

# Mystique négative et athéisme moderne dans la philosophie de Lev Karsavine

FRANÇOISE LESOURD

Lorsqu'on parle de mystique, on évoque la notion de « pur amour », indifférent aux idées de rétribution ou de châtement, « servant Dieu simplement pour lui complaire, quand il n'eut rien fallu espérer »<sup>1</sup>, et l'abandon total de soi à la volonté divine, mais surtout la capacité à éprouver le sentiment vécu d'une présence divine effective. On pense surtout à la contemplation qui en est le versant heureux, aux extases, aux « illuminations », manifestations de ce qui semble être une communication immédiate avec le divin. On ignore souvent l'autre versant, le versant douloureux du mysticisme : d'abord l'épreuve que représente l'abandon de sa volonté propre (comme dit le p. de Caussade, cité par Henri Brémond : c'est l'état d'une âme réduite « à la plus grande pauvreté et nudité... agonisante, à la vue des abîmes affreux de ce terrible abandon »<sup>2</sup>), et plus encore les moments de dérélition, où le retrait de Dieu se fait sentir avec autant d'intensité que sa présence dans les moments

---

1. Henri Brémond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours*, I, *L'Humanisme dévôt*, Paris, Armand Colin, 1967, p. 382.

2. H. Brémond, *op. cit.*, t. II, *L'Invasion mystique*, Appendice : Notes sur la mystique, p. 600.

de grâce. C'est ce deuxième aspect qu'on entend par « mystique négative » ou encore « voie négative des mystiques ».

Ce sentiment aigu d'une absence est-il vraiment si loin du désespoir romantique devant ce que Max Weber appellera le « désenchantement du monde » ? C'est la question que pose Octavio Paz en analysant l'expérience de la « mort de Dieu » dans la conscience poétique de l'Occident. Il évoque

[...] cette « nuit obscure » en laquelle nous nous sentons flotter à la dérive, abandonnés dans un monde hostile ou indifférent, coupables sans avoir péché et innocents sans innocence. Mais il y a maintenant une différence essentielle, en ce que c'est une nuit sans issue, un christianisme sans Dieu<sup>3</sup>.

La philosophie religieuse russe, parce qu'elle était restée religieuse à une époque où la pensée avait en général pris ses distances par rapport au religieux, s'est interrogée sur la situation bien particulière de la foi dans une conscience moderne. Dans la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle, Lev Karsavine est l'un de ceux qui ont porté ce questionnement à son plus haut niveau d'intensité.

Lev Karsavine est né en 1882 à Saint-Petersbourg, dans une famille qui appartenait au monde artistique de la capitale (son père était maître de ballet au Théâtre Marie, l'opéra de Saint-Petersbourg, et sa sœur sera la célèbre ballerine Tamara Karsavina<sup>4</sup>). Il fait ses études à l'Université de Saint-Petersbourg, en histoire et philosophie. Élève du professeur Grevs<sup>5</sup>, il est dès ses débuts l'un des plus brillants représentants de l'école historique pétersbourgeoise, et se signale par une méthode historique novatrice<sup>6</sup> qui annonce celle des Annales<sup>7</sup>, l'histoire des mentalités. Il travaille

---

3. Octavio Paz, *Point de convergence*, trad. de Roger Munier, Paris, Gallimard, 1976, p. 74.

4. Tamara Karsavina, *Theatre street*, Londres, William Heinemann, 1930.

5. Cf. D. Beaune, « Le professeur Grevs, juge de L. P. Karsavin », in *Lev Karsavin et la pensée russe du XX<sup>e</sup> siècle*, dir. F. Lesourd, Revue des Études Slaves, LX, 3, Paris, Institut d'études slaves, 1996.

6. Comme le montre en particulier V. Šilkarskis in « Kas yra profesorius L. Karsavinas ? » [Qui est le professeur L. Karsavine]. Cité d'après P. Lasinskas, « Levo Karsavino veikla Vytauto Didžiojo Universitete » [L'œuvre de L. Karsavine à l'Université Vytautas le Grand], *Darbai ir dienos*, 2 (11), Vilnius, 1996, p. 25.

7. A. L. Jastrebitskaja, « Istorik kul'tury Lev Platonovič Karsavin : u istokov istoričeskoj antropologii v Rossii » [Lev Platonovič Karsavin historien

sur la spiritualité occidentale à la fin du Moyen Âge et fait de longs séjours d'études en France et en Italie.

