Cahiers du
MONDE RUSSE

Cahiers du monde russe

Russie - Empire russe - Union soviétique et États
indépendants

45/3-4 | 2004
Varia

Milan Žust, À la recherche de la vérité vivante

Jean-Claude Lanne

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/monderusse/4189>

DOI : 10.4000/monderusse.4189

ISSN : 1777-5388

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 juillet 2004

Pagination : 664-669

ISBN : 2-7132-2009-2

ISSN : 1252-6576

Référence électronique

Jean-Claude Lanne, « Milan Žust, À la recherche de la vérité vivante », *Cahiers du monde russe* [En ligne], 45/3-4 | 2004, mis en ligne le 02 juin 2009, consulté le 03 septembre 2022. URL : <http://journals.openedition.org/monderusse/4189> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/monderusse.4189>

Ce document a été généré automatiquement le 3 septembre 2022.

Tous droits réservés

Milan Žust, À la recherche de la vérité vivante

Jean-Claude Lanne

RÉFÉRENCE

Milan ŽUST, **À la recherche de la vérité vivante. L'expérience religieuse de Pavel A. Florenskij (1882-1937)**. Rome, Lipa, 2002, 394 p.

Écrire un ouvrage sur un homme au savoir encyclopédique comme le fut Pavel Florenskij paraît une gageure. Pourtant Milan Žust relève courageusement ce défi avec son livre *À la recherche de la vérité vivante : l'expérience religieuse de Pavel A. Florenskij (1882-1937)*, étude qui reprend la majeure partie d'une thèse de doctorat soutenue en juin 2002. L'ouvrage comprend 312 pages de texte, 53 pages de bibliographie et 16 pages d'un glossaire des termes principaux qui composent la pensée religieuse de Florenskij. Le projet de l'auteur est annoncé dans le titre : il s'agit de la recherche d'une vérité vivante fondée sur une expérience religieuse. Milan Žust, prenant son point de départ dans la fameuse question de Pilate à Jésus : « Qu'est-ce que la vérité ? » (Jean, XVIII, 38), se propose d'examiner la capacité de l'homme à accéder à la connaissance des choses et à celle de Dieu. Cette noble ambition s'autorise de l'exemple de Florenskij, parti à la conquête d'un savoir absolu, secondé par l'intelligence de la foi, dans une tentative résolument moderne pour concilier les exigences contradictoires du cœur et de la raison. Mais M. Žust, loin de se contenter d'une simple étude historique de la figure du « Pascal russe », veut aussi affronter la pensée de Pavel Florenskij dans ce qu'elle a d'actuel et d'exemplaire dans le témoignage de sa vie, une vie qui est la mise en acte de l'engagement de la foi et s'achève par l'ultime témoignage, le martyre dans un camp de la mort soviétique. Ce projet est donc éminemment « existentiel » en ce sens que l'auteur de l'ouvrage soumet la validité de la théorie à l'épreuve de la vie. Le plan du livre s'articule en conséquence selon la classique (mais, dans la perspective démonstrative de M. Žust, très pertinente) dichotomie homme/œuvre. La première partie (p.37-186) suit l'itinéraire de vie et

l'œuvre de Florenskij ; la seconde (p. 187-304) étudie le langage symbolique dérivé de l'expérience religieuse chez Florenskij.

L'introduction expose la complexité de ce penseur dont les propositions touchant la connaissance offrent un intérêt certain pour le théologien et le philosophe. Mais l'extrême variété des objets à connaître et la méthode d'accès à une pensée originale et souvent déconcertante constituent une redoutable difficulté pour l'exégète de Florenskij qui peut raisonnablement se demander si l'idéal de « connaissance intégrale » qu'il propose peut être considéré comme un apport de la pensée russe aux interrogations actuelles de la théologie. À la suite de ces graves questions préliminaires, M. Žust procède à un survol de l'état de la recherche sur Florenskij ; puis, non sans courage, aborde la question des difficultés rencontrées au cours de son travail sur l'auteur de *La colonne et le fondement de la vérité*, dont la moindre n'est pas le « dépaysement culturel » qui induit assurément un certain déplacement des valeurs, mais qui sont également liées au passage d'une langue (le russe) dans une autre (le français) et à la propre terminologie de Florenskij, toujours enraciné dans une expérience de vie par essence « intraduisible ». M. Žust justifie sa méthode de recherche en excipant de la vie du grand savant conçue comme lieu nourricier des idées, terrain privilégié où s'éprouvent et se vérifient ses grandes intuitions mystiques et intellectuelles.

