NOVA ET VETERA

REVUE CATHOLIQUE POUR LA SUISSE ROMANDE

Vœux à Son Excellence Monseigneur François Charrière 193

CHARLES JOURNET • *Bombe atomique* 195

Le Saint-Siège et la France: I. Présentation des lettres de créance de M. Jacques Maritain. II. Réponse du Souverain Pontife 209

En mémoire d'Alexandre Cingria: I. Une lettre de Paul Claudel. II. La collaboration d'Alexandre Cingria à Nova et Vetera . . . 215

JACQUES MARITAIN • *La dialectique immanente du premier acte de liberté* (Notes de philosophie morale) 218

GEORGES HALDAS • *Quatre Poèmes* 236

JEAN GAUVAIN • *Vladimir Soloviev et le problème russe* 240

BOGUMIL JASINOWSKI • *La productivité créatrice spirituelle russe et la structure psychique de l'Orient chrétien*, traduit par Jerzy Korab et Joseph Ziolo 259

R. P. JOSEPH HENNINGER • *La famille chez les Bédouins d'Arabie* 275

BIBLIOGRAPHIES • Ecrits de: *François Mauriac, C. F. Ramuz, Ch. Péguy, Vercors, Bossuet, saint François de Sales, Balzac, Lamennais, Chateaubriand, Léon Bloy, Ernest Hello, Proudhon, Albert Béguin, Ph. Menoud, Emmanuel Mounier.* 302

XX^ME ANNÉE - N° 3 - JUILLET-SEPTEMBRE 1945

ÉDITEURS FRAGNIÈRE FRÈRES FRIBOURG

NOVA ET VETERA, REVUE CATHOLIQUE POUR LA SUISSE ROMANDE, HEUREUSE D'AVOIR, PAR QUELQUE INEXPLICABLE PRIVILÈGE, VÉCU VINGT ANNÉES, EST FIÈRE ET ÉMUE DE POUVOIR PRÉSENTER A SON FONDATEUR, AUJOURD'HUI SON EXCELLENCE MONSEIGNEUR FRANÇOIS CHARRIÈRE, LES VŒUX FILIAUX ET PROFONDÉMENT RESPECTUEUX DE SA RÉDACTION, DE SES ÉDITEURS, DE SES COLLABORATEURS, DE SES INCOMPARABLES ET FIDÈLES AMIS

Bombe atomique

1. La nouvelle arme

« Au train dont va la science », écrivait Henri Bergson vers la fin des *Deux sources* [1], « le jour approche où l'un des deux adversaires, possesseur d'un secret qu'il tenait en réserve, aura le moyen de supprimer l'autre. Il ne restera peut-être plus trace du vaincu sur la terre ».

Les physiciens qui travaillaient depuis plusieurs dizaines d'années à la libération de l'énergie atomique étaient seuls à prévoir les effets effrayants qu'aurait la nouvelle bombe. C'est pourquoi, au cours de la guerre, il s'est trouvé des savants allemands pour essayer de traîner leurs propres recherches en longueur. Les principes physiques sur lesquels repose la libération de l'énergie atomique sont connus voici longtemps. En outre, depuis la divulgation partielle faite dans le rapport officiel des physiciens américains, le principe de la fabrication de la bombe n'est plus à proprement parler un secret, en sorte que tout pays possédant des savants de premier ordre et un puissant potentiel d'industrie pourra bientôt la produire, qu'on en garde ou qu'on en divulgue le secret. Et puisque nous ne sommes qu'au début d'une découverte, il faut nous attendre, d'une part à un constant accroissement d'efficacité des résultats, d'autre part à une forte réduction des difficultés actuelles de la production, notamment à une plus grande indépendance par rapport à l'uranium, ou aux industries géantes. Ce que la science devra faire pour perfectionner la bombe atomique, on l'imagine fort bien dans tous les «pays de progrès ». Il faut ajouter ici que les physiciens anglais et américains auraient pu se décourager en pensant que leurs efforts tendaient vers un but peut-être irréalisable, tandis qu'aujourd'hui chacun sait la réussite possible, ce qui est un stimulant incomparable. Chaque grande nation pourra très certainement, d'ici quelques années, fabri-

[1] En 1932, p. 310.

quer des bombes atomiques. Même si l'une d'elles était tout d'abord en retard sur la production des Etats-Unis, il lui serait amplement possible, en l'espace d'une dizaine d'années, de préparer suffisamment de bombes pour pouvoir anéantir, à elle seule, toutes les grandes villes du monde.

D'ailleurs, les bombes actuelles sont un jeu d'enfants au prix de ce que peut nous préparer un prochain avenir. Les bombes utilisées contre le Japon correspondaient à quelques dizaines de milliers de tonnes d'explosifs. Mais, selon toute vraisemblance, ce chiffre pourra, d'ici quelques années, atteindre quelques dix millions de tonnes. Il est aussi très vraisemblable que l'on découvrira de nouvelles réactions qui permettront la libération de l'énergie atomique sans recourir à l'uranium. Les températures énormes dont on peut aujourd'hui disposer favoriseront de nouvelles expériences. Si nous arrivions à produire l'hélium à partir de l'eau lourde, nous obtiendrions, pour chaque once, une quantité d'énergie correspondant à celle que fournit en huit ans un moteur ordinaire de cent chevaux, ou à environ cent tonnes d'explosifs. Les fabriques géantes dans lesquelles on isole aujourd'hui à partir de l'uranium les éléments dont on a besoin, pourront elles aussi devenir superflues.

2. L'impasse

Le physicien du *Times*, auquel nous empruntons ces considérations, n'a pas de peine à conclure qu'une lutte de vitesse entre les nations sur le terrain de l'énergie atomique aboutirait, à l'instant où serait jetée la première bombe, à l'anéantissement de la civilisation.

Il n'y a donc plus, dit-il, que deux solutions. Ou bien la prompte conquête du monde par les Etats-Unis d'Amérique, qui exerceront sur lui une sévère tutelle.

Ou bien, — et c'est naturellement la solution qu'il souhaite, — une organisation nouvelle du monde, qui rende désormais impossible le déclenchement des guerres.

Il ne mentionne pas la troisième solution, qui consisterait à livrer le secret de la bombe atomique à l'U.R.S.S., qui protège elle-même jalousement ses propres secrets derrière un rideau de fer.

Voici donc l'alternative. D'une part, la réalisation urgente, immédiate, du principe du *primat de la force* au profit de la puissance possédant déjà des bombes atomiques. D'autre part, la réalisation urgente, immédiate, du principe du *primat du droit*, et la constitution d'un organisme international, supérieur à toutes les nations sans exception, et capable de réprimer efficacement chaque appel à la guerre.

Sinon c'est, avant dix ans, la mise sur pied de la troisième guerre mondiale, où les effets de surprise seront, non plus ceux de Guernica, de Varsovie ou de Pearl Harbour, — on a beaucoup progressé depuis, — mais la catastrophe d'une moitié de l'humanité.

3. Comment en sortir ?

Pourtant, faisait remarquer Bergson, « la difficulté de supprimer les guerres est plus grande encore que ne se l'imaginent généralement ceux qui ne croient pas à leur suppression »[1].

Elle ne peut être surmontée que par l'institution d'un organisme qui laissera subsister, si l'on veut, le principe de la souveraineté de l'Etat, mais en le « faisant fléchir nécessairement dans son application aux cas particuliers ». Car « c'est une erreur dangereuse que de croire qu'un organisme international obtiendra la paix définitive sans intervenir, d'autorité, dans la législation des divers pays et peut-être même dans leur administration »[2].

Mais « même si la Société des Nations disposait d'une force armée apparemment suffisante (encore le récalcitrant aurait-il toujours sur elle l'avantage de l'élan ; encore l'imprévu de la découverte scientifique rendra-t-il de plus en plus imprévisible la nature de la résistance que la Société devrait préparer »[3], elle ne pourrait subsister et fonctionner que moyennant une transformation spirituelle profonde de l'idéal politique de l'humanité. « De la société close à la société ouverte, de la cité à l'humanité, on ne passera jamais par voie d'élargissement. Elles ne sont pas de même essence. La société ouverte est celle qui embrasserait en principe l'humanité entière. Rêvée, de loin en loin, par des âmes d'élite, elle réalise chaque fois quelque chose d'elle-même dans des créations dont chacune, par

[1] P. 310.
[2] P. 314.
[3] P. 310.

une transformation plus ou moins profonde de l'homme, permet de surmonter des difficultés jusque-là insurmontables »[1]. Elle requiert un double effort: l'initiative de quelques hommes supérieurs; la docilité et la disposition des autres à les suivre. Cette seconde condition est d'ailleurs plus difficile à remplir que la première. Pour entraîner les hommes, il faudra quelque événement considérable: « peut-être une menace d'extermination comme celle que crée l'apparition d'une arme nouvelle dans une tribu ennemie »[2].

Pourtant, même un tel événement ne saurait être qu'un signe avertisseur, une condition, peut-être nécessaire, mais non pas une cause opérante, du renouveau spirituel de la vie politique. L'humanité « à demi écrasée sous le poids des progrès qu'elle a faits », veut-elle continuer à vivre ? Ce qui est alors requis d'elle, c'est un véritable retournement du dynamisme qui l'emporte actuellement, un passage de la « frénésie » pour les valeurs matérielles, à la « frénésie antagoniste » pour les valeurs spirituelles ; bref, un passage au régime du primat de la « vie mystique », définie comme le prolongement en l'humanité de l'action divine.

4. Nouvelles précisions

Selon Bergson, ce qui a manqué aux non-civilisés, ce n'est probablement pas l'homme supérieur, c'est la disposition des autres à le suivre. Ici se place le passage que nous avons cité partiellement: « Quand une société sera *déjà entrée* dans la voie de la civilisation, la perspective d'un simple accroissement de bien-être suffira sans doute à vaincre sa routine. Mais *pour qu'elle y entre*, pour que le premier déclenchement se produise, il faut beaucoup plus: peut-être *une menace d'extermination comme celle que crée l'apparition d'une arme nouvelle dans une tribu ennemie* »[3]. Or, jamais l'humanité n'a senti peser sur elle une menace si formidable d'extermination ; et jamais il n'a été si urgent pour elle d'entrer dans de nouvelles voies de civilisation.

On nous apporte chaque jour de nouvelles précisions. En utilisant les fusées V2 pour véhiculer les bombes atomiques, il deviendra

[1] P. 288.
[2] P. 181.
[3] P. 181.

possible nous dit-on [2], de détruire dans la même minute toutes les villes d'une grande puissance, d'autant plus aisément qu'elle sera plus proche et que sa population sera plus dense. Si, par exemple, la Russie était en possession du fameux « secret », et tôt ou tard elle le connaîtra, elle pourrait, à partir de la Thuringe, par une première salve de fusées, réduire en cendres les îles britanniques, avant même qu'on ait pu y donner l'alarme. Des trois grandes puissances capables d'exploiter aujourd'hui l'énergie atomique, l'une bientôt ne sera plus garantie, et sera presque réduite au rôle de satellite.

Si rien ne change dans notre conception de la politique internationale, le duel va s'engager plus directement entre les Etats-Unis et la Russie. Ces deux nations vont-elles donc s'armer silencieusement l'une contre l'autre ? Quand et de quelle épouvantable manière éclatera le conflit de ces deux impérialismes ?

Que signifie cela, si non que c'est notre conception de la politique internationale qui est fatale, que c'est elle qu'il faut à tout prix faire sauter ? Les chefs politiques anglais ont le mérite de le publier. C'est le sens du discours du 22 novembre de M. Attlee: « Mieux que toute autre chose, la bombe atomique a montré que la première et la deuxième guerres mondiales ne sauraient être répétées, si la civilisation veut subsister. Pendant toutes les conversations de Washington, j'ai eu constamment à l'esprit non seulement les moyens susceptibles de réduire les effets de la bombe atomique, mais également *le genre d'organisation mondiale qui devrait être trouvé pour une époque où la science met aux mains des hommes des armes aussi effroyables*... On a parlé de confiance réciproque. Il convient de rappeler à ce propos que cette confiance existe déjà dans de vastes régions du globe. C'est ainsi qu'une guerre entre nous et l'un des dominions est simplement inconcevable, comme d'ailleurs un conflit entre le Canada et les Etats-Unis. La mission des hommes d'Etat consiste à étendre cette confiance au monde entier... Si nous n'abordons pas les problèmes avec un enthousiasme moral aussi grand que celui qui soutient les savants dans leurs recherches, notre civilisation, héritière de tant de siècles, ira à sa perte certaine ».

Le même jour, M. Eden faisait des déclarations de même ordre: « Chaque découverte scientifique nouvelle fait éclater le non-sens

---

[2] Voir, p. ex. *Basler Nachrichten,* 23 novembre.

de notre conception démodée de la souveraineté. J'ai beaucoup réfléchi au problème de l'énergie atomique, soit avant soit après l'attaque de Nagasaki, et *je ne puis trouver d'autre solution propre à garantir la sécurité du monde, que la répudiation de notre conception de la souveraineté.* Cela ne se fera peut-être pas en une seule fois, mais il faut travailler dans ce sens et c'est le premier devoir des Nations Unies ». Et aussi: « La découverte de l'énergie atomique demande qu'on examine encore une fois la Charte des Nations Unies, tout particulièrement en ce qui concerne le veto, qui constitue un anachronisme dans notre monde moderne ». Il est donc clair que la nation moderne de l'Etat « origine et source de tous les droits », défendue jusqu'ici comme une conquête de la civilisation, et condamnée par le Syllabus, est une notion maudite, un fruit de mort.

Si les hommes ne veulent pas se faire mutuellement confiance, s'aimer, respecter l'image de Dieu qui est en eux, il leur faut s'apprêter à mourir. Entre l'amour et la mort, jamais, pour l'humanité tout entière, l'option n'a paru si immédiate, si tragique.

5. Alternances dans le duel de l'amour et de la mort

Il y a à craindre, dit Paul Claudel « que la bombe atomique ait bien réellement cassé le noyau de ce groupement humain cependant si serré, si homogène et si efficient que l'on appelle le Japon. Il y a à craindre que l'on ne réussira pas, comme pour l'épouvantable engin matériel, à limiter les dégâts, et que de proche en proche la contagion destructive ne gagne tous les éléments d'une situation politique désespérée ». Comment lire la fin de cet *Adieu au Japon* [1], sans être remué par l'extraordinaire, par la magique puissance du poète, qui n'a besoin que de quelques mots pour ouvrir devant nous des mondes: « En attendant, c'est ce vieux Japon, où j'ai beaucoup vécu, que j'ai beaucoup aimé, auquel il me faut dire adieu. Certainement je réprouve autant que quiconque la férocité, la perfidie, la brutalité de cette caste militaire à qui le pays privé de la sagesse de ses vieux hommes d'Etat, doit sa ruine actuelle. Cela n'empêche pas que la vue du Fuji se découpant sur un crépuscule d'hiver est un des spectacles les plus sublimes qui puissent être offerts au

[1] *Figaro,* 30 août.

regard de l'homme. Cela n'empêche pas que l'art japonais, que la poésie japonaise, dans leur exquise élégance, dans leur art de *monter* l'essentiel, ont apporté à la pensée humaine une contribution infiniment précieuse. Nuls, mieux que ces peintres et ces poètes, n'ont compris la nature et n'ont fait voir en elle, non pas comme les Hindous un chaos d'illusions, mais un répertoire ordonné d'allusions. Le Nô est une forme sublime d'art dramatique qui soutient la comparaison avec les plus hautes tragédies grecques. Et je revois certaines cérémonies de thé, certains après-midi dans la boutique d'un marchand d'encens de Kiotô, ou dans celle de notre ami Kita, ces glissades silencieuses au sein des vieux palais impériaux dans un paradis inconsistant d'or et de neige... Je revois aussi ces petites mamans japonaises si humbles, si modestes, quand elles se rendent à la table de communion avec leur marmot sur le dos... Adieu, Japon ! Mais tout de même cette parole de l'Ecriture me remonte obstinément à la mémoire: DIEU A FAIT LES NATIONS GUÉRISSABLES ».

Il y a quelques mois, nous avons dit quel privilège inappréciable la Chine aura connu d'avoir été, à l'heure peut-être de la plus terrible menace de son histoire, conduite et sauvée par un chef chrétien. Voici un passage du discours magnanime prononcé par le maréchal Tchiang Kaï Chek à l'occasion de la capitulation japonaise: « J'ai eu l'âme remuée par ces paroles de Jésus-Christ: *Ne fais pas à autrui ce que tu ne veux pas que les autres te fassent*, et: *Pardonne à ton ennemi.* Mes chers compatriotes, souvenez-vous aussi des conseils de clémence enseignés par nos anciens sages: *Ne te souviens pas des offenses passées*, et: *Fais du bien à autrui.* Nous n'avons pas cessé de répéter que notre ennemi était uniquement le militarisme japonais et *nous n'avons pas haï le peuple nippon.* Maintenant que l'ennemi est vaincu, nous devons respecter les conventions de l'armistice et *nous ne devons pas avoir le moindre désir de vengeance à l'égard de la population japonaise qui est innocente.* Nous devons au contraire *manifester notre sympathie à ce pauvre peuple japonais* aveuglé par son clan militaire. Nous devons espérer qu'il se repentira de ses erreurs passées et entrera dans une voie nouvelle. Que tous les Chinois, soldats ou civils, n'oublient pas ce que je dis... Que nos amis alliés et nos compatriotes sachent qu'une paix gagnée par la force armée n'est pas toujours le prélude d'une paix durable. *Le jour où l'ennemi lui-même, convaincu de son égarement, soutiendra*

la paix autant que nous, alors seulement nous pourrons espérer que l'idéal de la paix universelle deviendra une réalité. Alors seulement, nous aurons atteint le véritable but de la guerre qui vient de se terminer aujourd'hui.» Et l'on nous apprend que le gouvernement chinois a interdit la publication des récits et des photographies concernant les atrocités japonaises, pour ne pas souiller les yeux et le cœur de son peuple.

L'espérance de Tchiang Kaï Chek n'est pas moins noble, pas moins humaine, pas moins chrétienne que son pardon: «Je suis profondément convaincu que les peuples de la terre, orientaux ou occidentaux, à quelque race qu'ils appartiennent, *sont destinés à voir le jour où ils s'aimeront comme les membres d'une même famille.* Cette guerre mondiale nous a appris que dans la lutte nous ne devons pas nous retrancher derrière nos frontières respectives. Seules *une compréhension et une confiance mutuelles* permettront d'éviter à jamais toute guerre future... Je suis fermement convaincu qu'au sortir de cette guerre, les Nations Unies seront capables *de refaire le monde sur une base d'égalité et d'assistance mutuelle* et qu'elles pourront aussi construire un nouvel ordre mondial de paix. *Un tel ordre mondial nouveau doit être créé sur les bases de l'amour prêché par le Christ* ».

6. Puissance et impuissance de la physique

La mystique, dit Bergson, ne détruirait pas la mécanique. Au contraire, elle l'appelle à son aide. «L'homme devra peser sur la matière s'il veut se détacher d'elle » et tendre vers le bonheur. Cela est clair.

Ce qui l'est plus encore, aujourd'hui, c'est que la mécanique exige la mystique, elle demande d'être au service de la mystique: sans quoi elle est très sûre de précipiter le monde à la catastrophe.

Etrange fortune des sciences physiques ! Leur progrès nous est toujours plus nécessaire, et en même temps il risque de nous être toujours plus fatal. Jamais la physique n'aura été si armée, si puissante, pour notre bien ou pour notre mal, pour notre bonheur ou pour notre malheur. Et jamais elle n'aura été aussi désarmée, aussi impuissante pour décider dans quel sens elle s'exercera.

Toute la condition de la physique est symbolisée par celle de nos grands physiciens. Ils sont les rois du monde, chaque nation

désire les avoir, et ils sont incapables de prévoir quelles causes ils serviront. Ils sont les plus assurés des hommes quand ils exposent les moyens d'amplifier la puissance de l'action humaine sur le monde ; et ils sont les plus incertains, quand ils tentent de régler le cœur humain et l'usage qu'on fera de leurs découvertes, pour la vie ou pour la mort. Ils sont des géants et ils sont des infirmes.

Le physicien du *Times*, que nous avons cité, pensait que les politiciens feraient bien d'imiter les savants qui n'ont pas de peine à s'entendre sur le plan international. Louis de Broglie écrivait, le 11 août dans *Combat :* « La chute, sur le territoire japonais de la première bombe atomique, marque le début d'une ère nouvelle dans l'histoire de l'humanité : l'ère de l'utilisation par l'homme des formidables réserves d'énergie contenues à l'intérieur des atomes ». Le 16 août il concluait par ces mots un article paru dans la *Bataille :* « Enfin, nous aborderons un instant le problème le plus redoutable que la découverte de la bombe atomique pose à nos esprits angoissés. L'humanité parvenue à disposer à son gré de forces naturelles formidables sera-t-elle assez sage pour ne pas les employer à sa propre destruction ? Le problème dépasse de beaucoup les cadres de la physique : c'est un problème de volonté, il relève donc de la vie morale et spirituelle. Armé d'un pouvoir formidable qui ne fera sans doute que s'accroître, l'homme court à sa perte s'il ne sait pas se montrer sage et dominer ses passions mauvaises. Saura-t-il le faire ? La question est angoissante : il serait vain de se le dissimuler ».

C'est à la même question que, le 6 juin 1905, Pierre Curie essayait déjà de répondre devant l'Académie des Sciences de Stockholm : « On peut concevoir que, dans des mains criminelles, le radium puisse devenir très dangereux, et ici l'on peut se demander si l'humanité a avantage à connaître les secrets de la nature, si elle est mûre pour en profiter ou si cette connaissance ne lui est pas nuisible. L'exemple des découvertes de Nobel est caractéristique : les explosifs puissants ont permis aux hommes de faire des travaux admirables. Ils sont aussi un moyen terrible de destruction entre les mains des grands criminels qui entraînent les peuples vers la guerre. Je suis de ceux qui pensent, avec Nobel, que l'humanité tirera plus de bien que de mal des découvertes nouvelles » [1].

[1] Eve Curie, *Madame Curie*, p. 185.

Honneur aux savants allemands qui n'ont pas voulu faire aboutir en des mains criminelles le fruit de leurs recherches. Mais quoiqu'on pense de la réponse qu'il faille donner à la question de Pierre Curie, les délais ne sauraient être, en ces matières, prolongés longtemps. Il faut aller de l'avant. Le fleuve du temps ne se remonte pas. Et l'humanité est embarquée.

7. La conquête du monde

« Dieu dit: Faisons l'homme à notre image, selon notre ressemblance, et qu'il domine sur les poissons de la mer, sur les oiseaux du ciel, sur les animaux domestiques, et sur toute la terre, et sur les reptiles qui rampent sur la terre... Et Dieu les bénit et leur dit: Soyez féconds, multipliez-vous, remplissez la terre et soumettez-la » (Genèse, I, 26-28).

C'est une parole divine et ineffaçable qu'« il ne servirait de rien à l'homme de gagner tout l'univers s'il venait à perdre son âme » (Mt. XVI, 26). Et c'est aussi une parole divine que l'homme, en raison de l'image et de la ressemblance divines qui font qu'il est homme, a pour destinée de conquérir le monde entier. « Les dons et la vocation de Dieu sont sans repentance » (Rom., XI, 29).

Il faudra donc que l'homme, qu'il veuille porter Dieu dans son cœur ou qu'il veuille chasser Dieu de son cœur, en sauvant son âme ou en perdant son âme, travaille jusqu'à la fin des temps à la conquête du monde.

8. Le miroir de l'homme, c'est le monde

Mais ici surgit, devant l'homme, un étrange mystère, qui régit son rapport avec le monde. L'homme va retrouver dans le monde ce qu'il porte dans son propre cœur. Le monde, non seulement le monde que pour une part il façonne, mais le monde tout entier qui l'entoure et qu'il contemple, le monde, avec une fidélité parfois émouvante, parfois terrible, inexorable, lui renverra sa propre image, une image souvent si secrète, si profonde, qu'il aurait pu, sans cela, l'ignorer ici-bas toujours.

A ceux qui portent Dieu dans leur cœur, Dieu se révèle dans le monde, et il se révèle selon la profondeur du regard de leur intelligence ou de leur foi, comme le Christ aux pèlerins d'Emmaüs.

Non qu'ils *mettent* eux-mêmes Dieu dans les choses. Il y *est* merveilleusement: « En lui nous avons la vie, le mouvement et l'être » (Act., XVIII, 28). Il y est par son Silence ou par sa Parole, par le goût de son Absence ou par celui de sa Présence, par sa Justice ou par son Amour. Et ce qu'ils peuvent *mettre*, c'est la Parole où il y a le Silence, c'est une certaine Présence où il y a une certaine Absence, c'est l'Amour où il y a la Justice: « Là où tu ne trouves pas l'amour, mets l'amour, et il en sortira l'amour »[1]. Quant à Dieu, non ce n'est pas eux qui le mettent dans les choses, s'ils l'y trouvent, c'est parce qu'ils ont des yeux pour voir et pour percer les voiles, des yeux pour tout découvrir, même le mal, et l'au delà du mal.

A ceux qui rejettent Dieu de leur cœur, Dieu se cache dans le monde, parce qu'ils ont désormais des yeux pour ne pas *tout* voir, des yeux très perçants pour scruter les voiles, le mal et ses replis, mais aveugles pour lire à travers. « Toutes choses, disait Pascal, couvrent quelque mystère; toutes choses sont des voiles qui couvrent Dieu »[2]. Quand l'athéisme, ou l'antithéisme, est dans les cœurs des hommes, il ne faut pas attendre de nombreux siècles pour que le monde qu'ils considèrent, cesse de leur apparaître comme régi par quelque ordre très caché, et pour qu'il semble se manifester à eux, avec une évidence irrécusable, comme tout entier absurde, incohérent, cruel et mensonger. Est-ce une rencontre fortuite si l'âge de la désintégration de l'intelligence spéculative et de la foi chrétienne et de la métaphysique, coïncide avec l'âge de la désintégration de la politique, et même avec l'âge où l'homme met la main prématurément, semble-t-il, sur la loi de l'inconscient psychique et sur la loi de la désintégration de l'énergie atomique !

On dirait parfois, qu'à la manière dont le Sauveur faisait exprès de fournir à ses adversaires des prétextes contre lui en guérissant le jour du sabbat, le Créateur fait exprès lui aussi de scandaliser ceux qui ont déjà commencé de l'expulser de leurs âmes, en leur renvoyant un monde à l'image de leur désir, et qu'il leur prodigue divinement les prétextes. Malheur, hélas, à l'homme qui cherche des prétextes, car il en trouve.

---

[1] Saint JEAN DE LA CROIX, *Lettre XXII*, Silverio, t. IV, p. 287.
[2] Edit. Br., p. 215.

9. La justice divine

L'œuvre de la Justice divine est terrible. Elle laisse se dérouler l'œuvre de la séduction du diable. Il avait promis à l'homme, au matin du monde, « la science du bien et du mal » (Genèse, III, 5). Ce n'était pas un mensonge: Dieu laisse entrer l'homme, à la suite du diable, dans les jardins empoisonnés de *cette science-là du bien et du mal.* Il promet aujourd'hui à l'homme, ce qu'il a commencé de promettre au Fils de l'homme: « Je te donnerai toute cette puissance et toute la gloire de ces royaumes; car elle m'a été livrée, et je la donne à qui je veux » (Luc, IV, 6). Et c'est vrai *qu'il y a une manière de posséder le monde et de s'emparer de ses royaumes*, qui est celle de la séduction du diable. C'est aussi celle de la Justice divine[1].

10. Les stratagèmes de l'amour

Mais cette Justice est encore une des tentatives de l'Amour. Quand le diable nous met dans les mains ses fruits maudits, ses fruits atroces de cendre et d'aloès, ses fruits de mort, il sait bien sans doute qu'il prépare les voies de la Justice de Dieu, mais il ne sait pas qu'il prépare en même temps — en tout cas c'est à contre-gré — les voies de ses Miséricordes.

Ce sont là des certitudes bouleversantes. Pour en découvrir la vérité, il faut les avoir éprouvées. Et pour les exprimer comme il convient, il faut le regard et le cœur et le don d'un poète.

Qui aura dit, mieux que Francis Thompson, le drame de cette poursuite de l'Amour ?

« Bien que je connusse l'amour de Celui qui suivait
néanmoins j'étais terriblement apeuré,
si je Le possédais, de ne pouvoir rien posséder d'autre.
Mais si, par hasard, une petite fenêtre s'ouvrait à moi,
la rafale de son approche la fermait avec fracas.
La crainte ne savait pas échapper comme l'Amour savait poursuivre.

---

[1] Dans sa traduction du *Cantique d'Habacuc,* III, 5, la Vulgate nous montre le diable qui ouvre le cortège des justices du Seigneur.

« Hélas, Ton amour est-il, en vérité,
une folle ivraie, impérissable toutefois,
qui ne permet à aucune fleur de pousser sauf aux siennes ?
Ah, faut-il,
Dessinateur infini,
Ah, faut-il que tu carbonises le bois
avant qu'il puisse être ton fusain ?

Mais la Voix de Celui qui poursuit répond, tour à tour:

Toutes choses te trahissent, toi qui Me trahis...
Rien ne t'abrite, toi qui ne veux pas M'abriter...
Vois, rien ne te contente, toi qui ne Me contente pas... !
Vois, toutes choses te fuient, parce que tu Me fuis !

Puis :

Tout ce que je t'ai pris, je l'ai pris
non pour ton malheur,
mais uniquement pour que tu le cherches dans Mes bras.

Le poète comprend enfin:

Mes ténèbres ne sont-elles, après tout,
Que l'ombre de sa main, étendue pour me caresser ?

Et Dieu l'appelle:

Ah ! le plus insensé, le plus aveugle, le plus faible des êtres !
Je suis Celui que tu cherches !
Tu chassais l'amour de toi, lorsque tu Me repoussais [1].

Pourtant, il y a des textes encore plus beaux, encore plus divinement vrais, ceux de Iahvé lui-même qui, dans le prophète Osée, IV, 7-9, interpelle son peuple, sa fiancée:

Elle a dit : « J'irai après mes amants
qui me donnent mon pain et mon eau
ma laine et mon lin, mon huile et ma boisson ! »

C'est pourquoi voici que je vais fermer son chemin avec des ronces,
j'élèverai un mur, et elle ne trouvera plus ses sentiers.
Elle poursuivra ses amants et ne les atteindra pas,

---

[1] Cf. Nova et Vetera, 1941, p. 280.

elle les cherchera et ne les trouvera pas.
Alors elle dira : « J'irai et je retournerai
vers mon premier mari,
car j'étais plus heureuse que maintenant ! »

Que Dieu pût aimer jusque-là et recourir à de tels stratagèmes, il fallait un prophète, non un poète, pour en assurer notre espérance.

11. L'Amour plus fort que la mort

A la fin du livre de Benson, quand les appareils de l'Antéchrist, de l'Homme du Péché, du Maître de la Terre, volent dans le ciel de Nazareth, où s'est réfugié le pape Pierre II, ce ne sont pas les explosifs des hommes, c'est la descente souveraine de la Colombe dans la dernière Messe de Pentecôte, qui fait passer le monde, en le transférant du mirage d'une gloire de néant jusqu'au sein de la gloire infinie.

Ce n'est pas l'homme, en effet, c'est Dieu qui mettra le point final à l'histoire, dans l'éclatement à la fois de sa Justice et de son Amour, de son Amour incomparablement plus que de sa Justice.

Si maintenant le temps dure, explique saint Paul, c'est pour que la mort du Seigneur y soit annoncée « jusqu'à ce qu'Il vienne » ; pour que le Sang de l'Agneau y puisse sauver ceux qui savent ces merveilles, et beaucoup sans doute de ceux qui les ignorent encore, *pro vobis et pro multis ;* pour qu'à chacune des Messes qui se célèbrent quotidiennement s'accroisse la tension du bien et du mal, intérieure à l'histoire ; pour que soit versée, à chaque fois, dans le sein de l'univers, une charge de grâce, de douceur, d'amour, qui serait capable de le faire exploser tout de suite, et qui, en effet, le transfigurera à partir de l'intérieur, avec une puissance inimaginable, quand viendra le jour de Dieu.

Fête de saint Jean de la Croix

CHARLES JOURNET

Le Saint-Siège et la France

1. Présentation des lettres de créance de M. Jacques Maritain, Ambassadeur de France près le Saint-Siège [1].

Très Saint-Père,

Qu'il me soit permis, en me présentant aujourd'hui devant Votre Sainteté, d'évoquer les journées inoubliables où le cardinal secrétaire d'Etat de S. S. Pie XI est venu apporter à la France, alors en paix, mais dans une paix précaire et menacée, le réconfort de sa présence et de l'affection du Saint-Siège, et où en entendant sa parole à Lisieux, à Lourdes, à Paris, les foules françaises éclataient en acclamations, signes de l'ardente espérance éveillée dans notre peuple par l'auguste message qu'il recevait des lèvres de celui qui devait bientôt devenir Sa Sainteté Pie XII.

La France, que j'aurai l'insigne honneur et la fierté de représenter auprès de Votre Sainteté est la France, toujours identique à elle-même en sa spirituelle personnalité, qu'à travers les siècles et les vicissitudes de l'histoire le peuple de France et les Saints de France ont patiemment formée. Mais c'est une France meurtrie et blessée, qui est restée fidèle à son âme et a repris sa place parmi les nations grâce à l'héroïsme de beaucoup de ses enfants , et qui, jointe aux peuples amis avec lesquels ses forces sont unies, recouvre tout à la fois le sens de sa vocation et celui de sa grandeur. Cette France a, pendant quatre ans, vu l'enfer: elle s'est débattue contre le mensonge, elle a connu la torture, elle a connu l'horreur des déportations. Du fait de ce qu'on a appelé la politique de collaboration, et des prétextes fallacieux dont on couvrait celle-ci, elle a connu aussi l'épreuve morale et politique la plus cruelle de son histoire. Elle a surmonté cette épreuve, elle aspire à des renouvellements profonds et elle a soif d'unité, elle s'est rassemblée dans ses libertés démocratiques aujour-

[1] Le 10 mai 1945.

d'hui retrouvées, et dans l'attente et la préparation de l'œuvre qu'elle aura à accomplir après la guerre, autour de celui, qui, dès juin 1940, a opposé aux fausses apparences historiques sa foi dans la patrie.

Dans mon amour pour l'Eglise et mon amour pour mon pays, j'ai la fidèle confiance, que j'exprime devant Dieu dans ma plus fervente prière et qui me guidera au cours de ma mission, que l'Eglise aidera et bénira l'effort de la nation qui se glorifie d'être appelée sa fille aînée ; et que le cœur généreux de Votre Sainteté ouvrira plus largement que jamais à cette France antique et nouvelle, travaillée par le levain de l'Evangile les trésors d'une affection dont le peuple français a déjà eu maintes fois la preuve et qui provoque en lui une profonde gratitude.