À la révolution, bien qu'hostile aux bolcheviks, il se veut loyaliste. Il est alors recteur de la Faculté des lettres de Petrograd. En 1922, il est cependant expulsé sur le fameux « bateau des philosophes »<sup>8</sup>. Juste avant, il avait vécu une grande passion pour une autre élève du professeur Grevs, Elena Skrzinskaja, qui lui inspirera sa « métaphysique de l'amour », les *Noctes Petropolitanae*<sup>9</sup>. En exil (à Berlin), il se consacre à la philosophie de l'histoire<sup>10</sup>. En 1925, les eurasiens entrent en contact avec lui, lui demandent de participer à leur mouvement et de les aider à élaborer l'idéologie eurasiennne<sup>11</sup>. Il arrive à Paris l'été 1926, mais il restera très peu de temps, car peu après il est invité à l'Université de Kaunas, capitale de la Lituanie indépendante depuis peu, pour occuper la chaire d'histoire générale. À partir de 1927, son destin est lié à l'université lituanienne.

Après la guerre, il refuse de quitter la Lituanie pour partir en Occident, croyant pouvoir trouver un terrain d'entente avec les autorités soviétiques, au prix d'une certaine réserve. Mais très vite il doit renoncer à ses fonctions d'enseignant et il est finalement arrêté en 1949, détenu un an à la prison de Vilnius où sa tuberculose, qui était latente, commence à se faire sentir. Il est condamné à 10 ans de camp (le principal chef d'accusation étant sa participation au mouvement eurasiennne) et envoyé dans un camp pour invalides dans le nord de la Sibérie, Abez, où il meurt en juillet 1952<sup>12</sup>.

de la culture : aux sources de l'anthropologie historique en Russie], in *Dialog so vremenem* [Dialogue avec le temps], M., Institut vseobščej istorii RAN, 1996.

8. S. S. Xoružij, « Filosofskij paraxod », *Literaturnaja Gazeta*, 9 mai et 6 juin 1990 ; *Posle pereryva. Puti russkoj filosofii* [Après la rupture. Les voies suivies par la philosophie russe], SPb., Aleteja, 1994, p. 189-208.

9. *Noctes Petropolitanae*, in *Malje sočinenija*, [Œuvres courtes], SPb., Aleteja, 1994, p. 100-203. Sur ce sujet, cf. F. Lesourd, « Amour sacré – amour profane dans l'œuvre de Lev Karsavine », *Slovo*, publ. de l'INALCO, 34, 2008.

10. L. P. Karsavin, *Filosofija istorii*, Berlin, Obelisk, 1923, rééd. SPb., Komplekt, 1993.

11. Cf. Cl. Hauchard, « L. P. Karsavin et le mouvement eurasiennne », in *Lev Karsavin et la pensée russe du XX<sup>e</sup> siècle*, *op. cit.*, p. 357-365, et F. Lesourd, « Karsavin and the Eurasian Movement », in *Russia between East and West, Scholarly Debates on Eurasianism*, éd. D. Shlapentokh, Leiden – Boston, Brill, 2007.

12. Cf. M. Niqueux, « Lev Karsavin "dans le ventre de la baleine" : l'épreuve du camp (1950-1952) », in *Lev Karsavin et la pensée russe du XX<sup>e</sup> siècle*, *op. cit.*, p. 375-384 ; A. A. Vaneev, « Dva goda v Abezi », in *Minuščee*, 6, M., Feniks, 1992, p. 54-203.

Il semble avoir connu très tôt une expérience mystique (si l'on en croit le témoignage de Kartachov<sup>13</sup>). Dans ses œuvres de jeunesse, une grande place revient à la bienheureuse Angela de Foligno, une mystique du XIII<sup>e</sup> siècle qu'on peut situer dans la mouvance franciscaine, et dont il publie en 1918 les « révélations »<sup>14</sup>. Ce n'est pas seulement une traduction : dans la longue introduction, ces illuminations mystiques sont en quelque sorte revécues et retranscrites. Le passage le plus étonnant est celui où Angela, contemplant la Sainte Trinité, se voit (mais le terme n'est pas approprié) en quelque sorte à l'intérieur : « Dans cette obscurité, dans ce Rien qui surpasse toutes les béatitudes imaginables, l'âme a la vision non visuelle et ineffable de la Très Sainte Trinité, et elle se voit au milieu d'Elle... »<sup>15</sup>. Karsavine interprète ainsi cette situation : « Dès lors, l'âme ne voit plus, ne contemple plus, elle s'identifie entièrement à la Divinité, c'est-à-dire qu'intervient cette union des volontés, cette transfiguration de l'âme dont parlaient les moines de l'Abbaye Saint Victor et Bernard »<sup>16</sup>.