La première grande partie, consacrée à l'itinéraire de vie de Florenskij, souligne l'importance des expériences de jeunesse, consignées dans ses récits autobiographiques et ses souvenirs. Le tableau de la situation historique de la Russie à la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e siècle permet d'évaluer la quête de la « connaissance intégrale » dans le paysage intellectuel de l'époque et de suivre la progressive émergence de certains concepts et d'une méthode à partir d'expériences cruciales vécues dans l'enfance et l'adolescence. Ainsi en va-t-il, par exemple, de la crise religieuse éprouvée durant l'adolescence, moment germinatif du grandiose projet de synthèse des connaissances. Autre exemple de cet enracinement existentiel des grands moments de l'évolution intellectuelle de Florenskij : sa décision d'entrer à l'Académie de théologie de Moscou, qui, selon M. Žust, aurait eu pour principale motivation le désir d'éprouver en acte, dans la communauté de foi de l'Église, la vérité religieuse des dogmes. Cette expérience ne pouvait avoir lieu qu'au sein de l'orthodoxie, et dans la plus profonde communion avec le peuple russe. Du même point de vue existentiel, l'enseignement de l'Académie de théologie de Moscou a pu servir de test pour évaluer la validité théorique du vécu. M. Žust a raison de relever une autre conséquence de l'influence du milieu sur la pensée du jeune théologien-philosophe : la vie intense des cercles littéraires et religieux qu'il fréquente à l'époque de sa formation intellectuelle, dans une atmosphère marquée par l'état d'esprit du symbolisme dominant dans les arts, n'a pu que favoriser la tendance au mélange des genres, sans compter des mouvements réellement providentiels, comme l'hérésie onomatodexe, qui a suscité chez Florenskij une intense réflexion théologico-philosophico-linguistique sur l'essence du nom. Mais la situation s'inverse quand il s'agit d'expliquer l'attitude politique de Florenskij en 1917 et dans les années suivantes, durant lesquelles se met en place la dictature dont allait être la victime le prêtre et l'homme de science : c'est la référence scripturaire (Épître aux Hébreux, XIII, 14) qui détermine l'engagement existentiel et programme l'éthique politique de Florenskij : « Nous n'avons pas ici-bas de cité permanente, mais nous recherchons celle de l'avenir »¹. Le chapitre qui clôt cette première partie biographique, intitulé « Sources de l'œuvre et motivations de Florenskij », est l'occasion pour l'auteur de rappeler une nouvelle fois les difficultés rencontrées dans l'étude d'un penseur de cette envergure. M. Žust discerne

trois grands moments dans la croissance spirituelle de Florenskij, tous subsumés sous l'unité sémantique d'un même projet : fidélité à l'orthodoxie, au peuple russe et communion de foi (« *sobornost'* »)² comme socle de la connaissance intégrale. Ce très utile rappel des sources n'est pas sans intérêt pour éclairer et expliquer (sinon justifier) un des aspects les plus rébarbatifs (du moins au regard d'un chercheur occidental) de la pensée de Florenskij, son antioccidentalisme militant, souvent agressif, nourri de l'héritage slavophile. Ses « motivations » résument assez bien les nombreuses remarques dispersées dans la première partie de l'ouvrage : il s'agit, pour l'auteur de *La colonne...*, d'approcher le mystère de l'intérieur, de retrouver l'unité organique perdue entre les différentes sciences, bref de rassembler à l'intérieur de l'Église orthodoxe et de manifester ce désir de rassemblement dans un langage symbolique qui fait la part belle aux antinomies.

