

## L'ŒUVRE DE LEV KARSAVIN, UN DÉBAT AVEC LES SOURCES DE LA PENSÉE EUROPÉENNE

FRANCOISE LESOURD

L'œuvre de Lev Karsavin, né en 1882 à Saint-Petersbourg et mort en 1952 au camp d'Abez (situé au nord de Vorkouta, au-delà du cercle polaire), apparaît comme une sorte de creuset culturel, qu'il s'agisse de ses travaux d'historien, de sa philosophie de l'histoire, ou des divers traités et poèmes dans lesquels sont repensées les principales questions de la métaphysique chrétienne.

Karsavin s'est d'abord affirmé comme historien de la spiritualité médiévale en occident, et plus particulièrement en Italie. Ses deux thèses – *Essais sur la vie religieuse en Italie aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles* (1912)<sup>1</sup>, et *Bases de la religiosité médiévale* (1915)<sup>2</sup> –, portent sur les courants religieux novateurs (hérétiques ou non), pendant cette époque de bouillonnement culturel et social que constitue la pré-Renaissance. En 1912, il avait consacré un important travail au monachisme<sup>3</sup> de la même époque, et en 1918 paraissent deux études, l'une consacrée au catholicisme<sup>4</sup>, l'autre à la culture du Moyen Âge<sup>5</sup> envisagée comme un tout.

- 
1. *Očerki religioznoj žizni v Italii XII-XIII vekov*, Sankt-Peterburg, *Zapiski Istoriko-filologičeskogo fakul'teta Imperatorskogo Sankt-Peterburgskogo universiteta*, CXII, 1912, 890 p.
  2. *Osnovy srednevekovoj religioznosti, v XII-XIII vekax preimuščestvenno v Italii*, Petrograd, *Zapiski Istoriko-filologičeskogo fakul'teta Imperatorskogo Sankt-Peterburgskogo universiteta*, CXXV, 1915, rééd. St-P. *Άλήθεια*, 1997, 420 p. Les notes renvoient à cette récente édition.
  3. *Monašestvo v srednie veka*, Sankt-Peterburg, Brockhaus i Efron, 1912, 110 p., rééd. dans la revue *Simvol* (Paris), 25, juillet 1991, 121 p.
  4. *Katoličestvo*, Petrograd, Ogni, 1918, 134 p.
  5. *Kul'tura srednix vekov*, Petrograd, *Ogni*, 1918, 223 p., rééd. Kiev, *Simvol-AirLand*, 1995, 200 p.

Par son domaine de recherches, Karsavin illustre cette appropriation de l'héritage culturel européen qui caractérise la période dite de l'Âge d'argent : il semble bien que les historiens de l'école pétersbourgeoise, la génération précédente – celle du professeur Ivan M. Grevs –, comme celle de Karsavin lui-même, avec des personnalités comme celles de Evgenij V. Tarlé, Ol'ga A. Dobiaš-Roždestvenskaja... –, en aient été les artisans au même titre que les poètes et les artistes.

Les *Essais* sont essentiellement descriptifs, ils sont consacrés à l'histoire des Vaudois, aux Cathares (avec 300 pages environ d'éditions de documents et d'études textologiques), aux frères Mineurs (les premiers franciscains)... et en général à tous les mouvements religieux qui se situent à la frontière, en elle-même indéfinie, de l'hérésie. C'est là, dans une sorte de radicalisation et d'urgence, que se manifestent le mieux les questionnements et les aspirations spirituelles du temps, dont l'analyse systématique est le sujet de l'ouvrage suivant, les *Bases de la religiosité médiévale*.

C'est de la « religiosité » qu'il est question ici, non de la « foi » : c'est-à-dire de la manière dont la religion officielle (celle des théologiens, le dogme) se conjugue avec les aspirations spirituelles du plus grand nombre, comment elle est « ressentie <sup>6</sup> » dans la vie, et observable dans ce que Karsavin appelle le « dogme vulgaire ».

L'énergie contenue dans les aspirations religieuses des masses change le rapport collectif à la vie et débouche souvent sur de véritables expérimentations sociales : ainsi, les rêves d'une « théocratie populaire », qui seront incarnés plus tard par un Thomas Müntzer <sup>7</sup> et de nombreux réformateurs, se laissent déjà pressentir. C'est pourquoi Karsavin consacre de nombreuses pages à un phénomène qui se situe à la jonction du spirituel et du social, les « tiers-ordres <sup>8</sup> », ces confréries à la fois religieuses et professionnelles dépendant des ordres monastiques proprement dits, qui rassemblent des laïcs décidés à suivre un idéal de vie ascétique et communautaire tout en restant dans le siècle. Cette visée distingue toute l'œuvre de Karsavin historien : les phénomènes qui relèvent de la conscience religieuse collective sont envisagés dans leur dynamique, comme le ferment des plus amples transformations historiques.

6. *Osnovy...*, *op. cit.*, p. 26.

7. Il en sera question dans la *Philosophie de l'histoire*, à propos des guerres de paysans en Allemagne à l'époque de la Réforme, et Karsavin insiste sur le « moment religieux », parmi les causes de ces mouvements.

8. Voir surtout le chap. XIII de *Osnovy...*, *op. cit.*

Dans les grandes figures spirituelles de l'époque, il veut voir non ce qui les distingue, non l'action créatrice de grands penseurs comme Saint François, Saint Bernard, Richard de Saint Victor, mais ce qu'ils avaient en commun avec la « masse » : c'est par là qu'ils représentaient un facteur dynamique. « Le génie a peut-être découvert une vérité, mais il n'était pas seul à la chercher <sup>9</sup> », son mérite étant d'avoir su, mieux que les autres, exprimer les « aspirations » et les « espoirs indistincts » de ses contemporains, le « sourd murmure » de leurs désirs.