On trouve ici l'une des premières expressions de cette méditation sur le dogme de la Trinité, qui est le fil conducteur de toute l'œuvre de Karsavine. Ce dogme, pour lui, ne contient pas seulement l'essentiel de la Révélation, il suscite en celui qui contemple la Trinité le désir de s'identifier à Elle. Car en elle se trouvent à la fois le mystère de l'Incarnation et celui du sacrifice divin.

Mais l'élément central, le sacrifice, est présenté dès ce moment d'une façon qui expose l'historien au danger de tomber dans l'hérésie. Car le sacrifice du Fils (de Jésus-Christ), est pris au sens à la fois subjectif et objectif<sup>17</sup> : ce n'est pas seulement le Fils qui accepte de se sacrifier, c'est le Père lui-même qui fait le sacrifice du Fils.

13. A. V. Kartašev, « Lev Platonovič Karsavin (1882-1952) », in *Malje sočinenija, op. cit.*, p. 472.

14. *Otkrovenija Blažennoj Anžely* [Les révélations de la Bienheureuse Angela], P., Ogni, 1918.

15. « В этом мраке, в этом Нечто, превышающем всяческое благо, видит душа безобразно и невыразимо Пресвятую Троицу и себя в середине Её... ». *Otkrovenija...*, *op. cit.*, p. 113

16. « Душа уже не видит, не созерцает, а целостно уподобляется Божеству, т. е. наступает то единение воле, то преобразование души, о котором говорили ещё викторинцы и Бернард ». *Ibid.* Karsavine fait ici référence à l'école mystique de l'Abbaye Saint Victor (connue en particulier grâce à Richard de Saint Victor) et à Saint Bernard de Clairvaux.

17. « жертвою Сыном и Сына ». *Ibid.*, p. 116.

Cette conception est considérée comme hérétique, c'est celle du *patripassianisme* (qui sera évoqué plus tard dans la correspondance de Karsavine avec le Père Gustav Wetter<sup>18</sup>). Elle est en contradiction avec l'idée d'une divinité inaltérable, inaccessible à la souffrance, et tout simplement en contradiction avec l'idée de perfection, indissociable de la divinité. Mais, en fait, il peut exister une autre idée de la perfection, sur laquelle se fonde Karsavine : elle englobe à la fois la perfection et l'imperfection, elle se situe au-delà de leur distinction : c'est la « coïncidence des opposés », développée en particulier dans la philosophie de Nicolas de Cues, dont on sait qu'elle a eu une grande influence sur la pensée russe au début du XX<sup>e</sup> siècle.

Cette contemplation du mystère trinitaire comporte deux aspects, d'ailleurs très proches : à la fois cette « réunion des volontés » dont parlent les mystiques – une abdication de sa volonté propre au profit d'une autre –, et une identification à la Victime, une « imitation de Jésus-Christ », au sens strict. Il est donc compréhensible que la mort soit au centre de la réflexion de Karsavine – aussi bien la mort à soi-même, que l'imitation du sacrifice christique –, renoncement à soi-même pour faire advenir l'Autre. Le livre d'Henri Brémond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours*, éclaire bien ce double aspect, en prenant pour exemples les mystiques français du XVII<sup>e</sup> siècle. À propos de l'un d'eux, le Père de Condren, il écrit :

La mort que nous prêche Condren est beaucoup plus réelle, ou pour mieux dire, le mot de mort ne figure-t-il que d'une manière très imparfaite l'anéantissement total que poursuit logiquement l'ascèse du sacrifice<sup>19</sup>.

L'idée de participation à la Divinité, de « déification »<sup>20</sup> par le renoncement à soi-même<sup>21</sup>, par le sacrifice de soi, est largement traitée par Karsavine dès sa thèse de doctorat les *Bases de la religiosité médiévale*<sup>22</sup>, en relation avec Richard de Saint Victor et Saint Bernard.

18. *Perepiska A. Vettera s L. Karsavinym*, in *Simvol*, revue publiée par la Bibliothèque Slave de Paris, Paris-Meudon, 31, 1994, p. 102-169.

19. H. Brémond, *op.cit.*, III, *La Conquête mystique*, vol. 2, p. 85.

20. En russe : « обожение ».

21. En russe : « отречение от себя ».

22. *Основы средневековой религиозности* [Les bases de la religiosité médiévale], P., Tip. « Naučnoe Delo », 1915, rééd. SPb., Aleteja, 1997.