Il se trouve que pour représenter la France auprès de votre Sainteté, en ces jours où le monde émerge douloureusement de la plus atroce des guerres, le gouvernement français a choisi un philosophe qui a consacré une vie déjà longue à défendre devant les intelligences contemporaines la pensée du Docteur Commun de l'Eglise et à en chercher en maints domaines l'application vivante. En vertu de sa mission ce n'est pas seulement la France catholique que ce philosophe catholique aura à représenter auprès du Souverain Pontife, c'est la France en sa totalité, avec les diversités internes qu'elle tient de son passé et qui sont réunies dans sa communion nationale. Ayant ainsi mission d'être, devant la plus haute puissance spirituelle, l'interprète d'un pays dont l'histoire et la vocation temporelles sont chargées à la fois de tant de contrastes et de tant de spiritualité, je voudrais aujourd'hui tirer avantage de ce fait pour apporter à Votre Sainteté l'hommage, tout ensemble, des catholiques et des non catholiques de mon pays, et pour Lui dire que si les premiers vénèrent en Elle, comme je le fais, le Vicaire du Verbe Incarné et le chef de la Sainte Eglise, les autres, qu'ils ne soient pas chrétiens ou qu'ils croient ne pas l'être, se tournent respectueusement vers Elle comme vers le Défenseur du droit naturel et de cette dignité humaine et de cette justice et de cette *Caritas Humani Generis* que notre âge a vues si abominablement bafouées, et qui, dans un monde où les progrès de l'utilisation technique de la matière posent tant de problèmes angoissants, ont plus que jamais besoin, ils le sentent bien, de l'autorité morale et des enseignements universels de la Voix consacrée à la vérité divine.

Opus justitiae pax. Dans l'organisation de la paix future et le travail de reconstruction, la France sera guidée par le souci de la justice et du bien de la communauté civilisée, et par le souci de faire prévaloir dans le

monde le respect de la personne humaine et de ses droits, qui rend possible aux hommes de s'orienter, au prix de beaucoup d'abnégation et de vertu, vers ce mutuel amour et cette fraternité qui est inscrite dans sa devise. C'est pour elle un inestimable gage d'espérance de penser que son idéal pour la reconstruction de l'univers civilisé est en accord avec les principes formulés par Votre Sainteté dans les encycliques et les dicours que le monde entier a écoutés, avec vénération.

La France ne se fait pas d'illusions sur les difficultés dont notre âge aura à triompher. Elle sait que la guerre après sa conclusion militaire risque de se continuer sous d'autres formes, d'ordre moral et spirituel, où le nihilisme païen qui compte follement sur la fécondité du mal, prendra tous les masques afin de semer partout des germes de corruption, de haine et de désintégration morale. Elle sait que dans cette nouvelle lutte les armes de l'esprit appliqué à la reconstruction morale seront les armes avant tout requises. Elle sera à sa place dans ce combat. Nourrie, même dans celles de ses traditions qui l'ont plus ou moins oublié, des leçons et de l'idéal de la chrétienté, c'est ma conviction que la flamme qu'elle tient de sa vocation historique, son action dans le monde, et l'idéal temporel qu'elle poursuit, sont un des espoirs majeurs de cette civilisation vraiment humaine et vraiment universelle — de cette chrétienté, pour l'appeler de son nom chrétien —, dont la vie et dont la tradition perdurables se rénovent de siècle en siècle comme la jeunesse de l'aigle, et à une nouvelle floraison de laquelle, clairement ou obscurément, aspirent, aujourd'hui tous les hommes de bonne volonté.

Très Saint-Père, si jamais l'ambassadeur d'une grande nation s'est tourné vers Votre Sainteté pour La prier de l'aider dans sa haute mission, c'est avec une émotion du cœur, que je ne cherche pas à dissimuler, et avec une ferveur et une confiance particulièrement vives que je le fais aujourd'hui. J'y suis poussé à la fois par ma filiale vénération envers le Souverain Pontife, et par la conscience de mes responsabilités. C'est dans ces profonds sentiments de ferveur et de confiance que j'inaugure mes fonctions, en remettant à Votre Sainteté les lettres du Président du Gouvernement provisoire de la République française qui m'accréditent auprès d'Elle en qualité d'ambassadeur extraordinaire et plénipotentiaire.

2. Réponse du Souverain Pontife.

Monsieur l'Ambassadeur,

Nous avons accueilli avec une vive satisfaction le désir exprimé par M. le Général de Gaulle, président du gouvernement provisoire de la République française, de « ne laisser aucune interruption dans les heureuses relations qui unissent la France et le Saint-Siège ».

La mission qui vous est confiée de les continuer s'ouvre en un temps troublé, au cours d'une de ces crises qui précèdent les heures décisives de l'histoire.

Certes, nous devons tous nous réjouir de nous voir arrivés en Europe au terme d'une guerre de titans pour laquelle les peuples ont sacrifié au suprême degré leurs énergies physiques et morales. Mais nous nous sentons encore bien loin de l'atmosphère sereine au sein de laquelle devrait non seulement s'accomplir la liquidation du conflit dans le domaine économique et politique, mais aussi se préparer la nouvelle organisation du monde, loin surtout de la « tranquillitas magna » des esprits, d'où l'humanité attend après la tempête, comme fruit de ses efforts et de ses peines, une paix sage et juste.

Trop essentiel, trop précieux est le rôle qui revient à la France dans l'établissement d'un ordre pacifique — aussi bien du continent auropéen que de la grande communauté des nations — pour que Nous ne souhaitions pas ardemment la voir émerger toujours davantage de la ruine où la guerre l'avait précipitée et élever de nouveau sa voix dans l'élaboration d'une Europe nouvelle, dans la restauration d'une culture chrétienne, selon la doctrine sociale catholique.

Des expériences funestes, une tragique évolution politique d'après guerre d'abord, puis la marée montante des idées de domination et de violence, ont mis la France à mal ; elle en a tant souffert que, à présent, à tous les degrés de l'échelle sociale, les esprits réfléchis et conscients, de leurs responsabilités, répudient avec plus d'horreur que jamais l'idolâtrie de la force.

Tout ce qui se pouvait faire pour conduire à résipiscence, pour acheminer vers une pacifique collaboration les mouvements dominés par cet esprit de violence, l'Eglise, et en particulier son Autorité suprême, l'a fait et Nous ne doutons pas que l'histoire, impartiale et sereine, saura le recon-

naître. Mais que de larmes eussent été épargnées si ceux qui, aujourd'hui, contemplent épouvantés, les conséquences de leurs erreurs, avaient voulu écouter l'Eglise quand elle les avertissait que leurs rêves d'ambition et de grandeur leur faisaient prendre le chemin des ténèbres et de l'abîme !

C'est à ce moment de crises et de responsabilités, Monsieur l'Ambassadeur, que le Chef du gouvernement vous a confié la tâche de représenter votre pays auprès du Saint-Siège. Nous apprécions et Nous saluons en Votre Excellence un homme qui, faisant ouvertement profession de sa foi catholique et de son culte pour la philosophie du Docteur Commun, tient à mettre ses riches qualités au service des grands principes doctrinaux et moraux que surtout en ces temps d'universel désarroi l'Eglise ne cesse d'inculquer au monde. Et Nous Nous plaisons à considérer dans le choix de votre personne pour la mission que vous inaugurez aujourd'hui, la preuve que ceux qui vous l'ont commise, entendent bien, dans l'œuvre de restauration de la France et de l'Europe, promouvoir les bienfaits qui dérivent de bonnes relations entre l'Eglise et l'Etat. Nous ne pouvons que formuler l'espérance de voir tous les organes appelés à constituer la nouvelle France apporter à l'affermissement de ses confiantes relations, surtout sur le terrain sacré de l'enseignement et de l'éducation chrétienne de la jeunesse, la franche clarté, la sincère compréhension qui sont un des premiers devoirs de toute sage et clairvoyante politique.

Vous-même, Monsieur l'Abassadeur, vous rappeliez un jour — c'était avant l'explosion de la guerre — un mot du vénéré et regretté cardinal Verdier. Il parlait de ce « nouvel axe de civilisation que la France a constitué avec l'Eglise ». (*Le crépuscule de la civilisation*, p. 30.) Nul ne montrera jamais plus de spontanéité que Nous à faire tout ce qui est compatible avec les devoirs de notre charge, pour préparer la réalisation de ce vœu de ce grand Cardinal, de ce fils modèle de sa patrie. Entre les nobles aspirations d'une humanité soucieuse du progrès social et les enseignements de la foi chrétienne, il ne saurait y avoir tension ou opposition que là où l'ignorance, le préjugé, la passion s'appliquent à rompre le lien d'une concorde voulue par Dieu.

Nous qui avons ressenti dans Notre cœur les indicibles douleurs du peuple de France pendant ces années de guerre, qui avons pleuré sur les tombes innombrables de ses filles et de ses fils, sur leur interminable captivité et sur leur dure servitude, comment ne souhaiterions-Nous pas aujourd'hui la voir, malgré toutes ses blessures, se redresser pour surmonter les obstacles ardus et se préparer à un avenir digne d'elle ?

Confiant dans la protection de la très glorieuse Vierge Marie, dans celle de sainte Jeanne d'Arc dont le rêve était de voir une France forte, libre et pieuse vivre en paix et amitié avec les peuples voisins, dans celle de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus que Nous leur avons naguère jointe pour être avec elles patronne de la France, dans l'intercession de tant de saints issus du meilleur sang de France, qui ont travaillé, lutté, souffert pour étendre par le monde le règne de Dieu, Nous n'avons pas de vœu plus cher que de voir la Fille aînée de l'Eglise grande, prospère, unie dans la vérité et dans la justice, jouer son rôle dans le renouvellement spirituel et temporel d'un monde si profondément ébranlé. Veuillez en assurer le vaillant Chef du Gouvernement provisoire de votre noble et bien-aimée Patrie.

Quant à vous, soyez certain, Monsieur l'Ambassadeur, que, dans l'accomplissement de sa haute mission, Votre Excellence trouvera toujours de Notre part l'appui le plus empressé et le plus chaleureux.

En mémoire d'Alexandre Cingria

I. Lettre de Paul Claudel[1]

Le 13 novembre 1945.

Je suis bien attristé de la nouvelle qu'apporte votre lettre. Je n'ai guère vu que deux ou trois fois Alexandre Cingria, mais il m'avait donné le sentiment d'une forte et intéressante personnalité et ses œuvres sont celles d'un grand artiste, d'une riche et originale imagination, servie par une raison claire, par une rare sensibilité et par un ensemble de moyens éblouissant. A une époque où l'art n'est qu'une grimace blasphématoire au Créateur et une dérision avilissante de son œuvre, la Foi de notre ami se traduisait dans la joie, dans la gaieté, et dans une espèce d'éloquence scénique où revivaient les meilleurs traditions du grand Art baroque. Il avait le sens du spectacle et c'est un grand regret pour moi qu'il n'ait pu réaliser son projet de mise en scène du *Soulier de Satin*.

Paul Claudel

---

[1] Nous reproduisons ici un fragment de la lettre par laquelle le grand poète a bien voulu répondre au message où nous lui annoncions le deuil qui vient de nous affliger.

II. La collaboration d'Alexandre Cingria à Nova et Vetera

A cette lettre de Paul Claudel, nous joignons une liste des articles confiés par Alexandre Cingria à *Nova et Vetera*, et des reproductions que nous avons données de quelques-unes de ses œuvres.

C'est — sans préjudice d'une étude ultérieure sur son œuvre que nous aimerions publier — un faible témoignage de reconnaissance pour l'appui sans réserve qu'il nous a toujours accordé, pour sa si fraternelle sympathie, pour une amitié dont nous éprouvons avec tristesse la privation.

I. ÉTUDES D'ALEXANDRE CINGRIA PARUES DANS NOVA ET VETERA

Ferdinand Hodler, 1926, nº 1, p. 51.
L'art religieux, l'art moderne, la mode, 1929, nº 3, p. 253.
Le chrétien devant l'art moderne: I. Le goût du monde actuel, 1930, nº 1, p. 38.
Le chrétien devant l'art moderne: II. La part du peuple, 1930, nº 3, p. 277.
Souvenirs d'un peintre ambulant, Vitrail et Vitraux, 1931, nº 2, p. 186.
Renaissance de l'art religieux, 1933, nº 3, p. 305.
La renaissance artistique de Beuron, 1935, nº 2, p. 143.
L'exposition d'art italien à Paris, 1935, nº 4, p. 351.
Pensée catholique et confusion esthétique, 1937, nº 2, p. 158.
Hommage au peintre Stanislaw Wyspianski, 1938, nº 1, p. 25.
L'architecture, un des beaux arts, 1938, nº 4, p. 392.
Les vitraux du peintre polonais Mehoffer à la cathédrale de Fribourg, 1940, nº 1, p. 42.
Les constantes de l'art tessinois, 1941, nº 2, p. 168.

II. ŒUVRES D'ALEXANDRE CINGRIA REPRODUITES DANS NOVA ET VETERA

L'apparition du Sacré-Cœur à sainte Marguerite-Marie, grand tableau à l'huile, 1926, nº 3, p. 365.
Le Christ appelant à lui les foules, vitrail du temple de Saint-François à Lausanne, 1928, nº 3, p. 277.
Sainte Philomène, vitrail de l'église de Carouge, 1928, nº 3, p. 292.
Le saint Curé d'Ars, vitrail de l'église de Carouge, 1928, nº 3, p. 292.
Le Christ-Roi, vitrail de l'église de Finhaut, 1930, nº 1, p. 49.
Saint Thomas d'Aquin, tableau, 1931, nº 3, p. 208.
Madone, tableau, 1931, nº 3, p. 224.
Le purgatoire et la Mère de Miséricorde, peinture murale de l'église de Finhaut 1932, nº 2, p. 112.

Sainte Thérèse de Lisieux, peinture 1932, nº 3, p. 128.
Saint François de Sales, aquarelle, 1935, nº 3, p. 318.
Saint Pierre Canisius à Bourguillon, vitrail de l'église de Siviriez, 1937, nº 4, p. 368.
Sainte Thérèse au ciel, vitrail de l'Eglise de Siviriez, 1937, nº 4, p. 384.

III. INDICATIONS RELATIVES AUX ŒUVRES D'ALEXANDRE CINGRIA

Les vitraux d'Alexandre Cingria à Lausanne, par Maxime REYMOND, 1928, nº 3, p. 274.
Deux vitraux de l'église de Carouge, par Charles JOURNET, 1928, nº 3, p. 275.
En l'honneur d'Alexandre Cingria, 1939, nº 3, p. 284.
Consulter en outre les *Bibliographies*.

La dialectique immanente du premier acte de liberté

(Notes de philosophie morale)

A Charles Journet

I

Je considère tout acte libre *premier :* un acte dont la profondeur, — je ne le sais peut-être pas moi-même, il se peut que je n'en sois averti que par un petit choc, une ride à la surface des eaux, — descend jusqu'aux sources de ma vie morale et où le soi se prend lui-même en main pour projeter en une gerbe d'actes ultérieurs dont la suite pourra être indéfinie. Un tel acte peut avoir été précédé de beaucoup d'autres, il est, moralement, un commencement absolu. — (C'est à de tels actes que se rapporte la *gratia operans ;* philosophiquement : une motion qui active le vouloir, non à faire sortir un acte d'un autre acte, mais à faire jaillir de son fond un acte premier) —.

Pour simplifier les choses, je considère le premier acte de liberté de l'enfant [1], quand pour la première fois il « délibère de lui-même ». Il délibère ! Il ne procède à aucune délibération discursive, il se prend en main, il libère ou délivre son lui-même du fond de déterminisme sous lequel il a vécu jusque là, il émerge à la vie morale en décidant librement du sens de sa vie. A la racine d'un tel acte il y a une réflexion sur soi, qui se produit dans l'intelligence et répond à la question : « pourquoi vis-tu ? » — mais sans que cette réflexion soit explicitement signifiée à l'esprit et sans que cette question soit formulée en termes conceptuels clairement dégagés. Elle est enveloppée au contraire dans un choix dont l'objet immédiat

[1] Il a accompli auparavant bien des actes où le libre arbitre avait sa part, mais qui n'étaient que des inchoations superficielles, des essais de liberté brochant sur le déterminisme foncier de la nature, et où il ne s'éveillait pas encore à sa vie de personne, à la vie morale. L'expression « premier acte de liberté » n'a donc pas dans ces pages le même sens que « premier acte où le libre arbitre entre en jeu ». Elle se rapporte à un acte profond, radical, où la liberté engage l'être même de la personne et décide du sens de sa vie.

peut être un brin de paille, un rien, mais où est engagée une vitalité spirituelle, une gravité décisive, un don de l'être dont l'âge adulte ne retrouvera la plénitude qu'à de rares et miraculeuses occasions. *Puerile decus.* On leur dit de ne pas jouer avec le feu. Ils jouent avec Dieu.

Cet enfant s'abstient de faire un mensonge, en quelque occasion futile en elle-même. Il s'en abstient ce jour-là, non pas parce qu'il risque d'être puni si le mensonge est découvert, ou parce que ça lui a été défendu et qu'il a peur des Grands, ou parce qu'il ne veut pas risquer de faire de la peine à sa mère. Il s'en abstient parce que c'est mal. Ce ne serait pas bien de faire ça. Et c'est la première fois qu'il règle lui-même son comportement pratique, en être humain, d'après cette mesure: le bien moral, consciemment perçu dans une idée dont le contenu représentatif est sans doute pauvre et confus, à la mesure de l'intelligence enfantine, mais dont l'intensité intuitive, la valeur intentionnelle peuvent être singulièrement puissantes. Bonum honestum ; *καλοκαγαθόν*. Cela veut dire qu'à ce moment et du même coup, mais en acte vécu, non en acte signifié, il a réfléchi sur lui-même ou « délibéré de lui-même » et décidé du sens de sa vie [1], répondu à la question: pourquoi vis-tu ? De cet événement il ne gardera aucun souvenir, pas plus que du jour où du milieu des images la vie de la raison et des idées universelles s'est éveillée en lui. Car il ne s'est pas agi là d'une découverte philosophique de son moi, mais d'une réflexion spontanée engagée dans un processus pratique dont l'objet n'a rien d'extraordinaire et d'exceptionnel, — or c'est vers l'objet, non vers ce qui se passe en lui-même, que l'enfant est tourné ; de plus, l'acte produit alors, tout en étant conscient et délibéré, a jailli des profondeurs inconscientes de l'esprit en source. Toutefois, dans certains cas très rares, surtout si le choix, quelque insignifiant que soit son objet, où l'âme surgit à la vie morale se produit assez tard, elle en gardera le souvenir pour toujours. D'autres fois c'est d'un remords enfantin qu'elle se souviendra, dont l'occasion était légère, mais dont l'intensité sans proportion avec l'objet l'a bouleversée, et brusquement éveillée à la vie morale. Enfin il suffit de penser soit aux rêves où l'adolescent s'apparaît à lui-même sous les traits d'un héros ou d'un chevalier, d'un heureux parvenu ou d'un favori du plaisir, soit aux assertions occasionnelles où dans les conversations de la vie courante

[1] Il a décidé du sens de sa vie, pour autant qu'un acte de volonté humaine posé dans le temps engage l'avenir ; c'est-à-dire d'une façon fragile. Il n'est pas confirmé pour toujours dans une telle décision, il pourra tout le long de sa vie changer la décision qui porte sur sa fin dernière et le sens de sa vie, mais par un acte aussi profond de liberté et de délibération de soi-même.

il laisse échapper à l'improviste une ébauche de philosophie de la vie, pour comprendre que ces rêves et ces justifications ne sont que la projection de l'acte décisif accompli au moment de l'éveil de la vie morale et qui n'a pas laissé trace dans la mémoire.

II

Qu'est-ce qui est impliqué dans un tel acte ? Quelle est la dialectique immanente, quel est le dynamisme secret du premier acte de liberté ? Explicitons en termes de connaissance spéculative et de discursus philosophique ce qui est contenu dans l'indivisible vitalité, volontaire et intellectuelle à la fois, de l'acte dont nous parlons.

L'âme dans ce premier choix moral se détourne d'une action mauvaise parce qu'elle est mauvaise : l'intelligence connaît donc la distinction du bien et du mal et elle sait qu'il faut faire le bien parce que c'est bien : motif formel qui dépasse tout l'ordre des convenances et appétitions empiriques. C'est l'implication primordiale du premier acte de liberté quand il est bon.

Mais parce que la valeur qui imprègne ainsi l'objet moral et l'acte moral est supérieure à tout ce qui est donné dans l'existence empirique, et concerne ce qui *doit être*, faire le bien pour le bien implique nécessairement qu'il y a un ordre idéal et indéclinable de la juste consonance de notre agir avec notre essence, une loi des actes humains transcendante à tout l'ordre du fait. C'est la seconde implication du premier acte de liberté quand il est bon.

Et comment y aurait-il une loi transcendante à tout l'ordre empirique, et à laquelle l'acte que je pose dans l'existence empirique doit être conforme pour être bon, et qui requiert de moi que cet acte soit bon, si elle ne portait dans l'existence les exigences d'un ordre qui dépend d'une réalité supérieure à tout et qui est la Bonté même, bonne par là même qu'elle est et non par conformité à autre chose ; bref si cette loi ne manifestait l'existence d'un Bien séparé qui transcende lui-même toute l'existence empirique et subsiste par lui-même, et si elle ne subsistait premièrement dans ce Bien séparé ? Et comment me porterais-je, en y engageant tout mon être, vers la conformité à cette loi transcendante si du même coup et plus profondément encore je ne me portais vers ce Bien séparé et n'y ordonnais ma vie parce qu'il est à la fois le Bien et mon Bien ? Le mouvement naturel par lequel l'acte initial qui décide du sens de la vie, quand il est bon et

choisit de faire le bien pour le bien, est indivisiblement le mouvement par lequel il tend comme à son terme vers le Bien séparé. Cet acte a pour objet immédiat le bien moral connu en tant même que bien, mais il en est ainsi parce qu'il tend du premier coup, par au delà son objet immédiat, à Dieu comme Bien séparé dans lequel, qu'elle le sache ou non, la personne agissante constitue son bonheur et sa fin. Ordination non pas virtuelle, mais formelle, je dis en acte vécu *(in actu exercito)*, non en acte signifié, à Dieu comme fin dernière de la vie humaine. C'est la troisième implication de l'acte dont nous parlons.

Ces implications ne sont pas découvertes à l'intelligence de l'enfant. Elles sont contenues dans l'acte par lequel, délibérant pour la première fois de lui-même, il se décide pour une chose bonne en raison du bien moral, du bien honnête dont il a l'idée explicite, si confuse soit-elle.

III

Dans le premier acte bon de liberté, tel que la philosophie morale l'analyse de son point de vue propre, l'enfant faisant son premier acte d'homme ne pense explicitement ni à Dieu ni à sa fin dernière. Il pense à ce qui est bien et à ce qui est mal. Mais du même coup il connaît Dieu sans le savoir, parce qu'en vertu du dynamisme interne de ce choix du bien pour le bien il veut et aime le Bien séparé comme fin ultime de son existence. Ainsi, soit que d'autre part elle ait ou non déjà l'idée de Dieu, mais en tout cas indépendamment de l'usage qu'à ce moment elle peut faire ou ne pas faire de cette idée, indépendamment de toute mise en acte d'une connaissance explicitement consciente de la vraie Fin dernière de la vie humaine, l'intelligence a de Dieu une connaissance vitale et non-conceptuelle enveloppée dans la notion pratique, confusément et intuitivement saisie, mais avec sa pleine force intentionnelle, du bien moral comme motif formel du premier acte de liberté, et dans le mouvement de la volonté vers ce bien, et du même coup vers le Bien. En d'autres termes, la volonté, allant de son mouvement caché, secret, et obscur, — quand rien d'extrinsèque n'arrête ou ne détourne celui-ci, — jusqu'au terme de la dialectique immanente du premier acte de liberté, se porte au *par-delà* de l'objet immédiat (bien moral en tant même que bien) de la connaissance consciente et explicite, et entraîne avec elle, jusqu'à ce par-delà, l'intelligence, qui démunie de ses armes propres ne peut, là, être en acte qu'au-dessous du seuil de la conscience, dans une nuit sans concept et sans

connaissance exprimable. La conformité de l'intellect avec cet objet transcendant et analogiquement atteignable: le Bien séparé, est opérée par la volonté, dont la rectitude est dans l'ordre pratique la mesure de la vérité de l'intelligence. Et ce n'est pas comme rendu d'une manière plus ou moins expresse objet de l'intellect spéculatif, c'est purement comme terme pratique du mouvement du vouloir que Dieu est ainsi naturellement connu sans jugement conscient, dans l'élan de la volonté vers le Bien séparé, dont l'existence est enveloppée d'une manière implicite dans la valeur pratique reconnue au bien moral. Connaissance purement pratique de Dieu dans le mouvement de l'appétit vers le bien moral en tant même que bien. Sans doute elle est prégnante d'un contenu métaphysique, mais non saisi comme tel, non spéculativement libéré. Connaissance purement pratique, non-conceptuelle et non-consciente, qui peut coexister avec l'ignorance théorique de Dieu.

Ainsi, un homme, en vertu d'un acte libre premier ayant pour objet le bien honnête, peut sans connaître Dieu tendre à Dieu comme à la fin de sa vie, et du même coup connaître (inconsciemment) Dieu sans le connaître (consciemment).

Tel est le cas-type que la philosophie morale doit considérer, parce qu'elle se place dans la perspective de la nature et du développement le plus naturel et le plus spontané de la vie morale en nous.

IV

Le processus naturel que nous venons de décrire constitue — parce que naturel — la trame fondamentale et primordiale du premier acte de liberté. Mais il ne prend forme dans l'existence et n'aboutit efficacement que si la grâce achève et guérit la nature. Car le mouvement naturel par lequel la volonté tend à Dieu et s'ordonne à lui comme à la fin dernière de la vie ne s'accomplit réellement et décidément qu'en aimant efficacement Dieu par-dessus tout ; et tout ce que nous avons dit signifie en réalité que dans son premier acte de liberté, quand il est bon, l'homme aime efficacement Dieu par-dessus tout ; or, cela même suppose dans l'âme la grâce et la charité [1].

[1] La grâce tout à la fois guérit la nature que le péché originel avait rendue impuissante à aimer efficacement Dieu par-dessus tout, — et greffe en la nature une vie surnaturelle, participation à la vie même de Dieu. En tant qu'elle est grâce sanctifiante et principe de vie surnaturelle, elle donne à l'homme d'aimer Dieu de l'amour surnaturel de charité, et de s'ordonner à la seule vraie fin existentiellement donnée de la vie humaine, à Dieu comme fin ultime surna-

Se tourner, dans le premier acte de liberté, vers Dieu efficacement aimé par-dessus tout, cela est possible, à la nature dans l'état qu'on appelle « de nature pure », et dans lequel, de fait, l'homme n'a jamais été constitué. Cela était possible à la nature dans l'état qu'on appelle « de nature intègre », — étant supposée en tout cas la motion générale de Dieu qui active toute nature, et sans laquelle rien n'agirait. Mais nous savons par la foi qu'en raison du premier péché et du sang rédempteur l'humanité se trouve en fait dans l'état de nature déchue sollicitée ou guérie et vivifiée par la grâce du Christ et les dons surnaturels de la rédemption. Et la théologie nous apprend que dans l'état de nature déchue l'homme ne peut pas par ses seules forces naturelles aimer efficacement Dieu par-dessus tout ; avec ses seules forces naturelles il ne peut donc pas, dans son premier acte de liberté, prendre pour motif formel de son choix le bien moral en tant même que bien, régler sa vie sur le bien honnête ou le bien de la raison, et conclure sur ce motif formel sa délibération de lui-même.

Nous sommes ici en présence de la blessure la plus profonde de notre nature blessée par le premier péché. Cette nature a été désaxée [1]. Soustrayant sa raison à l'ordre de Dieu, Adam a soustrait du même coup la vie des sens et des désirs à l'ordre de la raison, et désormais le libre arbitre est en nous non pas détruit, mais affaibli, naturellement infirme en face de ce qui séduit l'amour de soi. Une raison pratique faible ne peut pas faire avec ses seules forces naturelles son premier acte sinon faiblement. Aucun habitus, aucune vertu naturelle ne s'est encore développée en elle. A son premier pas l'enfant tombe si sa mère ne le soutient pas. Ayant soudain, pour la première fois, à conduire l'attelage des chevaux du désir

---

turelle. En tant qu'elle est *gratia sanans*, la grâce restitue à la nature son pouvoir d'aimer efficacement par-dessus tout Dieu comme auteur de l'univers, — amour naturel virtuellement contenu dans l'amour surnaturel de charité, — et de s'ordonner à Dieu comme fin ultime naturelle, ordination virtuellement contenue dans l'ordination à Dieu comme fin ultime surnaturelle.

[1] Saint Thomas d'Aquin dit « corrompue », — non certes au sens qu'elle aurait été viciée dans son essence même, mais au sens que son ordre intérieur, en ce qui concerne l'usage de la liberté, a été déréglé, et affaiblie son inclination au bien. L'homme est devenu un « infirme » à cet égard.

Commentant l'article (*Sum. theol.*, I-II, 109,3) où saint Thomas enseigne que dans l'état de nature intègre l'homme pouvait aimer Dieu par-dessus tout par ses seules forces naturelles mais que dans l'état de nature déchue « homo ab hoc deficit secundum appetitum voluntatis rationalis, quae propter corruptionem naturae sequitur bonum privatum, nisi sanetur per gratiam Dei », et que par suite « in statu naturae corruptae indiget homo etiam ad hoc (ad diligendum Deum naturaliter super omnia) auxilio gratiae naturam sanantis », Cajetan écrit: « Medium ad secundam partem conclusionis, seu ad secundam conclusionem, est *pronitas voluntatis ad privatum bonum. Haec enim, perdito vigore*, in nobis adeo viget, ut oporteat in malum aliquod cadere, ut ex dictis patet ».

un homme inexpérimenté et à la main débile, un infirme ne pourra pas ne pas faire verser le char. A son premier pas de liberté l'enfant s'il n'a que ses forces naturelles ne peut pas ne pas tomber, il suit l'attrait du vouloir être de l'ego, du « bien privé » qui étanche sa soif de réalisation individuelle, et ne choisit pas le bien de la raison. Il conclut sa « délibération de lui-même » sur le choix d'un bien qui n'est pas le bien.

En cela même il est responsable et libre. Parce que, à considérer la structure essentielle de l'âme humaine, il a *(in sensu diviso)*, dès l'instant que l'idée du bien et la vie de la raison s'éveillent en lui, le pouvoir de bien faire, donc d'ordonner sa vie au bien et d'aimer Dieu par-dessus tout dans son premier acte de liberté. Mais en vertu d'une faute qu'il n'a pas commise lui-même et dont il participe cependant comme membre d'Adam, il ne peut pas *(in sensu composito)* exercer dans son premier acte décisif ce pouvoir et ce privilège royal. Sa faute libre de roi déchu, — acte libre mais inévitablement défaillant [1], — commise dans la faiblesse d'une faute qu'il n'a pas commise, est en lui une excroissance ou un achèvement du péché du père de la race humaine.

J'entends bien que cette description ne se rapporte qu'à l'hypothèse toute théorique (et peut-être contradictoire en elle-même, quant à la « puissance ordonnée » de Dieu) où les conditions existentielles de la nature déchue seraient des conditions purement naturelles. De fait si la grâce a quitté la maison elle frappe toujours à la porte. La faute de celui qui, n'étant pas guéri par la *gratia sanans*, se détourne du bien dans son premier acte de liberté n'est pas un acte libre inévitablement défaillant, parce que la grâce offerte le rendait évitable, c'est parce qu'il l'a refusée qu'elle ne l'a pas guéri.

Dieu ne laisse pas l'homme à la faiblesse de sa nature déchue, — d'une nature qui n'est déchue que parce qu'elle n'a pas gardé les privilèges de grâce dans lesquels elle avait été créée ; avant de le guérir et de le vivifier de nouveau, la grâce est encore là pour l'environner et le solliciter, l'appeler et le prévenir. La nature déchue est exposée à la grâce comme nos corps fatigués aux rayons du soleil. Dans les années qui ont précédé son premier acte de liberté, l'enfant a eu une histoire, où sa vie morale s'est préparée comme dans un crépuscule de l'aube, et où il n'a pas été livré à sa seule nature déchue ; même non baptisé il a été sollicité par la grâce actuelle

[1] La notion d'acte libre inévitablement défaillant n'est pas contradictoire, pas plus que celle d'acte libre inévitablement bon dont les théologiens font usage à propos de l'impeccabilité du Christ et des bienheureux.

en des occasions et sous des modalités variées comme les contingences de la vie humaine et les détours de la générosité divine ; il a pu accueillir ces sollicitations, dans les mouvements de liberté ébauchée dont il était capable, il a pu les refuser ; il a été ainsi préparé plus ou moins bien ou plus ou moins mal à l'épreuve, sans commune mesure avec ces préparations, qui aura lieu quand pour la première fois il décidera du sens de sa vie. En tout cas, à ce moment décisif où il entre dans sa vie de personne, (en attendant les autres occasions cruciales qui se présenteront jusqu'à l'heure de la mort,) la grâce le sollicitera encore, emmêlée avec plus ou moins de force aux dispositions plus ou moins bonnes et aux obstacles plus ou moins grands qui viennent de la nature, de l'hérédité, du milieu humain : de sorte que s'il ne prend pas le parti du bien, c'est qu'il se sera soustrait au secours qui aurait donné en lui à la nature déchue, en la « guérissant », et en l'élevant à la participation de la vie divine, la force de choisir le bien pour le bien et de s'ordonner vers la vraie fin de l'homme.

Il reste cependant que, comme nous l'avons marqué, la nature déchue ne peut pas, en exerçant le libre arbitre, faire avec ses seules forces naturelles ce choix du bien pour le bien ; et que dans le premier acte de liberté, s'il est mauvais, le refus de la grâce offerte est aussi et du même coup un abandon consenti à la faiblesse d'Adam, au vieux péché qui habite en nous tant que la *gratia sanans* n'est pas survenue, à cet attrait du néant qu'éprouve en général tout ce qui vient du néant mais qui dans la nature déchue a déjà mordu sur les puissances de l'âme et les a désunies.

Ainsi la personne humaine est essentiellement membre : membre d'Adam ou membre du Christ. La grâce qui la fait membre du Christ la sépare du corps d'Adam, auquel elle n'est plus liée que par la concupiscence, mais sans qu'elle agisse désormais dans la vertu (ou plutôt dans la défaillance) du péché originel et de la faiblesse d'Adam.

Chacun de nous porte en soi la faiblesse d'Adam. Mais dans le juste elle est une blessure infligée par un autre. Dans le pécheur une faiblesse née de ses propres sources et de sa propre substance, du corps dont il est membre, une blessure dont il vit lui-même et à laquelle il boit.

