

TOLSTOÏ, MÉREJKOVSKI ET LA SOCIÉTÉ PHILOSOPHICO-RELIGIEUSE DE SAINT-PÉTERSBOURG

Dans les réunions de la Société philosophico-religieuse¹ de Saint-Pétersbourg, la séance du 16 novembre 1910 est entièrement consacrée à Léon Tolstoï². Il était mort le 7 et son enterrement avait eu lieu le 9. Ces événements de portée mondiale étaient vraiment tout proches et vu les circonstances, on ne pouvait être que dans l'hommage. C'est ce qui fait qu'au premier abord, ces textes ne sont pas très intéressants. La séance est très officielle, solennelle, et significativement il n'y a pas de débats. Malgré tout, elle pose un certain nombre de problèmes.

Quatre personnes prennent la parole : Mérejkovski, Zinaïda Gippius, Sémion Frank et Piotr Struve. Sémion Frank le reconnaît explicitement : il est difficile de parler de quelqu'un qui vient de mourir³. Pourtant, son discours pose la question essentielle : comment maintenant concevoir notre relation à ce que représente désormais Léon Tolstoï ? C'est le but de cette réunion : poser un point de repère, formuler ce changement de perspective, qui devait être très important pour les contemporains. On a beaucoup de témoignages qui montrent l'ampleur de cet événement, par lequel presque chaque Russe se sentait concerné.

Les discours de Zinaïda Gippius et Mérejkovski sont très brefs (2 pages), ce sont des discours assez convenus, surtout celui de Mérejkovski. Tous deux rappellent son engagement contre la peine de mort⁴. Ils avaient milité ensemble pour son abolition. Mais ce qui est frappant et assez paradoxal (également dans le discours de Piotr Struve), c'est le leitmotiv de toutes ces pages : le caractère profondément religieux de Tolstoï : le vrai chrétien de la Russie, c'est lui...

1. L'objection faite par Jutta Scherrer à la traduction française habituelle (« Sociétés de philosophie religieuse ») semble très justifiée, même si l'expression « philosophico-religieuse » est moins heureuse en français. On ajoutera que, vu la différence de contexte historique, il faudrait également bien faire la distinction entre les « Réunions » de 1901-1903 et les réunions des « Sociétés » après 1907 ; pour cette raison, on a proposé d'appeler les manifestations des années 1901-1903 « Assemblées ».
2. *Religiozno-filosofskoe obščestvo v Sankt-Peterburge (Petrograde)*, Istorija v materialax i dokumentax, t. II (1909-1914), M., Russkij put', 2009, p. 147-171.
3. *Ibid.*, p. 153.
4. *Ibid.*, p. 149.

Le discours de Mérejkovski est un peu mièvre, il parle surtout de son esprit d'enfance qui avait été à ses yeux une de ses grandes vertus et qu'il évoquait déjà en 1901 :

Oui, il y a quelque chose d'infiniment touchant dans cette faculté de l'illustre vieillard à être un éternel enfant : sa sagesse inconsciente, sa profonde intuition des mystères de la vie animale, comme s'il n'avait pas soixante-dix ans, mais sept cents ans ; et par son esprit, sa conscience, il semble avoir encore dix-sept ans, ou même sept⁵...

Ici, sa tombe le ramène à ses années d'enfance et à la fameuse « petite baguette verte » [*zelënaja paločka*]⁶...

Mérejkovski pose d'une façon assez drôle la question :

comment se fait-il que nous l'aimions tous à ce point, d'un seul coup ?⁷

Mais surtout il s'étonne : lui qui n'a pas eu de funérailles religieuses, on ne cesse d'en faire un chrétien exemplaire, une sorte de prophète qui aurait montré la voie d'un « Royaume de Dieu » sur la terre – grâce à une certaine sorte d'esprit évangélique, cet esprit d'enfance qui est présenté comme la face positive de sa recherche d'une vie simple [*oproščenie*], qui allait pour certains jusqu'au « simplisme »⁸.

Son refus de l'Église officielle était, en fait, le désir d'une religiosité nouvelle. C'est le monde qui s'est détourné du Christ, mais lui, Tolstoï, était avec le Christ. Ce qui compte, c'est ce que sa parole portait comme espoir, ce qu'elle avait de vivifiant. Et c'est pourquoi son refus de la peine de mort est rappelé.