Mais la réflexion dogmatique en tant que telle prendra toute son ampleur dans son traité de 1921, *L'Orient, l'Occident et l'idée russe*<sup>23</sup>, où le débat autour de la question du *filioque* lui permet de préciser sa pensée et de souligner ce qui sépare la spiritualité russe de celle de l'Occident moderne. La pensée de Karsavine approfondit et se donne pour fondement une représentation de la Trinité qu'elle affirme plus spécifiquement orthodoxe, et pourtant elle reflète manifestement l'influence des grands mystiques de la fin du Moyen Âge occidental.

Selon Karsavine (et d'ailleurs selon la majorité des théologiens orthodoxes<sup>24</sup>), en construisant une deuxième unité Père-Fils, le *filioque* rompt l'égalité des « personnes ». Dans cette conception, l'Esprit Saint semble le seul à ne pas avoir d'action commune avec l'une des deux autres « personnes ». Il s'en trouve ainsi « amoindri », et avec lui l'image de la « vie divine », intra-trinitaire. Or c'est bien l'action spécifique de l'Esprit Saint, selon les théologiens orthodoxes, qui permet d'envisager la Trinité comme un mouvement dynamique, celui de *circumcessio*, ce « mouvement éternel d'amour »<sup>25</sup> qui l'habite, et qu'on voit particulièrement bien suggéré dans l'icône de Roubliov : « mouvement circulaire de la vie divine qui part du Père, se manifeste et parle dans le Fils par le dynamisme de l'Esprit Saint, pour s'abîmer de nouveau dans le Père »<sup>26</sup>.

Tout comme la mort dont on a parlé plus haut, ce dynamisme a deux aspects : celui qui est propre à la « vie divine » intra-trinitaire, et celui d'une forme d'échange entre Dieu et l'homme, qui réside dans l'Incarnation divine (le fait que la divinité se réduise à la condition de l'homme et l'assume totalement), grâce à laquelle peut s'accomplir en retour la « déification » de l'homme. Selon cette logique, au sacrifice divin doit donc correspondre le renoncement de l'homme à lui-même. L'ascèse est indissociable de l'idée de mouvement : c'est le dynamisme du don, et c'est ce qui caractérise le système de Karsavine.

Les épreuves liées à la révolution, l'expérience de la dépossession, du deuil (le renoncement à la femme aimée et à la Russie), le

---

23. *Восток, Запад и русская идея*, SPb., Akademija, 1922, rééd. in *Istorič-medievist – Lev Platonovič Karsavin (1882-1952)*, éd. A. L. Jastrebitskaja, M., ANSSSR (INION), 1991, p. 61-130 ; en franç. « L'Orient, l'Occident et l'idée russe », in *Istina*, 1971, 3-4, p. 311-344 (chap. III-VI).

24. L'un des plus clairs à ce sujet est sans doute Pavel Evdokimov, in *L'Orthodoxie*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1959, p. 137.

25. *Ibid.*

26. *Ibid.*, p. 139.

climat de catastrophe propre à cette période, donnent à sa pensée une coloration de plus en plus sombre. Sa réflexion théologique et son expérience vécue (expérience du deuil, du renoncement à soi) s'associent pour produire une conception philosophique qu'il résume par l'expression « la vie à travers la mort ». Elle s'exprime tout particulièrement dans le *Poème de la mort* (1932)<sup>27</sup>, qui fait le bilan de sa philosophie existentielle, d'une ontologie fondée sur une réflexion théologique qui n'a rien de non conforme, si ce n'est qu'elle en arrive à la nécessité logique d'admettre l'idée d'une *kénose* concernant l'ensemble de la divinité, ce qui est donc, en principe, hérétique.

Le *Poème de la mort* expose le système de Karsavine : l'Incarnation et le sacrifice invitent l'homme à imiter, à reproduire cette adhésion à son propre anéantissement, ce sacrifice de soi nécessaire pour participer à la vie divine, pour faire advenir l'Autre. Ce n'est pas une position très originale. Ce qui l'est, c'est le côté radical et systématique de cette philosophie de la dépossession, qui concerne plusieurs plans à la fois (aussi bien l'amour terrestre et la connaissance que la foi religieuse).

Le *Poème de la mort* exprime les aspects sombres du mysticisme – le sentiment d'abandon (le retrait de Dieu) qui se manifeste parfois, et surtout la difficulté, la douleur de renoncer à toute volonté propre (substituer le grand « non »<sup>28</sup>, le renoncement à soi, au « petit non » – au refus de « changer son âme » et d'adhérer à son propre anéantissement). Il semble étonnamment en concordance avec ce que l'on sait des mystiques français du XVII<sup>e</sup> siècle. Le livre d'Henri Brémond donne un certain nombre de clefs pour le comprendre. H. Brémond cite Jeanne de Chantal, qui exprime cette même dépossession dans des termes très proches, en décrivant une situation analogue :

[...] qu'il est aisé de quitter ce qui est autour de nous ! Mais quitter sa peau, sa chair, ses os et pénétrer dans l'intime de sa moelle, qui est, ce me semble, ce que nous avons fait, c'est une chose grande, difficile et impossible, sinon à la grâce de Dieu<sup>29</sup>.