Dieu ne refuse pas sa grâce à quiconque fait ce qui est en lui. Mais c'est sous l'action de la grâce que l'homme se dispose à recevoir la grâce. Si l'enfant prend le parti du bien dans son premier acte de liberté, il est délivré du péché originel et reçoit la grâce sanctifiante, mais c'est que pour prendre le parti du bien dans son premier acte de liberté il a reçu la grâce en tant qu'elle guérit la nature. Si faire ce qui est en soi signifie

se décider pour le bien honnête dans le premier acte de liberté, l'homme ne fait ce qui est en lui que si, ne stérilisant pas l'influx divin par une initiative de néant, ne se dérobant pas à la grâce offerte, il est guéri par celle-ci. *Causae ad invicem sunt causae.*

Le premier acte de volonté délibérée, le premier acte de la vie morale proprement dite, baigne donc dans le mystère de la grâce et du premier péché. Sous quelques cieux qu'il soit né, de quelque tradition qu'il ait reçu l'héritage, qu'il connaisse ou non le Christ, un enfant d'homme n'inaugure droitement sa vie morale que dans la grâce de Jésus-Christ. Et sans cette grâce son premier acte de liberté ne peut être, comme l'enseigne saint Thomas d'Aquin, qu'un péché qui l'écarte de sa Fin dernière.

On voit ici la misère de toute philosophie morale qui voudrait se constituer comme éthique réelle dans l'ignorance des principes de la foi et des lumières de la théologie. Pour une telle philosophie morale le premier acte de liberté ne relèverait que des forces de la nature, et il ne dépendrait que de celles-ci qu'il inaugurât dans la rectitude la vie de la personne humaine. Une telle philosophie morale mentirait à l'homme réel ou ne s'adresserait qu'à un homme inexistant. On voit de même que dès l'origine la vie morale de l'homme est indissolublement liée aux réalités cachées qui sont au principe de la vie religieuse et dont la vie religieuse développe en nous la connaissance.

V

Un enfant qu'une éducation religieuse a instruit de la parole de Dieu, et qui connaît et aime Dieu avant d'accomplir son premier acte de liberté, où il délibère de lui-même, est aidé comme il se doit par la tradition religieuse de la famille humaine dans ce premier acte décisif. Et prévenu ainsi de la connaissance de Dieu, c'est dans la vertu de la divine charité, reçue avec la grâce au baptême, et en commençant par la Fin, je veux dire en dirigeant plus ou moins consciemment son cœur vers sa vraie Fin dernière avant de prendre et en prenant le parti du bien honnête, qu'il accomplit son premier acte de liberté, si celui-ci est bon.

Inversement, un enfant qui a reçu une éducation areligieuse ou antireligieuse, s'il choisit pour le bien honnête dans son premier acte de liberté est pratiquement et vitalement entraîné par la dialectique immanente de cet acte mais se trouve alors, sans le savoir, en désaccord avec le registre de concepts spéculatifs qui lui a été inculqué.

Toutefois, comme nous l'avons déjà remarqué, pour considérer les choses du point de vue de la philosophie, ou de la nature et de ses développements les plus spontanés, il convient de faire abstraction de toute particularité d'ordre social et de l'éducation, religieuse ou irreligieuse, reçue par l'enfant. C'est un enfant quelconque, de milieu païen ou chrétien, religieux ou irreligieux, que nous considérons ici, et du seul point de vue du dynamisme interne du premier acte moral. Et c'est cet enfant qui, si son premier acte de liberté est un choix du bien pour le bien, reçoit la grâce divine, à supposer qu'il ne l'ait pas déjà par le baptême, et ne peut sans cette grâce qui guérit la nature choisir le bien pour le bien.

Une question se pose ici, dont par mode de digression nous voudrions dire un mot, bien qu'elle concerne une difficulté proprement théologique. Quand les théologiens traitent du salut des infidèles et de la foi implicite, ils se réfèrent au mot de saint Paul: « Sine fide impossibile est placere Deo ; credere enim oportet accedentem ad Deum quia est, et inquirentibus se remunerator sit » [1] ; d'où il ressort que la foi implicite en toutes les autres vérités de la révélation chrétienne suppose la foi explicite en la première vérité qui les contient et les enveloppe (existence du Dieu sauveur, qui s'offre à ceux qui le cherchent). D'autre part la grâce n'est pas donnée sans la foi surnaturelle. Il faut donc que le premier acte de liberté de la personne humaine, s'il est moralement bon, étant posé dans la grâce soit aussi posé dans la foi. S'il s'agit d'un enfant qui ne sait rien de Dieu, et plus généralement si nous considérons seulement le dynamisme interne et la dialectique immanente du premier acte de liberté, abstraction faite de la transmission des vérités de la foi par la prédication évangélique et l'éducation religieuse, comment rendre compte de cette présence de la foi dans l'âme à l'instant où délibérant d'elle-même elle se décide pour le bien honnête ?

Qu'on ne dise pas que la foi par laquelle l'âme adhère à la première vérité est elle-même une foi implicite, ce serait contraire à l'enseignement de saint Paul et contraire au bon sens, car pour croire implicitement en certaines vérités il faut bien croire explicitement d'abord en une première vérité qui les contient. On ne peut évidemment pas dire, d'autre part, que dans le cas en question il s'agit d'une foi explicite, puisque ce cas, tel que nous l'avons analysé, est précisément celui d'un enfant qui n'use d'aucun concept relatif à la fin dernière et ne sait pas lui-même qu'il croit en Dieu.

---

[1] Hebr. ; XI, 6.

Nous dirons que les notions d'implicite et d'explicite s'entendent de la connaissance au sens le plus classique et le plus obvie, — de la connaissance consciente et qui s'effectue par le moyen des concepts. Elles n'ont de sens que là. Or, non seulement il peut y avoir des connaissances d'ordre rationnel dont l'intellect ne prend pas réflexivement conscience, parce qu'il atteint alors à travers des formes conceptuelles aberrantes un objet qu'il ne sait pas se signifier selon son vrai nom, mais la connaissance dont nous avons analysé le procès naturel se produit tout entière dans l'inconscient de l'esprit, et c'est une connaissance de Dieu volitionnelle et exclusivement pratique. Elle n'est ni implicite ni explicite, mais tout en étant inexprimable, elle est actuelle et formelle, selon que l'intelligence y connaît pratiquement le Bien séparé *per conformitatem ad appetitum rectum*, et en tant que terme actuel du mouvement de la volonté. A l'origine de cette connaissance naturelle non conceptuelle de Dieu il y a un concept explicite, accessible en sa simplicité — *in confuso* — à l'intelligence de l'enfant dès qu'elle s'éveille à la vie de la raison, — le concept du bien moral: l'enfant dans telle circonstance donnée, où il délibère de lui-même, se décide pour tel acte bon *parce que c'est bien*, cela il le sait consciemment et explicitement. Et s'il ne dégage pas alors intellectuellement la notion du Bien séparé implicitement contenue dans ce concept, du moins sa volonté, passant au delà de son objet immédiat, s'y porte-t-elle formellement et en acte, en acte vécu: et l'intelligence, d'une manière toute pratique, et inexprimable, le connaît par là formellement et en acte, — en acte vécu. Eh bien, que dans ce processus naturel la grâce divine intervienne, et que sous l'influx de Dieu le bien moral apparaisse à l'intelligence, non pas seulement comme ce qui convient de soi, comme ce qu'il est bon de faire, mais comme le bien par le moyen duquel « je serai sauvé », par le moyen duquel quelque chose en moi de mystérieusement précieux échappe au malheur et trouvera sa patrie (pour autant que nos termes discursifs peuvent tâcher d'exprimer un tel éclair d'intuition), alors et du même coup c'est au Bien séparé comme refuge et salut, par qui mon être le plus cher est mis en sûreté si je le cherche, c'est à Dieu *comme sauveur* que le mouvement de la volonté se porte et que l'intelligence adhère par la connaissance volitionnelle et non-exprimable que nous avons décrite, — et qui dès lors n'est plus purement pratique parce qu'elle ne débouche plus seulement sur Dieu comme Bien séparé, terme actuel de l'élan du vouloir, mais sur Dieu Sauveur: un élément d'ordre spéculatif est là présent, concernant la réalité divine atteinte en l'un des attributs essentiels de sa transcen-

dance surnaturelle ; et si cette connaissance a toujours lieu *per conformitatem ad appetitum rectum*, il faut dire que sous la lumière de la foi l'appétit droit passe alors *in conditionem objecti*, devient à la place du concept le moyen d'une connaissance spéculative quoique non-consciente et non-formulée, où c'est le mouvement de la volonté qui met en acte à sa manière les valeurs analogiques contenues dans l'intuition et le concept plus ou moins confus du bien moral « par le moyen duquel je serai sauvé ». C'est le mouvement de la volonté qui, se portant par-delà ce bien à l'Existant mystérieux qu'il implique, fait passer celui-ci à l'état d'objet pour l'intellect spéculatif. Mais cette connaissance reste inconsciente, ou elle atteint à peine les franges les plus obscures de la conscience, parce que d'une part elle est privée de verbe mental et parce que, d'autre part, le mouvement de la volonté selon lequel elle se produit n'est lui-même ni senti ni expérimenté ni illuminé et supérieurement conscient comme est l'amour dans l'exercice du don de sagesse.

Voilà, me semble-t-il, comment on peut comprendre que la foi surnaturelle s'introduit dans le dynamisme interne du premier acte de liberté, tout ensemble avec la grâce, en telle sorte qu'en choisissant et pour choisir le bien honnête, l'enfant reçoit la grâce qui guérit, et sans le savoir lui-même connaît Dieu d'une connaissance de foi, et l'aime par-dessus tout d'un amour qui est l'amour de charité.

VI

Il importe au philosophe de se rendre attentif à l'existence de cette connaissance volitionnelle et existentielle de Dieu qui est enveloppée dans le premier acte de liberté quand il est bon, et qui est naturelle et toute pratique en tant qu'elle concerne l'existence de Dieu comme Bien séparé, et surnaturelle ou procédant de la grâce de la foi, et en cela même enrichie d'un contenu spéculatif, en tant qu'elle concerne l'existence de Dieu sauveur. En se portant à son objet spécificateur, — le bien honnête, perçu *in confuso*, la volonté bonne passe du même coup au delà de cet objet, va jusqu'au Bien séparé dont l'existence est impliquée par celle du bien moral, et l'intelligence entraînée par elle (car l'intelligence et la volonté s'enveloppent l'une l'autre) connaît Dieu existentiellement, par conformité à la volonté droite, et dans le miroir obscur du bien moral, mais sans concept propre dégagé de ce concept de base ; elle connaît Dieu comme Bien séparé, en tant qu'il est le terme actuel du mouvement de la volonté, et Dieu

comme Sauveur en tant que sous la lumière de la foi la volonté se porte vers lui comme vers l'Agent mystérieux que suppose le bien « par le moyen duquel je serai sauvé ». Elle le connaît ainsi sans le savoir, une telle connaissance, pour parler comme Paul Claudel, étant sans verbe mental et sans expérience affective de son objet, demeure en deça du seuil de la conscience, ou y effleure à peine, elle est réelle cependant, et engagée dans les profondeurs vitales de l'esprit. Ce n'est pas par une aperception directe, c'est seulement par l'analyse du dynamisme interne du premier acte de liberté que nous pouvons déceler son existence.

Mais une fois celle-ci reconnue, nous devons penser qu'elle joue un rôle certain, bien que caché, dans l'infrastructure de la connaissance humaine. Cette connaissance inconsciente et existentielle de Dieu, dans le premier acte de liberté quand il est bon, ne peut évidemment fournir une base aux élaborations conceptuelles du philosophe en quête de l'existence divine. Ce qu'il importe toutefois au philosophe, c'est de comprendre les dispositions qu'elle crée dans l'âme. *Qui facit veritatem venit ad lucem.* Elle explique sans doute pourquoi, dans des circonstances normales, l'homme qui a choisi pour le bien honnête se trouve instinctivement et inconsciemment disposé à reconnaître, dès que lejeu naturel et spontané de sa raison s'exerce sur le spectacle des choses visibles, et avant toute démonstration philosophique, l'existence de ce Bien invisible, de ce Bien séparé qu'il connaît déjà sans le savoir en vertu du choix du bien qu'il a effectué lorsqu'il a délibéré de lui-même dans son premier acte de liberté.

La connaissance volitionnelle dont il s'agit n'est en rien une connaissance mystique. Car elle n'est nullement une expérience fruitive de l'absolu, et l'âme ne s'y repose pas en Dieu comme dans un objet connu, connu et expérimenté par et dans le « rayon de ténèbres », obscur parce que trop transparent, de l'amour illuminé par les dons. Il n'y a là ni expérience ni contemplation. C'est une connaissance qui ne procède pas par le moyen formel des concepts, mais c'est une connaissance qui s'enfonce dans la nuit à partir de l'intuition et du concept plus ou moins confus du bien honnête et salutaire, une connaissance où l'âme ne sait pas qu'elle connaît ce qui est tout autre chose que connaître par mode de non-savoir.

Il reste cependant que cette primitive connaissance existentielle de Dieu est en nous une préparation obscure et un appel secret aux expériences religieuses naturelles qui pourront se produire sous des modes très variés au cours du développement de la vie morale, — et, quand la vie de la foi et des dons s'empare de l'âme, à cette connaissance expérimentale

de Dieu qui est surnaturelle par son mode même et a dans la contemplation mystique son degré le plus élevé.

VII

Une dernière question se pose, qui concerne la relation entre la connaissance consciente et la connaissance inconsciente de Dieu. Les analyses précédentes ont porté sur le premier acte de liberté tel qu'il apparaît chez l'enfant délibérant pour la première fois de lui-même ; comme nous l'avons noté au début, le même acte radical, où la personne engage tout le poids de son être et de son vouloir, et décide du sens de sa vie, prend ou refuse le parti du bien honnête, et du même coup choisit ou non Dieu comme fin ultime de son existence, peut, si rarement que ce soit, se réitérer chez l'adulte lorsqu'il change par un mouvement décisif du libre arbitre la direction essentielle de sa vie morale, retrouvant alors, sous l'action de la grâce opérante ou sous l'attrait d'une suprême convoitise, quelque chose des commencements absolus de l'enfance.

Considérons maintenant le cas d'un enfant élevé dans l'athéisme ou d'un adulte athée. Peut-il, dans un tel acte premier de liberté, prendre le parti du bien, ordonner sa vie au bien honnête et à la rectitude morale ?

Il y a deux sortes d'athées : celui qui croit être athée et celui qui est athée. Il n'est pas facile d'être vraiment athée, l'exemple de Proudhon qui n'y a réussi qu'à moitié, et celui de Nietzsche qui y a peut-être réussi mais à quel prix, nous en instruisent. Nous dirons que le *pseudo-athée*, en niant l'existence de Dieu nie l'existence d'un être de raison qu'il appelle Dieu mais qui n'est pas Dieu, ou nie l'existence de Dieu parce qu'il confond Dieu avec cet être de raison, dont les notes constituantes lui apparaissent comme incompatibles avec l'existence réelle ou comme liées à des conditions qui le révoltent dans la nature ou dans l'humanité ; et que le *vrai athée*, en niant l'existence de Dieu nie réellement, par un acte de son intellect qui demande de soi à transformer toute sa table des valeurs et à descendre dans les profondeurs de son être, l'existence de ce Dieu qui est l'objet authentique de la raison et de la foi et qu'il appréhende dans sa notion véritable.

A qui est tant soit peu familiarisé avec la psychologie humaine, il est clair d'autre part qu'entre le conscient et l'inconscient, entre le registre des assertions conceptuelles dans lesquelles est engagée la raison consciente et le dynamisme secret de la vie inconsciente de l'esprit, il peut y avoir

toutes sortes de clivages et de désaccords, de schismes, de scissions et contradictions inconnues du sujet lui-même. Il n'est donc nullement impossible qu'un pseudo-athée, un enfant qui a été imprégné des formules d'une instruction athée mais qui n'a pu en réaliser le contenu, un homme qui n'est pas vraiment athée mais qui se croit sincèrement athée, et qui par l'effet de l'éducation reçue, ou d'un milieu social lui-même athée, ou d'un milieu social croyant qui l'a scandalisé et traumatisé, ou de raisonnements déréglés et de sophismes par lesquels il s'égare lui-même, est persuadé qu'il est athée et prêt à donner sa vie pour l'athéisme, prenne dans un acte premier de liberté le parti du bien honnête et par là même ordonne sa vie au Bien séparé, au vrai Dieu qu'il connaît du même coup sans le savoir. Un tel athée, dans le mystère secret de l'inconscient de l'esprit, connaît alors, d'une connaissance naturelle volitionnelle et toute pratique, ce même Dieu qu'il nie des lèvres et dans ses verbes mentaux. Bien plus, il a la foi sans le savoir, une foi purement vitale et informulée, il a sans le savoir l'amour de charité. (Mais il y a en lui un schisme et une division, et donc une fragilité particulière.)

Il en va autrement avec l'athéisme vrai. Si un homme nie vraiment dans son cœur l'existence de Dieu, non parce qu'il le confond avec une création de l'imagination, mais parce qu'il refuse l'existence à ce même Dieu qui est l'objet de la foi et de la droite raison, et qu'il appréhende dans sa notion authentique, il empêche du même coup, par un acte de sa raison où il engage consciemment et explicitement sa personne, que Dieu soit pris comme fin de son existence et de son agir. Sans doute il aime ontologiquement Dieu comme toute créature, même pécheresse, selon que tout effort et toute opération tendent à un bien quelconque (fût-il l'objet d'un péché), et donc à Dieu pour autant [1]. Mais choisir Dieu comme fin de sa vie, et l'aimer efficacement par-dessus tout, il ne le peut pas, même inconsciemment.

L'acte d'athéisme vrai posé dans l'âme est en effet un obstacle mortel au dynamisme interne, à la dialectique immanente du premier acte de liberté choisissant le bien, il arrête ou détourne le mouvement par lequel la volonté, en se portant au bien honnête se porte indivisiblement au Bien séparé. Un tel athée peut, en délibérant de lui-même, ordonner son agir et son existence au bien honnête, mais alors ou bien il reçoit la grâce de la conversion et cessera d'être athée, ou bien il ordonne sa vie

[1] Cf. Saint Thomas d'Aquin, *Sum. Theol.* I, 103,8 et ad 1.

à un concept qu'il croit celui du bien honnête et qui ne l'est pas en réalité, à un pseudo bien honnête, au *bien honnête en tant qu'excluant Dieu*, et c'est à un cadavre ou à une idole de bien honnête qu'il ordonne ainsi sa vie. Il a tué le bien honnête en brisant et détruisant la relation qu'il implique essentiellement au Bien séparé. Le bien moral, le devoir ou la vertu deviennent fatalement une exigence de sa propre perfection prise pour centre absolu, ou un rite désolé de sa propre grandeur, ou un attribut de sa volonté déifiée, et perdent leur vraie nature.

Il reste que Dieu sait infiniment mieux que lui, Dieu seul sait en toute vérité si cet homme est vraiment athée, comme seul il sait en toute vérité si un homme a vraiment la foi et la charité.

VIII

Cet essai se rattache à deux textes majeurs de la *Somme théologique :*

1° *Utrum homo possit diligere Deum super omnia, ex solis naturalibus, sine gratia* (*Sum. Theol.*, I-II, 109, 3). «Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est in Primo (in quo etiam circa naturalem dilectionem angelorum diversae opiniones sunt positae), homo in statu naturae integrae poterat operari virtute suae naturae bonum, quod sit sibi connaturale, absque superadditione gratuiti doni, licet non absque auxilio Dei moventis. Diligere autem Deum super omnia, est quiddam connaturale homini, et etiam cuilibet creaturae non solum rationali, sed irrationali, et etiam inanimatae, secundum modum amoris qui unicuique creaturae competere potest. Cujus ratio est, quia unicuique naturale est quod appetat et amet aliquid, secondum quod aptum natum est esse ; sic enim agitur unumquoque prout aptum natum est esse, ut dicitur in II *Physic.* Manifestum est autem quod bonum partis est propter bonum totius. Unde naturali appetitu vel amore, unaquaeque res particularis amat bonum suum proprium, propter bonum commune totius universi, quod est Deus : unde et Dionysius dicit in lib. *De divin. Nomin.* (cap. 4), quod « Deus convertit omnia ad amorem sui ipsius ». Unde homo in statu naturae integrae dilectionem sui ipsius referebat ad amorem Dei, sicut ad finem, et similiter dilectionem omnium aliarum rerum : et ita Deum diligebat plus quam seipsum, et super omnia. Sed in statu naturae corruptae homo ab hoc deficit secundum appetitum voluntatis rationalis, quae propter corruptionem naturae sequitur bonum privatum, nisi sanetur per gratiam Dei. Et ideo dicendum est, quod homo in statu naturae integrae non indigebat

dono gratiae superadditae naturalibus bonis ad diligendum Deum naturaliter super omnia, licet indigeret auxilio Dei ad hoc eum moventis; sed in statu naturae corruptae indiget homo etiam ad hoc auxilio gratiae, naturam sanantis ».

2° *Utrum peccatum veniale possit esse in aliquo cum solo originali.* (*Sum. Theol.*, I-II, 89,6). « Respondeo dicendum, quod impossibile est quod peccatum veniale sit in aliquo cum originali peccato absque mortali. Cujus ratio est, quia antequam ad annos discretionis perveniat, defectus aetatis prohibens usum rationis, excusat eum a peccato mortali: unde multo magis excusat eum a peccato veniali, si committat aliquid quod sit ex genere suo tale; cum vero usum rationis habere inceperit, non omnino excusatur a culpa venialis et mortalis peccati; sed primum, quod tunc homini cogitandum occurrit, est deliberare de seipso. Et si quidem seipsum ordinaverit ad debitum finem, per gratiam consequetur remissionem originalis peccati; si vero non ordinet seipsum ad debitum finem, secundum quod in illa aetate est capax discretionis, peccabit mortaliter non faciens quod in se est. Et ex tunc non erit in eo peccatum veniale sine mortali, nisi postquam totum fuerit ei per gratiam remissum. »

Du commentaire de Cajetan sur cet article citons les lignes suivantes:

« Completo autem hoc naturali occursu, quo puer vult naturaliter sibi bonum ac beatitudinem, consequens est ut statim de praecipue amato, quod jam occurrit, idest de seipso, sollicitus sit quid ei appetendum sit: ex hoc enim pendet quid operandum, quid sollicitandum, quid patiendum, et quidquid aliud subest ejus potestati. Et quoniam ipse secundum seipsum est magis amatus quam ipsemet secundum partes, seu partiales rationes suas; consequens est quod primum sollicitans puerum est deliberare quid sibi secundum seipsum totum, non secundum hunc vel illum respectum, appetendum est. Hoc autem est deliberare de seipso, et ordinare se ad finem: quia id quod sibi ipsi praecipue amato secundum se totum, est appetendum est finis ad quem ipse ordinatur. Unde si sibi appetendum censuerit bonum honestum in confuso, ut aetas illa consuevit, bene deliberavit de seipso, finem suum in vera beatitudine collocans, quamvis imperfecte et inchoative: non plus enim exigitur a puero.

« Cum praeceptum illud (*Convertimini ad me, et ego convertar ad vos.* Zach., 1, 3) fundetur super processu naturae; et gratia perficiat naturam per modum naturae: absque dubio tenetur puer baptizatus ad deliberandum de seipso in principio suae discretionis, una ratione, scilicet propter

impletionem praecepti. Non baptizatus vero, duabus rationibus: scilicet propter praeceptum, et propter delendum peccatum originale.

« Ad secundam quaestionem vero (An quilibet baptizatus sit de hac praecepti observatione dubius ?) libentius audirem quid dicendum, quam dicerem. Videtur tamen mihi quod quia nunquam est amor Dei otiosus, caritas infusa baptizato infanti exit in actum in primo actu naturali: sicut de angelis, creatis in gratia, dictum fuit. Et quod statim occurrente seipso ut deliberabili, infusa fides deliberandi sollicitudinem foveat, ad bonum honestum praesentandum cooperando, inclinando ad hoc intellectum; et consequenter caritas inclinet appetitum ad honestum prosequendum. Et sic constituet sibi verum ultimum finem, quamvis confuse. Et licet hoc videatur verum in pluribus, non oportet tamen in omnibus sic esse ; non solum propter libertatem, sed propter complexionem, et malam assuetudinem ante actus discretionis, unde fit quod pars sensitiva magis movebit ad assueta delectabilia mala, quam fides et caritas ad honestum. Propter quod non parvi refert ut assuescat puer ad audiendum spiritualia et honesta: determinetur enim habitus fidei infusus ex propositis ex auditu, et caritas illam sequitur.

« ...Incertitudo ista communis est toti generi humano, propter quod *nemo scit utrum odio vel amore dignus sit* » (Eccles., 9, I).

Rome, mai-juin 1945

JACQUES MARITAIN

Poèmes

SEUL

La nuit cache tes yeux, les paroles ton cœur
quand je t'écoute me voici plus seul encore
tu parles comme la mer comme la mort
tu luis comme une lune dans l'ombre grise de l'été.

Un peu de tristesse un peu de paille humide
un arbre doucement fraîchit notre prison
un peu de ciel nous est donné, un peu de pluie
je te vois, je te perds comme un soleil dans les nuages.

Un jour tu marcheras, la terre sera chaude
les villages lointains et joyeux sous l'averse
un jour tu sortiras de la maison paisible
tu diras il est mort parce que la vie est belle.

CANTIQUE DU SOMMEIL

Tu es une moisson dans l'ombre chaude
une paix d'heure tardive, un vivant songe de la mort
une vigne seigneuriale, un pays lourd d'enfance
Celle à qui ne parlent que la nuit le rire d'argent des lames
Pour toi les trompettes se taisent
les fanions des armées se reposent,
les livres des savants s'embrument. Sur l'asphalte
le pauvre enfin s'endort et de ces lieux
habités par la lumière il ne reste qu'un souffle heureux
tu dors.

Tu retournes aux lieux plantés
de nul buisson, insensibles au regard,
aux lieux déserts ignorants de la peine
où les choses qui sont et ne sont plus sur la face de la terre
plus jamais n'apparaissent et si toi
tu n'es plus l'image du monde s'assoupit,
tu n'es plus: la floraison des étoiles pâlit.
Leur lait ne calme plus les gorges altérées
Mon cœur fléchit d'attente, ma poitrine pèse
du poids du jour vécu, des travaux accomplis.
J'ai désiré le soir j'ai désiré les dieux et touché
l'absence qui fait de l'homme un feu meurtri
une fumée rampante un ciel d'été noirci
tu dors.

La plaine là-bas ressemble à la mer, elle porte
les collines qui doucement respirent
où les ombres solitaires se rejoignent dans l'espace
plus clair que font les blés et tu ressembles à cette plaine
où je voudrais marcher toujours,
où ma vie se déroulerait comme un de ces chemins
qui longe les carrés de fraîche avoine et bifurque entre les cerisiers,
l'un des bras se porte au dernier hameau sur la crête où brille
une lumière encore
et l'autre entre les haies vers les ravins secrets descend.
Je serai voyageur, je serai mercenaire ou bien ce chevalier
qui cherche les nuages, je te rapporterai
le nom de chaque chose, les récits fabuleux de l'histoire du monde,
la naissance des peuples, la diversité des races
leur bruissante multitude que j'entends au fond de moi
quand vers toi je me penche et que
tu dors.

LA VENUE

Les jardins sont remplis de syllabes de miel
de lourds rayons crevant sur la face des pauvres
et les doux habitants des marronniers s'effraient
les foules sont nourries du vent chaud des fanfares

mais le lac a son front soucieux. Où paraîtra l'Aimé
sur la montagne assise, au pays de la nuit ?
Sera-t-il un orage, un feu noir sur la ville
ou semblable au sommeil ? Qui le verra briller

sur les hauteurs, un équipage multicolore
un sage, la mère d'un enfant tardif ?
Entretiens ma peine, réveille mon amour
que mon cœur reconnaisse le Prince de la terre.

LARMES

Tombées d'une douleur en flamme et roulant vers les sables
Tombées d'une fontaine assise dans la forêt des ombres
à travers des verdures mouillées de clair de lune
pareilles au merle du matin comme une étoile triste

ayant brûlé l'amer résidu de l'automne avecque
la récolte ardente et noyé la peine indéfaisable
et consumé la nuit d'un corps fumant qui nous dévore
ayant lavé l'ardoise d'un cœur enfin paisible

elles baignent les pieds navrés de la montagne, l'argile
qui rêve dans des berceaux d'eau bleue et leur silence aigu
réveille le soupir du ciel muré dans le sein noir des morts
que ce printemps relève d'un exil strié de vains corbeaux.

GEORGES HALDAS

Vladimir Soloviev et le problème russe

« Le christianisme, disait en 1942 Nicolas Berdiaev, c'est Dieu dans l'histoire ». « La grâce, expliquait, vers la même époque, un maître qui nous est cher, est comme un explosif dont l'action, contenue pendant la période historique, fera un jour éclater le temps et l'espace découvrant des cieux nouveaux et une terre nouvelle. »

« Le christianisme, écrivait en 1898 Vladimir Soloviev, n'est pas seulement une règle de vie quotidienne fondée sur l'autorité du passé, il est le principe actif de l'avenir de l'humanité. »[1]

La Vérité ne règne pas seulement sur les âmes individuelles, elle rayonne sur toute la création et donc sur les communautés humaines, les empires, les nations. Les penseurs chrétiens, cantonnés depuis l'âge classique dans les réflexions morales, se penchent de nouveau sur l'histoire. Depuis cinquante ans, les meilleurs d'entre eux cherchent moins à expliquer les événements par des motifs naturels ou surnaturels, qu'à amener rationnellement l'explication jusqu'au point où elle s'engloutit dans le mystère. Le *Capital* les a ramenés à la *Cité de Dieu.*

Maître et précurseur de cette pensée problématique, Vladimir Soloviev est mal connu en France. Il y a surtout la réputation d'un théosophe fondateur de la doctrine sophianique, à laquelle le Père Boulgakov a donné des développements parfois inattendus. Si complexes qu'aient été sa vie, et souvent ses idées, Soloviev a pourtant laissé autre chose qu'une mise en forme des thèses du romantisme mystique[2]. Au recreux de ces grands édifices dialectiques — la Sagesse, la Théocratie — qu'il se plaisait à construire, il a dissimulé des intuitions d'une richesse insoupçonnée.

Ces intuitions concrètes sont difficiles à déceler. Elles courent tout le long de son œuvre, sans être toujours reliées par un fil conducteur.

---

[1] *Discours en l'honneur de Mickiewicz,* 27 décembre 1898. Œuvres complètes. St-Pétersbourg 1903, t. VIII, p. 308.

[2] Pour l'origine des idées théosophiques de Vl. Soloviev, cf. E. SUSINI, *Franz von Baader et le romantisme mystique.* Thèse, Paris 1942.

Il faut pour les saisir, pratiquer la méthode même du philosophe qui pour mieux interroger le réel, en prend parfois des vues en raccourci. Au lieu donc d'exposer la doctrine de Vladimir Soloviev [1], nous chercherons à dégager un aspect concret de sa pensée, celui qui nous paraît en ce moment le plus fécond pour l'Occident, devant lequel se pose le problème de la Russie.

Qu'est-ce que la Russie ? En cherchant dans de multiples travaux échelonnés entre 1874, sa soutenance de thèse et 1900, sa mort le 31 juillet, à répondre à cette question, Soloviev, éclaire successivement trois plans historiques. Penseur russe, il permet d'abord de préciser le problème des rapports entre la Russie et l'Occident, problème que cette génération doit s'efforcer de bien poser ; philosophe chrétien, il apporte une réponse universelle, et aide à formuler le problème des nations. Croyant enfin, il est le premier à envisager sous leur vrai jour les rapports entre l'orthodoxie russe et le catholicisme, entre Rome et Moscou.

Slavophiles et occidentaux

Depuis l'origine, la Russie est en alerte devant l'Occident ; elle se connaît comme l'Orient. « Quel Orient ? dira un jour Soloviev, celui de Xerxès ou du Christ ? [2] »

La pensée occidentale commence à peine à sentir le problème. Elle sera sans doute obligée de l'examiner plus souvent, maintenant qu'il est posé dans les masses. Les Russes l'explorent depuis qu'ils ont pris conscience de leur existence nationale, depuis la fin du XV^e^ siècle et la disparition de la puissance mongole. Trois événements ont marqué la résurrection de la Russie : en 1439 le Concile de Florence où fut établie une brève union entre Rome et Byzance ; en 1453, la chute de Constantinople ; après 1480, enfin, l'effondrement des Mongols sous Ivan III. La comparaison de ces trois faits donne aisément naissance à la célèbre doctrine de la troisième Rome. Pour avoir accepté l'union à Florence, les Grecs sont punis par la chute de Constantinople. Moscou qui a refusé

---

[1] On en trouvera une description et fidèle dans le livre de M. STREMOOUKHOV, *Vladimir Soloviev et son œuvre messianique.* Thèse. Paris 1935 et une interprétation plus personnelle dans l'ouvrage publié en russe par K. MOTCHOULSKI, *Vladimir Soloviev, sa vie et sa doctrine.* Paris Ymca press, 1936.

[2] *Ex Oriente lux*, cité par Motchoulski, op. cit., p. 188.

l'union, est libérée, elle est le seul empire chrétien, la troisième Rome « *et il n'y en aura pas de quatrième* »[1].

Ce premier élan du nationalisme russe porte déjà le caractère qui le distinguera au XIXe siècle du patriotisme occidental. Il est religieux. La Russie fonde son existence nationale sur l'orthodoxie. Dans la mesure où l'Eglise orthodoxe représente les vérités chrétiennes universelles, le nationalisme russe en hérite quelque chose qui l'empêchera longtemps de dégénérer en mouvement purement réaliste et matérialiste. De même que l'Angleterre reste marquée par le puritanisme, la Russie se définit toujours par un mouvement spirituel. Mais le danger de ces doctrines religieuses confuses est le messianisme. Dès l'instant où l'on déclare qu'un seul peuple est appelé à réaliser la vérité, on quitte le domaine chrétien pour rentrer dans la tradition juive. La Russie n'échappera pas toujours à ce danger.

Du XVe au XIXe siècle, trois grands moments historiques. En 1648, le schisme, le raskol, provoqué par les réformes du patriarche Nicone, qui voulait rétablir livres sacrés et rites selon la tradition grecque. Une grande partie de l'Eglise se détache du patriarche. On a pu interpréter ce mouvement complexe comme une première lutte entre nationalisme et universalisme, entre partisans du slavisme et promoteurs de la culture étrangère, lointains précurseurs des slavophiles et des occidentalistes. La tension devient plus forte encore après 1690, lorsque Pierre le Grand ébranle la Moscovie et la pousse de force au contact avec l'Occident. Il réussit à transformer les mœurs de l'aristocratie de cour, mais derrière ce paravent précieux, les masses innombrables n'ont pas changé. 1812, enfin, jette les Français à Moscou, et deux ans plus tard les Russes au cœur de l'Europe. Précédé de ses cosaques, Alexandre Ier descend les Champs-Elysées entre le roi de Prusse et M. de Metternich.