En même temps, Karsavin applique aux sources historiques les méthodes d'étude habituellement réservées aux textes philosophiques, et c'est ce qui fait l'originalité de son approche. Dès son tout premier travail universitaire – son mémoire consacré à Sidoine Apollinaire –, cette démarche lui avait attiré une notoriété qui dépassait l'université de Saint-Petersbourg, comme en témoignent les souvenirs du philosophe lituanien Vladimir Šilkarskis <sup>10</sup>.

En définissant la spiritualité des foules comme une force capable de susciter des bouleversements sociaux, les premiers travaux de Karsavin affirment le primat du spirituel – position déjà novatrice à son époque, affirmée volontairement de manière provocatrice, ce qui lui attirera une certaine réprobation, et le reproche d'être un « esthète » en histoire. Les souvenirs de Nikolaj Anciferov, lui aussi élève du professeur Grevs mais appartenant à la génération suivante, sont éloquents à cet égard. Karsavin, dit-il, se complaisait aux « voluptés de l'intellect [...] à jeter bas ce qui était habituellement admis par la science libérale... [Son ami Ottokar et lui] rejetaient le pragmatisme, démolissaient les relations de causalité, et pour eux la question de la base et de la superstructure tombait d'elle-même <sup>11</sup>... ».

L'idée d'un primat du spirituel l'avait amené à créer la notion d'« homme moyen ». Comme en géographie on parle d'Asie « moyenne » pour désigner l'Asie « centrale », « l'homme moyen » occupe une position centrale, médiane, par rapport aux différentes réponses, éventuellement contradictoires, apportées par les hommes de ce temps à la question du salut, ou plus exactement au désir le

9. *Osnovy...*, *op. cit.*, p. 26.

10. Vladimir Šilkarskis, « Kas yra profesorius L. Karsavinas ? » [Qui est le professeur L. Karsavin ?], cité d'après Povilas Lasinskas, « L. Karsavino veikla Vytauto Didžiojo universitete » [L'œuvre accomplie par L. Karsavin à l'Université Vytautas le Grand], *Darbai ir dienos* (Vilnius), 2 (11), 1996, p. 25.

11. Nikolaj P. Anciferov, *Iz dum o bylom* [Méditations sur le passé], Moskva, Féniks, 1992, p. 177-178.

plus universel, le désir d'immortalité. Les réponses à cette question se succèdent comme autant de constructions (existentielles, morales, sociales) éphémères (des « châteaux de cartes <sup>12</sup> », comme les appelle Karsavin), dans cette conscience médiane dont « l'homme moyen » est le porteur.

C'est donc par le biais de cette notion que la conscience religieuse de toute une époque peut être présentée comme une totalité, et une totalité en mouvement. L'origine de ce mouvement, ce sont les tensions internes qui l'habitent, particulièrement entre deux aspirations contradictoires, tout aussi fortes l'une que l'autre : celle de faire son salut hors du monde (le renoncement ascétique et/ou mystique), ou bien au contraire de le faire par et pour le monde (la foi matérialisée dans les « œuvres ») – c'est ce que Karsavin appelle « l'ambivalence de la conscience religieuse ».

Ces deux tendances peuvent d'ailleurs effectivement coexister dans un seul et même individu : il existe des mystiques dans le siècle, comme le montre une œuvre de Karsavin lui-même, à savoir sa présentation des « Révélations <sup>13</sup> » d'Angèle de Foligno. Il n'y a pas incompatibilité entre ces deux aspirations : certains mystiques ont aussi été des hommes d'action. Mais Karsavin insiste sur leur distinction, et accorde autant d'importance au versant mystique qu'à la tendance « séculière ». Une telle attention portée au mysticisme n'est pas un hasard, c'est même peut-être la première chose qui permet de situer Karsavin dans la pensée de son temps.

On sait que la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et le début du XX<sup>e</sup> siècle se caractérisent par un réveil de la conscience religieuse russe, par un intérêt renouvelé pour une tradition spirituelle nationale un peu négligée auparavant, celle de la théologie mystique et de l'hésychasme. La lecture par Karsavin des mouvements religieux en occident porte la marque, pour le moment non explicite, de ces préoccupations – en particulier par la place qu'il donne à la problématique du mysticisme. D'autre part, il faut noter une convergence avec la parution, en 1916, du premier tome de la monumentale *Histoire littéraire du sentiment religieux en France* d'Henri Brémond <sup>14</sup>.

12. *Osnovy...*, *op. cit.*, p. 53.

13. *Otkrovenija Bl. Anžely...*, Moskva, Izd. G.A. Lemana, 1918, 326 p.

14. Henri Brémond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours*, Paris, Bloud et Gay, 1916-1936, 11 vol. (rééd. Paris, Colin, 1967 et Grenoble, J. Million, 2006, 5 vol.)

Cependant, contrairement à une tendance assez générale de l'Âge d'argent<sup>15</sup>, Karsavin ne manifeste aucun intérêt pour les phénomènes privés de lien avec l'église établie. C'est pour leurs relations problématiques et conflictuelles avec l'église que les hérétiques l'intéressent. Dans son article de 1913 sur le mysticisme<sup>16</sup>, il montre que si celui-ci, de par le caractère autosuffisant de l'extase, peut conduire à la rupture avec l'église et le culte, cette rupture est en fin de compte « illusoire », la tradition, trop forte, ne se laissant jamais totalement oublier. Les dogmes occupent dans sa réflexion une place essentielle : ils sont le matériau objectif à partir duquel se définissent les grandes tendances de la spiritualité. Il faut noter que lui-même ne s'est jamais placé en marge de l'église établie, même si, par la suite, il lui arrivera d'engager avec elle, justement à cause de sa réflexion sur les dogmes, des polémiques qui le feront parfois accuser d'hérésie.

