est en fait réunion dans le sacrifice commun. C'est donc un avatar moderne, inattendu, de l'amour courtois.

Il ne faut pas pousser trop loin la comparaison : le renoncement à l'aimée, le deuil de l'amour et la réunion dans le sacrifice, ne sont pas une fin. La passion amoureuse n'est pas ici une simple « épreuve purificatrice [...] au service de cette mort qui transfigure », et qui serait « la vraie fin, le désir désiré dès le début de la passion [...] ⁶⁵ ». Ce renoncement représente pourtant une étape décisive sur le chemin de la dépossession mystique.

Si le catharisme, et plus largement l'attitude spirituelle qu'il implique, peut être considéré comme l'adversaire primordial de Karsavin, dans cette œuvre foisonnante qu'est *le Poème de la mort*, né d'une longue familiarité avec les textes médiévaux, on voit pourtant resurgir la tradition de l'amour courtois, comme une lointaine et surprenante émanation de l'esprit cathare.

Université Jean-Moulin, Lyon III

65. D. de Rougemont, *op. cit.*, p. 33 – 39.