Lorsqu'après 1815 la Russie s'éveille à la réflexion historique, il n'est pas étonnant qu'elle interroge l'Occident. Chaque nœud de son évolution l'a mise en contact avec lui. Il ne s'agit pourtant pas d'un simple dialogue,

---

[1] Le contexte vaut la peine d'être cité : « Ecoute, tsar très pieux ! écrit, au début du XVIe siècle, le moine Philothée, deux Romes sont tombées, la troisième, Moscou, demeure et il n'y en aura pas de quatrième. Notre église rassemblée dans ton puissant royaume est la seule ; qui brille sous le soleil par sa piété Tous les royaumes chrétiens sont rassemblés dans un royaume, le tien. Sur la terre entière, il n'y aura d'autre roi chrétien que toi » (Lettre du moine Philothée au grand prince Basile — père d'Ivan le terrible — vers 1520). Ce texte n'est pas un simple témoin du passé. Trois fois, dans le film tourné à Moscou, en 1944, à la gloire d'Ivan IV le rassembleur des terres russes, trois fois le patriarche rappelle au tsar — et à la foule soviétique — que Moscou est la troisième Rome, la forme ultime du développement de l'humanité.

d'une conversation entre égaux. La Russie au début du XIXe siècle ne s'est pas encore trouvée, elle est incertaine non seulement de sa vocation mais de son être même.

Elle est grande et féconde, la Russie d'Alexandre 1er. Mais une balafre déchire son visage. L'immensité du pays, ce sont les paysans serfs, qui mènent une vie tour à tour bestiale et resplendissante d'humilité, mais complètement coupée de celle de leurs maîtres, — propriétaires nobles, aristocrates de cour, voltairiens, romantiques, romanesques ou simplement grossiers. A côté de ceux-ci apparaît vers le milieu du XIXe siècle, la nouvelle couche des intellectuels professionnels, tendances extrémistes, insatisfaction, passion, souvent ressentiment. L'Eglise n'est pas assez lumineuse pour absorber ces contradictions. Coupée par le schisme, elle s'appuie trop visiblement sur l'Etat, auquel elle rend parfois des services. Seuls, au fond des forêts, les « starets », solitaires, qui méditent de beaux textes byzantins et orientaux, maintiennent une lumière spirituelle, assez transparente pour crever parfois les couches opaques et rayonner sur la « plaine noire et nue ». Le pays, cependant est en crise, le servage est un scandale dont il prend lentement conscience et tout homme qui pense s'angoisse à voir sa patrie intérieurement tourmentée. Où trouver une explication, une méthode pour rassembler non plus les terres, mais les esprits ?

Vers le milieu du XIXe siècle, les penseurs russes que scandalise ce problème, se divisent en deux écoles. Les uns, les slavophiles, influencés par le romantisme allemand, découvrent, dans le passé, une Russie kiévienne, harmonieuse, hiérarchique sans privilèges, autoritaire sans abus, croyante sans contrainte ; ils y voient un type unique de civilisation, le type russe, destiné à concilier, dans une spontanéité née de la charité pure, toutes les antinomies modernes, socialisme-christianisme, autorité-liberté, science-sagesse... Les maîtres de cette école, Khomiakov, Kirêevski, et, dans une certaine mesure, Dostoïevski, poussent loin des analyses dont beaucoup demeurent valables. Mais, trop influencés par l'idéalisme allemand, ils pensent l'histoire par grandes synthèses un peu creuses qui finissent par devenir jeux de l'esprit. Lorsque leur doctrine s'élargit jusqu'à l'universel, elle annonce la future philosophie chrétienne de l'histoire ; impuissante trop souvent à s'élever au-dessus du terroir, elle s'abîme alors dans un nationalisme étroit à tendances racistes.

En face des slavophiles, les occidentalistes veulent que la Russie, pour sortir de son sommeil séculaire, s'ouvre à l'Occident universaliste. Qu'ils

voient l'Occident comme Tchaadaev sous sa forme catholique ultramontaine, ou comme Herzen, sous son aspect libéral et humanitaire, ils s'accordent pour nier l'existence d'un type autonome de culture russe. Les disputes entre les deux partis sont courtoises, elles se passent dans les beaux salons moscovites. En fait ils sont moins séparés qu'ils n'en ont l'air. Tous croient farouchement à la jeunesse et à l'avenir de la Russie, s'inspirent de Hegel ou de Schelling et méprisent le monde moderne où ils sont mal à l'aise.

Après 1860, les deux tendances subsistent, mais en se répandant, elles s'appauvrissent. En 1880, elles sont devenues d'une part un nationalisme conservateur de forme panslaviste, d'autre part un socialisme d'abord populiste, puis nihiliste, enfin matérialiste et scientifique. On connaît le succès de ce rameau de l'occidentalisme.

Soloviev et les slavophiles

Fils d'un historien réputé, Vladimir Soloviev, qui a retrouvé la foi chrétienne dès sa jeunesse, commence, vers 1875, sa carrière d'universitaire et de penseur. Ami de Dostoïevski, qui le considère comme son fils, chrétien, nourri d'idéalisme allemand, il se range naturellement parmi les slavophiles.

Dans une conférence prononcée en 1874, il définit les *Trois Forces* historiques qui se découvrent dans le développement de l'humanité. C'est un parfait schéma de la dialectique hegelienne : à la thèse, l'Orient musulman, où Dieu est complètement séparé du monde, s'oppose l'antithèse, l'Occident rationaliste, où l'homme est complètement séparé de Dieu.

« Si l'Orient musulman anéantit l'homme et pose un Dieu inhumain, la civilisation occidentale s'efforce avant tout de poser l'homme sans Dieu (...) L'intérêt individuel séparé, le fait contingent, le détail infime — atomisme dans la vie, la science et l'art — voilà le dernier mot de la culture occidentale. Elle a créé les formes et la surface de la vie, mais elle n'a pas donné à l'humanité le contenu intérieur de la vie ; après avoir séparé les éléments, elle les a poussés au dernier degré de leur développement, mais, sans contenu intérieur, ils sont privés de l'esprit vivifiant et toute cette richesse n'est qu'un capital mort. »[1]

Lorsque les slavophiles critiquent ainsi l'Occident, qui, aujourd'hui,

[1] D'après le résumé donné par Motchoulski, op. cit. p. 76.

ne leur donnerait raison ? Ces jugements, qui devancent de cinquante, parfois de cent ans les prises de conscience de Charles Péguy, de Jacques Maritain, de Nicolas Berdiaev, son lumineux. Ils sont souvent assombris chez les slavophiles par une déification de la Russie parée de toutes les qualités refusées à l'Occident. Il ne faut pas longtemps au jeune Soloviev pour échapper à ces illusions passionnées.

En 1878, il donne à Pétersbourg une série de conférences sur *l'humanité théandrique*. Reprenant sa triple formule, il constate d'abord que le jugement dialectique doit décomposer non seulement le concept d'Occident, mais aussi celui d'Orient, en l'espèce la Russie, dont il aperçoit maintenant l'aspect négatif:

« L'Orient a conservé l'intégrité de la foi, mais il ne lui a pas donné d'expression réelle, il n'a pas créé une culture chrétienne... » [1]

Trois ans plus tard, il découvre que le rationalisme occidental, tout négatif qu'il paraisse est un agent actif du développement de l'humanité, et donc du progrès de la foi chrétienne:

« La philosophie a pris pour tâche de libérer la personne humaine, déclare-t-il en 1880; de Descartes à Hegel, le rationalisme, en développant en l'homme le principe rationnel, a rendu un grand service à la vérité chrétienne. En proclamant les droits de la matière, Fourrier, sans le savoir, a travaillé pour le christianisme. Le processus négatif de la conscience est en même temps un processus positif... » [2]

Si l'Occident met au service de Dieu son sens du charnel et ses méthodes déductives, il est peut-être plus apte à réaliser cette civilisation chrétienne — dont Soloviev est le prophète — que l'Orient dépourvu d'action historique. Dès lors — c'est le moment où Soloviev dessine ses grandes doctrines de la Sagesse et de la Théocratie, celui où, après le meurtre d'Alexandre II, la Russie cesse de lui apparaître comme le royaume chrétitien, — la pensée du philosophe russe va s'orienter dans une triple direction: critique du nationalisme russe, affirmation du rôle d'une Russie régénérée, définition de la vocation des nations dans un monde chrétien où les Eglises seraient unies.

---

[1] D'après Motchoulski, op. cit., p. 100.
[2] *Ibid.*, p. 120.

Soloviev contre les slavophiles

De 1881 à 1888 Soloviev s'engage dans une polémique de plus en plus dure contre les slavophiles. A travers eux, il atteint la Russie, dont son amour lucide lui révèle les faiblesses.

La critique de Soloviev s'exerce d'abord contre l'Eglise, plus exactement contre la hiérarchie officielle, qu'il distingue de la foi populaire.

« L'impuissance complète du pouvoir spirituel, écrit-il en 1881, l'absence en lui de toute autorité morale unanimement reconnue, la soumission tacite à l'autorité civile, la séparation entre le clergé et le peuple, et dans le clergé la distinction entre clergé noir et clergé blanc [1], l'ignorance et l'incapacité du peuple orthodoxe, laissant le champ libre à toutes les sectes, l'indifférence sinon l'incroyance de la société cultivée — voilà l'état de l'Eglise russe. » [2]

Il faut se garder, surtout si l'on n'est pas Russe, de donner à ces phrases polémiques une valeur absolue. Il y a un mystère de l'Eglise russe. Il se traduit difficilement en termes didactiques. Qu'on écoute plutôt l'acte II de *Boris Godounov*, lorsqu'au fond du monastère Pimen, le vieux moine écrit ses chroniques ; qu'on entende la *Khovanchtchina*, où les Vieux-Croyants, les schismatiques de 1650, affrontent le bûcher pour défendre leur foi pure et tragique. C'est avec cette connaissance intuitive qu'on pourra s'efforcer de porter un jugement constructif dans l'esprit « irénique » qui fut celui de Soloviev.

Le philosophe ne pouvait cependant pas ne pas constater les défauts de l'Eglise d'Etat. Cette décadence, en 1881, il l'explique encore par l'erreur de la hiérarchie qui, suivant l'exemple latin, a voulu maintenir l'unité par la force. Thèse slavophile qui ne résiste pas à l'examen.

Dans les années 1881-1883, Soloviev s'occupe du raskol. Il lui attribue les causes les plus diverses. Peu à peu sa pensée se fixe. Si le schisme ne peut prendre fin, c'est qu'il n'y a pas d'autorité capable de le rejeter au nom de la tradition universelle. Les slavophiles, lorsqu'ils déclarent que l'Eglise russe est seule à conserver la vérité, commettent une grave erreur. Une Eglise qui ne peut même pas rétablir son unité, la seule sainte,

---

[1] Clergé régulier et clergé séculier. Les prêtres sont mariés. Seuls les moines ont accès à l'épiscopat. D'où rivalité entre les deux branches, vocations douteuses, carrières scandaleusement rapides.

[2] « Sur le pouvoir spirituel en Russie » — article publié en 1881 — cité par Motchoulski, op. cit. p. 131-132.

la seule vraie ? Les défenseurs de cette thèse ne sont pas inspirés par l'esprit religieux mais par le sentiment national. C'est parce qu'elle est russe que l'Eglise leur apparaît sans taches ; ils en font l'organe du peuple russe, non celui de la vérité du Christ. Voici né le nationalisme moderne, déifiant les nations.

« L'adoration de son peuple comme porteur de la vérité universelle, écrit Soloviev dans un texte vigoureux et prophétique, puis l'adoration du peuple comme force élémentaire indépendamment de toute vérité, enfin l'adoration des caractères exclusifs et des anomalies qui séparent un peuple de l'humanité civilisée — voilà les trois phases de notre nationalisme. »[1]

Articles, brochures, conférences, rien n'est épargné par Soloviev, qui ne peut séparer la pensée de l'action, pour lutter contre ce nationalisme antichrétien. Il montre dans le peuple russe la « bestialité » dont avait parlé Dostoïevski et la foi fraîche sans doute mais enténébrée.

« Ce sont les formes les plus parfaites et les plus stables qui sont les meilleures et les plus souhaitables pour la vie et la pensée d'un peuple, écrira-t-il en 1891. Pour cela, il faut un travail de la conscience et de la volonté, un développement intellectuel et moral, une activité de la raison, une connaissance de la vérité scientifique, en un mot, l'instruction non pas comme but en soi, non pas comme bien absolu, mais comme moyen nécessaire pour le renforcement, le développement et la pleine réalisation de tous les principes de la vie et de la foi. »[2]

Les réformes permettront à la Russie de jouer son rôle historique, qui, dans la vision de Soloviev, est de créer un nouveau type d'Etat chrétien, permettant la réunion des Eglises.

« Pourquoi, écrit-il en 1884 à Ivan Aksakov, le mot d'union vous effraie-t-il ? N'est-ce pas parce que vous y joignez toujours l'idée de latinisation de l'Eglise russe comme s'il s'agissait d'une union mécanique ? Vous croyez pourtant aux forces spirituelles de l'Orient et de la Russie. Ces forces je les reconnais également, c'est pourquoi j'en attends une manifestation nouvelle. Dans l'union des Eglises je ne vois pas la mortification de l'Eglise russe, mais son renouvellement, un accroissement inouï de notre puissance spirituelle, un embellissement de notre vie ecclésiastique, la sanctification et la spiritualisation de notre vie nationale et popu-

---

[1] *La question nationale en Russie*, 1883-1891, cité par Motchoulski, op. cit., p. 144.
[2] *Œuvres*, t. VIII, p. 92.

laire — la véritable manifestation de la Sainte Russie. Il faut pour cela un renoncement, non pas un suicide, mais un renoncement moral, c'est-à-dire la mise en œuvre de ces qualités populaires russes dont vous parlez: religiosité véritable, fraternité, ampleur des conceptions, tolérance, absence de tout exclusivisme, et avant tout, humilité spirituelle. »[1]

Dès maintenant, dans la pensée profonde de Soloviev, il n'y a plus d'Orient et d'Occident au sens de cultures closes et inpénétrables. Sous une lumière catholique toutes les nations s'avancent, chacune selon sa vocation, pour travailler à l'œuvre sainte de l'incarnation progressive du christianisme dans la vie temporelle. L'idée de la vocation des nations, qui s'oppose à tout messianisme, occupe une place centrale dans l'historiosophie de Soloviev.

La vocation des nations

Quelle nation ne s'est trouvé une mission, une vocation ? Non seulement la France révolutionnaire, la Pologne « rempart de l'Occident », l'Angleterre « mère des parlements », mais aussi l'Allemagne hitlérienne dont la tyrannie se déguisait sous un manteau « européen ». La vocation d'une nation pour Soloviev n'est pas celle qu'elle se donne, elle est un service, le service de Dieu dans l'histoire. Loin de créer des droits, le service impose des devoirs. La vocation authentique exige d'un peuple des actes de renoncement, c'est-à-dire de dépassement moral. Une collectivité humaine doit toujours tendre à rejeter les fausses valeurs, auxquelles de par sa nature finie elle a tendance à s'attacher: gloire, orgueil, appétits, ressentiments. La vocation est une idée morale, plus même, une idée chrétienne. « L'idée d'une nation n'est pas ce qu'elle pense d'elle-même dans le temps, mais ce que Dieu pense d'elle dans l'éternité.[2] » Dans cette perspective libératrice, Orient et Occident cessent d'être le produit d'un déterminisme naturel pour devenir des qualités spirituelles et comme la coloration que reçoit la vérité évangélique lorsqu'elle se réfracte dans l'histoire.

Cette idée, Soloviev l'a d'abord appliquée à la Russie. Il a cru que la Russie, par son perfectionnement intérieur était destinée à rétablir l'Union des Eglises. Conception ambitieuse et belle, mais qui, faute de distinguer l'Union — œuvre spirituelle — de l'unité de civilisation —

---

[1] Cf. Motchoulski, pp. 140-141.
[2] *L'idée russe*, p. 45.

destin temporel — est restée sans efficacité sur le plan historique. D'autres fois, par des raccourcis saisissants qui tordent la réalité pour en exprimer tout le suc, il a jeté des formules profondes, les unes sur l'Espagne, d'autres sur la France, enfin, nombreuses et belles, sur le peuple juif.

Comme la plupart des intellectuels russes, Soloviev n'aimait ni ne comprenait bien la France.

« Je n'oublie pas, écrivait-il de Bretagne à un ami le 6 décembre 1893, ce que vous disiez des Français: Des enfants, de vrais enfants ! Je me répète ces paroles lorsque je suis de bonne humeur ; dans le cas contraire je reprends les paroles de von Wizin: Le Français n'a pas d'intelligence, en avoir lui semblerait un malheur... »[1]

Ces jugements familiers, n'empêchent pas Soloviev dix jours plus tard, de définir, dans une conférence dont nous n'avons qu'un compte-rendu publié par l'Univers, « *les vraies bases de l'alliance franco-russe* ». Il présente la « France comme un principe actif, la Russie comme un principe passif. Celle-ci, riche en croyances attend l'impulsion qui déterminera son activité. La France, ce *Verbe de l'humanité* doit faire partager à la Russie son amour de la solidarité ». Mais la France n'est-elle pas révolutionnaire ? Soloviev répond à cette objection par sa théorie du progrès chrétien qui se fait par des non-chrétiens. Il voit « la renaissance de l'esprit chrétien » dans « la passion qui s'est éveillée en faveur de la justice ». Ailleurs, il dit que, « malgré les revirements et les détours du progrès, malgré l'expansion du militarisme, de l'antisémitisme, du dynamitisme[2]... il est évident que la résultante de l'histoire va de l'anthropophagie à la philanthropie, de l'injustice à la justice, de la dispersion des groupes particuliers à la solidarité universelle »[3].

D'une façon plus détaillée, historiquement injustifiable, mais philosophiquement lumineuse, Soloviev s'interroge en 1898 sur l'Espagne à qui une brève guerre vient d'arracher ses dernières colonies.

Au moyen âge, gardienne de la chrétienté, l'Espagne a combattu le Maure. C'était bien sa mission ; mais à la fin du moyen âge, lorsqu'elle eut terminé ses « écoles militaires », au lieu d'adapter sa vocation — service de la chrétienté — aux nouvelles conditions temporelles, elle a

---

[1] *Lettres*, St-Pétersbourg, 1908, t. I, p. 116.

[2] L'abbé Lemire, qu'il avait rencontré et apprécié, venait d'être blessé à la Chambre par un attentat anarchiste.

[3] Cité par Stremoukhov, op. cit., p. 224.

conservé ses anciennes méthodes de force et perdu toute action sur la réalité historique.

« L'année même où, avec la prise de Grenade, l'Espagne achevait brillamment ses écoles militaires, la découverte de l'Amérique ouvrait à la nation victorieuse une nouvelle immensité de vie historique ; dans cette étendue les Espagnols apportèrent l'étroitesse de leur conception religieuse — l'idée de la violence en matière de foi. L'époque de la chute de Grenade et de la découverte de l'Amérique fut celle de la fondation de l'Inquisition. C'est alors qu'en trois moments successifs le chevalier se transforme en bourreau : le sentiment de haine contre les infidèles se développe et s'affermit ; une fierté nationale illimitée apparaît ; l'unité et la grandeur nationale sont uniquement fondées sur l'unité de foi. »

Par une fidélité formelle à sa tradition, l'Espagne devient infidèle à sa vocation profonde. « Les morales raides, dira Péguy, sont infiniment moins sévères que les morales souples, étant infiniment moins serrées. Une logique raide peut laisser échapper des replis de l'erreur... »

« Tout, continue Soloviev, était sacrifié à l'autorité extérieure de la puissance catholique. C'est là qu'attendait Némésis. L'unité extérieure sans principe interne de liberté spirituelle finit en effet par conduire à son contraire, à la décomposition et au démembrement. S'oubliant pour servir l'œuvre commune, les Espagnols du moyen âge ont créé *par surcroît* leur unité nationale et ont amassé un tel excédent de forces qu'ils ont pu conquérir la moitié du monde. Lorsque, fiers de ces résultats, ils voulurent maintenir l'unité par le fer et par le feu, lorsqu'ils se coupèrent de cette force intérieure d'amour et de justice qui peut lier en un tout vivant les peuples les plus divers — ils restèrent les mains vides, sans rien pour tenir ces peuples ensemble. Ruinée moralement et physiquement, leur puissance devait s'effondrer. De cette tête se détachent aujourd'hui sous nos yeux, les dernières vertèbres... » [1]

L'explication de Soloviev n'est certes pas valable historiquement. Il faut cependant en retenir le sens. Les nations ont un rôle, ce rôle est de servir la vérité. On peut manquer à cette mission par aveuglement autant que par malice. Toute faute se paie, au temporel mais aussi spirituellement. Il y a deux plans dans l'histoire. Celui des desseins divins, plan spirituel, et celui des réalisations temporelles, tantôt lutte armée, tantôt expansion pacifique, tantôt réformes intérieures, tantôt réorganisation politique.

---

[1] « *Némésis* », article publié en 1898, Œuvres, t. VIII, pp. 125-137.

Une nation ne se définit que si elle peut établir le rapport entre ces deux plans.

Ces vues, il était impossible que Soloviev ne les appliquât pas à la nation par excellence, à la nation juive. Soloviev a beaucoup étudié le problème juif. Non seulement il avait pratiqué l'Ancien Testament, mais aussi le Talmud. Il prenait des leçons d'hébreu chez un jeune juif, du nom de Gœtz, avec lequel il lisait les principaux commentaires du Talmud. Mort en priant en langue hébraïque pour le peuple d'Israël, il a laissé dans un article [1] le résumé de ses vues sur le problème juif. C'est avant tout un problème religieux. Il trouvera sa solution « lorsque les chrétiens seront vraiment chrétiens et les juifs vraiment juifs, car le christianisme parfait embrasse le judaïsme et le judaïsme parfait c'est le christianisme ». Israël a une vocation dans l'histoire. Pour y avoir été infidèle, il subit une terrible disgrâce, mais lorsqu'il aura retrouvé le sens de sa mission, l'unité religieuse totale s'établira.

Quelles sont les caractéristiques du peuple juif ? Soloviev les voit dans une «religiosité profonde», un «extrême développement de la conscience nationale », un « extrême matérialisme ». Matérialistes, les Juifs, par leur respect pour les valeurs charnelles ont empêché la religion de se désincarner, de rejeter Dieu loin du monde. Ils ont ainsi préparé le christianisme. Judaïsme et christianisme établissent, en effet, un rapport étroit entre Dieu et l'homme:

« Notre religion, commence par un rapport personnel entre Dieu et l'homme, dans l'Ancien Testament d'Abraham et de Moïse, elle s'accomplit par l'union personnelle la plus étroite entre Dieu et l'homme, dans le Nouveau Testament de Jésus-Christ. »

Si ces deux religions se trouvent cependant opposées, c'est que « les Juifs n'ont pas admis la Croix. La Croix du Christ exigeait des Juifs une double vertu: le renoncement à leur égoïsme national et l'abandon de l'idée du bonheur terrestre. Si, pour les Juifs, imposer la croix à un homme est un scandale, imposer la croix à un Dieu est le scandale des scandales. On ne peut leur prouver qu'ils se trompent, sinon en fait, en réalisant en fait l'idée chrétienne. C'est pourquoi la question juive est une question chrétienne. »

De même que l'Espagne, Israël, par fidélité à la lettre, a perdu l'esprit. Mais il refleurira. Dans la nouvelle humanité théocratique que Soloviev annonce alors, Israël aura un rôle propre:

---

[1] *Le judaïsme et la question chrétienne* (1884), Œuvres, t. IV, p. 125-137.

« Il servira d'intermédiaire actif pour l'humanisation de la vie matérielle et de la nature, pour l'établissement d'une terre nouvelle, règne de la vérité. »

A la fin de sa vie, Soloviev fait dépendre la chute de l'Antéchrist d'un soulèvement du peuple juif, qui permet — au delà de l'histoire — l'avènement du royaume de Dieu.

Sous cette lumière eschatologique, chaque nation a une place dans l'ordre mystérieux du monde. Encore faut-il la découvrir et ne pas trahir. Comment les nations pourraient-elles persévérer et même simplement trouver leur voie, alors que les Eglises demeurent séparées? Indispensable à la pensée de Soloviev, l'Union des Eglises s'impose aussi à sa charité. Le philosophe ne peut admettre cette rupture qui nie l'universalisme chrétien et paralyse la marche de l'histoire. Il cherche à connaître Rome.

Soloviev et Rome

C'est pour que la Russie soit plus elle-même que Soloviev voudrait la rapprocher de Rome « *icône mystérieuse de la chrétienté universelle* ». Le philosophe russe ne se sépare pas de l'orthodoxie. Il ne connaît pas de crise violente, qui le rejette vers l'Eglise latine. Le progrès de sa réflexion historique l'amène à envisager l'union des Eglises comme une nécessité pour la Russie et, par celle-ci, pour la nouvelle chrétienté à laquelle il pense.

Dans l'ordre national, la Russie ne peut atteindre sa pleine grandeur que sous la lumière du christianisme universel. Dans l'ordre religieux, l'Eglise russe est incapable de surmonter le schisme auquel, seule, la chrétienté œcuménique peut mettre fin. Sur le plan théocratique l'union du Pape et de l'Empereur assurera le début du processus de réintégration de l'humanité, qui conduit au triomphe du christianisme à l'inauguration du Royaume de Dieu sur la terre.

Les rapports avec Rome se posent donc sur deux plans, celui de l'histoire, de la réflexion intellectuelle ; et celui de l'âme, de la conscience religieuse du philosophe. Il faut distinguer son attitude de son apologétique.

Dès 1883, Vladimir Soloviev expose son point de vue dans le recueil intitulé *Le grand débat et la politique chrétienne.* L'Eglise russe n'est

l'objet d'aucun anathème. Par le jeu des contingences historiques, elle se trouve séparée de l'Eglise universelle. C'est un schisme de fait et non de droit.. Une conversion officielle n'est donc pas nécessaire. Tout chrétien orthodoxe qui reconnaît explicitement le primat de Rome rentre dans l'Eglise universelle. Soloviev ne se convertit pas. Il demeure à l'intérieur de l'Eglise russe, espérant qu'elle entrera tout entière en communion avec Rome.

« Il faut reconnaître, écrit-il, que, orientaux comme occidentaux, nous continuons à être membres de l'Eglise indivisible du Christ... Chacune des deux Eglises est déjà l'Eglise universelle, dans la mesure où elle tend non vers la séparation, mais vers l'Union. »[1] Formule un peu ambiguë, mais qui peut s'interpréter. L'union n'est pas une soumission. Pour l'Eglise russe comme pour l'Eglise universelle, elle est un épanouissement, la découverte de virtualités cachées, un mystère. Pour que se fît l'union, l'Eglise russe n'aurait pas besoin d'affirmer explicitement les dogmes définis à Rome depuis mille ans, il suffirait qu'elle ne les niât point, les considérant comme un trésor caché dont elle apercevrait peu à peu la splendeur.

« Dans la mesure où elle tend non vers la séparation, mais vers l'union »... dans la mesure, autrement dit, où elle dépasse l'ordre historique et humain pour vivre la Bonne Nouvelle, en laquelle tous sont unis. Soloviev a fait, pour lui-même, ce dépassement. Dans la préface à son livre édité en français, *La Russie et l'Eglise universelle*, il professe publiquement les dogmes de la Procession de l'Esprit *ab utroque*, de l'Immaculée Conception et de l'Infaillibilité. Il se considère comme membre de l'Eglise universelle.

Cette position peut paraître étrange. Elle prête à discussion. Les auteurs catholiques considèrent Soloviev comme ayant définitivement rallié l'Eglise de Rome. Les orthodoxes, tout en reconnaissant qu'en 1896, il a fait acte individuel d'adhésion à Rome, déclarent qu'en réalité Soloviev n'attachait déjà plus grande importance aux églises et aux rites, il était au delà de ces limites dans le ciel de la théosophie libre. Leur principal argument, s'il est possible d'argumenter sur un point aussi mystérieux, vient du fait qu'à sa mort Soloviev a eu recours, pour les derniers sacrements, à un prêtre orthodoxe, s'est confessé à lui, a avoué qu'à la suite d'une discussion avec son confesseur, il ne communiait plus depuis

[1] Cité par Motchoulski, op. cit., p. 139.

trois ans, et se repentant de son obstination, a demandé pardon pour ses fautes. Catholique en 1896, il est orthodoxe en 1900.

Est-ce vraiment signe d'indifférence ? Lorsque M. Motchoulski écrit que « le catholicisme et l'orthodoxie étaient de simples étapes historiques pour Soloviev qui se tenait en dehors de toute profession de foi », il formule une vérité approchée, mais non atteinte. Soloviev, nous dit-il, était indifférent au dogme, il se considérait plutôt comme protestant que catholique. Et il cite une boutade du philosophe, rapportée par un ami. Soloviev cependant s'est exprimé sur le dogme. En 1897, dans les *Lettres pascales*, écrit qu'il considérait comme l'un de ses meilleurs, il consacre une lettre entière au Concile de Nicée. «Le véritable dogme, écrit-il, est la parole de l'Eglise, répondant à la parole de Dieu, lorsque cette réponse est réclamée par la marche de l'histoire et le développement de la conscience religieuse... » Et plus loin: « Consubstantiel au Père, ce mot peut paraître petit comparé à la plénitude de la vie religieuse, mais les Pères de Nicée, pour avoir été fidèles dans les petites choses, ont été confirmés dans les grandes. Cette Divinité qui s'est révélée à nous, qui nous est accessible et à laquelle nous pouvons participer, est la Divinité réelle et parfaite. Si donc nous voulons la divinisation nous pouvons l'atteindre non pas d'une façon approximative et partielle, mais réellement, intégralement. Voilà ce que signifie ce mot: Consubstantiel au Père » [1].

Ce n'est pas le ton du protestantisme libéral, ni celui de l'esthétisme théosophique. C'est l'authentique courant chrétien. Catholique ou orthodoxe ? Pourquoi vouloir s'arracher celui qui ne se divisait pas. Catholique et orthodoxe. Catholique parce qu'ayant professé les vérités affirmées par l'Eglise, parce que conscient de l'universalité de l'Eglise, orthodoxe parce que Russe, parce que fidèle au rite et à la pensée religieuse de sa patrie d'un jour, dans l'Eglise, sa patrie de toujours, l'Eglise œcuménique, l'Eglise catholique, qui n'est pas la Congrégation de l'Index, ni le stérile rassemblement de quelques bourgeois paisibles, mais la plénitude de l'Esprit dans la fidélité à l'Evangile. Uniate donc ? Non pas uniate, l'Union de 1596 n'ayant été hélas qu'un procédé politique pour reconquérir les masses disputées entre Pologne et Russie. Catholique-russe, comme il y a des catholiques de tous pays, de toute origine, de toute couleur ; le premier des catholiques russes, incompris pour cela des deux

[1] *La signification du dogme*, 25 mai 1897, Œuvres, t. VIII, pp. 122-125.

côtés, mais fidèle à lui-même et à Dieu jusqu'au bout. Au delà du dogme, non, mais à l'intérieur du dogme dans l'éblouissement de la vérité qu'il transmet.

Cette position *catholique*, l'apologétique de Soloviev l'affirme intrépidement.

Selon les époques, le philosophe errant a appuyé ses convictions sur des arguments divers. Dans l'esprit de son système théocratique, Soloviev tend parfois à considérer dans Rome un simple principe d'autorité. C'est la tentation de tout croyant russe. Comment Soloviev y échapperait-il ? L'image du catholicisme présentée par Joseph de Maistre, et par Tchaadaev, est, hélas, répandue aussi en Occident. Soloviev ne se contente pas de ces raisonnements superficiels et élégants. Le schisme, écrit-il, est né avant tout de motifs historiques, d'un manque réciproque de charité. Il faut triompher de ces faiblesses humaines, voir en Occident non le *papisme* mais la *papauté*, en Orient non le *nationalisme* mais la vraie *piété*. Et comme un théologien russe s'essaie à lui répondre, Soloviev s'enflamme et pose les *Neuf questions à la hiérarchie orthodoxe*. Voici les premières [1] :

1. Les conciles œcuméniques prescrivant que la foi de Nicée soit conservée intacte, concernent-ils le *sens* ou la *lettre* du symbole de Nicée-Constantinople ?

2. Le mot *Filioque*, ajouté au texte primitif, contient-il inévitablement une hérésie ? Si oui, quel est le concile qui l'a condamnée ?

3. Si cette addition, parue en Occident au VI^e^ siècle et connue en Orient au VII^e^, contient une hérésie, pourquoi le 6^e^ concile en 680, et le 7^e^ en 787, ne l'ont-ils pas condamnée, et ont-ils gardé la communion ?

4. Dans ces conditions, tout orthodoxe n'est-il pas libre de suivre le sentiment de saint Maxime le Confesseur qui justifie le *Filioque ?*

5. Quelles sont les autres hérésies romaines, et quels conciles les ont-ils anathématisées ?

6. Si l'Eglise romaine était non pas hérétique mais seulement schismatique, de quelle autorité légitime se serait-elle séparée ?

Ces questions n'ont jamais reçu de réponse. Dix-sept ans après la mort du philosophe, l'Eglise russe, la Russie tout entière, entraient dans la crise majeure dont elles ne sont pas encore sorties. L'Orient et l'Occident, que Soloviev voulait réunir sinon dépasser, se trouvaient plus séparés

[1] Voir Mgr d'HERBIGNY, *Vl. Soloviev*, p. 196.

qu'ils ne l'avaient jamais été. Séparés non dans les disputes des théologiens, non dans l'opposition des mœurs, mais dans la conscience des masses, subitement jetées au premier plan de l'histoire et chargées comme malgré elles de la réaliser. Coupure religieuse, coupure politique, coupure sociale, la Russie devenait un monde en soi que seule une nouvelle catastrophe allait ramener au contact d'un Occident chaque jour plus affaibli.

La Russie et nous

Aujourd'hui l'Union soviétique frappe à la porte. Qu'avons-nous à lui donner ? Que pouvons-nous attendre d'elle ?

Sur le plan religieux, seul subsiste en elle l'instinct populaire. L'Eglise officielle, accablée subitement de la bienveillance du gouvernement, affirme « n'avoir jamais été persécutée ». Elle condamne et excommunie les chrétiens qui ont « collaboré avec le fascisme », elle déclare qu'« à la fête de la vengeance, l'Eglise ne manquera pas d'assister ». Elle accuse les catholiques d'avoir toujours soutenu le fascisme. Mais derrière ce décor ? Oh, il y a beaucoup de choses ! Il y a cette paysanne au visage émacié qui, dans un train non éclairé écoute toute la nuit une discussion entre un prêtre russe et une intellectuelle soviétique. Au matin, quand le prêtre, épuisé d'avoir discuté de Kant et de Hegel, s'apprête à dormir, il entend la paysanne : « Quelles rencontres Dieu ne prépare-t-il pas ? » Et elle lui parle de façon si consolante qu'il se sent tout reposé. Il y a cet ingénieur qui voudrait bien savoir si, en appliquant tout ce qui est écrit dans « ce livre » (la Bible), on ne rendrait pas le monde meilleur. Il y a le peuple russe, mystérieux, tumultueux, profond, sorti brusquement de son innocente ignorance, et affamé de raison, de science, de certitude...