Dans une certaine mesure, c'est un discours qui masque toutes les divergences que Mérejkovski et Zinaïda Gippius avaient pu avoir avec lui, en particulier sur la question de la « chair sainte », mais qui surtout, significativement, est dans l'ambiguïté : la solitude revendiquée par Tolstoï était-elle de la générosité, ou une forme d'orgueil ? Mérejkovski rapporte une phrase que Tolstoï aurait prononcée dans ses dernières heures :

Il y a au monde des millions de gens qui souffrent. Pourquoi êtes-vous tous là autour de moi tout seul⁹ ?

5. «Да, есть что-то бесконечно трогательное в этой способности великого старика быть вечным ребёнком : по бессознательной мудрости, по глубочайшему прозрению в тайны животной жизни, ему как будто не семьдесят, а семьсот лет ; а по уму, по сознанию – всё ещё семнадцать или даже семь лет...». Zasedanie III. Doklad Merežkovskogo, in *Zapiski Peterburgskix religiozno-filosofskix sobranij, 1901-1903*, S.M. Polovinkin, ed., M., Respublika, 2005, p. 47.
6. La petite baguette verte, sur laquelle son frère Nicolas affirmait, dans leur enfance, qu'était gravé le secret du bonheur de l'humanité (voir H. Troyat, *Tolstoï*, Paris, 1965, p. 24-25).
7. «за что мы все так вдруг полюбили его ?». D.S. Merežkovskij, «Zelënaja paločka», in *Religiozno-filosofskoe občestvo v Sankt-Peterburge (Petrograde)*, op. cit., p. 148.
8. Voir S. Bulgakov, «Prostota i oproščenie», in *Religija L'va Tolstogo*, Paris, Ymca-Press, 1978.
9. «На свете миллионы страдающих людей. Зачем же вы все около меня одного ?». D.S. Merežkovskij, «Zelënaja paločka», op. cit., p. 148.

On peut voir aussi dans cette phrase comme un écho à ce qu'il citait en 1901, cette solitude un peu farouche que Tolstoï revendiquait face au Synode¹⁰.

Ce discours reflète le climat politique nouveau d'après 1905. Mérejkovski conclut sur la dimension « révolutionnaire » de Tolstoï : c'est un signe des temps, et d'ailleurs il utilise l'expression *velikoe znamenie*, signe annonciateur de grandes choses. En 1901, il faisait remarquer que si personne à part l'Église ne se formalisait vraiment de ses invectives, c'est que sa négation était tellement radicale qu'elle s'annihilait elle-même, elle tombait en fait dans l'immobilisme et débouchait sur le « non agir » [*nedelanie*]. Au contraire, maintenant, il parle de la dimension révolutionnaire de son enseignement. Cela révèle sans doute la nouvelle sensibilité de l'époque, mais aussi l'un des aspects les plus sombres du nihilisme tolstoïen (d'ailleurs on pense à Lénine qui l'a vu comme le « miroir de la révolution russe ») : au fond, il exprime le vieux fond nihiliste du peuple russe, sa propension à faire table rase des valeurs culturelles, sa fascination pour une certaine forme de destruction (il emploie ici les termes de *mjatež*, *bunt*).

La conclusion de Mérejkovski, même si ce n'est pas dit ouvertement, rappelle que la vision tolstoïenne de la religion implique un autre regard sur la communauté humaine. On pense forcément à ses liens avec les sectaires, et on pourrait presque le mettre sur le même plan que les grands réformateurs de la Renaissance, qui ont été en même temps de grands expérimentateurs sur le plan social, en pensant précisément créer le Royaume de Dieu sur la terre. Ce que les tolstoïens ont voulu réaliser sur un mode mineur, c'est peut-être la révolution de 1917 qui l'accomplira sur le mode majeur.

Le discours de Zinaïda Gippius évoque un souvenir personnel, un épisode de ses rapports personnels avec Tolstoï, quand elle s'est adressée à lui à propos de la peine de mort : elle évoque le fameux article de Joukovski¹¹, où ce dernier faisait l'apologie de la peine de mort, en la justifiant à la fois sur le plan politique et sur le plan religieux, et elle oppose le « calotin orthodoxe »¹² au « grand chrétien »¹³, Tolstoï. Elle cite une courte lettre que Tolstoï, très peu de temps avant sa mort, lui aurait écrite à ce propos, disant que pour combattre le mal et le mensonge répandus par les « calotins » à la place de la vérité chrétienne, il ne suffisait pas de « montrer le mensonge » mais il fallait complètement « s'imprégner de la vérité, l'assumer complètement »¹⁴.