Qu'une réflexion sur les destinées historiques de la Russie et plus spécialement de l'orthodoxie russe ait été sous-entendue dans ses études sur la vie spirituelle de l'Italie aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles, c'est ce qui apparaîtra en pleine lumière après la Révolution, dans une brochure publiée en 1922, *L'Orient, l'Occident et l'idée russe*<sup>17</sup>.

Ici, la perspective s'élargit : les deux tendances évoquées plus haut sont présentes, affirme Karsavin, dans toute forme d'attitude religieuse. La première (la tendance globalement appelée « mystique ») considère qu'il est possible de concevoir un « contact immédiat avec le divin », elle ressent « l'immanence de l'absolu ». Dieu étant au cœur même de l'empirie, celle-ci n'a pas à être transformée. Les « œuvres » sont donc superflues, et l'accent est mis sur la contemplation. Cette attitude est ici appelée « panthéisme ».

La seconde, qu'il nomme « théisme », pense Dieu comme « extérieur au monde », ce qui rend théoriquement impossible toute « connaissance authentique de l'absolu ». La relation de l'homme à la divinité ne peut s'établir sans la médiation des choses et d'autrui.

15. Voir Jutta Scherrer, « La quête philosophico-religieuse en Russie au début du XX<sup>e</sup> siècle », trad. par Stefan Kaempfer in *Histoire de la littérature russe. Le XX<sup>e</sup> siècle\**, *L'Âge d'argent*, Paris, Fayard, 1987, p. 190-221.

16. « Mistika i eë značenie v religioznosti srednevekov'ja » [La Mystique et son importance dans la religiosité médiévale], *Vestnik Evropy*, 8, 1913, p. 118-135.

17. *Vostok, zapad i russkaja ideja*, Petrograd, Academia, 1922, 80 p., rééd. in A.L. Jastrebeckaja, *Istorič-medievist Lev Platonovič Karsavin* [Lev Platonovič Karsavin, historien du Moyen Âge], Moskva, INION, 1991, 130 p. (Les notes se réfèrent à cette dernière édition).

Cette deuxième attitude implique un fort ritualisme, et la mise au premier plan des « œuvres ».

Le christianisme, aux yeux de Karsavin, a cette particularité qu'il réalise la synthèse de ces deux tendances, mais en privilégiant l'une ou l'autre suivant les types de culture : et c'est là que se découvre la confrontation entre culture russe et culture occidentale. Avant la Renaissance – et ses deux travaux sur la spiritualité médiévale le montrent bien –, les deux tendances, en occident comme en Russie, coexistent sur un pied d'égalité. C'est à la Renaissance que la vision de l'homme change, que sa relation à Dieu se fait plus problématique (comme le montre le point de vue très négatif de Luther sur le libre arbitre) : la religiosité s'individualise à l'extrême, s'intériorise, mais c'est le signe que le rapport collectif à l'absolu a disparu, que la foi va devenir de plus en plus une affaire privée. Mais cela veut dire aussi que l'empirie s'offre sans réserve à l'action humaine, sans que vienne interférer la référence à l'absolu.

La problématique de la Renaissance et de son absence en Russie avait depuis longtemps occupé certains historiens des cultures comme Aleksandr Veselovskij. C'est sans doute sur cet arrière-plan qu'il faut considérer l'intérêt marqué des historiens pétersbourgeois, au tournant du siècle, pour cette période. Pour Veselovskij, l'absence d'une Renaissance et le ralentissement du processus historique s'expliquent par le manque de lien direct, linguistique, avec la « culture-mère » (la culture de l'Antiquité) : le slavon d'église, dans lequel la littérature religieuse byzantine a été « transplantée<sup>18</sup> » en Russie, est une langue quasi-nationale, et n'est que cela, alors qu'à l'inverse en occident « la langue de la messe était aussi celle de Virgile<sup>19</sup> ».

Chez Karsavin, ce problème prend un tout autre aspect : la spécificité spirituelle de la Russie, où dominerait le versant « mystique », contemplatif, de la conscience religieuse, est la première chose à considérer. Ses remarques sur le caractère russe ont d'ailleurs une certaine charge humoristique : la « contemplation » peut prendre l'aspect de la passivité et de la veulerie ! Certes, l'orthodoxie perçoit plus vivement « la liberté et la filiation divines », mais cela n'empêche pas que « viennent souvent s'y mêler les tur-

18. Le terme est de D.S. Lixačëv. Voir D.S. Lixačëv, *Razvitie russkoj literatury X-XVII vekov* [Évolution de la littérature russe du XI<sup>e</sup> siècle au XVII<sup>e</sup> siècle], Leningrad, 1973, p. 15 et sq.

19. A.N. Veselovskij, *Istoričeskaja poetika* [Poétique historique], Leningrad, Xudožestvennaja Literatura, 1940, reprint Mouton, The Hague, 1970, p. 62-63.

pitudes du fils prodigue <sup>20</sup> ». Il faut noter que sa défense de la culture russe (à travers l'orthodoxie) n'est pas vraiment celle de la « russité » : à l'égard des principales tendances de la pensée nationale, il manifeste un certain scepticisme mêlé d'ironie.

La donnée objective sur laquelle il fonde son argumentation, dont il se refuse à dire si elle a été motivée par ce caractère ou l'a au contraire en partie déterminé, c'est le dogme, et plus particulièrement la question du *Filioque* <sup>21</sup>, principale pomme de discorde entre catholicisme et orthodoxie.