« Il faut, écrivait Soloviev, un développement intellectuel et moral, une activité de la raison, une connaissance de la vérité scientifique... pour renforcer, développer et réaliser pleinement les principes de la vie et de la foi... »

Le peuple russe s'ouvre à la culture. Non certes parce que le tirage des œuvres de Marx s'élève à 40 millions d'exemplaires, mais parce qu'à travers le béton de la dialectique passe un lointain reflet de la raison, de la réflexion rationnelle, qui fut la grandeur du moyen âge chrétien et demeure le principe fondamental de toute culture, de tout progrès spirituel.

Devant ce développement encore grossier, dont beaucoup d'aspects nous repoussent, resterons-nous inactifs ? Nous endormirons-nous sur les

trésors anciens, alors qu'un peuple immense s'agite et s'inquiète à la recherche d'une sorte de justice, et donc en route vers la vérité ?

L'Occident libéral est aujourd'hui devant ses responsabilités. Devant ce surgissement de l'Orient, « le museau barbouillé de sang », qui le convie « avec haine, avec haine et avec amour » au « banquet fraternel de la paix et de la liberté »[1], saura-t-il reprendre conscience, et trouver la force de se dépasser ? Pourra-t-il expliquer à ce rationalisme un peu rustaud que la science a vaincu le scientisme, qu'elle se dépasse sans cesse, qu'elle n'explique pas tout, que plus elle s'accroît, plus grandit le mystère ? Pourra-t-il faire prendre conscience à l'URSS des virtualités spirituelles de la culture ? Saura-t-il empêcher la Russie de se figer dans le rationalisme athée dont lui-même a failli périr ?

Voilà les questions que poserait aujourd'hui Soloviev et qu'hélas aucun de ses disciples, dispersés en Occident, Berdiaev, Boulgakov, n'a aidé à bien poser. Voilà les questions qu'il faut résoudre volontairement, librement, sous peine de les voir résolues fatalement, nécessairement, par la tyrannie.

Si les peuples européens, et tout d'abord cette grande malheureuse France qui se cherche dans un monde dont elle a perdu la mesure, parviennent à comprendre la grandeur de la question que pose la Russie, ils sauront peut-être l'aider à s'affirmer librement. Ce serait le salut temporel, et peut-être la renaissance de notre monde épuisé ou furieux.

Mais ce faisant, qu'aurions-nous fait ? A la conscience russe qui s'est jetée avec héroïsme dans le drame de l'humanisme athée, nous rendrions peut-être la conscience du spirituel.

Que reste-t-il dès lors du concept Orient-Occident ? Avec Soloviev, il paraissait dépassé ; le voici qui reparaît inversé : l'Occident, c'est Moscou avec son désir d'action, son énergie farouche, son rationalisme primaire peut-être mais dont les fruits sont indéniables dans le domaine scientifique. Et l'Orient ? l'activité désintéressée tournée vers Dieu ? Ne le trouvons-nous pas partout où des penseurs, des contemplatifs, des hommes d'action, d'humbles hommes, croyants, ou se croyant incroyants, s'efforcent de mettre plus de vérité, de justice et de charité évangélique dans leur vie et dans celle de leurs frères ? L'Orient est à Orsay chez Charles Péguy, à Meudon chez Jacques Maritain, à Brangues chez Claudel, à Rome, à New-York, à Dachau...

---

[1] Alexandre BLOK, *Les Scythes*, poésie écrite en 1918.

L'Orient et l'Occident sont des notions spirituelles. Chaque peuple porte en lui l'image de l'Orient et de l'Occident, de la Contemplation et de l'Action, dont l'Evangile nous dit qu'elles sont sœurs.

Aucun ne peut prétendre être le seul porteur du salut de l'humanité. Tous doivent être conscients de leur origine, de leur destinée communes et des principes éternels qui régissent l'histoire de l'humanité rachetée.

Tâche immense, tâche insurmontable. Précipice impossible à franchir. Œuvre héroïque où sont demandés non pas des propagandistes officiels, mais des martyrs, non pas des « hommes d'œuvres » mais d'humbles âmes libérées par la foi de tous les cloisonnements sociaux, nationaux ou politiques.

L'Union des Eglises à laquelle pensait Soloviev, au milieu des grondements précurseurs de 1890, nous apparaît, dans les effondrements de 1945, comme devant être précédée ou accompagnée par la fusion des cultures, l'interpénétration des nations actuellement divisées en deux camps.

L'œuvre manquée par le philosophe solitaire, la génération qui grandit maintenant auprès de Jacques Maritain, Paul Claudel, Charles Péguy, Georges Bernanos, André Malraux, Hemingway, Chesterton et bien d'autres, saura-t-elle l'entreprendre? Partout, aujourd'hui, on en sent comme un obscur désir.

Sed tu, Domine, usquequo...

Paris, 14 juillet 1945

JEAN GAUVAIN

La productivité créatrice spirituelle russe
et la structure psychique de l'Orient chrétien[1]

Examinons comment la spiritualité russe, sous le rapport de ses *contenus idéologiques* tels qu'ils se sont manifestés dans son œuvre spirituelle, surtout dans le domaine de la philosophie et de la littérature, se rattache aux traditions de l'Orient chrétien. Nous n'oublions d'ailleurs pas que — du fait de l'homogénéité du royaume des faits et du royaume des valeurs, si spécifique des traditions spirituelles de l'Orient — les frontières entre la philosophie et la littérature sont, dans ce cas, assez peu définies.

Les philosophes russes, comme par exemple, Soloviov[2], sont simultanément des poètes et, dans les personnes de Dostoïevsky, de Tolstoï, de Merejkosvky et de certains autres, les belles-lettres se confondent avec la philosophie. Pourtant, une certaine délimitation entre ces deux domaines, même dans ce cas, apparaît nécessaire. Du reste, nous nous bornerons ici uniquement aux remarques les plus générales.

A. *La philosophie russe.*

Nous avons exprimé déjà plus d'une fois la pensée que, dans l'œuvre spirituelle russe, se reflètent non pas tant les influences de l'Eglise officielle de l'Orient que les influences spirituelles et religieuses, situées en marge de l'Eglise orientale, mais souvent enchevêtrées dans cette dernière, donc, les influences hétérodoxes, surtout gnostico-manichéennes. S'il en est ainsi, ces influences seront visibles chez Soloviev, le plus grand philosophe russe et le plus occidental — de même que chez ses successeurs tels que le philosophe contemporain Bierdiaïev, sous ce rapport, le véritable « representative man » de sa nation.

Dans son travail sur Soloviov, le professeur Lopatine, l'un des amis les plus intimes du grand penseur disparu, professeur de philosophie à l'université de Moscou, énumère différentes influences auxquelles Soloviov a succombé au temps de son développement spirituel et qui font que ses points de vue philosophiques, pendant la période de formation de sa propre

---

[1] Cette étude constitue le chapitre 4 de la IIe partie de l'ouvrage de *M. Bogumil Jasinowski*, professeur à l'université de Vilno, ouvrage publié en polonais sous le titre de *Le christianisme oriental et la Russie*, Vilno 1933. La traduction de ce livre vient d'être achevée par MM. *Jerzy Korab* et *Joseph Ziolo*.

[2] Les traducteurs ont orthographié les noms propres russes d'une manière phonétique pour donner au lecteur une idée approximative de la prononciation russe de ces noms.

physionomie spirituelle, ont été l'objet de changements fréquents [1]. Finale ment toutefois, Soloviov s'est retrouvé, et le professeur Lopatine n'hésite pas à affirmer que la philosophie a perdu, par la mort prématurée de Soloviov, le penseur le plus grand et le plus original qui ait existé en Europe dans le dernier quart du siècle passé (Soloviov mourut en 1900). Dans la longue série des tendances et des noms liés à l'œuvre de Soloviov et que cite le professeur Lopatine nous ne trouvons toutefois pas la moindre remarque sur les deux sources les plus importantes, à notre avis, de sa philosophie: *le gnosticisme et l'idéologie slavophile de Khomiakov et de Kiréïevsky.*

C'est une chose vraiment frappante que, dans l'œuvre de Soloviov, philosophe et poète, un rôle très particulier revienne à l'idée de la « *Sophia* », figure féminine idéale de la Divinité, imprimant à la nature la beauté poétique. Et il faut ajouter que la pensée contemporaine philosophico-religieuse qui vit au milieu de l'émigration russe et qui découle de Soloviev rend hommage, en grande mesure, encore aujourd'hui, au « courant sophien » [2]. Le lecteur, qui se souvient de ce que nous avons dit sur la sublimation de la sexualité dans « la position gnostique fondamentale » n'aura pas de difficulté pour répondre à la question de savoir par quelle voie Soloviov est arrivé à la figure féminine de la Divinité et pourquoi cette figure, du fait du sentiment mystique lié à elle, fut pour lui l'objet non pas d'une pensée abstraite mais d'une vision extatico-intuitive qui le hanta à plusieurs reprises [3]. La conception philosophique centrale de Soloviov est également

---

[1] Ce travail ne m'a été abordable que dans une traduction qui est parue dans le périodique anglais connu *Mind*, en 1916.

[2] Voir le recueil des articles intitulé *Sophia — Problèmes de la culture spirituelle et de la philosophie religieuse* (en russe), Berlin 1923. Dans le mot ajouté par la rédaction nous lisons: « La connaissance complète de la spiritualité, connaissance de caractère religieux-philosophique est la connaissance de la sagesse sophienne (en russe « Soflinoïé priemudroïé znaniïé »), permettant à l'esprit humain d'avoir une part dans la sagesse divine... Il existe un sophianisme qui devrait être reconnu comme la propriété de toute la pensée russe chrétienne... L'approfondissement du principe Sophien dans la construction spirituelle de l'humanité constitue également notre principale tâche ». Un certain lien de ces idées avec l'élément gnostico-néoplatonicien (rappelons-nous la forme de la Sophia dans la spéculation de Valentin et d'autres gnostiques) bien qu'il ne soit pas aussi apparent que chez Soloviov, reste indubitable; d'ailleurs ces idées se rattachent à l'hypostase hellénistique de la Sagesse divine, créant le monde et de cette manière voilant en quelque sorte l'Etre Suprême.

[3] La sexualisation gnostique de la Divinité que le lecteur connaît déjà apparaît dans le premier ouvrage de Soloviev, intitulé: *Le processus mythologique dans l'antiquité païenne* (1873). Les principales idées de cet ouvrage se réduisent à deux thèses que l'auteur a formulées dans le chapitre final:

1° « les plus anciens états de la conscience religieuse montrent nécessairement l'existence d'un monothéisme plus reculé dans le temps et universel »;

2° « ...lorsqu'est apparue la nécessité de la réalisation d'une divinité spirituelle unique, cette nécessité a, en même temps, mis en avant le principe, indépendant de cette divinité, de la maternité de la nature sous la forme d'une Divinité féminine, causant ainsi la naissance du polythéisme de même que de tout un processus mythologique. » L'ouvrage mentionné trahit une influence extrêmement puissante de la philosophie de Schelling (dans laquelle les éléments gnostiques jouent également un rôle tout particulier), et ceci à partir même de l'expression « processus mythologique» de même qu'à partir de la thèse sur le monothéisme primitif, thèse abandonnée par le développement ultérieur de la préhistoire, qui, durant les quelques dizaines

d'années séparant les points de vue en question de Schelling d'avec l'ouvrage de Soloviov, avait déjà eu le temps de se constituer. Mais dans cet ouvrage l'élément gnostique fait, en outre, sentir son existence d'une manière plus originale, car le caractère féminin dans le tableau primitif de Dieu peut s'expliquer uniquement par *la projection gnostique de la sexualisation de la Divinité sur l'histoire religieuse de l'humanité, dans la propre conscience de l'auteur.* Nous nous sommes déjà auparavant occupé de la sexualisation de la Divinité, en tant que trait caractéristique de la spéculation gnostique, aussi c'est ici qu'il faut chercher la source réelle des visions extatiques qui hantèrent plusieurs fois Soloviov et dont nous apprenons l'existence dans ses œuvres poétiques (comparer les *Trois rencontres*). Il eut, en effet, dans sa vie, trois rencontres avec le « Premier modèle de la beauté féminine »: la première, quand il avait à peine neuf ans, la dernière — quatorze années plus tard, et elle eut lieu dans un ermitage égyptien, dans le voisinage des pyramides où, en tant que jeune homme, il courut à la rencontre de « l'Eternelle Amie ». Il lui fut donné de voir alors une figure idéale de la Divinité, une figure féminine, baignant dans les rayons du beau éternel et embrassant l'univers entier — c'est de cette manière en effet que Soloviov expérimenta l'image de la Sophia dont le culte, étranger à l'Occident, se liait, pour lui, avec ses souvenirs d'enfance. L'hypostase de la Sagesse divine était, en effet, le trait éternel des conceptions religieuses hellénistico-orientales, trait qui se manifesta non seulement dans la « Sagesse du Syracide », œuvre du II^e^ siècle avant J.-C. — c'est l'*Ecclésiastique* de notre Bible —, mais dans un degré encore plus considérable dans la « Sagesse de Salomon », œuvre plus tardive et deutero-canonique — c'est la *Sapience* de notre Bible. Ce trait caractéristique ne fut pas, en outre, sans exercer d'influence même sur le livre (proto-canonique) des *Proverbes de Salomon* (chap. VIII).

[Il y a ici une erreur, les *Proverbes*, sont antérieurs à l'*Ecclésiastique* et à la *Sapience*. N. de la R.]

Pourtant c'est uniquement au sein de la chrétienté orientale que se développa le culte de la sainte Sophie en tant que la sainte Sagesse divine, culte qui jouit d'une diffusion plus particulière, au milieu du peuple russe. Soloviov s'en rend compte. Le célèbre tableau de la sainte Sophie dans la cathédrale de Nowogorod est d'une grande importance pour l'iconographie russe. Soloviov la considère comme l'expression de la pleine et pure humanité, comme l'idéal religieux du peuple russe déjà à l'aube de son existence (la cathédrale de Nowogorod date du XI^e^ siècle); il affirme également que la conception artistique de sainte Sophie ne vient pas du tout de Byzance qui comprenait la Sagesse divine plutôt comme une pure abstraction ou encore comme le synonyme du Verbe... Le lecteur non-averti, explique Soloviov, peut être surpris par le fait que la production créatrice artistique russe, dans un art aussi difficile que l'iconographie, a révélé la plénitude de son originalité sitôt après la réception du christianisme; d'où il résulte que le développement artistique du peuple russe a, le plus évidemment, sauté pardessus le stade de la receptivité, stade que généralement, tous les peuples connaissent et qui, d'ordinaire, dure si longtemps. Ces élans d'admiration ne permettent pas à Soloviov de prendre en considération le fait que la personnification des abstractions n'est pas étrangère à l'art byzantin de cette époque; mais le glorificateur de son propre peuple ne voulait probablement pas s'aventurer trop profondément dans l'histoire de l'art byzantin... Ne nous arrêtons d'ailleurs pas à la thèse de Soloviov, thèse qui s'élève presque au merveilleux, mais arrêtons-nous plutôt à sa conception de la figure de sainte Sophie, conception extatico-émotionnelle, dans laquelle la sainte Sagesse divine devient une personnification de la beauté féminine et se transforme en même temps en *Terre-Souveraine*, en une *Pré-mère cosmique de toutes choses*. Cette métamorphose qui dépasse de très loin la conception de l'Eglise officielle de l'Orient, n'est pourtant pas étrangère au christianisme oriental et ne se trouve pas être ici quelque chose de fortuit, car elle a déjà lieu sur le terrain de la « perception » gnostique du monde. Il n'y a donc rien d'étonnant à ce que la figure de sainte Sophie ressentie et conçue de cette façon, rappelle très vivement la *Sophie gnostique*, particulièrement dans le système de Valentin.

Alors que le présent travail était sous presse, une œuvre volumineuse est apparue: celle du professeur W. SZYLKARSKI, sur la philosophie de Soloviov (« *Solowjews Philosophie der All-Einheit*, Kowno, 1932), travail que je n'ai pas pu prendre en considération ici. Cette œuvre, excellente dans ses détails, se différencie malheureusement dans sa tendance générale d'une manière fondamentale des points de vue que nous développons ici, car le savant auteur, semblablement d'ailleurs à d'autres auteurs s'occupant de littérature russe ou de philosophie, n'a pas suffisamment mis en relief la relation entre les propriétés de la philosophie de Soloviov et

gnostique, dans sa racine, de par sa nature. Le professeur Lopatine en parle longuement, sans dire, toutefois, un seul mot, précisément de son caractère gnostique. Il s'agit notamment d'une conception du Christ en tant que principe *cosmique*, d'une conception analogue de l'Homme, et enfin d'une conception de l'Ame du monde [1].

La notion de l'Ame du monde joue un rôle infiniment grand dans la pensée religieuse métaphysique de Soloviov. La séparation de cette Ame d'avec Dieu et d'avec la Sagesse divine a provoqué la naissance du monde sensible. Les souffrances de l'Ame du monde et sa nostalgie de la recouvrance de l'union perdue sont, pour Soloviov, le substrat essentiel du processus cosmique dont le véritable *principium movens* devient le Christ-Logos parce qu'Il va à la rencontre de l'Ame du monde, tombée et souffrante. Ainsi donc, le Christ (autrement dit le « second Adam ») reçoit ici les traits caractéristiques du principe *cosmique* et un rôle semblable revient à l'Homme (le « premier Adam » qui n'a pas rempli son devoir, et de là, à l'Homme en général). Toutes ces conceptions ont un caractère vraiment gnostique et donc commun, dans une grande mesure, à l'origénisme. D'une façon générale le « poème » métaphysico-cosmique de Soloviov rappelle, au point que l'on pourrait s'y méprendre, le « poème » de Valentin: cette ressemblance s'exprime également dans la ressemblance de l'atmosphère, par une aspiration nostalgique vers la délivrance, qui emplit l'Ame du monde, laquelle, chez Valentin, porte le nom de Sophia Achamoth (par opposition à la sainte Sagesse divine dont le correspondant est la Sophia Supérieure dans le système valentinien).

Mais il existe encore une autre source des conceptions philosophiques de Soloviov, de non moindre importance, à savoir la spéculation philosophico-théologique des fondateurs du solvophilisme, Khomiakov et Kiréïevsky. Cette dépendance est très considérable, aussi pouvons-nous être stupéfaits de ce que les critiques se soient habitués à la passer sous silence. D'ailleurs

---

les traits organiques de l'esprit russe qui baigne dans les traditions de l'Orient chrétien. Pour ces raisons, je crois qu'il n'est pas très exact d'attribuer à Soloviov, comme le fait le professeur Szylkarski, l'idée de Gœthe sur l'« éternel féminin » laquelle aurait aidé le philosophe russe dans l'élaboration de sa conceprtion poétique et philosophique de la Sagesse divine. A vrai dire, cette comparaison ne manque pas d'une certaine justesse, ne serait-ce que du fait que Gœthe aussi, à notre avis, possédait un certain potentiel d'éléments gnostiques familiers aux traditions de l'esprit allemand et, plus particulièrement, à Schelling qu'il élevait au-dessus des autres philosophes. Toutefois le but de la comparaison précédente ne va pas au fond des choses, car l'élément de la féminité ne possède pas chez Gœthe le même caractère cosmique que chez Soloviov et n'est pas l'objet de l'adoration due à la Divinité (« *das ewigweibliche zieht uns heran* »). La figure de la Sophie chez Soloviov et le tableau de la féminité chez Gœthe proviennent assurément de *différentes filiations historiques*, ce qui se reflète également sur la diversité de leur structure.

[1] Soloviov nourrissait une véritable admiration pour le gnosticisme, et, l'attitude « congénitale » qu'il prend à l'égard des gnostiques témoigne le mieux de la parenté fondamentale de sa pensée avec la leur et de leur commune atmosphère intellectuelle. Ceci apparaît surtout dans son étude sur Valentin, insérée dans l'Encyclopédie russe de Brockhaus et Efron et qui témoigne non seulement d'une grande connaissance de la doctrine du plus célèbre des gnostiques, mais en outre de la grande valeur que Soloviov attribue à la spéculation gnostique.

tout le rapport de Soloviov à la philosophie est apparu clairement déjà *in primitiis*, et donc dans tout ce que, étant encore un jeune homme de vingt ans, il présenta avec une rare érudition, dans le programme de travail de sa vie, portant le titre de *La Crise de la philosophie occidentale.* Cet ouvrage est un résumé et, par moments, la seule répétition, presque mot-à-mot, des principales idées des fondateurs du slavophilisme. Ceci se rapporte, avant tout, à la thèse principale de Soloviov concernant « la capacité de bon sens de l'individu » en tant que propriété de la pensée philosophique de l'Occident, cherchant à tort la vérité dans la conception individuelle de la réalité au lieu de la chercher dans le penser collectif, basé sur l'amour [1].

Evidemment, la dépendance immédiate de Soloviov par rapport à Khomiakov n'exclut pas du tout la dépendance bien plus profonde de ces deux grandes sources auxquelles ont puisé et Khomiakov et Kireïevsky — la patristique grecque, surtout Origène et — répétons-le une fois de plus — le gnosticisme. Qu'il nous soit permis de citer ici les dernières conclusions de Soloviov dans l'œuvre mentionnée: « ...après avoir écarté de la « philosophie de l'insconcient » ces absurdités évidentes qui découlent de son caractère relativement limité et qui se trouvent en contradiction avec les principes fondamentaux, nous arrivons aux résultats suivants que l'on peut tirer en même temps de tout le développement philosophique occidental, car, comme nous l'avons vu, la philosophie de Hartmann est un fruit légitime et inévitable de ce développement... Dans le domaine de l'éthique, c'est l'affirmation que le but final et le bien suprême ne peuvent être atteints que par collectivité des êtres suivant un processus du développement cosmique, processus de caractère nécessaire et pleinement finaliste qui tend à supprimer l'autoaffirmation exclusive des êtres dans leur différence essentielle, et à les reconstituer comme un royaume des esprits au sein de l'esprit absolu qui embrasse tout. Et voici qu'il apparaît que ces derniers résultats inévitables du développement philosophique occidental affirment, sous la forme de la connaissance rationnelle, ces mêmes vérités qui, sous la forme de la foi et de la contemplation, étaient affirmées par les grands enseignements théologiques de l'Orient — en partie antique et surtout chrétien —

[1] Déjà le seul titre de son travil sur *La crise de la philosophie occidentale* donne beaucoup à penser. Cet auteur de vingt ans polémise ici avec le capital plusieurs fois séculaire de la philosophie européenne dans le but de prouver que la banqueroute de la pensée européenne est la meilleure préparation à la réception des vérités qu'enseignaient les « grandes doctrines théologiques de l'ancien Orient et surtout de l'Orient chrétien ». Ce jugement sur la phoilosophie se trouve d'ailleurs contenu dans le titre même, car parler de la crise de la philosophie *occidentale* alors *qu'il n'y en avait encore aucune autre* (au moment où Soloviov prenait la plume à la main, il était, je crois, le premier philosophe russe « non-occidental »), ce n'est possible que lorsque l'on est en possession d'une autre phoilsophie qui n'est pas soumise à la crise... Dans ce titre bref, toutes les intentions de Soloviov se sont donc exprimées, Soloviov étant dans la même personne et le juge et l'accusateur de la philosophie occidentale, parlant en réalité avec ce même sentiment de supériorité qui, dans tout le mouvement « slavophiliste », donne tant à penser. Aussi n'est-il pas étonnant que *Nœtzel*, l'adorateur de la Russie, l'auteur d'un ouvrage profondément intéressant « *Die Grundlagen des geistigen Russlands* » (1916) rappelle la critique du jeune auteur comme entreprise avec « une discrétion véritablement russe » (« mit echt russischer Bescheidenheit »).

(*Recueil des écrits de Soloviev*, vol. I, p. 143). Probablement un investigateur impartial émettra quelques doutes sur l'objectivité quelque peu suspecte de l'argumentation de Soloviov d'autant plus que déjà, dans la préface de l'œuvre citée, nous rencontrons une certaine déclaration, très caractéristique, de l'auteur. « La philosophie, dit Soloviov, en tant que connaissance *intelligente* est toujours l'œuvre de la raison *individuelle* et ceci contrairement à la religion; le sujet de la philosophie est donc avant tout le « moi » individuel; d'où il s'ensuit que la philosophie peut être un aperçu sur le monde uniquement de personnes prises particulièrement. » Le manque de force cognitive de l'individu et sa funeste auto-affirmation apparaissant comme la source essentielle de la faiblesse de la philosophie «se révèlent» donc déjà dans le point de départ même de la polémique de Soloviov contre la philosophie occidentale. Il n'y a donc rien d'étonnant que, dans ce qui « s'est révélé », au bout d'une longue route parcourue par l'auteur, ses données premières ont une fois de plus émergé à la surface. La thèse sur le manque de force cognitive de l'individu n'est chez Soloviov rien de nouveau, car nous la connaissions déjà comme l'un des principes philosophiques fondamentaux du slavophilisme. Il convient de rappeler ici, une fois encore, les paroles de Khomiakov: «La vérité, inabordable pour la pensée individuelle, devient abordable uniquement à la collectivité des pensées unies par l'amour. Ce trait distingue, d'une manière très voyante, l'enseignement de l'Orthodoxie d'avec tous les autres... Et ce que l'on a dit, ici, sur la vérité supérieure se rapporte également à la philosophie. Nous voyons, par suite, que la pensée philosophique sur la base des strictes déductions revient aux vérités inébranlables de la foi (scil. orthodoxe) ». Les résultats d'une « libre » analyse philosophique se sont donc « révélés » pareils chez Khomiakov et chez Soloviov... Ecoutons maintenant quelques mots de Kiréïevsky, que Khomiakov souligne avec emphase: « La vérité de cette philosophie (c'est-à-dire occidentale) devrait être reconnue, quand elle reste dans ses véritables frontières: mais il subsiste la possibilité d'une philosophie plus pleine et plus profonde, celle dont les racines plongent dans la connaissance d'une foi complète et véritable — l'Orthodoxie. La science occidentale a préparé cette possibilité et c'est en cela que consiste son grand mérite par rapport à la pensée humaine » (*Recueil d'écrits*, vol. I, 1861, p. 558). Eh bien, que le lecteur, en retenant les remarques antérieures sur Origène et les gnostiques de même que les paroles citées, il y a un instant, de Khomiakov et de Kireïevsky, essaie de découvrir, dans les déductions de Soloviov, quels nouveaux grains ce philosophe a ajoutés pour sa part ! Il est étonnant que les critiques parcourent toute la pensée chrétienne contemporaine à la recherche des influences qui pourraient expliquer l'origine de telle ou telle autre pensée de Soloviov et qu'en même temps ils n'aperçoivent pas les sources qui sont... la véritable source de cette originalité [1].

---

[1] La dépendance de Khomiakov ne signifie aucunement un emprunt conscient de sa pensée par Soloviov — l'identité des mots possède une signification symptomatique, élevée au dessus du *contagium* des influences directes. Cette dépendance est avant tout l'expression d'une affinité

Origène et la gnose — voilà les sources essentielles de la production philosophique du plus curieux également des philosophes russes contemporains, Bierdiaïev, auteur de nombreux ouvrages traduits partiellement dans les principales langues européennes. Le public polonais de même que le public français le connaissent surtout par son *Nouveau moyen âge*, toutefois son livre, le plus caractéristique peut-être, est celui qui porte le titre de *Le Sens de l'Histoire* (en russe «Smysl istorii»). Un livre dans lequel nous trouvons l'*histoire de l'humanité conçue comme l'histoire de Dieu*, dans lequel on parle *du drame intérieur de la vie divine, de l'eschatologie historique et de l'Apocalypse, des conditions et des possibilités d'un salut universel*, un livre de ce genre a dû sembler être une révélation pour beaucoup d'esprits qui cherchaient un renouveau et un approfondissement religieux. Mais l'énumération de ces points les plus importants dans la spéculation philosophico-historique de Bierdiaïev — suffira pour constater, une fois de plus, la dépendance absolue de cette pensée par rapport aux caractéristiques organique de la spiritualité russe, caractéristiques qui portent le nom — d'origénisme et de gnosticisme [1].

Les autres penseurs contemporains russes tels que par exemple *Frank* et *Lossky*, profonds et pénétrants à tout point de vue, sont, sinon des fidèles de la gnose, du moins, en tout cas, surtout Lossky — des représentants de la pensée néo-platonicienne. Il est vrai que le néo-platonisme, comme le lecteur se le rappelle, bien qu'il soit un facteur hautement caractéristique pour le christianisme oriental, possède toutefois une portée universelle: aussi dans la mesure de la prédominance de l'élément néo-platonicien sur l'élément gnostique, le caractère des œuvres des philosophes russes perd-il quelque peu de son « caractère russe » et se rapproche-t-il de la pensée philosophique de l'Europe en général et plus précisément de certains de ses courants. Ceci se rapporte particulièrement à Lossky.

Nous n'allons pas nous étendre davantage sur un sujet dont une étude plus particulière ne peut avoir ici de place. Mais ces points sur lesquels nous avons attiré l'attention suffiront amplement pour constater, d'une manière excluant toute incertitude, *le caractère organique du gnosticisme et de l'ori-*

---

de pensée dans un cadre familial, ayant ses racines dans le substrat organique de la spiritualité russe. Soloviov ne se rendait et même ne pouvait pas se rendre compte de ces caractéristiques communes avec Khomiakov. Il ne voyait certainement pas que l'élan, donné par les créateurs du slavophilisme, a libéré précisément en lui ces pensées qui lui semblaient être, non sans raison, les plus spécifiques. Ce manque de savoir explique dans une certaine mesure l'attitude quelque peu malveillante qu'il prit, pour des raisons quelque peu différentes, à l'égard de ses anciens maîtres (comparez le travail *Le Slavophilisme et sa dégénération*, entrant dans la composition d'une œuvre plus grande de Soloviov — *Le problème national en Russie*, *Recueil d'écrits*, vol. V, p. 222-242).

[1] Nous retrouvons ces mêmes traits caractéristiques dans les articles de Bierdiaïev, par exemple dans son étude intitulée *L'idée religieuse russe* (dans le recueil intitulé *Les problèmes de la conscience religieuse russe*, Berlin 1924) de même que dans les œuvres de beaucoup d'autres penseurs russes contemporains, par exemple KARSAVINE, *Philosophie de l'histoire*.

génisme dans la spéculation philosophique russe [1]. Cette dépendance — je parle ici avant tout de Soloviov, de Bierdiaïev, de Frank, de Wycheslavtsev et d'autres « representative men » de la pensée russe et non pas des néoplatoniciens tels que Lossky — semble être si précise que c'est, peut-être, uniquement dans le fait qu'elle est chez ces auteurs un phénomène normal, que se cache la cause essentielle d'un fait complètement incompréhensible: à savoir que *cette dépendance est restée inaperçue jusqu'à présent!* Il en est ainsi: les biens stables, existant sans aucune modification, se font le moins remarquer, et l'humanité qui est arrivée de bonne heure à une connaissance relativement exacte de son entourage naturel, *a découvert très tard les composants de l'air qu'elle respire sans cesse...* Tout un abîme sépare, d'une part, l'idée que ce font les philosophes russes — et avec eux une Europe séduite ici par le charme de l'exotisme — sur la qualité de leur apport spirituel, et, d'autre part, la dose minime de réelle originalité représentée par cet apport. Aussi, malgré la profonde admiration que suscita le sérieux de leur tendances, malgré le charme personnel incomparable et la haute valeur morale que possèdent beaucoup d'entre eux — et surtout le plus grand de tous, Soloviov — devons-nous nous écrier: *Amicus Plato sed magis amica veritas!* En face du fait frappant de la profonde dépendance de la pensée russe par rapport aux courants hellénistico-byzantins, dépendance qui semble être, en grande mesure, uniquement un écho de ces courants, nous sommes obligés, en paraphrasant les paroles de Kant, lorsqu'il suspendait d'une manière solennelle les métaphysiciens dans les fonctions exercées jusqu'à présent, d'adresser aux philosophes mentionnés l'appel suivant: *Montrez-moi dans les œuvres de la conscience philosophico-religieuse russe, les pensées qui — bien que mises en avant comme spécifiquement russes — n'aient pas été déjà exprimés autrefois par Origène et la Gnose!*

Nous serions heureux si nous pouvions contribuer de cette manière à une « auto-connaissance » plus profonde de l'esprit russe [2].

---

[1] Khomiakov lui-même nourrissait une véritable admiration pour le système gnostique de Valentin. Il regrette de ne pas trouver, dans le *Lexique Philosophique* de GOGOCKI, l'article sur « l'hérésiarque Valentin dont les Pères de l'Eglise parlaient avec une sympathie et une impartialité si grandes. Ce courant promet beaucoup de richesses pour l'avenir » (*Recueil d'écrits*, vol. I, p. 317). Et sous ce rapport aussi — dans sa vénération pour le gnosticisme — Soloviov était le disciple de Khomiakov.

[2] Soloviov nourrissait des points de vue très pessimistes sur l'état actuel et même sur l'avenir de la pensée philosophique en Russie: « Je voudrais souligner ce fait indiscutable, à savoir que, dans cette seconde période de notre littérature, la plus récente, on ne vit apparaître aucuns débuts même les plus faibles d'une philosophie russe indépendante... Ainsi donc nous ne trouvons pas de débuts positifs ni même aucune probabilité d'un avenir grand et indépendant de la Russie dans le domaine de la poésie et de la science » (*Le problème national en Russie, I^re^ partie, la Russie et l'Europe*, p. 90 et 92). Nous sommes loin d'émettre de pareils horoscopes à l'adresse de l'une des nations les plus riches du monde en talents; toutefois le développement qui eut lieu *jusqu'à présent* de la pensée philosophique russe ne constate pas l'injustesse des points de vue qu'avait Soloviov sur la production philosophique nationale.

B. *La littérature russe.*

On a écrit une infinité de choses sur la littérature russe et on a écrit dans toutes les langues du monde, malheureusement le plus souvent sans une compréhension suffisante de ses relations avec les principales phases de la structure de l'esprit russe. Prenant en considération les réflexions que nous avons faites jusqu'à présent, il est facile de distinguer, dans la littérature russe moderne (depuis le milieu du siècle passé jusqu'au temps de la naissance de la littérature soviétique), une série de courants qui pourraient être éclairés d'une lumière nouvelle si l'on tenait compte des traits traditionnels orientaux-chrétiens et orthodoxes que nous avons diagnostiqués.