27. L. P. Karsavin, *Poëma o smerti*, Kaunas, Eranos, 1932, rééd. M., « Renaissance », 1992 ; en fr. *Le Poème de la mort*, trad. et postface F. Lesourd, Paris, L'Age d'Homme, 1988.

28. *Poëma o smerti*, *op. cit.*, éd. russe p. 274-277, éd. fr. p. 53-56.

29. H. Brémond, *op. cit.*, p. 106.

On touche là au centre de la pensée de Karsavine : l'essentiel, dans la relation de l'homme à Dieu, est l'acceptation de son propre anéantissement, avec ses deux aspects complémentaires, le renoncement à sa volonté propre et l'imitation du sacrifice divin.

Cette expérience religieuse extrême, cette *metanoïa*, débouche sur une angoisse également extrême : puisque l'un n'existe que par le renoncement de l'autre à soi-même – son anéantissement volontaire –, toute rencontre est impossible. Mais surtout, cette conception prête à la divinité même une forme d'instabilité. Que devient alors l'idée d'éternité, si intimement liée à l'idée de divinité ? Karsavin ironise sur l'idée d'éternité vécue comme un arrêt du temps et sur ce qu'il appelle un « Dieu paresseux », qui en est indissociable. Pour l'illustrer, il présente humoristiquement la vision de Saint Jean :

Songez comme la béatitude divine est ineffable ! – Dieu, assis sur son arc-en-ciel, dans le paradis réchauffé par les rayons du soleil, somnole, et regarde surgir, se déployer et disparaître, les mondes qu'Il imagine. Tout autour, au lieu d'oiseaux, les chérubins cul-de-jatte de Raphaël volètent et sifflotent gaiement... Dieu ne Se donne jamais de mal, et Il ne fait rien de particulier<sup>30</sup>.

Et le narrateur répond : « Non, c'est nous qui aimerions bien un repos paresseux et somnolent, c'est nous qui nous fabriquons un Dieu paresseux »<sup>31</sup>.

Il ajoute, quelques paragraphes plus loin : « Paresseux, Dieu ne l'est pas, ni lent. Il ne Se nourrit pas de poussière, car c'est un autre qu'Il nourrit de Sa vie, semblable au pélican des solitudes »<sup>32</sup>. Dans le système de Karsavine, la *kénose* (don de soi et passage par l'anéantissement volontaire pour faire advenir l'autre), renvoie à la

---

30. « Подумайте, как неизреченно блаженство Божье! – Сидит Бог на радуге в натопленном солнечными лучами раю, дремлет и смотрит, как возникают, клубятся и руются воображаемые Им миры. Вокруг Него вместо птичек летают и весело насвистывают безногие рафаэлевские херувимчики, ... И ничем-то Себя Бог не утомляет, и ничего-то особенного не делает. » *Poèma o smerti*, *op. cit.*, éd. russe p. 269, éd. fr. p. 47-48.

31. « Нет! Это нам самим хочется ленивого и сонного покоя, и выдумываем мы себе ленивого Бога », *Poèma o smerti*, *op. cit.*, éd. russe p. 269, éd. fr. p. 48.

32. « Не ленив Он, не медлителен. Не питается прахом, ибо другого жизнью Своею питает, подобный пеликану пустынному », *Poèma o smerti*, *op. cit.*, éd. russe p. 274, éd. fr. p. 52.

circularité dynamique de l'Incarnation, de la passion et de la résurrection, qui concerne l'ensemble de la divinité. C'est elle qui met l'éternité en mouvement<sup>33</sup>.

Le *Poème de la mort* est une réflexion sur l'idée d'éternité et une caricature des représentations communes, qui mettent de côté tout le dynamisme apporté par le don de soi, qui implique le changement :

Qu'est-ce donc qu'une telle vie, si en elle rien ne meurt ? Si rien n'y disparaît, rien n'apparaît non plus... Pas d'amour, car aucun don, aucun sacrifice ne sont possibles. Rien ne bouge, tout reste intangible, immuable<sup>34</sup>.

L'éternité n'est donc pas un arrêt du temps, mais une omni-temporalité, *vse vremennost'* (autre expression de l'uni-totalité chez Karsavine) :

Cela ne veut pas dire que le temps ne sera plus : il restera, et les différents moments resteront distincts ; mais en même temps tout existera ensemble. Tout se rassemblera d'un seul coup, à la fois comme présent, comme passé et comme futur<sup>35</sup>.