Tolstoï s'était toujours revendiqué comme le « vrai » chrétien, celui qui récrivait l'Évangile... avec tout ce que cela avait de discutabile – ici, la situation est différente, on peut réellement parler d'une institution qui fait obstacle à l'esprit chrétien. Et elle cite des paroles de Tolstoï, qui sont tout à

10. Zasedanie III. Doklad Merežkovskogo, *op. cit.*, p. 49.

11. Z.N. Gippius, «Slova Tolstogo», in *Religiozno-filosofskoe obščestvo v Sankt-Peterburge (Petrograde)*, *op. cit.*, p. 150.

12. «православный церковник». *Ibid.*

13. «великий христианин». *Ibid.*

14. «полное усвоение истины». *Ibid.*, p. 151.

fait étonnantes, et qu'il aurait prononcées lors de leur entrevue avec elle et Mérejkovski en 1904 :

je ne sais rien, mais je sais qu'au dernier moment je dirai : voici, je remets mon esprit entre Tes mains ! Et qu'Il fasse de moi ce qu'il veut. Qu'il me conserve, m'anéantisse ou me rétablisse dans l'existence – cela, c'est Lui qui le sait, et non pas moi¹⁵...

Ces phrases, dont on ne peut affirmer l'authenticité à coup sûr, suggèrent au moins toute la complexité du sentiment religieux chez Tolstoï, en tout cas de son inquiétude religieuse, et elles posent la question d'une évolution possible, dans les dernières années de sa vie.

Ces paroles sont étonnantes parce qu'elles expriment une attitude d'abandon et de renoncement à sa volonté propre au profit d'un Dieu très imprécis, mais conçu comme personnel – attitude fondamentalement chrétienne, et en même temps très moderne (au-delà même de la stricte croyance à une vie éternelle). Ces phrases viennent peut-être renforcer le mystère autour de sa « fuite » de Iasnaïa Poliana (on sait qu'il semblait se diriger vers Optino), et vont dans le sens de ceux, comme Bounine, qui présentent sa mort comme une « délivrance », une « libération »¹⁶. C'est l'occasion pour Zinaïda Gippius de rappeler ce qui les réunissait malgré tout : l'opposition à l'Église officielle, qui continuait de ne pas répondre aux attentes de la société cultivée.

Le discours de Sémion Frank est beaucoup plus consistant, parce qu'il n'est pas du tout dans l'hommage, au moins à première vue. Il pose la question essentielle : pourquoi, tout d'un coup, cette unanimité autour de Tolstoï – de tous ceux qu'il n'a lui-même cessé de condamner, avec virulence ? Question déjà posée par Mérejkovski en 1901, mais qui reçoit ici une autre réponse. Grâce à une image, qui traverse tout l'énoncé, celle de la lumière.

Ce qui nous importe, dit Sémion Frank, ce n'est pas son enseignement au sens strict (qui peut sembler un peu court, comme l'ont montré plusieurs critiques), c'est un ensemble – celui de sa vie et de son œuvre, l'ensemble de sa personnalité : on peut apprécier l'homme Tolstoï, même si on n'adhère pas à ses idées. Mais justement, ce qu'il faut élucider, c'est cette dualité, cette rupture intérieure [razlad]¹⁷.

Lorsqu'il affirme la primauté de la conscience morale et de la justice, il a la stature d'un « prophète », il y a une chose qu'il semble radicalement ignorer, c'est la crainte (S. Frank parle de *besstrašie proroka*¹⁸) – la crainte de la mort, dont on parlera plus loin, est d'une autre nature. Ce qui va d'ailleurs avec une autre qualité qu'ont remarquée ses biographes : l'absence

15. «Ничего не знаю, но знаю, что в последнюю минуту скажу : вот, в руки Твои предаю дух мой! И пусть Он сделает со мною, что хочет. Сохранит, уничтожит, или восстановит меня опять – это Он знает, а не я...» *Ibid.*, p. 152.

16. I.A. Bunin, *Osvoboždenie Tolstogo*, in *Sobr. soč. v 9 t.*, M., 1967.

17. S.L. Frank, «Пам'јати L'va Tolstogo», in *Religiozno-filosofskoje obščestvo v Sankt-Peterburge (Petrograde)*, *op. cit.*, p. 155.