Ce seraient surtout:

1° le courant exprimant, contrairement aux influences originelles, les influences occidentales (avant tout Tourguéniev),

2° le courant qui se trouve être l'expression des idéaux asociaux ou anarchico-communisants des moines-anachorètes de l'Orient (Tolstoï et, dans une certaine mesure, Gorki),

3° le véritable courant gnostique (avant tout Dostoïevsky et Merejkovsky),

4° enfin, le courant nihiliste-libertin où s'exprime le plus souvent le titanisme sexuel rencontré fréquemment dans la littérature russe (Artsybachev et autres) — on trouve d'ailleurs souvent dans ce courant des échos du satanisme gnostico-manichéen, parfois même il n'est qu'une ascèse gnostique retournée [1].

Il n'est pas dans mon intention d'amoindrir, en quoi que ce soit, le gigantesque talent littéraire de Tolstoï: lorsque je parle ici de la dépendance de Tolstoï par rapport aux idéaux des moines de la Thébaïde, je pense aux *contenus idéaux* qu'il a lancés avec tant de force, et qui, peut-être, ont le plus contribué à rendre son nom célèbre. Aussi n'y-a-il aucun doute sur la dépendance de l'écrivain de Yasna Polana par rapport aux traditions des moines orientaux et de leurs continuateurs russes, les « starets » c'est à eux qu'il doit ses conceptions touchant les rapports des hommes entre eux et leur liens sociaux et politiques; cette dépendance s'exprime encore dans la parenté spirituelle de Tolstoï et de la secte russe des « doukhobors. » Ce lien est si essentiel qu'il explique même l'attitude de l'Eglise officielle russe à l'égard de Tolstoï: l'excommunication par le Synode du célèbre écrivain qui blâmait le caractère servile de l'Eglise orthodoxe officielle russe et son esprit de concession à l'égard « du temporel ». Ceci rappelle la lutte que menèrent, dans les débuts du XVI[e] siècle, les « Joséphistes » du

[1] Evidemment, les différenciations précédentes ne représentent pas et ne peuvent pas représenter une « classification » exhaustive des courants — elle est d'ailleurs irréalisable dans le monde de l'esprit. Nos brèves remarques ont uniquement pour but de présenter une série de phénomènes de la littérature russe dans une lumière qui, nous le croyons, est toute nouvelle.

monastère de Wolokolam, contre Nil Sorski et ses partisans, à savoir les starets-anachorètes qui professaient une idéologie communiste-anarchiste... Aussi Tolstoï est-il le sang du sang et les os des os de la vie russe écoulée jusqu'à nos jours; et quant à la critique de la civilisation, sur laquelle il jeta une sentence si sévère, elle est moins le jugement d'un européen saturé à l'extrême par cette civiliation (comme c'est le cas de Nietzsche, par exemple) que la voix des tendances originelles chrétiennes-anachorétiques.

Même lorsque Tolstoï, à l'instar de la majorité des écrivains et des philosophes russes, se dresse contre la « raison individuelle » et prétend trouver la vérité uniquement dans la manière de penser et de sentir propre à la masse populaire (la conversion à la vérité « collective » de la masse paysanne était, comme on le sait, le point décisif dans la vie et les productions de Tolstoï), un nombre considérable d'éléments individualistes-anarchiques continue de le séparer nettement du slavophilisme et de le rendre moins intéressé à la grandeur étatique de la Russie officielle. C'est ainsi qu'il faut expliquer le manque, de sa part, d'antagonisme à l'égard des Polonais et, entre autres, son attitude positive à l'égard de Lelewel — et tout ceci en opposition surtout avec Dostoïevsky.

Sur ce dernier on a également écrit une infinité de choses. Les critiques européens pendant longtemps ne surent pas comment s'y prendre, car le genre littéraire, dans ce cas, se distinguait tellement de ceux qui sont universellement reconnus. Je pense, toutefois, que le lecteur, se souvenant de tout ce que nous avons essayé d'expliquer jusqu'à présent, pourra découvrir dans la spiritualité du plus représentatif des écrivains russes, toute une série d'aspects fondamentaux qui, jusqu'ici, échappaient à l'écrasante majorité des critiques. Et de nouveau, je ne parle pas ici du côté artistique des écrits de Dostoïevsky (côté qui d'ailleurs s'efface devant le talent littéraire de Tolstoï), mais de ses idées, auxquelles bien plus que Tolstoï il doit sa position dans la littérature mondiale. Nous n'avons pas de difficultés à faire remarquer les traits gnostiques dans la manière de ressentir et de concevoir la réalité propre à Dostoïevsky. *Le dualisme du bien et du mal, l'importance du crime pour la purification intérieure (en russe: « proswiellenniié ») de l'homme, la confusion de la figure du Christ et de l'Antéchrist et le dédoublement intérieur continuel de ses héros, ensuite les accents origéniques dans la conception du salut universaliste, enfin un profond intérêt porté au problème de Judas et lié avec l'origénisme* — ne retrouvons-nous pas ici de nouveau les caractéristiques gnostico-manichéennes qui nous sont connues? La nature humaine en tant que l'*union des contraires*, en tant que « *coincidentia contrariorum* » (sur laquelle nous avons médité dans notre première Partie, en la distinguant de la « *coincidentia contradictoriorum* ») est le sujet constant et fondamental des œuvres de Dostoïevsky. Et, par les lèvres du Procureur, dans les *Frères Karamazov*, Dostoïevsky exprime en même temps sa conviction sur le caractère plus particulier de l'âme russe se révélant dans l'opposition disharmonique intérieure: « Oh ! nous sommes spontanés, nous sommes en effet le bien et le mal dans un mélange curieux... Nous sommes une nature large, karamazovienne, capable d'unir tous les

contraires possibles et imaginables, de contempler à la fois les deux abîmes, l'abîme qui se trouve au-dessus de nous, l'abîme des idéaux élevés et l'abîme qui se trouve au-dessous de nous, l'abîme de la dégradation la plus profonde et la plus puante... Deux abîmes, deux abîmes dans un seul et même moment... Oui, nous sommes larges d'idées, larges comme large et vaste est notre *Matouchka*, la Russie... » Par toute une série de personnages, créés par Dostoïevsky, passe l'esprit d'antinomie et de trouble, l'esprit d'ambivalence affective que nous connaissons déjà bien, l'esprit qui arrive parfois jusqu'au sentiment de haine pour le principe de l'harmonie intérieure. « Je déteste cette harmonie » — s'écrie Ivan Karamazov. Cette manière extrémiste et contrastante de ressentir le bien et le mal se trouvant dans l'essence de l'élément gnostico-manichéen, conduit, nous le savons bien, à des états d'âme particuliers miroitant de toutes les couleurs de ce contraste, commençant par la haine pour le péché et le mal et s'achevant sur l'adoration de la puissance du mal — et du mal lui-même... C'est ici que se trouve la base de l'élément caïnien, propre à Dostoïevsky — et, en quelque sorte, de la spiritualité russe en général — élément pour lequel le dévoiement sur la route du crime et du meurtre semblent constituer une sorte de stade préparatoire à la purification intérieure, élément pour lequel — ce qui plus est — les criminels et les meurtriers semblent posséder une certaine sorte de *supériorité sur les hommes ordinaires*. Je ne rappelerai pas ici la supériorité de Grouchenka sur les autres caractères féminins, je ne soulignerai pas combien souvent les écrivains russes aiment également à introduire des caractères sombres (particulièrement des meurtriers et des prostituées) pour exhiber les vertus de miséricorde et de bonté qui leur permettent de dépasser les hommes ordinaires. *Le mal se présentant encadré dans le bien, le bien encadré dans le mal, se reflètent si souvent l'un dans l'autre que l'image des deux commence à se fondre en une seule...* C'est pourquoi les cordes du crime résonnent parfois à l'unisson avec les cordes de la compassion, de la plus profonde compassion humaine — et Dostoïevsky se présente si souvent à nous comme l'apôtre de la pitié. « La pitié (en russe « sostradaniïé ») est le droit le plus important et peut-être même le seul sur lequel se base l'existence de toute l'humanité » — se dit à lui-même le prince Mychkine, le personnage principal de l'*Idiot* et le représentant du Sauveur. D'un autre côté, toutefois, dans la trame de la pitié, on doit trouver — Bierdiaïev aime à le souligner — *une sensualité et une volupté* raffinées et, puisque la volupté raffinée se rattache à la cruauté, Dostoïevsky est sans cesse travaillé par la pensée « de la volupté (en russe: sladostrastiïé) de l'araignée dévorant son mâle »... De nouveau un cercle de « contraires » s'est formé d'où Dostoïevsky et ses lecteurs chercheraient en vain de sortir !

Tous ces traits particuliers de Dostoïevsky dans sa manière de concevoir la réalité et dans son point de vue sur le monde, nous les rencontrons également chez son glorificateur — le célèbre écrivain Dmitri Merejkovsky. C'est d'une façon bizarre et éclatante que se répète ici, constamment, la confusion du bien et du mal, du Christ et de l'Antechrist. Dans le *Prophète de la révolution russe* — œuvre écrite en 1906 et consacrée à Dostoïevsky —

Merejkovsky dit: « Dostoïevsky a failli nous séduire par la tentation de l'Antéchrist, mais d'ailleurs ce n'est point sa propre faute, car le seul chemin conduisant au Christ est, en même temps, le plus court de tous les chemins qui mènent à l'Antéchrist »[1]. Le lecteur conviendra avec nous, que, dans la dernière affirmation de Merejkovsky, il se trouve quelque chose d'inachevé. Si, en réalité, le seul chemin conduisant au Christ est, en même temps, le plus court de tous ceux qui mènent à l'Antéchrist, nous voudrions alors voir à quelle distance l'un passe de l'autre et s'ils ne s'unissent pas par hasard... Une supposition émerge, celle que précisément l'Antéchrist est un certain point de la route conduisant au Sauveur — et cette supposition se transformera rapidement en certitude: « De cet effroi, Dostoïevsky ne put être sauvé par le paysan Mareï — l'incarnation du peuple russe qui, devenu le *Christ russe*, le sosie du Christ, se transforma lui-même en Bête, en Antéchrist, car l'Antéchrist est précisément le sosie (en russe le « dwoïnik») du Christ »[2]. Lisant ces mots et d'autres semblables, nous serions tentés de supposer que vraiment le bien et le mal commencent déjà à se confondre dans nos yeux — et peut-être plutôt dans les yeux de l'auteur, — tout comme ils se confondaient dans la conscience des nicolaïtes qui suivaient l'apocryphe « Evangile de Judas », et ceci avait lieu aux temps lointains du gnosticisme... En fait, la « *coincidentia contrariorum* » se plante là, devant nous, dans tout l'effroi de son atmosphère infiniment amoureuse d'elle-même, exaltant sa supériorité perverse et désirant imposer ses particularités à la mentalité de l'Occident. En ce point, nous avons touché au noyau des influences attrayantes exercées par la spiritualité russe, au noyau lui-même, appelé si justement en Occident « la tentation russe ». Assurément, qui refusera à l'attitude intellectuelle une force attractive qui enchaîne dans son tourbillon le « contraire » et le « sosie »; pour les fondre ensemble dans quelque danse sacrée ?

Les deux extrêmes se toucheront,
Le « oui » et le « non » s'éveilleront,
Mais le « oui » et le « non » se confondront,
Et leur mort sera — la lumière[3].

Dostoïevsky, de l'avis de la majorité des critiques, conçoit, d'une manière semblable, l'union des contraires dans une certaine sorte de « purification » supérieure — la *catharsis*, et cette dernière reste liée au grand principe développé dans la littérature russe particulièrement par Merejkovsky, à savoir le principe du « saint charnel » (en russe « *Swiataïa Plot* »). Le christianisme officiel, affirme Merejkovsky, a injustement entouré de mépris l'élément charnel-sexuel, car il oublie que la grande expression: « Et le Verbe s'est

---

[1] *Op. cit.*, édit. russe 1906, p. 5.
[2] *Ibidem*, p. 27.
[3] *Koncy koncow kosnutsia*
Prosnutsia « da » i « niet »
I « da » i « niet » soljutsia
I smiert' ich budiet Swiet ». Vers de Zinaïda Hippius-Merejkovskaïa.

fait Chair » renferme l'élévation du corps aux hauteurs de la divinité. Le « starets » Zossime l'a compris de même que le jeune Aliocha, son élève bien-aimé, et c'est pourquoi — dans l'élan de nouveaux pressentiments et d'une nouvelle vérité — Aliocha se jette sur la terre, l'enserre de ses bras et pleure de joie, en la couvrant de baisers.

Pour qu'avec l'âme, de son abaissement
L'homme pût se relever
Avec la mère-terre antique
Il a scellé un pacte éternel [1].

De cette manière, conformément à l'enseignement de Dostoïevsky-Merejkovsky — se réalise le véritable Nouveau Testament, donc le Troisième, ou le Testament le plus Nouveau. Le Premier, ou le Vieux Testament, en tant qu'expression de Dieu-le-Père, s'est incarné dans le monde de la Nature, le Second, en tant qu'expression du Fils s'est incarné dans l'Homme-Dieu, le Troisième enfin, étant l'expression du Saint-Esprit et en même temps du Saint Charnel — dans la Divine Humanité. Ecoutons de nouveau Merejkovsky: « Dans sa prosternation sur la Grande-Mère-Terre, le contact lui (c'est-à-dire Aliocha) donna une nouvelle force — et avec cette force il va maintenant, d'accord avec la volonté du starets »... Voilà la plus profonde révélation du christianisme dans la culture russe et, peut-être même, universelle. Il nous a semblé jusqu'ici qu'être chrétien — voulait dire aimer le ciel, seulement le ciel, se désistant de la terre, ne voyant pas la terre. Mais voici qu'apparaît le véritable christianisme — non pas sous la forme d'une résignation à l'égard de la terre, non pas comme une trahison de la terre, mais en tant qu'une fidélité nouvelle, non rencontrée jusqu'ici, un nouvel embrassement de la terre.

Le lecteur qui n'a pas oublié, d'une part, comment les gnostiques ressentaient la sexualité de Dieu et, d'autre part, la divinité gnostique de l'élément sexuel-charnel, reconnaîtra, aussi, dans ce cas, l'ancienne religion pleine de mystères helléniques. Toutefois, contrairement à Merejkovsky, il devra se dire: « *Nihil novi sub sole*, Rien de nouveau sous le soleil », dit le prédicateur de Salomon, et personne ne peut dire: « Voici, ceci est nouveau. Et ceci était déjà dans ces siècles qui étaient avant nous » [2]...

---

[1] *Czlob iz nizosti duszoju*
Mog podniat' sia czelowiek,
S driewniej matierju — ziemloju
On wstupil w sojuz na wiek.

[2] *Eccl.*, I, 9-10. C'est uniquement par la curieuse fascination de Merejkovsky et d'autres écrivains russes par rapport à leur propre psychique et à l'histoire de leur peuple que l'on peut expliquer l'exagération inouïe de leurs jugements, exagération frisant presque l'autodivinisation. Un coup d'œil jeté sur l'histoire des courants intellectuels en Occident pourrait renseigner Merejkovsky sur le fait qu'une conception apocalyptique des futures destinées de l'humanité ne constitue aucune nouveauté. La formulation classique de l'historiosophie des trois époques qui doivent constituer la division de l'histoire de l'humanité se trouve en effet exprimée dans la doctrine du célèbre prieur Joachim de Flore (fin du XII[e] siècle), doctrine qui pesa considé-

La lumière de ces remarques critiques détruit l'union ou plutôt l'équation qu'ont toujours dans l'esprit, soit Merejkovsky, *(La religion de Tolstoï et de Dostoïevsky)*, soit Léon Chestov *(Dostoïevsky et Nietzsche)* et beaucoup d'autres: à savoir l'équation de l'Homme-Dieu avec le Surhomme, de l'Antéchrist avec Zarathoustra, et empêche une fusion stricte de Dostoïevsky et de Nietzsche. En réalité, l'Homme-Dieu des écrivains russes, cette Bête apocalyptique dont la figure hante si souvent leurs imaginations, est, dans son essence, quelque chose de très différent de la figure du Surhomme nietzschéen; et cette différence, inaperçue de Merejkovsky et de Chestov, correspond d'une manière parfaite avec la différence que nous avons signalée (dans notre première partie) entre, d'une part, la divinisation gnostique de la *sensualité* en tant que *poussée anonyme et impersonnelle* et, d'autre part, la foi du romantisme dans le caractère divin de la *passion amoureuse*, c'est-à-dire de la *passion individuelle*. Le Surhomme de Nietzsche — cette figure de souffle archiromantique, c'est l'enfant posthume, plein de gloire, du romantisme et dont la filiation avec l'esprit romantique individualiste de la première moitié du XIX^e^ siècle est indiscutable. Et, de même que la passion amoureuse des romantiques est et veut être en même temps la plus haute expression de l'*individualisme* et s'oppose dans son propre sentiment à l'impersonnalité de la poussée sensuelle, de même la plus haute expression de l'individualisme, dans la figure du Surhomme, doit être fondamentalement différente de l'Homme-Dieu des écrivains russes, qui est l'incarnation collective de l'Humanité se détournant de Dieu, plutôt que l'incarnation des éléments individuels. Il n'y a en cela rien d'étonnant car l'Homme-Dieu a été conçu avant tout comme une négation, le Surhomme par contre — comme une figure créatrice; c'est là précisément que s'explique le nihilisme de l'Homme-Dieu et d'autre part l'onction prophétique avec laquelle le Surhomme apparaît. Ce dernier n'est pas uniquement l'incarnation de la force et de l'héroïsme — on le sent être, en outre, un sage et un « saint ». Au contraire, il n'est ni sage ni saint, ce héros des *Possédés*, Stavroguine, l'Homme-Dieu russe met-

---

rablement sur l'histoire intérieure de l'Ordre si puissant qu'est celui des franciscains et en général sur l'histoire des courants intellectuels dans le moyen âge avancé. Après l'époque de l'Ancien Testament, c'est-à-dire l'époque du Père, vient l'époque du Nouveau Testament, c'est-à-dire l'époque du Fils, durant encore de nos jours; mais c'est seulement l'époque du Saint-Esprit, basée sur l'*Evangile Eternel* (expression tirée de l'Apocalypse de saint Jean, chap. XIV, 6) qui sera la période de la perfection chrétienne, période qui est appelée à remplacer les périodes antérieures, moins parfaites. C'est ainsi qu'enseignait Joachim, et son enseignement se répandait au milieu des *Joachimites* et de ceux que l'on appelle les « *spirituels* » qui attendent la venue du royaume du Saint-Esprit,. Ces conceptions appartenaient aux traditions plus profondes (nous dirions: les plus hétérodes, N.d.l.R.) de la pensée religieuse et revirent le jour avec une force singulière dans la *philosophie messianiste polonaise*. Sous ce rapport, les néo-slavophiles russes vont — sans le savoir peut-être — sur les brisées des messianistes polonais et découvrent ainsi l'Amérique... Evidemment, les remarques précédentes concernent une similitude relative à l'historiosophie mystique. Pour ce qui concerne, d'autre part, la sanctification de la chair et de la sexualité par la doctrine du « Saint Charnel », ce trait appartient — comme nous le savons déjà — aux traits essentiels du gnosticisme et, sous ce rapport, Merejkovsky et Bierdiaiev ont un retard de... dix-huit siècles.

tant fin à sa vie d'une manière semblable à celle de Judas, la figure préférée des caïnites... Dans sa dernière lettre à Daria, Stavroguine fait une confession de sa vie — de sa vie de nihiliste. «J'ai essayé partout ma force. Dans ces essais faits pour moi-même et pour la démonstration, ma force se révélait sans limites — mais à quoi appliquer cette force, c'est ce que je ne savais jamais et encore maintenant je ne le sais pas... On peut discuter à l'infini, sur tous les sujets, mais, toutefois, rien n'a émané de moi en dehors de la négation sans la moindre magnanimité... Et même la négation n'a pas émané... » Est-il vrai que — hors de la révolte contre Dieu — l'Antéchrist russe, l'incarnation du nihilisme, a beaucoup de commun avec le Surhomme nietzschéen ? Il est difficile d'échapper à l'impression que les écrivains russes, *fascinés par la vision russe de l'Homme-Dieu ont grossi les traits qui lui sont communs avec le Surhomme, et ont en conséquence conçu la création de Nietzsche d'une manière très partielle et même erronée* [1].

Mais il existe encore une autre figure de l'Homme-Dieu, engendrée par le romantisme, et pourtant aussi éloignée et même plus éloignée peut-être de la figure russe de l'Homme-Dieu que le Surhomme nietzschéen. Je pense à la vision de Mickiewicz dans l'*Improvisation* [2]. La personnification du plus haut individualisme, qui désire être égal à Dieu — non pour le dépasser Lui-même, mais pour dépasser sa bonté créatrice — voilà l'Homme-Dieu de Mickiewicz, conception de l'esprit romantique, si différente de Stavroguine, titan non de l'amour mais de l'orgueil.

Moi, le maître, je tends les mains !
Je tends mes mains jusqu'aux cieux et les pose
Sur les étoiles comme sur les cercles de verre d'un harmonica.

Je m'envolerai par delà les gravitations des étoiles et des planètes
J'arriverai là où le Créateur et la nature se rencontrent.

---

[1] L'affinité entre l'Homme-Dieu russe et le Surhomme nietzschéen touche par ses racines à l'affinité existant entre le gnosticisme et le romantisme (ce dont il a été déjà parlé plus d'une fois), mais cette affinité, dans ce cas, implique, avec les traits de ressemblance, également des différences très caractéristiques. L'antithèse de Dieu-Homme et de l'Homme-Dieu constitue l'un des sujets les plus aimés des écrivains russes qui s'adonnent à la « recherche de Dieu » (en russe: « *bogoïskatieli* »), mais la figure de l'Homme-Dieu est, chez les Russes, — le plus apparemment du fait de la conception pessimiste du moi individuel, de même que du fait du maximalisme qui les caractérise — une figure foncièrement négative. Comme on le sait, Nietzsche — d'ailleurs à un stade plus tardif de son activité d'écrivain — a connu certaines œuvres de Dostoïevsky. Elles retentirent avec un écho vibrant dans l'âme du créateur allemand, d'autant plus que, dans le monde du romantisme, il était possible de trouver, si ce n'est pas une place, en tout cas du moins, une compréhension pour la figure hellénistico-gnostique de l'Homme-Dieu. Par contre le rapport opposé ne trouve pas de place. Dostoievsky, s'il avait connu la création de Nietzsche, n'aurait pas été capable de prendre en face d'elle une attitude congénitale mais l'aurait certainement considéré comme encore une autre incarnation de la négation. C'est ce que font ses commentateurs et ses continuateurs russes.

[2] Voir dans Nova et Vetera, *Le Chant de la Pologne*, 1940, p. 145. (N. d, l. R.)

J'y suis, je suis arrivé, tu vois quelle est ma puissance !
Jusqu'ici mon aile s'étend !

De là sont venues mes forces
D'où te sont venues les tiennes.

Menteur celui qui t'a appelé amour
Tu n'es que sagesse.

Je te livrerai un combat plus sanglant que ne l'a fait Satan :
Les armes y étaient les intelligences, moi, je choisirai les cœurs.

La foi romantique dans la suprématie du sentiment, dans le règne du cœur sur la force et la pensée — voilà ce qui anime *cet* Homme-Dieu. Il est regrettable que Merejkovsky, convaincu de la valeur incomparable des idées de Dostoïevsky et s'intéressant également au parallèle de la Pologne et de la Russie — il en a donné des preuves dans ses conférences à Varsovie en 1920 — n'ait pas pris en considération l'existence d'une figure de l'Homme-Dieu, autre que celle de l'Antéchrist, incarnation de la négation. Il apparaîtrait, en effet, que l'individualisme occidental, condamné par les slavophiles comme l'expression de l'impuissance de l'individu, qui persiste dans un isolement funeste, peut briller de l'éclat d'un amour embrassant tout, et, sur les ailes de celui-ci, concourir avec le Créateur de toutes choses.

BOGUMIL JASINOWSKI
traduit par Jerzy Korab et Joseph Ziolo

La famille chez les Bédouins d'Arabie[1]

I. Introduction.

II. Vie familiale.

1. Domicile des nouveaux mariés.
2. Situation personnelle de la femme.
3. Droit de propriété de la femme.
4. Relations personnelles entre les époux.
5. Polygynie.
   a) Fréquence de la polygynie.
   b) Causes de la polygynie.
   c) Conséquences de la polygynie pour la vie domestique.
6. Enfants.
7. Situation de la femme en général.

III. Dissolution de la famille.

1. Divorce.
   a) Droit au divorce.
   b) Fréquence du divorce.
   c) Raisons de divorce.
   d) Situation de la femme divorcée.
   e) Situation des enfants.
   f) Remariage après le divorce.
2. Veuvage.
   a) Situation du veuf.
   b) Situation de la veuve.
   c) Remariage de la veuve; lévirat.

IV. Conclusion.

I. INTRODUCTION

Dans toutes les provinces de la péninsule arabe, y comprises les régions limitrophes au nord, aujourd'hui arabisées, c'est-à-dire la Palestine, la Syrie, l'Irâq (jadis la Mésopotamie), on trouve des sédentaires et des nomades. Ces derniers s'appellent *bédouins*, c'est-à-dire habitants du désert (en arabe: *badoû*, *bédoû;* l'individu s'appelle *badawî*, *bédouî*). On distingue d'une part les *vrais bédouins* (grands nomades, éleveurs de chameaux,

---

[1] Cet article est le résumé d'une étude du même auteur intitulée *Die Familie bei den heutigen Beduinen Arabiens und seiner Randgebiete. Ein Beitrag zur Frage der ursprünglichen Familienform der Semiten.* (Internationales Archiv für Ethnographie. Vol. XLII (1943), p. I-VIII et 1-188. Avec une carte.) Editeur: E.-J. Brill, Leyde (Hollande). Les lecteurs qui s'intéresseront à ce sujet y trouveront les références et toute la bibliographie. M. l'abbé Dr Emile Marmy, professeur au Collège St-Michel à Fribourg, a eu l'obligeance de reviser la traduction française.

vivant en plein désert) et d'autre part les *demi-bédouins* (éleveurs de moutons et de chèvres, dont les troupeaux ont besoin de plus d'eau et qui, pour cette raison, ne franchissent pas dans leurs migrations les régions limitrophes du désert). C'est surtout des bédouins que nous parlerons dans cette étude, bien que leur nombre soit de beaucoup inférieur à celui des sédentaires, parce qu'ils ont mieux conservé leurs coutumes ancestrales que les sédentaires, malgré leur islamisation, du reste assez superficielle. Cependant, la population sédentaire ne sera pas totalement négligée, car ses mœurs sont en partie identiques à celles des bédouins ; d'autre part, elles manifestent des différences caractéristiques et importantes qui font comprendre le changement que les nomades ont subi en devenant sédentaires.

L'étude des bédouins d'Arabie présente un intérêt tout particulier parce qu'il s'agit là des représentants de la famille sémitique ayant encore aujourd'hui une vie semblable à celle des *patriarches bibliques* et des Israélites avant leur entrée en Canaan. On comprend aisément que la connaissance de leurs mœurs est d'une grande valeur en ce qui concerne la compréhension des textes bibliques, surtout de ceux de l'Ancien Testament [1].

Malheureusement, nos connaissances sur ces tribus sont encore loin d'être complètes. Cependant, il ne faut pas déprécier les résultats obtenus jusqu'ici. Surtout depuis 180 ans à peu près, il y a eu un grand nombre de voyageurs, appartenant à presque toutes les nations européennes, qui se sont voués à la tâche, souvent très ardue, d'explorer les régions limitrophes de l'Arabie et l'intérieur de la péninsule arabe elle-même. Parmi les pionniers les plus méritants de cette grande entreprise, il faut nommer un Suisse, Jean Louis Burckhardt, originaire de Bâle, mort au Caire en 1817, dont les ouvrages (écrits en anglais, parce qu'il voyageait pour une société savante anglaise) sont encore aujourd'hui d'une grande valeur. En français, ce sont surtout les publications du Rév. Père Antonin Jaussen O. P. qui jouissent d'une renommée générale et bien fondée.

Une étude complète sur la famille bédouine devrait décrire tout d'abord les *préliminaires du mariage* et indiquer, à quel âge on se marie, comment le jeune bédouin choisit son épouse, à quelles restrictions la liberté

---

[1] C'est un fait digne d'attention que le pape Pie XII, dans son Encyclique *Divino afflante Spiritu*, du 30 septembre 1943, sur les études bibliques, mentionne explicitement l'*ethnologie* parmi les sciences auxiliaires de l'exégèse. (Voir la traduction française, Fribourg 1944, Imprimerie St-Paul, p. 17.)

du choix est soumise ; puis il faudrait traiter tout ce qui concerne les démarches à faire chez les parents de la jeune fille, les fiançailles, la question de la dot et les cérémonies des noces. Cependant, le manque d'espace ne permettant pas de développer le sujet d'une manière aussi détaillée, nous nous bornerons ici à parler de la vie familiale telle qu'elle commence le lendemain des noces.

II. VIE FAMILIALE

1. *Domicile des nouveaux mariés.*

D'ordinaire, c'est la femme qui se déplace et qui va s'établir chez le mari. Dans plusieurs tribus, on fait même un cortège nuptial, par lequel la jeune épouse est conduite solennellement chez son mari. On ne peut citer que peu d'exemples de la coutume contraire, et même alors dans la plupart des cas, il s'agit d'une autre chose qui se cache sous l'apparence du mariage matrilocal, c'est-à-dire de la préférence des Arabes pour l'*endogamie*. On n'aime pas à donner ses filles à des étrangers ; on préfère le mariage au sein de la parenté ou du moins au sein de la tribu ; mais si un étranger veut épouser une fille de la tribu, souvent il s'y établit et est reçu par adoption dans la communauté tribale. Sans cette adoption, les enfants du nouveau couple restent des étrangers, bien que leur mère soit originaire de la tribu ; c'est la descendance paternelle qui prévaut.

Mais ce qui est décisif, c'est le fait que, même dans les cas précités, la femme, tout en restant dans sa tribu, peut-être même dans son camp, *quitte sa famille et la tente de son père* et va s'établir chez son mari, et dans la tente de celui-ci : le mariage est donc patrilocal, et non matrilocal. Exceptionnellement la jeune épouse reste chez ses parents après les noces pour quelque temps ou pour toujours, mais ces cas sont dûs à des circonstances spéciales et n'infirment pas la règle générale.

Chez les sédentaires, l'usage est à peu près le même que chez les bédouins. Quelques auteurs ont cité comme exemple de la coutume contraire les « *mariages temporaires* » contractés pour quelques mois dans plusieurs grandes villes très fréquentées par les étrangers. Pareil « mariage » ne dure — c'est convenu d'avance — que jusqu'au départ de l'homme ; la femme reste pendant tout ce temps chez ses parents. Mais il vaudrait mieux ne pas en parler, car ces « mariages » ne sont en réalité qu'une pros-

titution à peine voilée. Chez les bédouins, du reste, il n'y a aucun exemple certain d'une telle coutume.

2. *Situation personnelle de la femme.*

La femme appartient à son mari, elle lui est soumise. Sa tâche est de lui donner des enfants et de faire les travaux de ménage ; en outre, elle est « députée *à tous les travaux manuels compatibles avec sa faiblesse ;* aller chercher de l'eau, ramasser du bois, plier la tente, la dresser, la mettre en ordre, avoir soin des troupeaux, préparer les repas pour les hôtes, servir le mari : tel est en résumé son travail, en dehors des soins indispensables que requiert la première éducation des enfants » (R. P. Jaussen). A cette énumération déjà assez longue, il faut encore ajouter le filage et le tissage, la réparation des vêtements, etc. L'homme est presque toujours oisif quand il est chez lui. Il ne s'occupe que du grand bétail (des chameaux et des chevaux), de la chasse, de la guerre et des razzias ; en certains endroits, il exerce aussi le métier de charbonnier ou fait un peu de commerce. Le soin du petit bétail incombe presque partout aux femmes ; pas toujours aux femmes mariées, mais souvent aussi aux jeunes filles et aux enfants.

Chez les *fellâhîn* (paysans) la femme est encore plus chargée de travail parce qu'elle doit aussi prendre part aux travaux des champs ; cependant, il ne faut pas exagérer l'« esclavage » de la femme paysanne, comme le font ces auteurs qui disent que chez les Arabes les femmes sont regardées comme des animaux domestiques. Il est vrai, dans quelques-uns de leurs proverbes, la femme est assimilée à une bête de somme, mais il ne faut pas prendre de tels dictons trop au sérieux. La femme les écoute tranquillement et même en riant. Du reste, ces manières de dire se rencontrent chez les paysans et les demi-bédouins, non pas chez les vrais bédouins (chameliers). Dans la tribu des Rouala, grands nomades de l'Arabie du nord, un homme qui aime sa femme l'aide dans les travaux domestiques ou la fait aider par les enfants et les esclaves ; mais s'il vit en discorde avec elle, il lui laisse tous les travaux.

Il n'est pas rare, surtout chez les demi-bédouins, qu'à l'occasion du déplacement du camp l'homme soit assis sur son chameau, tandis que la femme, à son côté, marche à pied, chargée d'ustensiles de ménage et même d'un petit enfant. Il n'est pas extraordinaire non plus que la femme soit battue par son mari. S'il n'y a pas de graves blessures, elle doit les supporter, parce qu'elle est au pouvoir de son mari, elle est, dans un certain sens, sa propriété.

Mais *ce «droit de propriété» n'est pas illimité.* Il n'est pas permis au mari de vendre sa femme ou ses enfants, beaucoup moins de tuer sa femme sans une raison considérée comme suffisante par le droit coutumier, par exemple en cas d'adultère. Un homme qui tuerait son épouse sans une raison grave s'exposerait à la vengeance des parents de celle-ci, car il faut savoir que la femme mariée ne cesse pas d'appartenir en quelque manière à sa parenté paternelle. Les relations entre frère et sœur sont plus étroites et plus cordiales qu'entre mari et femme, parce que le lien conjugal peut être dissous par le divorce, tandis que le lien de parenté de sang est indissoluble.

Quand une femme mariée est tuée, ce n'est pas son mari mais son père ou son frère qui est obligé de la venger ; le mari ne demande qu'un dédommagement à son beau-père ou à son beau-frère. Quelquefois la dot qu'il a payée pour sa femme lui est rendue, et les parents de la femme demandent au clan du meurtrier le prix du sang de leur fille. D'autre part, quand une femme mariée commet un homicide, ce sont ses parents mâles qui en sont rendus responsables, le mari restant étranger à toute l'affaire s'il n'est pas de la consanguinité de la femme (jusqu'au cinquième degré). Ces exemples montrent que la femme mariée continue d'appartenir, quant aux affaires qui la touchent personnellement, à sa parenté paternelle.

Si elle est maltraitée, elle peut *implorer la protection de son père* ou de ses frères, mais cette protection ne lui est accordée que dans les cas les plus graves. Dès que la dot a été payée complètement, les parents souvent ne sont plus très zélés à protéger la femme plaignante ; car s'ils la soutenaient dans ses querelles, il en résulterait facilement un divorce, et alors il faudrait rendre la dot, partagée depuis longtemps entre les parents...