Pour résumer, on peut dire que ce qui est incriminé, c'est le passage du *Credo* où l'Esprit Saint est dit procéder « du Père et du Fils » – ajout apparu en occident (sous Charlemagne, peut-être même sans doute avant), et refusé par le monde orthodoxe. La version occidentale du *Credo*, affirment les orthodoxes, introduit à l'intérieur de la Trinité (tri-unité) une bi-unité qui rompt l'égalité des « personnes » et « amoindrit » la troisième, l'Esprit Saint : sa place, sa signification, sa valeur exactes sont plus difficiles à déterminer, il n'a plus de relation spécifique avec chacune des deux autres hypostases. Or cette relation est essentielle : « L'unité... des hypostases ne peut être comprise que dans le sens où chacune d'elles est en soi-même les deux autres – c'est-à-dire la Divinité tout entière, par quoi devient possible une pleine absolutisation de l'être créé par le Père à travers le Fils et sanctifié par l'Esprit <sup>22</sup>. »

L'Incarnation, située au cœur de ce mouvement, « 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>23</sup> », est le gage de « l'absolutisation de l'être », c'est-à-dire qu'elle établit le lien constant, indestructible, de l'empirie et de l'Absolu : c'est ce que ressent plus fortement l'orthodoxie. La Russie n'a jamais été capable de rejeter complètement, systématiquement, la référence collective à l'absolu, en d'autres termes d'accéder à la sécularisation de la culture, chose commencée en occident précisément à la Renaissance, et achevée à l'époque des Lumières.

À la Renaissance, comme conséquence de cet abandon, la culture occidentale a changé d'orientation, elle a été entraînée à « rejeter le rêve d'une vie céleste inaccessible et absolutiser la vie

20. *Vostok, Zapad...*, op. cit., p. 108.

21. Françoise Lesourd, « Le *Filioque*, entre chrétientés d'Orient et d'Occident », *Slavica Occitania* (Toulouse), 9, 2000, p. 17-31.

22. *Vostok, Zapad...*, op. cit., p. 125.

23. Paul Evdokimov, *L'orthodoxie*, Neuchâtel – Paris, Delachaux et Niestlé, 1959, p. 139.

terrestre dans un idéal de prospérité empirique universelle <sup>24</sup> ». Ce modèle occidental importé artificiellement en Russie par Pierre le Grand (sur ce point Karsavin est l'héritier des slavophiles), étranger à la conscience orthodoxe et pourtant accepté par elle du fait de sa réceptivité bien connue, mise en évidence par Dostoevskij <sup>25</sup>, trouve son point d'aboutissement catastrophique dans la révolution : se donner collectivement pour but de réaliser l'idéal de bonheur universel sans référence à l'absolu, c'est tenter de réaliser le rêve de l'Occident, né à la Renaissance à partir de données inacceptables pour l'orthodoxie.

La réponse « eurasiennne » de Karsavin exilé (sa participation au mouvement eurasiennne va de 1925 à 1929 environ) sera la restauration, dans une imaginaire Russie post-soviétique, de la relation collective à l'Absolu, mais selon des modalités qui n'aboliraient pas la liberté individuelle <sup>26</sup>... Tentative de construction idéologique à laquelle il se consacrera entièrement pendant quelques années, mais qu'il abandonnera très vite, pour des raisons qui ne viennent pas toutes des contradictions internes à cette entreprise <sup>27</sup>.

Avant de se lancer dans l'aventure eurasiennne, il avait abandonné l'histoire pour se consacrer désormais à la philosophie de l'histoire (le livre qui porte ce titre est publié à Berlin en 1923 <sup>28</sup>). Mais son œuvre gardait son orientation première, elle poursuivait la même interrogation de la pensée occidentale à ses débuts. À ce stade, il apparaît encore plus clairement qu'elle n'a rien d'une reconstitution, d'un travail d'« antiquaire ».

C'est pourquoi son entreprise, même les premières œuvres sur la spiritualité médiévale, n'est pas tout à fait comparable à celle d'Étienne Gilson <sup>29</sup> (dans *l'Esprit de la philosophie médiévale*, publié pour la première fois en 1931). Le but de Karsavin n'est pas seulement de retrouver un chaînon manquant dans la pensée européenne, pour montrer, éventuellement, ce qu'elle a perdu à l'oublier. La présence de cette pensée médiévale à l'intérieur même de la réflexion de Karsavin est plus forte, elle l'informe complètement,

24. *Vostok, Zapad...*, op. cit., p. 100.

25. *Ibid.*, p. 108.

26. « Osnovy politiki » [*Bases de la politique*], *Evrazijskij Vremennik* (Paris), V, 1927, p. 185-239, rééd. *Evracijstvo. Mysli o Rossii*, Tver', Dajdzest, 1992, p. 7-63.

27. Voir *Le Poème de la mort*, trad. de F. Lesourd, Lausanne – Paris, L'Âge d'Homme, 2003, aperçu biographique, p. 160 et sq.

28. *Filosofija istorii*, Berlin, Obelisk, 1923, rééd. AO « Komplekt », Sankt-Peterburg, 1993, 351 p.

29. Merci à André Filler d'avoir attiré mon attention sur cette comparaison possible.

sans occulter la distance spécifique qui la sépare d'un russe écrivant au début du XX<sup>e</sup> siècle. S'il a commencé son œuvre en parlant de la religiosité occidentale aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles, c'est pour montrer l'universalité, l'actualité toujours brûlante de ces questions – le rapport de l'homme à ce qui le transcende, le désir d'immortalité.