La deuxième grande partie de l'ouvrage étudie le langage symbolique dérivé de l'expérience religieuse chez Florenskij. Dans cette partie beaucoup plus théorique où l'auteur examine les transformations de l'expérience florenskienne en herméneutique d'une vision du monde, la méthode du chercheur est de nouveau définie, non sans quelques infléchissements toutefois par rapport aux précédentes déclarations, notamment dans le refus d'adopter une position critique par rapport à l'auteur étudié. M. Žust définit dans cette abstention de principe une méthode négative qui récuse la preuve scientifique au profit de la simple illustration par l'exemple. L'analyse conceptuelle cède le pas à une démarche empathique qui installe peut-être le chercheur et ses lecteurs au cœur du tempérament de Florenskij, mais interdit à coup sûr toute distance critique par rapport à l'idéologie du penseur et du théologien. Ainsi, par exemple, sont trop aisément acceptées les approximations étymologiques qui vont toujours dans le sens d'une dévalorisation des concepts occidentaux, marqués, selon Florenskij, au sceau d'un stérile « juridisme ». De même, M. Žust semble acquiescer à la méfiance florenskienne par rapport à toute investigation conduite selon les voies de la raison, à la preuve « intuitive » de la Trinité, qui est tout, sauf une preuve, ou bien au maniement sophistique des « antinomies », procédé trop commode pour valoir comme argument. Le langage symbolique de Florenskij fait l'objet d'une définition embarrassée et contradictoire, conséquence obligée d'une acceptation imprudente du mystère des antinomies. L'adhésion sans réserve à la « métasémiologie » esquissée par Florenskij, l'apologie hâtive de l'outre-logique (ou « surlogique ») comme moyen de dépassement des apories de l'entendement conduisent inévitablement M. Žust à assumer des thèses manifestement erronées d'un point de vue sémiologique, et même sans doute « hérétiques » d'un point de vue théologique (ex. : « l'icône est la personne représentée » ; « le nom de Dieu est Dieu »). Dans ses considérations sur les travaux iconologiques et onomatologiques de Florenskij, l'auteur de l'ouvrage aurait sûrement gagné à évaluer de manière critique la doctrine du théologien russe dans le cadre général d'une théorie du signe. Le troisième chapitre de la seconde partie, dont l'énoncé paraphrase le titre de la célèbre thèse de Florenskij, compense les conséquences regrettables du parti-pris non critique en envisageant de manière systématique la pensée théologique de ce dernier et sa substructure idéologique (« « Colonnes et fondements » de la théologie de Florenskij »). Dans cette partie, M. Žust aborde trois aspects importants de la pensée religieuse de Florenskij, trois « mystères » constitutifs de son univers spirituel : la Trinité, la Sagesse (la « Sophie ») et l'Église. En préambule à cette analyse, M. Žust étudie le langage codé et apparemment abscons des dogmes et de la théologie, en insistant sur l'adéquation de ce langage symbolique au mystère et à l'unité des deux

mondes (le « phénoménal » et le « nouménal »), et en en démontrant la valeur pédagogique. La « surlogique » du dogme manifeste, selon l'auteur, l'instauration d'un nouveau régime de l'activité rationnelle ordonnée à une fin précise et remarquablement paradoxale : connaître d'une certaine manière l'ineffable mystère et communiquer cette connaissance par le moyen d'un langage *sui generis*, celui des symboles et des antinomies. Le mystère de la Trinité offre l'exemple même de la « *crux rationis* » et les sept pages que consacre M. Žust peinent à éclairer l'aporie du Dieu un et trine, aporie à l'insolubilité de laquelle n'est pas étranger le redoutable problème de la traduction des termes techniques utilisés par les docteurs de l'Église pour élucider la nature des relations entre les trois Personnes (notons au passage que « *soprisnosuščij* » ne signifie pas « consubstantiel », mais « coéternel », p. 263). Si M. Žust a raison de relever une relative prééminence de l'Esprit Saint (et donc de la pneumatologie) dans le discours théologique de Florenskij, ce déséquilibre dans le traitement des trois Personnes caractérise tout un courant de pensée contemporain plus attentif au statut de la Troisième Personne comme vecteur privilégié de l'inspiration prophétique qu'au rôle médiateur et pédagogique du Fils. Le culte symboliste de la création artistique n'est sans doute pas étranger à la place exceptionnelle dévolue à la pneumatologie dans la pensée religieuse russe à l'âge d'argent. Il en va de même pour l'importance accordée au mystère de la « Sophie » (la Sagesse de Dieu) indissociable du contexte littéraire et artistique de l'époque. Comme au cours de la querelle onomatodexe, Florenskij flirte avec l'hérésie en évoquant la Sophie comme « quarte hypostase » et seule l'exaltation lyrique de l'Église comme fondement ultime d'une authentique vie spirituelle parvient à faire contrepoids au troublant culte de latrerie voué à ce qui n'est strictement qu'un attribut subalterne de Dieu.