L'omni-temporalité (Karsavine distingue une temporalité ontique, celle où tout est en même temps, de la temporalité empirique) inclut donc la mort, le passage par la mort. Elle est un mouvement éternel qui englobe l'anéantissement.

Elle implique une conception tragique de la divinité, indissociable de la temporalité, et donc inaccessible. Pourtant, le *Poème de la mort* s'achevait sur une note apaisée de renoncement à la pose

33. Cf. F. Lesourd, « La vitesse de l'éternité (d'après le *Poème de la mort* de L. P. Karsavin) », in *Vitesse et modernité*, dir. Jean-Claude Lanne, *Modernités russes*, 2, Centre d'Études Slaves André Lirondelle, Univ. Jean Moulin, Lyon, 2000, p. 13-27.

34. « Что это за жизнь, если в ней нет умирания? В такой "жизни" ничего не исчезает и, стало быть, ничего и не возникает... Любви в ней нет, ибо нечего отдать, нечем пожертвовать : всё стоит на месте, неотъемлемое, неизменное... », *Poëma o smerti*, *op. cit.*, éd. russe p. 251, éd. fr. p. 29.

35. « Не то, что не будет времени : время останется, и всё будет по времени различаться ; но вместе с тем всё будет и сразу. Будет же всё сразу и как настоящее, и как прошлое, и как будущее ». *Poëma o smerti*, *op. cit.*, éd. russe p. 257, éd. fr. p. 34-35.

héroïque du « vouloir mourir », dans une « humble et patiente acceptation »<sup>36</sup>.

Le sentiment d'abandon, la confrontation avec le néant, prendront une ampleur encore différente en 1939 dans ce qui n'est pas une œuvre au sens strict, mais un échange de lettres avec un jeune jésuite qui avait fait ses études au Russicum (l'Institut Pontifical Oriental, à Rome) et qui dans une optique œcuménique voulait écrire sa thèse sur l'idée d'uni-totalité. Cette correspondance a été publiée au n° 31 de la revue *Simvol*<sup>37</sup>.

Karsavine y développe de façon encore plus radicale sa théologie de la dépossession et sa conception de l'être indissociable du temps. Le propos du *Poème de la mort*, c'était une apologie du « vouloir mourir », pour faire don de soi à la divinité, dans une sorte de répétition en miroir du sacrifice du Christ, par lequel la créature se pénétrait du « contenu »<sup>38</sup> divin. Ce « contenu » peut se résumer par l'expression « la possession par le don de soi »<sup>39</sup>, ou encore, dans la correspondance avec Gustav Wetter, de la façon suivante :

la créature [...] n'est rien d'autre qu'un « dieu créé », qui par la force de l'acte créateur du vrai Dieu surgit de rien, accueille en soi le vrai Dieu tout entier, devient Lui, et en devenant, Le ressuscite ou, ce qui est la même chose, disparaît en Lui<sup>40</sup>.

Il s'agit bien de la *déification* dont parlent les Pères de l'Église : « comme Dieu, en s'incarnant, est de plus devenu aussi sa propre créature, de même la créature, en se déifiant, deviendra aussi Dieu »<sup>41</sup>. C'est l'acte de création lui-même qui est envisagé comme une *kénose* : « L'acte de création du substrat par Dieu n'est pas autre chose que l'application par Dieu à soi-même de la négation, du

36. « расслабленно-умиленное терпение ». *Poëma o smerti*, op. cit., éd. russe p. 284, éd. fr. p. 63.

37. *Simvol*, op. cit., p. 102-169.

38. « содержание ». *Ibid.*, p. 118 et passim.

39. « обладание посредством отдачи ». *Ibid.*, p. 116 (lettre du P. Wetter)

40. « тварь... не что иное, как "сотворенный бог", который силой творческого акта истинного Бога возникает из ничего, вбирает в себя всего истинного Бога, становится Им и становясь Его возрождает или, что то же самое, в Нем исчезает ». *Ibid.*, p. 135.

41. « как Бог, воплощаясь, стал ещё и своей тварью, так и тварь, обожаясь, станет ещё и Богом ». *Ibid.*, p. 119.

« non »<sup>42</sup>. Ce que Karsavine appelle le « substrat » est ce « quelque chose » (*něčto*), la créature qui n'est rien, à part le fait d'être « l'autre » par rapport à Dieu et d'assumer ou non la liberté d'adhérer à son propre anéantissement. Cet amoindrissement volontaire semble en contradiction avec l'idée même de divinité, comme le remarque le P. Wetter : c'est « une dépendance pitoyable de Dieu »<sup>43</sup>.