En certains cas, il est permis à la femme de se réfugier chez un homme de grande autorité, qui alors assume les fonctions de tuteur et s'engage à entrer en pourparlers avec le mari et les parents jusqu'à ce qu'une solution soit trouvée, soit que le mari prononce la formule du divorce, soit qu'il se repente de sa mauvaise conduite et rappelle sa femme.

On voit que la femme mariée, quoique subordonnée au mari, n'est pas dépourvue de tout droit personnel ; en outre, elle a aussi des droits de propriété.

3. *Droit de propriété de la femme.*

Avant le mariage, la jeune fille est capable de possession personnelle ; elle peut accepter des cadeaux et, dans certaines tribus, prendre part

à l'héritage paternel, quoique dans une mesure très limitée. La conséquence en est que pratiquement, avant les fiançailles, la jeune fille n'a pas encore de propriété personnelle considérable. Mais quand elle se marie, elle reçoit de son père un *trousseau*, consistant surtout en ustensiles de ménage (couvertures, tapis, outres en peau de chèvre, etc.) et en bijoux, quelquefois aussi en animaux domestiques. Il semble cependant que le père n'y soit pas obligé ; c'est plutôt un cadeau dépendant de sa générosité. Chez les sédentaires, au contraire, c'est un droit au sens strict. Très souvent la jeune épouse reçoit *une partie de la dot* versée à ses parents par le jeune homme, consistant en animaux domestiques ou en argent. En certains endroits, où la fille n'a pas le droit d'héritage, elle reçoit des cadeaux de la part de ses frères à l'occasion de son mariage ; de cette manière, elle est dédommagée dans une certaine mesure.

A ces présents offerts par sa famille s'ajoutent les *cadeaux* que la jeune fille peut accepter *de la part du jeune homme* après les fiançailles ; dans certaines régions, elle en reçoit déjà avant. Chez les paysans de la Palestine et des régions voisines, on exige des cadeaux réguliers à certaines dates pendant tout le temps qui va des fiançailles aux noces. Si la fille est fiancée étant encore enfant (ce qui, jusqu'aux temps les plus récents, n'était pas rare dans ces provinces) cette obligation dure plusieurs années.

En outre, l'épouse est habillée pour ses noces aux frais du fiancé ; le père de la fiancée ne paie qu'une petite partie de ces frais. Très souvent c'est en réalité le fiancé qui supporte tous les frais du trousseau, car celui-ci est acheté avec l'argent que le fiancé a versé au père de la fille à titre de dot. Chez les bédouins chameliers, où les cérémonies nuptiales sont très simples, les vêtements de fête semblent avoir moins d'importance que chez les sédentaires et les demi-bédouins. Mais dans certains milieux bédouins, la jeune femme est gratifiée de quelques chèvres, quelquefois même de chameaux, de la part du mari, de ses beaux-frères et voisins. Enfin, quand elle se trouve seule avec son époux pour la première fois, dans la tente nuptiale, celui-ci doit lui donner un cadeau avant de s'approcher d'elle. Tous ces cadeaux deviennent la propriété exclusive et intangible de la femme.

La femme *administre* elle-même toute sa propriété et en a la libre disposition, dans certaines limites. Les biens qu'elle a reçus de ses parents, elle ne peut en disposer sans le consentement de ceux-ci ; quant aux cadeaux reçus de son mari, elle ne peut en user contre la volonté de celui-ci (par exemple il ne lui est pas permis de les donner à ses parents à elle) ;

mais elle dispose librement de ses épargnes. Après sa mort, ses fils héritent de tous les biens qui proviennent des parents de leur mère ; tout le reste revient au mari.

Il y a plusieurs occasions dans lesquelles la femme mariée a *droit à un cadeau*, par exemple quand un nom est donné à l'enfant nouveau-né, quand un garçon est sevré ou circoncis, quand une fille est mariée. Si un homme, après avoir longtemps vécu avec une seule femme, se décide à en prendre une seconde, la première en est, d'ordinaire, mécontente, et pour la tranquilliser, le mari est obligé de lui acheter des vêtements neufs, etc. Pareillement, si un homme ayant répudié sa femme s'en repent plus tard et la rappelle, la femme profite de cette occasion pour demander des cadeaux que l'homme ne peut refuser que très difficilement, on le comprend...

Mais le mari, lui aussi, n'est pas indépendant dans la gérance de ses biens. Quand il fait des cadeaux à sa femme, la substance de la fortune ne doit pas être touchée. Encore moins pourrait-il désigner sa femme comme héritière unique. A défaut de fils, ce sont les frères ou les cousins de l'homme qui ont le premier droit à l'héritage.

Les cadeaux susdits sont presque les seules occasions d'acquérir quelque chose pour la femme mariée. Rarement elle devient nourrice d'un enfant étranger. Dans ce cas, elle reçoit une compensation appropriée. Chez les sédentaires de la Palestine, elle peut gagner un peu d'argent par des ouvrages de couture, l'élevage des volailles et la culture des légumes.

4. *Relations personnelles entre les époux.*

Charles Doughty, le célèbre voyageur anglais, est d'avis qu'en Arabie *il n'y a pas de relations cordiales entre les époux.* « Dans la vie familiale, il y a un abîme entre nous et les Arabes ; à leurs yeux, l'affection ouvertement manifestée d'un couple européen, uni pour la vie, est chose peu virile »[1].

On peut croire que ce jugement se vérifie en beaucoup de cas, car la femme est une étrangère dans la famille ; son union avec sa famille paternelle est plus étroite qu'avec celle de son mari. Le mari peut la répudier, quand il veut, pourvu que la perte de la dot — qui reste alors aux parents de la femme divorcée — ne lui soit pas trop sensible, ou qu'il n'ait

[1] « In the household life there is a gulf betwixt us and the Arabs ; the open loving affection of our spouses-for-life they esteem unmanly. »

pas à craindre d'autres difficultés de la part des parents de la femme. L'union conjugale étant tellement fragile, on comprend que les deux époux ont peu d'intérêt personnel l'un pour l'autre. Souvent l'amour du mari se refroidit quelques mois déjà après les noces. Facilement la jalousie et la méfiance se glissent dans leurs relations. Selon Doughty, presque tous les mariages seraient malheureux. Quand il y a des querelles ou seulement quelque aversion entre les époux, on se décide trop vite au divorce. De cette manière, beaucoup de difficultés ne sont pas surmontées qui pourraient être vaincues avec plus de bonne volonté. Le femme qui a toujours à craindre la répudiation commence bientôt à chercher un homme qu'elle pourrait épouser éventuellement, ou même elle désire prévenir la répudiation et insiste auprès de son mari pour qu'il lui rende sa liberté.

Cependant, il ne faut pas exagérer. Ce serait une erreur de croire que ces conditions assez tristes existent partout. D'autre part, il y a *beaucoup d'exemples d'un amour fidèle* qui prouve sa constance dans la maladie et dans les autres malheurs, qui dure toute la vie et même au-delà de la mort. Ainsi, l'explorateur tchèque Alois Musil à qui nous devons plusieurs livres des plus précieux sur les bédouins contemporains, dit, en décrivant la vie familiale chez les Rouala: « Si la femme est raisonnable, amie de l'ordre et bonne cuisinière, pas têtue ni querelleuse, souvent le mari lui reste fidèle toute sa vie ». Et le célèbre Burckhardt assure de la grande confédération des 'Aneze dont les Rouala font partie qu'il y a chez eux d'innombrables exemples (innumerable instances) de fidélité conjugale durable. (Il est étrange de noter, à l'adresse de certains ethnologues évolutionnistes, que ce passage de Burckhardt n'est presque jamais cité, tandis qu'un autre passage du même auteur où il parle des divorces très fréquents de certains bédouins est cité fréquemment.) Selon le jugement de Doughty, il n'y a que peu de mariages qui durent toute la vie; mais, au moins, ils ne font pas complètement défaut. (Voir aussi plus bas, p. 293 s.).

En outre, il ne faut pas oublier qu'un voyageur a peu d'occasions de constater l'amour de l'Arabe pour sa femme et ses enfants parce que celui-ci n'aime pas le manifester devant des étrangers; ce serait une erreur de conclure de là à sa non-existence. Certainement, chez les bédouins, où le jeune homme connaît et choisit lui-même sa future compagne, des relations cordiales entre les époux sont plus fréquentes que par exemple chez les citadins, où il ne la voit pas avant les noces. Cependant, là aussi,

il existe un véritable amour conjugal, mais, semble-t-il, moins fréquemment.

Que les relations personnelles des époux soient cordiales, qu'elles soient plus froides — partout, chez tous les Arabes, citadins, paysans et nomades, la femme est *subordonnée* au mari. Cette subordination se manifeste dans la *séparation* extérieure des hommes et des femmes qui existe partout, quoique dans des mesures différentes.

La tente bédouine est divisée en deux compartiments séparés par un rideau, l'un pour les hommes, l'autre pour les femmes. C'est dans le compartiment des hommes qu'on reçoit les hôtes ; le compartiment des femmes est réservé à la famille, et aucun homme étranger ne doit y pénétrer, excepté l'homme poursuivi qui cherche asile.

D'ordinaire, les hommes et les femmes ne mangent pas ensemble, mais les hommes (y compris les garçons) prennent leur repas en premier ; ce qui reste est pour les femmes et les filles.

Cependant, la femme bédouine ne peut pas rester *enfermée* comme la citadine ; au désert c'est pratiquement impossible. Quant aux femmes paysannes, elles sont dans une situation intermédiaire, quelquefois plus proche des conditions de la ville, quelquefois plus proche de la vie bédouine.

La femme bédouine peut parler sans autre à des hommes étrangers, surtout chez les vrais bédouins de l'intérieur, tandis que les demi-bédouins des régions limitrophes, sous l'influence des villes, sont plus jaloux et plus rigoureux. Beaucoup de voyageurs décrivent, souvent avec humour, la curiosité quelquefois importune des femmes et des filles bédouines.

Dans beaucoup de tribus, la femme a même le droit de recevoir les hôtes qui peuvent entrer dans la tente en l'absence du mari. Pour une citadine, se serait une chose inouïe ; d'ordinaire, elle reste totalement invisible aux visiteurs de son mari.

Un autre signe de la situation plus libre et plus naturelle de la femme bédouine est qu'elle *ne voile pas son visage.* Du moins, c'est la coutume de la plupart des nomades ; il y a des exceptions, ainsi chez les demi-bédouins, surtout au nord-ouest, et quelques tribus de l'Arabie centrale, influencées plus récemment par le rigorisme wahhabite. Le port du voile, comme la réclusion de la femme, sont des coutumes citadines, qui n'existent ni chez les bédouins, ni chez la plupart des agriculteurs de la Palestine, de la Syrie, etc. La paysanne palestinienne couvre ses cheveux, mais non pas son visage.

On a voulu expliquer l'origine du voile par la nécessité de protéger le visage contre la poussière dans le désert, mais cette explication est peu probable. Au contraire, on constate qu'il faut une forte influence de l'Islam ou de la civilisation citadine pour imposer le port du voile aux bédouines plus indépendantes et plus fières que leurs sœurs des villes. (Soit dit en passant, il ne faut pas croire que la réclusion et la surveillance rigoureuses soient favorables à la *moralité;* c'est plutôt le contraire qui est vrai, d'après les relations des voyageurs, c'est-à-dire que dans les conditions de vie plus libres et plus naturelles du désert la moralité est meilleure que dans les villes).

5. *Polygynie* [1].

a) Fréquence de la polygynie.

Au sujet de la polygynie orientale, l'européen moyen a souvent des idées qui ne correspondent pas à la réalité. Il résulte d'un examen attentif des sources que la polygynie est beaucoup plus rare qu'on ne s'imagine; ainsi, ches les bédouins ce ne sont que les *cinq pour cent*, à peu près, qui ont plus d'une femme. Chez les cheikhs la polygynie est plus fréquente parce que leurs richesses leur permettent les frais considérables de cette institution. (D'après le R. P. Jaussen, pour maintenir la paix, le cheikh donne à chaque femme un appartement séparé sous la grande tente ou même il dresse des tentes spéciales, où elles vivent tout à fait isolées.) Il semble que la polygynie soit plus rare chez les bédouins chameliers que chez les demi-bédouins moutonniers.

La loi islamique permet d'avoir quatre femmes à la fois, sans compter les concubines esclaves. Mais chez les bédouins, *le concubinage avec les esclaves* n'est pas d'usage, sauf dans quelques régions limitrophes [2], et le nombre des épouses légitimes est en général restreint. Burckhardt n'a jamais pu trouver de bédouin qui ait eu quatre femmes en même temps.

---

[1] Nous nous servons ici du terme *polygynie* au lieu du mot *polygamie* qu'on emploie souvent. *Polygamie* est un terme générique comprenant à la fois la *polygynie* (union d'un homme avec plusieurs femmes) et la *polyandrie* (union d'une femme avec plusieurs hommes).

[2] L'esclavage n'a pas encore disparu de l'Arabie, mais presque tous les voyageurs sont d'accord pour dire qu'en général les esclaves y sont assez bien traités. (Cela n'est pas en contradiction avec le fait que la chasse aux esclaves en Afrique et que le commerce d'esclaves y étaient une chose inhumaine; mais une fois arrivés à leur pays de destination, les esclaves avaient une vie assez supportable). Chez les bédouins, les esclaves sont autorisés à se marier entre eux, et souvent ils sont affranchis après un certain temps. Ils restent alors sous la dépendance — mais une dépendance moins stricte — de leur ancien maître.

Chez les paysans, c'est aussi la monogamie qui prévaut pratiquement, excepté peut-être dans quelques régions du sud-ouest de la péninsule. La polygynie est, surtout chez les riches, un peu plus fréquente que parmi les bédouins. Dans les villes, il en est de même que chez les paysans, mais le concubinage avec des esclaves s'y rencontre très souvent.

b) Causes de la polygynie.

Quelles sont les causes de la polygynie ? Quelquefois c'est un calcul assez utilitaire: on a besoin d'une femme de plus pour paître le petit bétail, ou, chez les paysans, pour travailler aux champs. Mais la cause la plus décisive c'est en général *le désir d'avoir des enfants*. Beaucoup d'hommes prennent une seconde femme parce que la première est stérile ou n'enfante que des filles. En fait, il y a des familles polygynes avec une postérité nombreuse, mais en beaucoup de cas, la polygynie est plutôt nuisible à la fécondité parce que le mari, à cause de ses excès, devient assez tôt impuissant. La conséquence en est que beaucoup de familles polygynes ont moins d'enfants qu'on n'en attendrait.

Dans quelques livres de vieille date, nons rencontrons l'affirmation qu'en Orient le *nombre des naissances féminines* est de beaucoup supérieur à celui des naissances mâles et la polygynie est expliquée par le fait qu'il y a une proportion tout à fait inégale entre les deux sexes, par exemple de 1: 3 (ainsi le voyageur écossais James Bruce, en 1790). Mais il semble que les voyageurs dont on invoque le témoignage ont été trop crédules. En fait, les statistiques modernes prouvent précisément le contraire. On n'a pas, il est vrai, de statistiques pour l'Arabie proprement dite. Mais dans les régions limitrophes et avoisinantes, dans le même milieu climatique et ethnographique, en Palestine, sur la côte de l'Arabie méridionale, en Egypte, en Algérie, on ne trouve presque jamais un excédent de femmes, mais plutôt au contraire d'individus mâles. En Algérie, la proportion entre les naissances mâles et les naissances féminines est de 1191: 1000, le plus grand excédent de naissances mâles qui ait jamais été constaté. Il reste donc certain que l'Orient ne fait pas exception à la règle générale de l'excédent des naissances de garçons. C'est la conclusion à laquelle aboutit aussi M. Halbwachs dans le tome VII[e] de l'Encyclopédie Française, dernière édition: « *La supériorité des naissances mâles est donc un fait universel bien établi* ».

Il n'y a aucune raison de croire que chez les bédouins les choses soient totalement différentes de chez leurs voisins. S'il était vrai qu'en

Arabie le nombre des naissances féminines fût supérieur, l'excédent des femmes serait surtout sensible chez les bédouins où beaucoup d'hommes trouvent une mort prématurée dans les guerres et les razzias, mais il semble qu'aucun voyageur ne s'en soit jamais aperçu. Il s'en suit qu'on ne peut pas chercher la cause de la polygynie dans un excédent du nombre des femmes.

c) Conséquences de la polygynie pour la vie domestique.

Quelles sont les relations entre les femmes dans un ménage polygyne ? On peut facilement soupçonner que la première femme n'aime pas avoir une rivale à côté d'elle, et en fait elle s'y oppose souvent. Si elle ne peut pas empêcher ce second mariage, il y a des *jalousies* et des *querelles*, surtout si l'homme ne traite pas toutes ses femmes d'une manière égale, mais préfère l'une à l'autre (ou aux autres). Beaucoup d'hommes se décident plutôt à rester monogames parce qu'ils craignent la situation souvent insupportable qui résulte de la jalousie des femmes et qui est dépeinte dans les proverbes d'une manière très expressive. Quelquefois la première femme garde sa situation et le mari est contraint de divorcer d'avec la deuxième ; plus souvent, la deuxième, d'ordinaire plus jeune, réussit à gagner le mari, et alors la première est répudiée, si elle ne peut pas s'habituer à vivre en paix avec l'autre. Quelquefois la femme plus âgée n'est pas renvoyée par divorce mais *mise de côté ;* l'homme se sépare totalement d'elle — chose plus désolante que la répudiation. Dans la crainte de subir un tel sort, les femmes rivales font usage d'amulettes et de charmes pour captiver chacune l'amour du mari.

D'autre part, il n'est pas rare qu'une femme, surtout quand elle est déjà vieille et stérile, conseille à son mari d'en prendre une seconde. Quelquefois elle renonce alors formellement à ses droits conjugaux. Les familles polygynes dans lesquelles règnent la paix et la concorde ne font pas complètement défaut.

6. *Enfants.*

Quand un homme a deux ou plusieurs femmes, celle qui lui donne le plus d'enfants peut espérer être la préférée. Les bédouins et tous les Arabes ont le plus vif *désir d'une postérité nombreuse*, surtout de descendants mâles. Quand un fils est né, l'Arabe reçoit le surnom *(kounya)* de « père

d'un tel », par exemple Aboû 'Alî, et la mère elle aussi est alors appelée « mère d'un tel », par exemple Oumm 'Alî.

La *stérilité* est un grand malheur. « Dans la maison où il n'y a pas d'enfants, il n'y a pas de lumière », dit un proverbe syrien. On jure « par la vie de sa postérité », ou avec la formule : « Que le parjure n'ait pas de fils » ; ce sont des serments très solennels. Si la femme est stérile, elle est souvent répudiée ou mise de côté ; si l'homme est impuissant, les parents de la femme le forcent à divorcer. Sachant très bien que sa situation est peu sûre, la femme stérile emploie les remèdes les plus variés, fait des pèlerinages, porte des amulettes, etc. ; elle met tout en œuvre pour obtenir la bénédiction de la maternité.

Quelquefois on adopte des enfants étrangers, surtout des garçons, plus rarement des filles.

La *naissance* d'un garçon est une grande joie ; on célèbre une fête, on félicite la mère, on lui fait des cadeaux ; la naissance d'une fille est moins désirée. On dit que la fille n'est pas de grande utilité pour sa famille mais seulement pour son futur mari à qui elle donnera des enfants, mais que le garçon est utile à sa famille et à sa tribu, en faisant souche. Si une femme n'enfante que des filles, son mari est désolé ; souvent il finit par la répudier et prend une autre femme pour avoir l'héritier mâle qu'il désespère d'obtenir avec la première. Un homme qui n'a que des filles est considéré comme un homme sans postérité. Chez les paysans et les citadins, la naissance d'une fille n'est pas mal accueillie parce qu'on pense à la dot qui sera payée par son futur époux, mais du reste, là aussi, la fille est moins estimée que le garçon.

Il est vrai qu'on n'aime pas toujours avoir des enfants. Des *moyens anticonceptionnels ou abortifs* (efficaces ou non) sont employés soit par des femmes fatiguées de maternités qui se succèdent tous les dix ou douze mois, soit par celles qui espèrent, grâce à ce moyen, conjurer la malchance quelles ont eue de donner le jour à une série de filles (d'après Victor Müller, *En Syrie avec les Bédouins*). Si le mari s'aperçoit que la femme a pratiqué l'avortement, il la répudie, et ses parents sont obligés de lui verser le prix du sang de l'enfant. L'avortement est surtout pratiqué quand il s'agit d'un enfant conçu dans l'adultère ou la fornication. Quelquefois ces enfants sont tués immédiatement après leur naissance. Musil a entendu dire par des hommes dignes de foi qu'on tue aussi des nouveau-nés estropiés. Mais l'avortement et les pratiques semblables sont plus fréquents dans les villes qu'à la campagne et au désert.

Dans l'Arabie préislamique, on enterrait quelquefois vivantes les filles nouvelles-nées. Il subsiste encore dans les contes quelques souvenirs de cette coutume barbare qui, selon certaines relations, existerait encore dans quelques tribus ; mais chez la grande majorité des bédouins, elle est inconnue aujourd'hui.

Nous nous abstenons de parler en détail des *soins donnés aux enfants* et des moyens magiques employés à cet effet. Qu'il suffise de dire que les notions d'hygiène sont très rudimentaires, et qu'on y met peu de diligence ; c'est pourquoi il n'est pas étonnant que beaucoup d'enfants meurent en bas âge. Il ne faut pas en conclure que les parents n'aiment pas leurs enfants ; c'est la superstition qui, en ce domaine, exerce surtout son influence — on laisse les enfants sales et négligés pour ne pas attirer sur eux le mauvais œil —; d'autre part, le travail considérable qui incombe à la femme l'empêche de se dévouer à ses enfants comme il le faudrait. Souvent une sœur aînée est chargée de s'occuper de son petit frère ou de sa petite sœur. Aussitôt que l'enfant est arrivé à l'âge d'environ deux ans, on ne s'occupe plus guère de lui. Jusqu'à un certain âge les enfants ne sont pas vêtus, du moins en été ; cela est vrai surtout pour les garçons qui vont quelquefois complètement nus jusqu'à l'âge de dix ans. Les filles sont vêtues plus tôt et avec plus de soin. Dès la puberté, le sentiment de la pudeur est en général très marqué, surtout chez les femmes.

Les Arabes *aiment leurs enfants* et ont de la tendresse pour eux. Cela est vrai non seulement pour la mère, mais aussi pour le père ; on en connaît des exemples touchants. Ainsi les bédouins pauvres de la presqu'île du Sinaï qui, au temps de Burckhardt, venaient au Caire vendre leur charbon de bois, renonçaient quelquefois pendant ce voyage au beurre et au tabac pour pouvoir acheter quelques petits cadeaux pour leur famille. L'homme a souvent plus de tendresse pour ses enfants, surtout pour les fils, que pour sa femme. Les garçons sont préférés aux filles. Il ne font que paître les troupeaux, tandis qu'on impose des travaux plus pénibles aux filles. Dans leurs premières années, les garçons et les filles jouent ensemble, mais plus tard ils se séparent.

L'*éducation* des enfants est, semble-t-il, aussi négligée que les soins donnés à leur santé physique. Certes, l'éducation n'est pas sévère. Rarement, les enfants sont châtiés, et quand cela arrive, c'est plutôt la mère qui s'en charge. Le père veut surtout que son fils devienne un guerrier vaillant qui puisse faire des razzias avec succès ; c'est pourquoi l'entraînement physique est une chose très importante ; une conduite fière et auda-

cieuse, voire effrontée, la désobéissance à la mère, sont regardées comme des signes de virilité et ne sont pas blâmées par le père. D'assez bonne heure, le garçon est traité comme un homme et admis dans la société des hommes adultes ; ainsi, il s'habitue peu à peu à des manières plus graves. Les filles restent toujours sous la surveillance de la mère jusqu'à leur mariage.

Malgré l'éducation peu soignée et les divorces assez fréquents qui ont une influence défavorable sur les enfants, les parents sont, en général, *obéis et respectés*. Par exemple, un garçon ne mange pas en présence de son père sans sa permission expresse. Il est vrai que le garçon est quelquefois désobéissant, surtout à l'égard de sa mère, mais au fond il l'aime plus que son père. Cet amour ce manifeste quand l'enfant est devenu adulte. Il arrive même qu'il se brouille avec son père et soit expulsé de la tente parce qu'il a, dans une querelle, pris parti pour sa mère contre son père. D'autre part, le père devenu vieux est souvent mal traité par ses fils adultes ; cela lui arrive plus fréquemment qu'à la mère, semble-t-il.

Burckhardt parle de querelles quotidiennes entre parents et enfants, querelles qui constitueraient une tache noire dans la vie familiale bédouine. Mais peut-être s'agit-il là plutôt des manifestations d'un tempérament fougueux, violent, et ne faut-il pas les prendre trop au sérieux. En guise de confirmation on peut citer ce que Musil dit des sédentaires de l'Arabie Pétrée (au nord-ouest de la péninsule) : «Chez les *fellâhîn*, on entend souvent les parents maudire leurs enfants et trop souvent les enfants répondent de la même manière. Mais ce sont plutôt des mots proférés sans réflexion, car l'amour mutuel est grand ».

On ne peut pas établir avec certitude dans la plupart des cas si les relations entre parents et enfants sont bonnes ou mauvaises. Mais certainement, en principe, on exige le respect et l'obéissance envers les parents, et souvent en pratique la conduite satisfait à ces exigences. De même l'amour sincère mutuel existe en beaucoup de cas.

7. *Situation de la femme en général.*

En général, la femme est regardée comme un *être inférieur, née pour servir et pour travailler*. Déjà la petite fille est traitée selon cette manière de voir ; elle est obligée d'obéir à son frère et de travailler plus que celui-ci. Devenue nubile, elle est estimée et ménagée un peu plus (pour ne pas nuire à sa beauté qui exerce une certaine influence sur la dot !), mais à peine

mariée, elle est de nouveau surchargée de travail. Très souvent la femme n'est que la servante du mari. Quand celui-ci parle d'elle, il se sert de termes méprisants ; elle, au contraire, est obligée de le respecter comme son seigneur.

Une femme n'a pas le droit d'offrir un sacrifice, pas même de tuer un animal domestique quelconque. Elle n'a pas le droit non plus de traire le gros bétail (peut-être parce que dans le passé une libation de lait frais, que seuls les hommes pouvaient offrir, suivait cette opération). En justice, son témoignage est d'une valeur inférieure à celui d'un homme. Elle ne peut pas prêter serment ; si une femme est obligée de jurer, c'est son frère qui jure à sa place. Le vœu d'une femme n'est pas valable s'il n'est pas ratifié par le mari. Le droit d'héritage de la femme n'existe pas du tout, ou alors il est très limité. On ne comprend pas dans ces pays la situation de la femme européenne, qui a des droits égaux à ceux de son mari.

La femme est donc considérée comme un être inférieur, et elle reste toute sa vie sous une certaine tutelle ; mais c'est justement à cause de cela qu'elle a droit à des égards, à des ménagements, à une *protection spéciale*. Elle est une personne sacrosainte, et toute attaque dirigée contre la femme, le pillage, les mauvais traitements, mais surtout le viol doivent être sévèrement punis. Il y a dans le droit coutumier toute une série de prescriptions ayant pour but de garantir la protection de la femme.

En cas de vengeance du sang, tous les parents mâles du meurtrier sont responsables, mais les femmes ne sont pas inquiétées. Dans la guerre aussi, les femmes sont ménagées autant que possible. Dans les razzias, on évite en principe de tuer quelqu'un pour ne pas provoquer de vendetta ; mais c'est surtout un point d'honneur de ne pas maltraiter les femmes. On regarde comme un crime affreux de dépouiller les femmes, tandis qu'on ôte aux hommes leurs vêtements sans aucun scrupule. Les femmes, en général, ne sont pas faites prisonnières, ou, si l'on en a enlevées quand même, on les traite avec respect et on les renvoie sans rançon. On rend même, à l'occasion d'une razzia, une chamelle au moins à chaque femme du camp pillé, ou même quelque chose en plus, à la prière instante des femmes et des filles.

Un autre fait remarquable à cet égard est *la loi sur le prix du sang*. Le principe général est que ce prix correspond à la valeur de celui qui a été tué ; c'est pourquoi l'on demande plus pour un cheikh, pour un guerrier distingué, que pour un simple bédouin, et souvent pour un homme

plus que pour une femme. Mais il y a des exceptions remarquables. Chez un assez grand nombre de tribus, c'est exactement le contraire. On exige par exemple dans quelques tribus de la presqu'île du Sinaï 40 ou 45 chameaux pour le meurtre d'un homme, 160 pour le meurtre d'une femme ou d'un enfant. Au pays de Moab, région limitrophe au nord-ouest, « les blessures faites à des femmes sont réputées plus graves, et par conséquent l'indemnité exigée est beaucoup plus considérable. En règle générale, elle est quatre fois plus forte, qu'il s'agisse d'une simple blessure sans conséquences, ou bien d'un coup mortel. Chez quelques tribus même, affirment les bédouins, on exige une somme huit fois plus considérable que celle imposée pour une blessure identique faite à un homme. A l'énoncé de cette coutume, je manifestais devant les Arabes un certain étonnement, puisque, chez les bédouins, la femme est considérée comme une chose, achetée et vendue, acceptée et renvoyée, au gré de son mari [1]. Son mari a droit sur elle, me répondit-on, mais non les étrangers ; elle est faible et doit être respectée ; c'est pourquoi notre usage est juste » (R. P. Jaussen).

On comprend aisément que le but de cette aggravation de la sanction est plutôt éthique qu'économique ou utilitaire, c'est-à-dire que l'on veut par là garantir le plus efficacement possible la *protection des personnes incapables de se défendre elles-mêmes.* A ce même propos, il convient de mentionner aussi les *peines assez graves contre les crimes sexuels.* En cas d'adultère, c'est souvent la mort pour les deux coupables ; en cas de viol, c'est la mort pour l'homme coupable. (Il est vrai que dans ces cas l'honneur de la famille entre autant en ligne de compte que la protection des faibles. C'est pourquoi en cas de fornication la fille est souvent traitée plus sévèrement que l'homme. Il arrive qu'elle soit mise à mort tandis que le séducteur peut se racheter par une rançon.)

Certainement, ces coutumes, si excellentes qu'elles soient, ne sont pas toujours observées, mais les violations de ces lois sont assez rares et sévèrement flétries par l'opinion publique. En tout cas, il faut reconnaître qu'on a tendance à protéger la femme et à rendre sa situation plus supportable.

Il faut donc se garder de voir la situation de la femme arabe sous un jour trop défavorable. Sans doute, la femme est subordonnée à l'homme, mais beaucoup d'auteurs sont d'avis qu'elle *n'en est pas malheureuse* parce

[1] A ce jugement, qui est juste en ce qui concerne les demi-bédouins de Moab, il faut cependant apporter quelques modifications en ce qui concerne les vrais bédouins de l'intérieur (voir plus haut, p. 283 ; plus bas, p. 292-293).

qu'elle ne conçoit pas la possibilité d'un autre sort. On peut se demander si on a le droit de formuler un tel jugement parce qu'il y a certainement chez les Arabes, comme partout ailleurs, des mariages bien assortis et mal assortis, et une statistique sur le pourcentage de mariages heureux et malheureux ne sera jamais possible. Mais il y a une chose sur laquelle tous les explorateurs, malgré la divergence de leurs jugements sur beaucoup de détails, sont d'accord: *la situation de la bédouine est plus indépendante, plus naturelle et plus digne que celle de la citadine.* Elle est« la maîtresse de la tente ». La femme bédouine, il est vrai, est plus chargée de travail, tandis que beaucoup de dames de harem vivent dans une oisiveté complète. Mais sa personnalité est, malgré tout, plus respectée, elle a plus de liberté, elle est la compagne du mari à un degré plus élevé que ne l'est la citadidine, et moins une tribu a subi l'influence de la ville, plus la situation de la femme est indépendante et naturelle.

Une femme intelligente et énergique peut avoir une grande influence, au moins indirectement, dans la vie de la tribu, étant souvent la conseillère du mari. Les femmes âgées acquièrent souvent cette influence par leur expérience et leur savoir faire, surtout si elles savent guérir les malades. Quelquefois la mère ou la fille d'un cheikh est un personnage très respecté dans la tribu.

En des cas extraordinaires, certaines femmes se distinguent même *à la guerre;* elles appellent la tribu à la vengeance d'un meurtre ou à la guerre; elles animent le courage des guerriers, elles portent de l'eau aux combattants, elles s'occupent des blessés. Quand la situation devient désespérée, elles prennent même part à la défense du camp, etc. Une telle hardiesse et une telle énergie n'a pu se développer que grâce à la situation plus indépendante de la femme du désert.

La situation de la femme arabe a été caractérisée d'une manière concise et exacte par T. Canaan (un médecin qui a vécu en Palestine plusieurs dizaines d'années et qui a publié des travaux de grande valeur sur les mœurs et coutumes arabes): « Les femmes de l'Orient sont, d'une part, réduites à une *condition inférieure* à celle des hommes, et la conséquence en est qu'elles sont l'objet de beaucoup d'injustices, mais d'autre part, elles jouissent, en vertu de la même loi traditionnelle, d'*une grande part de respect et de protection*, et beaucoup de prescriptions du droit coutumier ayant trait aux femmes contribuent en fait à protéger leur honneur, leur propriété personnelle et leur vie. Cette double fonction de la loi tra-

ditionnelle concernant la femme semble bien être un héritage datant des premières origines de la civilisation sémitique [1] ».

III. DISSOLUTION DE LA FAMILLE

1. *Divorce.*

a) Droit au divorce.

En général, *seul l'homme* a le droit de prononcer la formule du divorce. Selon quelques auteurs, chez les bédouins de l'Irâq et quelques tribus du désert de Syrie, la femme aurait le même droit au divorce que l'homme. Mais cela ne peut être vrai que pour un territoire assez limité, puisque la plupart des voyageurs disent le contraire. Si la femme désire le divorce, il faut exercer une pression sur le mari pour qu'il s'y décide. Elle le fait soit en recourant à ses parents, soit en rendant la vie insupportable à son mari de manière qu'il cède enfin, et on peut dire qu'elle y réussit dans la plupart des cas. (Peut-être sagit-il d'un divorce causé directement dans les récits sus-mentionnés sur l'Irâq et le désert de Syrie ; il n'y aurait pas dans ce cas de contradiction entre les voyageurs.) Un homme impuissant peut être forcé par les parents de la femme à divorcer. Si la femme, *immédiatement après les noces*, ne veut pas rester chez son mari, celui-ci n'a pas le droit de la retenir. Dans d'autres cas, il faut souvent faire de grands présents à l'homme pour qu'il se décide à prononcer la formule du divorce. S'il refuse malgré tout, la femme, même l'ayant abandonné, reste liée et ne peut pas se remarier. Chez les Rouala seulement, le mariage est dissous si la femme a réussi à s'enfuir avec un autre homme, mais alors il faut que ses parents rendent la dot au premier mari afin qu'il puisse se trouver une autre femme.

b) Fréquence du divorce.