L'exigence d'empathie, en histoire, relevait d'une attitude nouvelle, qui n'est pas propre à la Russie, vis-à-vis du matériau traité. Dans ses lettres à Henri Berr, écrites pendant les années 1920 et 1930, Lucien Febvre affirmait que le christianisme des hommes d'autrefois « demande pour être compris [...] une forte dose de pénétration et d'intuition sentimentale <sup>30</sup> ». Pour Karsavin, lecteur de Lévy-Bruhl auquel il se réfère encore dans son traité *Sur la perfection* écrit en lituanien en 1951 au camp d'Abez <sup>31</sup>, la connaissance est obligatoirement « participation ». Il devance l'école des Annales <sup>32</sup>, lorsqu'il met en évidence ce « fonds religieux commun », dont les principaux éléments (dans des configurations variables) réunissent l'homme contemporain et l'homme médiéval.

Karsavin revendiquait la « concrétisation créatrice <sup>33</sup> », produit d'une imagination individuelle, qui permet une interprétation synthétique des faits et s'apparente à l'écriture de la fiction. Mais la simple intuition participative, qui rapproche l'écriture de l'histoire de la création littéraire, est ici dépassée. D'une façon plus radicale, il fait siennes les interrogations de l'homme médiéval : les débats sur l'immortalité, sur les liens de l'âme et du corps, sur la liberté et la grâce, sont au centre de son *Poème de la mort*, mais cette fois pleinement assumés par le « narrateur », et débouchent sur une problématique tout à fait moderne.

Le *Poème de la mort* <sup>34</sup>, écrit à Kaunas en 1931, fait l'apologie d'une dépossession volontaire de soi-même qui doit conduire à « vouloir mourir », l'apologie d'une adhésion totale à son propre anéantissement, pour assumer pleinement l'unité d'une condition qui est celle de la « vie-à-travers-la mort » (à l'image du mouvement intérieur que l'on a pu discerner dans la Trinité).

30. Lucien Febvre, *Lettres à Henri Berr. 1911-1954*, Paris, Fayard, 1997, p. 562.

31. « Apie tobulybę » [Sur la perfection], *Baltos Lankos* (Vilnius), 1, 1991, p. 21.

32. Sur ce point, voir A.L. Jastrebitskaja, « Istorik kul'tury Lev Platonovič Karsavin: u istokov istoričeskoj antropologii v Rossii » [Lev Platonovič Karsavin, historien de la culture : aux sources de l'anthropologie historique en Russie] in *Dialog so vremenem*, Moskva, Institut Vsoobščej istorii R.A.N., 1996, p. 35-68.

33. *Filosofija istorii*, op. cit., p. 85.

34. *Poema o smerti*, Kaunas, Eranus, 1931, 80 p., rééd. in Lev Karsavin, *Religiozno-filosofskie sočinenija*, [Œuvres de philosophie religieuse], Moskva, [Renaissance], 1992, p. 235-305 ; trad. fr. : *Le Poème de la mort*, op. cit.

Cette œuvre (en prose) s'adresse explicitement à une destinataire qu'il faut convaincre – la « lectrice ». Sans que rien ne le laisse deviner, le texte plonge ses racines dans la biographie de l'auteur : la destinataire est Elena Skržinskaja, une autre élève du professeur Grevs, pour qui Karsavin avait vécu quelques mois de grande passion juste avant d'être expulsé en 1922 de la Russie bolchevique. L'éloignement définitif n'était pas dû à l'exil – Elena Skržinskaja avait réussi à le rejoindre à Berlin peu après –, mais à une volonté de fidélité à sa famille, malgré l'intensité de cette relation. Tel est le propos de ce texte : après la séparation, il faut convaincre la femme aimée de la nécessité du renoncement à soi, mais tenter de la retrouver dans ce renoncement même.

Cette méditation sur la mort retrouve d'une autre manière l'inspiration des *Bases de la religiosité médiévale* et leur analyse du désir d'immortalité. Il s'agit d'interroger le contenu de ce désir : en quoi consisterait une immortalité désirable ? Elle concernerait, non une abstraction sans vie, mais le sensible tout entier, c'est-à-dire la totalité du temps : « Dans un corps incorruptible, il n'y a pas de changement. Moi, je veux voir Elenite [la femme aimée] dans toutes ses transformations, dans tous les instants de sa vie <sup>35</sup>. » Ici même, sur ce point qui est le désir d'immortalité, ou d'éternité, se rencontrent les deux tendances qui déterminent l'ambivalence de la conscience religieuse : pour utiliser les termes d'Henri Brémond, d'un côté la piété « mercenaire » qui pense acheter le salut par ses bonnes œuvres, et de l'autre le « pur amour » mystique, qui est abandon et désintéressement. Cette analyse se conjugue donc avec la question du mysticisme : le travail de deuil (deuil de l'amour) doit conduire à ce renoncement total à soi-même, à ce « pur amour » en regard duquel la préservation de son être propre n'a plus aucun sens, qui représente la quintessence de l'expérience mystique.

Or, de manière inattendue, malgré la gravité du propos, l'humour, l'ironie, et même la bouffonnerie, sont omniprésents dans ce texte. Témoin ce dialogue imaginaire : « Si Dieu dans l'autre monde te demande : "Pourquoi as-tu fait tant de bêtises sur terre ?", réponds crânement : "Mais au moins, Seigneur, ai-je souffert." Et crois-moi, Dieu en restera pantois <sup>36</sup>... ». Témoin aussi les nombreuses parodies de la littérature d'édification : par exemple l'histoire de l'inquisiteur libidineux « converti » à l'amour par la belle

35. *Le Poème de la mort, op. cit.*, p. 31.

36. *Ibid.*, p. 16.

juive qu'il vouait au bûcher<sup>37</sup>. Les joutes théologiques sont émaillées de slavonismes pompeux, à valeur également parodique. Le narrateur se présente sous les traits d'un diabolin piteux, ou parfois d'un clown triste ; l'autodérision est un instrument de séduction : il faut reconquérir la femme aimée, il faut convaincre le lecteur. À bien des égards, le *Poème de la mort* est une entreprise pascalienne, et d'abord parce qu'il se donne pour but de « persuader par douceur ».