À quoi Karsavine répond que de toute façon Dieu est au-delà de nos représentations de la perfection et de l'absolu. Mais cette conception implique une compréhension peu conventionnelle de la divinité, qui en quelque sorte supplie l'homme d'accepter son sacrifice. Elle était déjà apparue clairement dans le *Poème de la mort*, mais ici elle fait écho à une autre idée (développée en particulier dans les *Noctes Petropolitanae*) : que par son Incarnation, Dieu s'est mis volontairement à la merci de sa créature. Cette idée n'est d'ailleurs pas propre à Karsavine, on la trouve exprimée par exemple dans le *Traité du désespoir* de Kierkegaard<sup>44</sup>.

Cette perfection absolue comprend aussi l'imperfection :

[Dieu] est absolument parfait non seulement comme étant toujours égal à lui-même et éternel, mais également comme celui qui pour l'amour de la créature réduit, refuse et anéantit Sa perfection, et par sa mort sacrificielle en tant que créature, surmonte lui-même librement sa propre imperfection et son propre néant<sup>45</sup>.

Ce système est indissociable du temps, car le don, le sacrifice pour faire advenir l'autre ne sont concevables que dans la succession temporelle :

[la créature], pour l'exprimer dans notre langage relatif, existe "pendant un certain temps" comme quelque chose d'autre que Dieu, alors qu'avant ce "temps" (avant son commencement) elle

---

42. « Акт творения субстрата Богом не что иное, как применение Богом к себе отрицания, "не" ». *Ibid.*, p. 133.

43. [это было бы] « жалкой зависимостью Бога ». *Ibid.*, p. 130.

44. « ... et c'est ce Dieu de souffrance qui le prie presque et le supplie de vouloir bien accepter ce secours, qui est une offre ! ». S. Kierkegaard, *Traité du désespoir*, trad. K. Ferlov et J.-J. Gateau, Gallimard, 1949, p. 172.

45. « Он – абсолютно совершенен не только как всегда сам себе равный и вечный, но и как ради твари умаляющий, отрицающий и уничтожающий Своё совершенство и чрез жертвенную смерть твари сам, свободно это своё несовершенство и своё небытие превозмогающий ». *Ibid.*, p. 155.

n'existe pas du tout et après ce "temps" est déifiée, disparaît en Dieu<sup>46</sup>.

Karsavine a toujours manifesté une sensibilité particulière à la temporalité, à la fugacité des choses. On sait qu'il était un fervent lecteur de Proust, à qui il a consacré tout un chapitre d'un traité inachevé sur le temps (« L'expérience de l'omni-temporalité chez Marcel Proust »<sup>47</sup>), et il y a au moins un passage du *Poème de la mort* qui fait écho, presque mot pour mot, à une page de la *Recherche du temps perdu*<sup>48</sup>. Ce qui montre la dimension temporelle de ce système, c'est l'usage des déverbatifs, formés sur l'imperfectif, qui indiquent un processus : il ne parle pas de la « mort de Dieu », mais de « *pogibanie Boga* » (le « mourir » de Dieu), comme du « mourir » du monde (« le mourir du monde bien-aimé me met à la torture »<sup>49</sup>) dans le *Poème de la mort*.

Cette conception laisse une impression de vertige, de tragique absolu : il ne peut plus y avoir rencontre, ou ce que le P. Wetter appelle « communion » (« *pričastie* »<sup>50</sup>), puisqu'il n'y a plus de moment où le créateur et la créature puissent se rejoindre. Pour Gustav Wetter, il y a aussi une autre face de la *kénose* : « une kénose qui n'est pas don de soi et anéantissement, mais la kénose par laquelle Dieu laisse l'autre exister à côté de lui-même »<sup>51</sup>.

C'est cette dernière que Karsavin ne peut concevoir. Son attitude existentielle semble comporter un aspect qui pourrait sortir du cadre religieux, l'acceptation de l'anéantissement étant présenté comme l'affirmation dernière d'une liberté :

46. « [тварь], пользуясь нашими относительными понятиями, "некоторое время" существует как нечто иное, чем Бог, а до этого "времени" (до своего начала) совсем не существует и после этого "времени" обожена, исчезает в Боге ». *Ibid.*, p. 132.