D'après une idée assez répandue, le divorce est très fréquent chez les bédouins. L'argument classique, toujours répété, est un passage de Burckhardt: « J'ai vu des Arabes âgés d'environ quarante-cinq ans dont

[1] « The women of the East, who, on the one hand, are relegated by custom to a lower place than men and consequently suffer many injustices, enjoy, on the other hand, by virtue of the same body of traditional law, a great measure of respect and protection, and many of the unwritten laws which have grown around her serve effectively to protect her honour, personal property and life. This dual function of the traditional law affecting women seems to be a legacy from the earliest days of Semitic civilisation. »

on savait qu'ils avaient eu *plus de cinquante femmes* »[1]. S'il n'y avait pas polygynie, cela signifierait, que ces hommes, en moyenne, répudiaient leurs femmes et en prenaient d'autres tous les six mois.

En outre, on trouve dans les récits des voyageurs plusieurs exemples de bédouins qui avaient eu successivement 15 ou 20 femmes. Ibn Seoûd, roi de l'Arabie centrale et maître actuel de la plus grande partie de la péninsule, a déjà eu cent femmes à peu près ; il ne dépasse jamais le nombre de quatre, toléré par la loi coranique, mais il change assez souvent de femmes.

A-t-on le droit de considérer de tels exemples comme *typiques?* On le fait très souvent, mais sans raison suffisante. Il faut plutôt croire que ces exemples sont *exceptionnels* et qu'ils sont racontés partout précisément parce qu'ils sont extraordinaires et exceptionnels. Se baser sur de tels exemples pour en conclure à une coutume générale ne serait pas moins injuste que de vouloir caractériser la conduite morale de l'européen moyen d'après les crimes et les scandales qu'on trouve dans les journaux.

A part cette raison générale, il y a d'autres raisons encore d'être sceptique. On peut se demander, si ces chiffres sont dignes de foi. Ce que Burckhardt écrit de certains bédouins qui avaient eu plus de cinquante femmes ne repose pas sur son observation personnelle — car alors il aurait dû rester des dizaines d'années dans la même tribu — mais il le tient des bédouins. Or, le même Burckhardt remarque ailleurs qu'*aucun autre peuple n'exagère les chiffres autant que les bédouins*[2] et cette observation est confirmée par beaucoup d'autre voyageurs. En outre, le même Burckhardt dit explicitement qu'il y a d'innombrables couples qui restent fidèles toute leur vie (voir plus haut, p. 283). On ferait donc grand tort aux bédouins en généralisant ces cas exceptionnels ; ils ne représentent pas la moyenne mais un extrême.

En tenant compte de toutes les relations de voyage, qui se contredisent parfois, on peut dire qu'il ne faut pas exagérer la fréquence des divorces ches les bédouins ; cependant, il semble qu'ils sont quand même assez nombreux et, en moyenne, plus fréquents que chez les sédentaires. Jusqu'à ce que nous ayons des statistiques dressées avec soin, il faut s'abstenir de faire à ce sujet des affirmations non fondées.

La fréquence relative du divorce s'explique par sa grande *facilité.*

---

[1] « I have seen Arabs about forty-five years of age who were known to have had above fifty different wives. »

[2] « No nation equals the Bedouins in numerical exaggeration. »

On n'a pas besoin pour divorcer de recourir à une autorité judiciaire quelconque ; c'est le mari lui-même qui décide. La perte de la dot qui reste aux parents de la femme, et l'indemnité qu'il faut donner à la femme répudiée sont facilement supportables pour les riches. Si la femme est mécontente et ne cesse d'insister auprès du mari pour qu'il lui rende sa liberté, ou si le mari sait qu'un autre homme désire épouser sa femme, on regarde comme un signe de générosité de sa part de divorcer. Il arrive aussi que deux hommes échangent leurs femmes, chacun répudiant la sienne et prenant celle de l'autre.

Chez les *paysans*, le divorce est moins fréquent que chez les bédouins. Un exemple frappant : Mlle Hilma Granqvist, exploratrice finlandaise, a étudié dans le village d'Artâs, au sud de Jérusalem, la vie familiale et enregistré, d'après les récits des villageois, tous les mariages conclus depuis cent ans. De ces mariages, au nombre total de 264, seulement 11 furent dissous par le divorce, c'est-à-dire à peine *quatre pour cent !*

Dans quelques régions limitrophes ('Irâq, Arabie méridionale) les divorces seraient plus fréquents ; dans les villes, semble-t-il, le lien conjugal est plus facilement dissous que chez les paysans, mais en général les indications sont trop peu précises pour permettre une appréciation décisive. On regrettera de n'avoir plus de statistiques minutieuses comme le sont celles d'Artâs et qui seraient très utiles pour corriger beaucoup d'idées inexactes.

c) Raisons de divorce.

La *stérilité* est la première des raisons qui déterminent l'homme à répudier sa femme s'il ne peut pas ou ne veut pas prendre une seconde femme à côté de la première. Une femme qui n'enfante que des filles est souvent traitée de la même manière.

C'est ensuite l'*infidélité* de la femme. En droit strict, le mari est autorisé à tuer la femme convaincue d'adultère, mais souvent il l'épargne et la répudie sans en publier la cause.

Dans un ménage polygyne, la *discorde* des femmes est souvent le motif de la répudiation de l'une d'elles.

A part ces trois raisons principales, il y en a encore beaucoup d'autres, souvent très futiles. Il arrive qu'une querelle violente éclate pour une raison minime ; dans le camp bédouin, où il n'y a pas de murailles, presque tout est public, ce qui fait que le nombre des auditeurs et des spectateurs s'accroît rapidement, et l'homme alors, dans sa colère, pour triompher

de la femme récalcitrante, prononce la formule du divorce, au grand applaudissement des hommes présents. Et voilà le fait accompli ; la répudiation est valable, nonobstant l'usage déraisonnable que l'homme a fait de son droit. Souvent, il s'en repent bientôt, mais ce qui a été dit, a été dit. (Sur la possibilité d'une réconciliation voir plus bas, p. 298).

d) Situation de la femme divorcée.

La femme divorcée rentre chez ses parents. Sa situation financière dépend de la question de savoir à qui le divorce est imputable, ou qui l'a désiré. Il faut distinguer les cas suivants :

a) Le femme est divorcée pour cause d'adultère ou à cause d'un autre délit. Dans ce cas, elle ne reçoit aucune compensation ; au contraire, ses parents sont obligés de rendre au mari la dot qu'il a payée pour elle. Ils y sont obligés aussi si l'homme répudie sa femme aussitôt après les noces parce qu'il doute de son intégrité.

b) L'homme répudie la femme sans que celle-ci ait commis un délit quelconque. Dans ce cas, en général la dot n'est pas rendue au mari. En outre, la femme divorcée prend avec elle tous ses biens (son trousseau et tout ce qu'elle a acquis durant le mariage) et reçoit une indemnité : en général une chamelle, des vivres et quelques ustensiles de ménage, ou une somme d'argent correspondante. Quelquefois le mari, voulant se montrer généreux, lui donne plusieurs chameaux, mais c'est plutôt rare. Cependant, si la femme est enceinte ou allaite encore, le père doit pourvoir à la subsistance de l'enfant. Donc, la femme qui est divorcée sans qu'il y ait de sa faute n'est pas privée de tout moyen de subsistance ; du reste, sa parenté, dans laquelle elle rentre, doit prendre soin d'elle.

c) La femme abandonne le mari sans raison suffisante, par exemple en s'enfuyant avec un autre homme, ou parce qu'elle est mécontente au sujet d'une chose de peu d'importance. Alors, elle se trouve dans la même situation que la femme divorcée par sa faute. Elle ne reçoit aucune compensation ; tout au contraire, si elle s'est enfuie avec un autre homme, le mari a droit à une indemnité, et si la femme désire divorcer, la dot doit être rendue au mari.

d) La femme abandonne son mari pour une raison suffisante, par exemple parce qu'elle est maltraitée, et s'enfuit chez ses parents. (Quelquefois ce cas est difficile à distinguer du précédent, parce qu'il dépend de ce que la femme est obligée de supporter, et l'on comprend qu'une démarcation exacte est assez malaisée). Dans ce cas, à vrai dire, c'est le mari qui est

coupable parce qu'il rend la cohabitation insupportable à sa femme en la maltraitant ; mais malgré tout, la femme qui l'a abandonné se trouve dans une situation défavorable parce que seul le mari peut prononcer le divorce. Il faut alors lui faire des présents pour qu'il cède au désir de la femme ; en outre, il faut lui rendre la dot, et la femme ne reçoit aucune compensation. Quelquefois, cependant, on s'arrange pour ne rendre au mari qu'une partie de la dot. On donne comme prétexte, par exemple, que le père de la femme, ayant donné une femme vierge, reçoit maintenant une femme divorcée (qui a moins de valeur) et c'est pourquoi il est autorisé à garder une partie de la dot comme dédommagement.

Jusqu'à ce que le mari ait prononcé le divorce, la femme qui l'a abandonné ne peut pas se remarier. Quelquefois le mari y consent seulement à la condition que les parents de la femme lui en procurent une autre.

e) Le mariage est dissous avec consentement mutuel.

Sur ce cas, nous n'avons pas trouvé de données explicites.

e) Situation des enfants.

En général, les enfants d'un couple divorcé *restent chez leur père ;* c'est lui surtout qui désire avoir une famille nombreuse. Ils ne restent que rarement chez la mère, par exemple quand ils sont déjà adultes ou demi-adultes et sur leur désir. Qu'ils restent chez lui ou chez la mère, le père est toujours obligé de pourvoir à leur subsistance. Si les enfants sont encore en bas âge, ils restent quelque temps avec leur mère, au moins jusqu'à ce qu'ils soient sevrés, ou même quelques années de plus ; après quoi il leur faut quand même quitter leur mère et rentrer à la tente de leur père. Une bonne mère ne se sépare pas facilement de ses enfants ; c'est pourquoi il arrive qu'une femme ayant abandonné son mari se réconcilie avec lui malgré tout, par amour pour ses enfants. Mais souvent la femme divorcée se sépare assez facilement de ses enfants. Il lui serait difficile de trouver un autre mari si celui-ci devait prendre soin des enfants nés d'un autre mariage.

Quelquefois on a recours à un autre expédient. L'homme dissout l'union conjugale, mais il permet à sa femme de rester avec ses enfants dans sa tente, ou dans une tente séparée, près de la sienne.

f) Remariage après le divorce.

Rentrée dans sa famille, la femme divorcée est, en principe, de nouveau sous la domination paternelle, comme la fille avant son premier

mariage. Si elle est encore jeune, d'ordinaire elle se remarie, et alors son père ou son frère touche la dot. En pratique, on lui laisse plus de liberté dans le choix d'un autre mari qu'à une jeune fille.

L'homme peut se remarier tout de suite, mais, pour la femme, un certain délai est prescrit afin qu'on puisse constater si elle est enceinte de son premier mari et éviter ainsi les litiges de paternité qui arrivent quelquefois. Cependant, souvent ce délai n'est pas respecté.

Si l'homme se repent d'avoir répudié sa femme et veut la *reprendre*, il peut l'épouser de nouveau, mais cela ne va pas toujours sans difficulté. S'il a prononcé le divorce trois fois, selon la loi islamique, il ne peut reprendre la femme divorcée que si celle-ci a contracté mariage avec un autre et a été répudiée par le second mari. En beaucoup de pays musulmans, on fait alors un mariage fictif; on cherche quelqu'un qui soit disposé à épouser la femme et à la répudier le jour après. Les bédouins, en général, ont des sentiments plus nobles et tiennent cette coutume pour avilissante. Ils préfèrent offrir un sacrifice avant de reprendre la femme; de cette manière, le nouveau mariage est légalisé.

2. *Veuvage.*

a) Situation du veuf.

Sur la situation du veuf on ne trouve que peu de données, mais cela se comprend aisément, parce que cette situation est à peine changée par la mort de sa femme; même du vivant de celle-ci, il peut se séparer d'elle quand bon lui plaît.

Le veuf partage la propriété de la femme défunte avec les enfants. Probablement il peut se remarier tout de suite. Chez les paysans de Palestine, il demande quelquefois une autre femme à l'occasion de l'enterrement de la première, parce qu'il a besoin d'une femme pour faire son ménage. (Il faut savoir qu'en Palestine on n'a pas de domestiques femmes chez les paysans.) Souvent on lui offre alors la sœur de la défunte (sororat).

b) Situation de la veuve.

Comme la femme répudiée, d'ordinaire la veuve *rentre* aussi *chez ses parents*. Ses enfants ne lui appartiennent pas, mais sont à la parenté de son mari défunt. S'ils sont encore en bas âge, ils restent avec la mère, mais seulement jusqu'à ce qu'ils soient devenus grands. La femme, qui

du vivant de son mari déjà était étrangère à la famille de celui-ci et appartenait encore à ses parents, se trouve maintenant entièrement séparée des parents de son mari, surtout si elle n'a pas de fils. Quelquefois elle reste quand même avec eux, mais alors sa situation n'est pas agréable ; elle est traitée comme une étrangère.

Les mêmes raisons expliquent qu'on ait peu d'égards pour la veuve quand on *partage la fortune du mari défunt.* Si elle n'a pas d'enfants, elle reçoit très peu de chose, par exemple la douzième partie de la totalité des biens, ou un chameau. Tout le reste va aux parents du défunt. La même chose a lieu si elle n'a que des filles. Quelquefois celles-ci ne sont pas exclues totalement de l'héritage, mais ce sont les parents mâles qui touchent la plus grande partie des biens. Si elle a des fils adultes, ce sont eux qui sont les héritiers. La part de la veuve est très restreinte, et on veille même avec jalousie à ce que le mari ne fasse pas à sa femme, de son vivant, des cadeaux dépassant la valeur de cette part légitime. A défaut d'un testament écrit, la part qu'ils veulent donner à la veuve dépend quelquefois totalement de la bonne volonté des héritiers.

Si les fils sont encore en bas âge, la veuve hérite de toute la fortune pour qu'elle la leur transmette, une fois devenus adultes. Quelquefois un tuteur est nommé pour ces demi-orphelins.

Une veuve ayant des enfants n'est pas toujours obligée de rentrer chez ses parents ; souvent elle *vit seule avec ses enfants.* La veuve d'un cheikh peut obtenir plus facilement qu'une autre de rester dans sa tente sans se remarier et de garder les biens du défunt pour ses enfants.

Chez les sédentaires, la situation de la veuve en ce qui regarde l'héritage est, en général, meilleure que chez les bédouins, mais sa capacité de posséder est quelquefois restreinte, de sorte qu'elle ne peut pas, par exemple, être propriétaire d'immeubles. Dans quelques régions de la Palestine, au contraire, elle peut jouir d'une situation très favorable et très respectée, surtout si ses fils viennent à se marier et restent chez elle avec leurs femmes et leurs enfants.

c) Remariage de la veuve ; lévirat.

Très souvent, la veuve se remarie, surtout si elle est encore jeune. Mais, là aussi, il y a un délai obligatoire ; cet usage est probablement d'origine préislamique. Les parents touchent la dot d'une veuve comme celle d'une fille, et c'est pourquoi ils sont intéressés à son remariage. Chez les

paysans de la Palestine, elle est même obligée de les indemniser, si elle ne veut pas se marier une seconde fois.

Beaucoup d'hommes n'aiment pas se marier avec une veuve, mais préfèrent épouser une jeune fille. La veuve est considérée comme un être de moindre valeur. La dot à payer pour elle est moins élevée, et les cérémonies des noces sont, en général, plus simples que celles des premières noces. Chez les bédouins du Sinaï, le mariage avec une veuve est regardé comme une chose funeste ou tout au moins dangereuse ; c'est pourquoi l'homme qui a épousé une veuve, pendant les 30 premiers jours ne mange pas de ses provisions et ne fait pas usage de ses vases, pour manger ou pour boire.

Mais, malgré cette aversion plutôt superstitieuse, les prétendants à la main d'une veuve, soit à cause de la dot moins considérable, soit pour d'autres raisons, ne manquent pas. Souvent la veuve devient l'épouse du frère de son mari défunt *(lévirat)*. Quelquefois c'est un droit du beau-frère, et la veuve est obligée de sa marier avec lui s'il le demande ; quelquefois, c'est le contraire : la veuve a le droit d'exiger le mariage, et le beau-frère est obligé de céder. Dans d'autres tribus, il n'y a aucune obligation, mais le lévirat est recommandé et favorisé. De telles unions correspondent à la tendance générale à l'endogamie, et de cette manière les biens de la famille ne sont pas dispersés.

Cependant, il fait remarquer que ce lévirat n'est pas celui de la loi israélite ; les fils nés du nouveau mariage ne sont pas considérés comme les fils du défunt, mais comme les fils de leur vrai père.

En général, pour son second mariage, la veuve a plus de liberté que la jeune fille, même chez les sédentaires et les demi-bédouins, où la fille est souvent mariée à son insu ou même malgré elle. Il y a des conflits quand les parents demandent un remariage et que la veuve préfère rester avec ses enfants. Alors elle s'adresse à un cheikh ou à toute la communauté, par exemple, lors de l'enterrement de son mari, et elle demande la liberté de ne pas se remarier. Cette liberté lui est souvent accordée.

IV. CONCLUSION

Nous avons fait un exposé succinct de la vie familiale des bédouins d'aujourd'hui. Les mœurs que nous avons décrites existent encore dans quelques régions d'Arabie, mais ailleurs elles ont subi des modifications profondes au cours des dernières dizaines d'années ; les grands bouleversements qu'a subis le monde entier ne passent pas sans ébranler même la

vie des pays les plus reculés ! Il faut se réjouir qu'une grande partie des coutumes bédouines aient encore été décrites à temps par des explorateurs qualifiés. Mais il reste encore beaucoup à faire.

Ce que nous avons vu est loin de représenter un état idéal. La facilité du divorce, en particulier, est une grave plaie de la vie familiale arabe. Cependant, il y a aussi dans cette vie des traits dignes d'admiration, comme la profonde estime de la maternité, le grand respect que l'on a des femmes et les sanctions de la loi coutumière qui ont pour but de protéger efficacement les femmes.

Il y aurait encore beaucoup à dire, surtout sur la morale sexuelle, l'organisation de la grande famille, l'autorité paternelle, le droit du premier-né, l'héritage, la propriété individuelle, la parenté paternelle et maternelle, l'organisation de la tribu, etc. Ces études seraient à compléter par une comparaison avec les Arabes émigrés en Afrique et avec les peuples « chamitiques » quelque peu apparentés aux Sémites (dans l'Afrique de l'Est et du Nord), et par l'analyse de la sociologie de l'antiquité sémitique. Il y a donc encore bien des problèmes à résoudre, et le sujet a été à peine effleuré.

Le grand intérêt de ces études, c'est qu'elles nous mettent en contact avec une civilisation vivante, complète dans son genre, et non pas seulement avec des vestiges de civilisations disparues. C'est pourquoi nous avons pour de telles études un point de départ mieux connu et plus solide. C'est là aussi l'intérêt de l'ethnologie en général ; elle s'occupe de ces peuples qui sont arriérés, quand à leur civilisation matérielle surtout, mais riches par leur originalité et témoins vivants d'un passé lointain.

R. P. Joseph HENNINGER, S.V.D.,
Institut « Anthropos », Froideville.

Bibliographies

FRANÇOIS MAURIAC, *Sainte Marguerite de Cortone*, Flammarion, Paris, 1945.

C'est un chef-d'œuvre. Il faudra longtemps pour qu'un hagiographe ose reprendre le sujet. Mauriac a compris, a senti, par l'expérience de sa vie de fidèle, de catholique ce qu'est, à chaque génération, le recommencement, dans la chair et l'esprit des grands saints, du drame de la Rédemption, inauguré par le Dieu crucifié qu'ils adorent. En participant en quelque sorte à l'intuition et à la ferveur de ce Pascal qui l'émeut et dirige ses pas, il a réussi à toucher le fond du drame, le dernier fond de la destinée de l'espèce humaine, tombée et rachetée. La folie de la croix, qui éclate dans « la nouvelle Madeleine du Christ », il ne l'a point atténuée pour ne pas blesser nos yeux charnels. Au contraire. Et ce n'est pas une fois, c'est dix fois, au cours de ce petit livre, que, d'une main infaillible, il nous plante dans le cœur le poignard du Christ, et nous laisse bouleversés.

Comparée aux vies de saints qu'écrivent aujourd'hui, selon les méthodes modernes, religieux et ecclésiastiques, ce n'est pas cette vie, ce sont les leurs, qui sont littéraires. Tout mot y est ferveur et drame. Sa lecture du seul document que nous possédions, et de son vrai sens, ravit. D'ailleurs, il est bien évident que telle ligne, telle demi-page, ne pourrait être écrite que par cette main. La perspicacité avec laquelle est dépisté le démon qui rôde autour de l'héroïne, du lecteur et de l'hagiographe, fait de ce livre un drame où nous nous trouvons engagés, et contraints d'opter. Du point de vue théologique, presque rien, disons rien, à toucher ni à compléter: les traits, d'une lucidité admirable, abondent.

Le dernier chapitre oppose la folie de l'amour à la raison. Et c'est bien, quand la raison, c'est l'impératif moral de Kant ou la construction hégélienne ou marxiste. Pourquoi, en mettant la théologie — j'entends la vraie, qui n'est pas toujours celle des manuels et des dictionnaires — du côté de cette raison-là, Mauriac restreint-il d'un coup, juste à la fin, le ciel si catholique de son livre ? La question qu'il n'a pas voulu poser, est de savoir, si l'intelligence elle-même peut être rachetée où si elle est foncièrement antiévangélique, foncièrement étrangère à la folie et au scandale de la Croix ? Antiévangélique, elle l'est avec la gnose, et avec Arius. Elle ne l'est pas avec Athanase. C'est pourquoi la sagesse d'Athanase et la folie d'Antoine pouvaient fusionner. Si le but de la théologie était de forcer la raison — toujours prompte à se dérober, et très subtilement chez les antiintellectualistes — à se tourner (en le regardant bien en face, afin d'être sûre de ne pas le confondre avec le puits ténébreux et démoniaque de l'incohérence), vers l'abîme silencieux de l'inconnaissance divine, la théologie ne serait-elle pas, pour l'intelligence chrétienne, une nécessaire introductrice à la sainte folie de Dieu ?

Ce livre, qui pouvait être le dernier de Mauriac, dont la vie fut en péril pendant toute la durée de l'occupation de la France, il l'a consacré à « cet amour-là, dont on ne parle guère ». Il ajoute: « Si tous ceux qui ont des raisons de comprendre ce dont les mystiques s'enivrent, pouvaient parler, il apparaîtrait que cet amour de Dieu est offert à beaucoup plus de créatures qu'on n'imagine. »

Charles Journet

EDITIONS MERMOD. — Rééditions soignées du *Chant de notre Rhône*, de *Derborence*, de *Taille de l'homme*, de C. F. RAMUZ. Et, dans la collection du Bouquet, de Mystère des Saints Innocents, de CHARLES PÉGUY, orné de belles reproductions de bois coloriés du XV^e^ siècle.

ÉDITIONS DES TROIS COLLINES. — Rééditions du *Cahier Noir* de François MAURIAC, du *Silence de la Mer* et de la *Marche à l'Etoile* de VERCORS.

COLLECTION DU CRI DE LA FRANCE, Librairie Université, Fribourg. Parmi les derniers ouvrages parus, citons:

Bossuet, où Georges Haldas oppose la poésie de l'interrogation à la poésie de l'affirmation radicale.

Saint François de Sales, présenté par René Bady, et suivi de la lettre où sainte Chantal fait le portrait de son Père spirituel.

Balzac, étudié par Marcel Pobé dans la préface d'une manière seulement littéraire, mais les textes, hiérarchisés, s'orientent vers les questions les plus profondes. On en trouve comme ceux-ci: « Il n'y a peut-être que ceux qui croient en Dieu qui font le bien en secret ». Et, du *Dies irae:* « Jamais, en aucune religion humaine, les frayeurs de l'âme, violemment arrachée du corps et tempêtueusement agitée en présence de la foudroyante majesté de Dieu, n'ont été rendues avec autant de vigueur ».

Lamennais, de Claude Aubert, avec une préface qui s'attache à dégager ce qu'il y avait pourtant

de positif dans cette vocation qui fut manquée, faute de sainteté. Je lis cette sentence sophistique: « Quand la loi tue un homme qui se repent de son crime, elle tue un innocent ». Je ne parlerais peut-être pas de même de la sentence touchant les conservateurs: « Ils ressemblent à ces gros anneaux de fer que j'ai vus, scellés dans de vieux murs, à une demi-lieue du rivage, et auxquels autrefois les navires venaient s'amarrer. Ils sont toujours là, mais la mer n'y est plus ».

Chateaubriand. Dans sa préface Charly Guyot, tout posé, croit à la sincérité du christianisme de Chateaubriand. Il a raison. La foi de Chateaubriand est même profonde. Elle n'est pas vaincue par ses passions, mais elle est impuissante à les régir. C'est le chaos. Comment, malgré tout, ne pas rouvrir, à l'aide de ce livre, les *Mémoires* sans être ravis ! « L'espérance chrétienne dont les ailes croissent à mesure que tout semble la trahir, espérance plus longue que le temps et plus forte que le malheur. » « Il y a deux conséquences dans l'histoire, l'une immédiate et qui est à l'instant connue, l'autre éloignée et qu'on n'aperçoit pas d'abord. L'événement providentiel apparaît après l'événement humain... Regardez à la fin d'un fait accompli, et vous verrez qu'il a toujours produit le contraire de ce qu'on attendait, quand il n'a point été établi d'abord sur la morale et sur le justice. »

Léon Bloy, par Albert Béguin. C'est précisément le décalage entre l'événement providentiel et l'événement humain que va faire éclater Bloy. « J'attends les Cosaques et le Saint-Esprit. » Les textes qu'a rassemblés dans ce livre Albert Béguin en font, sans nul doute, le livre le plus puissant de toute la collection. Un livre auquel il faut toujours revenir.

Un beau *Ernest Hello* de Stanislas Fumet. Hello a tant aimé sa foi catholique ! Que lui a-t-il manqué pour être un très grand écrivain ! Non la connaissance des cœurs et de l'œuvre des hommes: on ferait un beau livre en recueillant les vues prophétiques par lesquelles il a devancé son siècle.

Que dire du *Proudhon* d'Alexandre Marc ? Chaque texte est précédé d'une épigraphe de Péguy. Personnellement, je trouve cela irritant. On aimerait lire Proudhon dans sa propre lumière. Et puis, est-ce que Péguy aurait décalqué Proudhon? Et si l'on voulait signaler de frappantes rencontres de pensée, n'était-ce pas mieux de le faire en note, en tout petit texte. L'Introduction est diffuse. Les dix pages d'Yves Simon sur *Le problème de la Transcendance et le défi de Proudhon*, parues dans *Nova et Vetera*, 1934, n° 3, sont combien plus éclairantes ! Et aussi les trois mots de Jacques Maritain critiquant l'*anarchie* proudhomienne: « Un tout sans aucune subordination des parties au tout, on ne trouve cette merveille surnaturelle que dans la Trinité divine », *Nova et Vetera*, 1943, n° 4, p. 344. Ni le premier, ni le second de ces textes ne sont signalés dans la bibliographie. On aurait souhaité avoir une brève et solide confrontation de Marx et de Proudhon.

Charles Journet

ALBERT BÉGUIN, *Gérard de Nerval.* Librairie José Corti, Paris. 133 p. 1945.

Le *Gérard de Nerval* d'Albert Béguin, nous aide à nous pencher sur le mystère de cette vie et cette mort. Tandis que Rimbaud écrit *Saison en enfer*, Nerval à l'âge de quarante ans opère une plongée aux enfers; il y rencontre des divinités païennes, mais il s'efforce de revenir à de plus saines révélations. Le poète est traité pour maladie mentale, mais ses écrits témoignent d'une grande lucidité d'esprit et c'est cela qui doit compter pour nous. On y suit tous les débats avec le monde obscur, il s'approche des ténèbres, croit à la déesse Isis. Il reviendra à la sainte Vierge; plus tard cependant, il finira tragiquement, à la ruelle de la Vieille Lanterne. Il est enseveli avec le consentement de l'archevêque de Paris sur la déclaration du docteur Blanche, le médecin traitant du poète, en sépulture chrétienne.

Béguin nous découvre dans ces dédales les linéaments de la foi et à la fois les contradictions propres à l'époque romantique mais finalement, il sait mettre en nous un attachement nouveau pour ce cher grand poète que nous aimions déjà.

Henri Ferrare

PH. MENOUD, professeur à l'Université de Neuchâtel, *Le sort des trépassés* (cahiers de l'actualité protestante, n. 9). Neuchâtel, 1945.

Sur la base des épîtres pauliniennes et des textes joanniques, qu'il interprète avec pénétration et un réalisme théologique du meilleur aloi, et en opposition avec la conception dualiste des Grecs comme avec le pessimisme dont l'A.T. eut certes beaucoup de peine à se dégager en face du problème de notre destinée, M. Ph. Menoud, professeur à l'Université de Neuchâtel, présente dans son ensemble ce qu'il estime être la croyance chrétienne concernant la vie future.

S'il minimise un peu trop à mon gré la valeur religieuse de certains passages de l'A.T. — tel le psaume LXXIII, qui témoigne déjà avec tant de pureté de la confiance en la félicité future, — il nous donne de la pensée de l'Apôtre une interprétation très éclairante. A l'attente de la résurrection corporelle en participation de la Résurrection du Sauveur (*I Cor.*, XV) se joint celle de l'union inamissible avec le Christ, qui sera après la mort

le sort bienheureux de l'âme croyante (cfr. *II Cor.*, V, 1-8; *Phil.*, I, 23). « En résumé, écrit l'auteur, saint Paul n'enseigne toujours et partout qu'une seule doctrine de la rédemption. Mais il distingue dans l'œuvre du salut les trois étapes suivantes: 1° La vie durant l'existence présente, au cours de laquelle commence la régénération rendue possible par l'Esprit donné au croyant. C'est l'état « en Christ » *ἐν Χριστῷ*; 2° l'existence après la mort et avant la résurrection, un état intermédiaire, où le croyant est privé de corps; mais cette nudité (le mot est de saint Paul) est compensée par une communion avec le Christ plus intime que ce n'est possible pendant la vie dans un corps de chair; 3° la consommation finale par le don du corps ressuscité. Ce sera la vie de la personne reconstituée, dans le monde nouveau instauré au retour du Christ. » (pp. 42 s.).

M. Menoud, qui tire de cette lumineuse doctrine de l'Apôtre une grande raison d'espérance, se refuse à y voir un motif de pousser trop au noir le sort des infidèles. Il s'insurge contre la théorie du petit nombre des élus et relève que ni le Nouveau Testament ni les anciennes confessions de l'Eglise n'ont vu dans la damnation un article de foi. Et certes il est en droit de faire à la miséricorde divine une mesure plus large que celle même de notre cœur. Mais, lorsque, s'autorisant de quelques passages obscurs de saint Paul (*Rom.*, III, 23-24; V, 18 XI, 32) et surtout de saint Pierre (*Ia Petri*, IV, 6), il se laisse gagner à l'idée d'une rédemption générale, consécutive à une évangélisation des morts infidèles, dans le sens de l'*apocatastase* d'Origène, condamnée au III^e^ Concile de Constantinople, je n'éprouve plus du tout le même sentiment de sécurité. Rapproché de *Ia Petri*, III, 19, auquel il se rattache étroitement, le passage de l'épître de Pierre allégué pour établir que « même pour l'homme dont l'œuvre est consommée et qui s'en va à sa perte, il subsiste une chance de salut », s'applique à la descente du Christ aux enfers après la Résurrection et signifie l'application des fruits de la Rédemption aux justes de l'Ancienne Loi. Quant aux textes de saint Paul, replacés dans leur contexte prochain ou éloigné, ils sont tous tributaires de la doctrine sur la justification par la foi.

Réserve faite de la sympathie de l'auteur pour l'*apocatastase* origénique, en faveur de laquelle je ne relève vraiment aucun appui sérieux dans la sainte Ecriture, j'ai eu beaucoup de joie à le voir mettre en excellente lumière les points essentiels, et combien consolants, de la théologie paulinienne touchant notre destinée.

F. M. Braun, O. P.

EMMANUEL MOUNIER, *L'affrontement chrétien*. Coll. des Cahiers du Rhône. La Baconnière 1945.

C'est le livre de combat d'un chevalier de la foi aux prises avec la descendance de Nietschze, « les chevaliers de l'absurde », « les moines du rien », les baroques de l'athéisme et les ascètes d'un nouveau stoïcisme agnostique, que la négation de Dieu a précipité dans toutes les négations. « Jamais folie plus entière ne semble s'être élancée vers les abîmes de l'expérience », nous en dit E. Mounier soucieux de sonner le ralliement des énergies viriles, de rendre à notre christianisme le sens de la transcendance divine, sa part de tragique et d'agnosticisme, un caractère plébéien aussi, condition de sa vigueur, à l'ère des masses.

On peut penser qu'une attitude plus théocentrique, une adhésion intellectuelle plus ferme à la vérité — même si ses dehors ressortissent aux disciplines théologiques ou philosophiques (comme le rappelle J. Maritain, « au temps de l'arianisme, on savait mourir à cause d'un iota ») — d'une manière générale un regard plus purement objectif délivrerait plus sûrement encore l'esprit contemporain de ses accès de négativisme. Ainsi si l'auteur caractérise très justement le tragique chrétien, il le situerait et l'éclairerait d'autant, en le faisant remonter comme à son principe au tragique du Golgotha. Et, soit dit en passant, un Péguy qui s'y connaissait en fait d'héroïsme chrétien, savait mieux user du catéchisme. Néanmoins saluons comme une aurore ce livre tonifiant au plus haut degré. Si l'excellence des vertus contemplatives n'y est pas également bien mise en lumière, il y règne un climat ardent, un réalisme spirituel intégral, une intelligence aiguë de la vie morale dans ses rapports avec les cristallisations sociologiques et psychologiques actuelles. L'auteur excelle à dépister et à démasquer toutes les déviations et tous les rabougrissements de la vie chrétienne, comme à maintenir un juste et haut équilibre dans « la dialectique écartelante des sentiments chrétiens ». Il n'est guère de problème moral, éducatif ou social, qu'en passant, il n'éclaire ou ne renouvelle. Il ressort de ce courageux affrontement avec les fièvres, les remous, les pentes les plus secrètes de notre civilisation, le témoignage d'un « christianisme debout », libéré de l'idolâtrie de la loi, exprimé avec une franche et savoureuse vigueur, et qui a pris pour devise la parole du livre des Juges, XIV, 4: « c'est de la force qu'est sortie la douceur. »

Georges Brazzola

Conditions d'abonnement:

Abonnement annuel (Suisse et Etranger) . . . . . Fr. 9.—
Prix du numéro . . . . . » 2.50

S'adresser aux éditeurs: Fragnière Frères, Fribourg
Compte de chèques: II a 20 Téléphone 2.32.12