Cependant, l'attitude bien particulière du narrateur dans ce texte nous renvoie justement à son travail d'historien. Les *Bases de la religiosité médiévale*, on l'a vu, étaient aussi sa thèse de doctorat. La soutenance de cette thèse<sup>38</sup> avait suscité de vives polémiques. La liberté apparemment prise avec les sources, ainsi que sa trop forte personnalité de chercheur, qui faisait passer la « synthèse » avant « l'analyse », et imposait en quelque sorte sa propre subjectivité – cette sympathie qui sera plus tard revendiquée par la Nouvelle Histoire –, avaient été très critiquées. À ce dernier reproche, Karsavin répondait pourtant par avance dans l'introduction méthodologique aux *Bases de la religiosité médiévale* : ce qui est pernicieux, affirmait-il, c'est de prétendre éliminer totalement la subjectivité du chercheur. En réalité, elle est présente inéluctablement dès les travaux préparatoires : « ... la difficulté propre au travail d'historien, c'est que la mise à part des phases préparatoires est irréalisable dans la pratique<sup>39</sup>. » Il vaut mieux en tenir compte que l'ignorer, car alors elle fausse la perspective sans qu'on y prenne garde.

D'ailleurs, la subjectivité n'est pas l'arbitraire<sup>40</sup>, l'intuition du vécu en préserve. C'est pourquoi, chez Karsavin, toutes les idées religieuses sont incarnées, sans perdre leur valeur d'universalité (l'un des mérites de « l'homme moyen », c'est de préserver de l'abstraction). Lors de la soutenance, Ol'ga A. Dobiaš-Roždestvenskaja remarquait que le lecteur était tout prêt à se reconnaître dans cet « homme moyen », et à retrouver les traits de son temps dans ceux du XIII<sup>e</sup> siècle<sup>41</sup>.

On lui reprochait des citations inexactes : elles sont finalement apparues en nombre moins important qu'il ne semblait, mais cette réaction des premiers lecteurs est significative : l'impression de

37. *Ibid.*, p. 58.

38. Voir l'édition de 1997 de *Osnovy...*, *op. cit.*, postface de S. et A. Klement'ev, p. 397-408.

39. *Ibid.*, p. 16.

40. *Ibid.*, p. 17.

41. *Ibid.*, postface, p. 406.

liberté excessive et non « scientifique » vient de la tension polémique implicite qui habite chaque citation. L'ensemble de la pensée médiévale est mobilisé pour retrouver les interrogations existentielles de ce temps dans toute leur actualité, dans l'interaction vécue des différents points de vue sur le salut et l'immortalité de l'âme.

On lui reprochait aussi d'avoir fait la part trop belle à la littérature populaire, aux « nouvelles » médiévales, avec leur contenu familier et même souvent grossier. Les bouffonneries, les familiarités qui tendent à rabaisser l'énoncé, à lui donner un caractère presque trivial, et dont s'offusquaient certains lecteurs, n'ont pourtant rien d'une volonté de vulgarisation. Ce n'est pas seulement le caractère de l'auteur qui s'exprime ainsi (Karsavin était connu pour ses mots d'esprit et son ironie). Il s'agit d'une véritable méthode, qui touche à la racine même de l'œuvre. Un critique lui a reproché sa malveillance et son mépris pour l'époque décrite<sup>42</sup> : en réalité, s'il pouvait donner l'impression de rabaisser ces questions, c'était pour mettre en valeur la nécessité vitale et la dimension quotidienne de ces interrogations, leur urgence.

Ici, aucune référence à tel ou tel penseur médiéval n'était neutre, c'était une réplique dans un affrontement dont le champ serait une conscience imaginaire située au confluent de toutes ces interrogations, celle de l'« homme moyen ». Cette attitude à l'égard de ses sources se confirmera dans les œuvres suivantes, qui sont remplies de citations rarement déclarées. La *Philosophie de l'histoire* est sous-tendue par la pensée de Nicolas de Cues et ce qu'on pourrait appeler sa métaphysique du cercle<sup>43</sup>, mais la seule piste explicitement offerte au lecteur est la phrase « *Circumferentia est exglomeratio centri* », expression de cette même pensée chez Giordano Bruno.

Dans le *Poème de la mort*, il n'est plus question de citations au sens strict, comme dans un travail universitaire. Mais sur ce point (l'utilisation des sources), le *Poème* reprend et justifie *a posteriori* les aspects originaux du travail de l'historien. C'est un tissu de citations non déclarées. Les historiettes à connotation ironique – surtout des histoires de démons – renvoient à la littérature médiévale populaire. Certaines « nouvelles » insérées dans les *Bases...* (par exemple l'histoire de la guérison miraculeuse grâce à du « lait de lion<sup>44</sup> ») sont reprises ici. Mais surtout, en plus des allusions aux

42. *Ibid.*, postface, p. 414, note 47.

43. *Filosofija istorii*, *op. cit.*, p. 247.

44. *Le Poème de la mort*, *op. cit.*, p. 36-37.

poètes et aux écrivains russes (surtout à Gogol' et au récit « La terrible vengeance », à Dostoevskij, à Čexov...), dont fourmille le texte, on sent à l'arrière-plan la présence particulièrement forte de Pascal, de Xomjakov, de Descartes, d'Aristote... et l'on a bien conscience de n'avoir décelé qu'une infime partie des sources.