La conclusion récapitule les grands moments de l'ouvrage en soulignant le rôle primordial joué par l'ecclésiastité dans l'économie du système philosophico-théologique de P. Florenskij. L'ecclésiastité normée par le Christ apparaît en effet comme le milieu nourricier de la « connaissance intégrale » qui constitue en quelque sorte l'utopie gnoséologique de P. Florenskij.

L'intérêt principal du travail de Milan Žust est de situer l'immense travail théorique de Florenskij dans une perspective de vie, dans un cadre résolument « existentiel ». L'érudition foisonnante du penseur russe est justement perçue par M. Žust comme l'indispensable préparation à la connaissance du mystère ineffable, Dieu. La méthode très souvent dialogique de Florenskij s'inscrit dans le projet d'une recherche en commun de la Divinité et l'auteur a raison de mettre en valeur, tout au long de son étude, cette singulière pratique d'une quête spirituelle tout entière ordonnée à la connaissance d'un Dieu engagé, par le mystère de l'Incarnation, dans un dialogue continu avec l'humanité pensante. C'est aussi avec justesse que M. Žust souligne l'héroïsme de la pensée active et ardente de Florenskij, qui renonce délibérément aux ressources de la sagesse et de l'entendement ordinaires pour se confier à la « folie de la croix », et, sous le rapport du génie religieux, il ne fait pas de doute que le théologien russe a été inspiré par l'interprétation de son prénom comme programme de destin. La place prépondérante du symbole dans la pensée et le discours de Florenskij est également bien mise en valeur par l'auteur de l'ouvrage, mais c'est sans doute sur ce point qu'eût été souhaitable une contextualisation plus rigoureuse de la pensée du savant théologien, un des plus éminents représentants de ce fécond Âge d'argent, avec son habile maniement du symbole, son culte de la faculté créatrice et le rôle primordial dévolu à l'art dans l'approche du mystère. C'est peut-être aussi l'utopie de la synthèse des arts, si

caractéristique de l'époque, qui fonde l'idéal florenskien de la synthèse des connaissances dont le nom proprement théologique est « connaissance intégrale » (*cel'noe znanie*), mode d'activité intellectuelle qui présuppose à la fois l'intégrité morale du sujet connaissant et la possibilité d'une compréhension totale de l'ensemble du champ du savoir. Florenskij a su combiner les genres discursifs les plus hétérogènes pour mieux manifester l'inexhaustible plurivocité du mystère. M. Žust a réussi à adhérer à cette démarche multiforme et à faire partager à son lecteur son admiration, mêlée parfois d'un peu de crainte, devant l'étonnant génie de ce penseur inclassable. Il est simplement à regretter que cet ouvrage sérieux et fondé sur une solide érudition soit entaché de nombreuses erreurs typographiques (tout particulièrement dans les notes), de fréquentes incorrections sous le rapport de l'expression, et que souvent la traduction de termes russes spécifiques soit mal maîtrisée et peu cohérente.

NOTES

1. C'est cette citation scripturaire qui est à la base du titre de l'ouvrage édité par V. I. Kejdan, *Vzyskujščie grada* (*Les chercheurs de la cité, Ceux qui recherchent la cité*) traduit erronément par *Les villes aspirées* tout au long de l'ouvrage.
2. Le concept de « *sobornost'* », si important également dans l'idéologie philosophico-politique russe, aurait pu faire l'objet d'une entrée dans le glossaire placé à la fin de l'ouvrage. Régulièrement traduit par « conciliarité » dans le texte de M. Žust (traduction reçue de nos jours en français, mais peu instructive et ambiguë pour le lecteur non russophone), ce terme s'éclaire fort heureusement par les nombreux contextes d'emploi cités par le chercheur et dans lesquels le vocable apparaît avec sa pleine valeur de principe de rassemblement, communion dans la foi, ensemble, etc.