47. Cf. *Slavica Occitania*, 10, 2000, F. Lesourd, « Lev Karsavin et l'expérience de la tout-unité temporelle chez Marcel Proust », texte inédit présenté et traduit ; *L. P. Karsavino Archyvas*, 1, éd. P. I. Ivinskis, Vilniaus Universiteto leidykla, Vilnius, 2002 ; S. S. Хоруžий, « Karsavin i vremja », décembre 2002, en ligne : 063\_Horuzhy\_Karsavin

48. Cf. Lev Karsavin, *Le Poème de la mort*, *op. cit.*, postface, p. 92-93.

49. « мучительно мне умирание милого мира ». *Poëma o smerti*, *op. cit.*, éd. russe p. 253, éd. fr. p. 31.

50. *Perepiska...*, *op. cit.*, p. 140 et 143.

51. « кеносис не самоотдачи и умирания, а кеносис допускания Богом другого рядом с собой ». *Ibid.*, p. 141.

Ce don de soi volontaire est aussi la plus grande tension de la volonté, puisqu'il faut renoncer à soi-même et cesser d'être (et le néant est ce qu'il y a de plus terrible pour l'homme), et en même temps la manifestation la plus grande de la liberté puisque la liberté est justement autodétermination<sup>52</sup>.

Mais l'évocation involontaire de Kirillov (le personnage des *Démons*) que cette phrase pourrait susciter est une fausse piste : la relation de l'homme à Dieu comprend justement la liberté laissée à l'homme, c'est même l'attribut essentiel de ce « substrat » qui est l'autre de Dieu. L'auteur insistait déjà sur ce point dans le *Poème de la mort* : « À quoi bon me diviniser contre mon gré, me faire devenir Son fils à coups de bâton ? Quelle sorte de Dieu pourrais-je bien être alors ? »<sup>53</sup>.

Il s'établit surtout une parenté étrange et profonde entre la *kénose* impliquée par la création divine et l'acte créateur de l'artiste. Si l'on peut affirmer que Dieu est tout entier dans tous ses « moments », y compris ceux du « mourir », mais qu'Il les dépasse tous,

[...] il n'y a rien là d'une dialectique sophiste, car le mourir de Dieu comprend en lui tout le tragique du mourir qui nous soit concevable, et même incommensurablement plus ; et ce qui surmonte et dépasse ce tragique, ce n'est pas le sentiment que peut éprouver l'auteur ou le spectateur d'une tragédie de Sophocle, mais une certaine élévation Divine, que reflète *per infinitum diminute* la haute lucidité sereine à laquelle parvient ledit auteur ou spectateur<sup>54</sup>.

Mais ce qu'il appelle « son lien tragique avec Dieu »<sup>55</sup> implique l'impossibilité de toute rencontre et ne peut concevoir rien d'autre que l'anéantissement : « Lorsque je médite sur cela, lorsque je

52. « Такая вольная самоотдача и является высшим напряжением воли, так как надо отказаться от себя и перестать быть (а небытие- самое страшное для человека), и вместе величайшим актом свободы, так как свобода и есть самоопределение ». *Ibid.*, p. 164.

53. « Нужно ли Ему, чтобы я обожился из-под палки? Что же за Бог я тогда буду ? ». *Poëma o smerti*, *op. cit.*, éd. russe p. 298, éd. fr. p. 77.

54. « ...тут дело не в софистической диалектике, ибо погибание Бога содержит весь трагизм ведомого нам погибания, и даже неизмеримо больший ; и преодолевается этот трагизм не чувством автора или зрителя трагедии Софокла, но некоею Божественной возвышенностью, которую *per infinitum diminute* отражает просветлённость упомянутого автора или зрителя ». *Perepiska...*, *op. cit.*, p. 163.

55. « трагическ[ая] связ[ь] мо[я] с Богом ». *Ibid.*, p. 149.

*l'éprouve*, je retranche de moi-même l'être comme appartenant à Dieu et je parviens à l'abîme du néant, je fais l'expérience terrifiante du néant dans lequel je disparaïs »<sup>56</sup>.

Karsavine en arrive donc, par la conjonction d'une forme d'expérience mystique et d'une réflexion théologique précise, à un sentiment du néant qui rappelle certains aspects de l'existentialisme. Ce n'est pas seulement une résurgence de l'angoisse romantique devant le monde désenchanté, c'est la vision de Dieu même qui est transformée : un Dieu accessible au manque, et même au « mourir ». C'est donc une toute autre façon de concevoir la « mort de Dieu » que les existentialistes, mais le résultat est la même confrontation terrifiante avec le néant absolu.

Université Jean Moulin Lyon III, IRPhIL

---

56. « Размышляя об этом, *переживая* это, я совлекаю с себя бытие как принадлежащее Богу и прихожу к бездне небытия, переживаю страшный опыт небытия, в котором исчезаю ». *Ibid.*, p. 149-150.