Sur la question de la mort et de l'immortalité, l'argumentation rassemble Aristote et Descartes, et les philosophes du Moyen Âge. Dire qu'« il n'existe pas d'âme qui ne soit en même temps un corps éternellement occupé à mourir <sup>45</sup> », c'est un peu revenir au *De anima* d'Aristote, mais le faire contre Descartes. L'idée de la séparation de l'âme et du corps est ainsi caricaturée : « Comment, sans un corps, [l'âme] peut-elle sentir et penser ? Essaie donc un peu de te représenter ton âme "désincarnée". Mais alors, qu'il n'y ait plus rien en elle de ce que tu vois, entends, respire. Que, semblable à un professeur de philosophie tout racorni, elle "pense" malgré tout, mais sans que le corps ne respire ni ne soit sollicité, sans que le cœur batte, sans que ne surgisse en elle aucun son, aucune image, aucun signe, sans que rien ne dissocie une pensée d'une autre <sup>46</sup>... »

De plus, ce retour débouche sur la question du sensible en des termes qui évoquent Proust. Les phrases « 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... C'est ce monde-ci, ce monde mourant, que j'aime... » rappellent un passage bien connu de la *Recherche*. Plus largement, le refus de l'abstraction ou en tous cas sa remise en question, était bien une préoccupation typique du début du XX<sup>e</sup> siècle.

À cause du bagage culturel spécifique sur lequel repose la démonstration, les œuvres de Karsavin sont sans aucun doute d'une lecture difficile, comme on pouvait parler à la même époque de « poésie difficile ». Mais l'essentiel n'est peut-être pas dans telle ou telle référence précise à la philosophie médiévale et antique dont elle est nourrie, plutôt dans le dynamisme d'une confrontation entre des pensées parfois très éloignées, mais qui reprennent ainsi toute leur actualité, et même une vigueur polémique nouvelle. Dans le *Poème de la mort*, le pathétique du texte, mêlé à l'ironie, ne lui laisse plus rien sentir d'une référence à une « autre » pensée, celle-ci est en fusion intime avec l'ensemble de ce plaidoyer passionné. Et c'est sur le mode badin que se manifeste sa forte coloration

45. *Ibid.*, p. 30.

46. *Id.*

didactique (et même plutôt homilétique). On pourrait situer ce texte dans la tradition des « entretiens » savants à l'usage des dames, comme ceux de Fontenelle sur la pluralité des mondes.

La personne du destinataire en prend un relief particulier. La « lectrice » du *Poème de la mort* est incluse dans le projet même de l'œuvre : c'est la femme aimée qu'il faut reconquérir, mais c'est aussi le destinataire qu'il faut persuader de « changer son âme » au terme d'une apologie pascalienne : le dernier chapitre s'intitule en effet « Commencement ». Mais cette dimension était déjà présente dans ses travaux d'historien. Comme on l'a déjà remarqué <sup>47</sup>, une réinterprétation active était dès ce moment exigée du lecteur. Car les questions traitées ne pouvaient pas laisser indifférent : par le biais de la spiritualité médiévale, elles concernaient les attitudes existentielles qui sont aussi celles de l'homme moderne. Ainsi, très naturellement, « le texte de l'investigation historique se transform[ait] tout à fait consciemment en "lettre <sup>48</sup>"... » : il y a donc une relation de nécessité interne très forte entre les *Bases...* et le *Poème de la mort*.

Karsavin revivifie des questionnements qui se trouvent à la source de la pensée européenne. La religiosité des masses rendait compte, d'une autre manière, des mêmes interrogations que celles exprimées par saint Augustin ou saint Thomas d'Aquin : le rapport du « génie » à la « foule » pouvait s'inverser, et le « génie » être d'abord considéré comme celui qui a su exprimer les inquiétudes des masses et le « sourd murmure » de leurs désirs, les questions restaient les mêmes. D'ailleurs, malgré les affirmations de Karsavin lui-même, ce sont malgré tout Saint Bernard, Richard de Saint Victor, et en général les Pères de l'Église qui constituent une bonne partie de ses sources.

Certaines questions fondamentales de la métaphysique chrétienne reparaîtront sous la plume de Karsavin, dans ce qui n'est plus une œuvre littéraire ou philosophique, mais une correspondance. En juin 1939, alors qu'il enseigne encore à Kaunas, Karsavin reçoit une lettre de Rome, d'un jeune jésuite, le Père Gustav Wetter, désireux d'écrire une thèse sur la question de l'uni-totalité dans la pensée russe <sup>49</sup>. À partir de ce moment, et jusqu'en juin 1940 va se poursuivre un échange de lettres très longues et très denses.

47. Aleksandr V. Svešnikov, « Obraz recipienta istoričeskogo diskursa v ruskoj istoriografii načala XX veka » [L'image du destinataire du discours historique dans l'historiographie russe du début du XX<sup>e</sup> siècle], *Filosofskij vek*, Sankt-Peterburg, Izd. SPb-skogo otdela Ist. čeloveka R.A.N., 1998, p. 104 et sq.

48. *Ibid.*, p. 108.

49. Correspondance publiée dans *Simvol* (Paris), 31, 1994, p. 105-169, présentée par Nikolaj Gavrjušin.

La question de l'uni-totalité est aussi celle des rapports entre le créateur et sa création. Elle ramène encore une fois aux sources de la philosophie médiévale : existe-t-il une « nature pure », non encore divinisée, en d'autres termes un « substrat » indifférencié, créé par Dieu et pourtant n'ayant pas encore reçu le « contenu » divin, ne possédant que la liberté d'accepter ou de refuser la grâce ? Pour Karsavin, à cause du « contenu » divin qui lui est transmis par la création même, la créature est dès le départ, divinisée. Cette idée, plus spécifiquement orthodoxe, de la divinisation, implique une attitude analogue à ce que Etienne Gilson appelle « l'optimisme chrétien » propre au Moyen Âge, selon lequel « la nature au sens propre, c'est-à-dire l'essence même de l'homme... ne saurait être ni supprimée ni même diminuée par le péché <sup>50</sup> ».

C'est précisément là, dans la notion de « grâce » opposée à celle de « divinisation » que réside l'une des divergences entre catholicisme et orthodoxie, et c'est sur cette question que porte le dialogue interconfessionnel qui s'établit entre Karsavin et le Père Wetter. La « grâce » accorde une place peut-être plus grande à la liberté humaine, mais aussi à l'idée d'une « nature » déchue. La liberté est conservée dans la conception de Karsavin, c'est même la seule chose que possède à ses yeux ce qu'il appelle un « substrat », un « presque rien » — la liberté d'accepter ou de refuser la grâce.

Mais ici, le débat sur la création et la grâce est mis directement en rapport avec la conception orthodoxe de la Trinité (comme vie et don de vie à travers la mort), telle que Karsavin n'a cessé de la développer au fil de ses œuvres. La création est mise sur le même plan que l'Incarnation comme kénose (le fait de se réduire volontairement à la condition la plus misérable pour le salut de l'humanité) : il voit dans ces deux actes le même renoncement à soi pour faire advenir l'autre. Pour la créature, le fait d'exister pleinement et celui de renoncer à soi sont assimilés. Le contenu de cette liberté primordiale définie précédemment, c'est, à l'imitation de la kénose christique, d'adhérer ou non à son propre anéantissement, en communion (*participatio*) avec la volonté divine.

La conception de Karsavin est particulièrement sombre : il ne semble y avoir aucun contenu, dans cette « participation », que l'acceptation douloureuse du sacrifice de soi, et finalement, l'impossibilité d'une « communion », puisqu'elle ne se réalise que dans l'anéantissement (c'est sur ce point que portent ses divergences

---

50. Étienne Gilson, *L'Esprit de la philosophie médiévale*, Paris, Vrin, 1998, p. 129.

avec Gustav Wetter, qui défend une position moins tragique). On découvre ici en quelque sorte le développement extrême de la mystique négative, et sa conjonction avec le retrait de Dieu tel que le concevaient les jansénistes. Comme le remarque Octavio Paz <sup>51</sup>, le thème de la « mort de Dieu » (dans les deux sens du terme) se situe à la jonction du religieux et de l'irreligieux, c'est une expérience constitutive de la pensée moderne.

Mais, plus encore, cette rencontre de la mort et de l'altérité préfigure la représentation de la temporalité chez Emmanuel Levinas. La durée n'est pas créatrice, ou plutôt elle se définit comme une succession de morts et de renaissances : « Plus que le renouvellement de nos états d'âme, de nos qualités, le temps est essentiellement une nouvelle naissance <sup>52</sup> », c'est-à-dire, comme il est montré dans *Le Temps et l'autre*, à la fois anéantissement du sujet et confrontation avec le « tout autre ».

La philosophie de Karsavin est donc une philosophie qui approfondit ses racines chrétiennes en revenant à celles de la pensée occidentale. Le choix de la pré-Renaissance comme point de départ est en lui-même significatif. Revenir à la pensée médiévale et à la philosophie antique dont elle s'est nourrie, c'est revenir à la pensée européenne telle qu'elle se présentait avant de s'engager dans une évolution à laquelle la Russie est restée étrangère, autre manière de montrer l'unité de la pensée européenne. Karsavin revient aux sources de la pensée occidentale pour refaire son cheminement, soit pour proposer une alternative, soit pour retrouver une continuité, après la grande rupture de la Renaissance.

Cette œuvre au confluent des cultures met en évidence le caractère paradoxal de son destin personnel : complètement occidentalisé par sa formation, il n'a pourtant jamais pu accepter l'émigration. C'est ce qui explique l'aventure eurasiennne, puis le choix de la Lituanie (se rapprocher de la Russie) et le refus de partir à l'arrivée des troupes soviétiques, qui lui valut l'arrestation et la mort. Car l'extraterritorialité n'est pas une situation. Hors de Russie, de la culture russe réelle en train de se faire, il ne pouvait parler qu'à partir d'un non lieu, qui vouait sa parole à une sorte de gratuité, comme il le reconnaît en particulier dans *Phénoménologie de la révolution* <sup>53</sup> :

51. Octavio Paz, *Point de convergence : du romantisme à l'avant-garde*, Paris, Gallimard, 1976, p. 70-74.

52. Emmanuel Levinas, *Le Temps et l'autre*, Paris, Quadrige-PUF, 1983, p. 72.

53. Lev Karsavin, « Fenomenologija revoljucii » [Phénoménologie de la révolution], *Evrzjskij Vremennik*, 5, 1927, rééd. *Evrzjskivo. Mysli o Rossii*, Izd. « Dajdžest », Tver', [s.d.], p. 17.

« Ce qui nous est étranger n'est concret que dans le pays qui lui a donné naissance, et ne peut être assimilé que sous une forme abstraite. » Et ce qui caractérise l'abstrait, c'est une « fausse clarté » et une « simplicité sans vie ».

L'engagement au sens le plus fort, dont il a toujours fait preuve, exclut l'indifférence, et l'indifférencié. Ce n'est pas la réduction au même qui promet la rencontre et la connaissance, mais l'approfondissement des différences : tel était en particulier son rapport au catholicisme, avec lequel il a poursuivi toute sa vie un débat intérieur. Le caractère religieux de la philosophie russe – ce que Karsavin appelait plutôt une « dogmatique libre » –, peut recevoir ainsi un éclairage nouveau : il contribue à revivifier l'ensemble de la tradition européenne dans sa multiplicité contradictoire, ce qui est peut-être le gage d'un progrès de la pensée.

*Université Jean Moulin – Lyon III*