18. *Ibid.*, p. 156.

complète de servilité¹⁹. Ce n'est pas du courage, c'est plus que cela – un calme souverain qui lui permettait de proclamer avec une telle autorité les valeurs de la *pravda* et de l'amour (l'amour du prochain).

Or qu'est-ce que c'est que cet amour ? Tourguéniev, cité par Mark Aldanov, affirmait : « cet homme n'a jamais aimé personne »²⁰. Et quelqu'un, dans les souvenirs de Bounine sur Tolstoï, parle de ses « yeux de loup »²¹... Car sa façon surhumaine de représenter l'humanité dans ses œuvres implique justement tout autre chose que la tendresse humaine. Ce manque d'amour est un « trait organique » qui se trouve dans sa nature même. Et Sémion Frank apporte encore une autre explication : Tolstoï appartiendrait à la catégorie des gens « nés deux fois »²², ceux qui ont connu une « conversion » au sens fort, un retournement de l'âme et donc, « sont venus à l'idéal religieux » en rejetant une partie d'eux-mêmes, « à l'issue d'un combat contre leur être profond, élémentaire »²³. Le manque de « tendresse humaine » chez Tolstoï viendrait de cette lutte contre son « être profond ».

Il serait donc parvenu à cette « lumière » religieuse au prix d'une lutte « titanique » contre un moi porté vers des valeurs tout autres, et la force de son affirmation serait proportionnelle à ce qu'il a dû renier – cette « âme terrestre » qui éprouvait un amour charnel intense du monde. C'est une véritable conversion au sens fort, une *metanoïa*, un dépassement de soi [samo-preodolenie], donc de sa première nature. Cette coexistence de ces deux natures antagonistes explique aux yeux de Sémion Frank la dualité dans l'œuvre, Tolstoï artiste contre Tolstoï penseur, le rejet de l'un par l'autre : il a atteint cette « lumière » religieuse, en renonçant à ses élans les plus profonds,

comme un contrepoids à l'aspiration instinctive de sa nature passionnée et puissante à l'expansion infinie et à la satisfaction de son « moi » propre, comme un contrepoids à sa volonté titanique d'existence et de puissance²⁴.

On en revient ainsi à la question qui occupe tous les esprits à ce moment : de quelle sorte est la religion de Tolstoï, son expérience religieuse ? Cette dissociation intérieure semble avoir pour Sémion Frank des racines dans ce qu'on appelle le dualisme (au sens strict, religieux) : la conviction que les forces du bien et du mal sont douées de la même réalité effective – en d'autres termes que le diable a une existence réelle. Tolstoï artiste et Tolstoï penseur affirment ces deux réalités avec une force égale – le choix entre elles est très difficile – et le monde (et le monde intérieur de Tolstoï) est le théâtre de leur affrontement.

19. I.A. Bunin, *Osvoboždenie Tolstogo*, op. cit., p. 82.

20. M. Aldanov, *Zagadka Tolstogo*, Brown University Press, Providence, 1969, p. 85.

21. I.A. Bunin, *Osvoboždenie Tolstogo*, op. cit., p. 73.

22. S.L. Frank, «Pamjati L'va Tolstogo», op. cit., p. 157.

23. «через борьбу со своим стихийным существом». *Ibid.*

24. «как противовес естественному стремлению его страстной и могучей природы к безграничному расширению и удовлетворению его личного Я, как противовес его титанической воле к бытию и власти». *Ibid.*

On sait que le dualisme est le propre des religiosités primitives ou populaires et qu'il caractérise beaucoup de sectes – qui intéressaient particulièrement Tolstoï, dont il se sentait proche. C'est pourquoi aussi Sémion Frank pense aux réformateurs socio-religieux de la pré-Renaissance qui voulaient faire advenir le royaume de Dieu sur la terre. Car, s'il accorde aux forces du mal une existence effective, Tolstoï accorde aussi la même réalité absolue aux valeurs de la « justice et de l'amour », même si elles sont contredites par les « faits de la vie »²⁵.

Il reste malgré tout que les forces du mal, conformément aux idées dualistes (bogomiles, cathares, gnostiques...), sont celles du monde terrestre, qui est l'œuvre du démon – conceptions religieuses parentes du platonisme, pour qui les réalités supérieures ne s'atteignent qu'en rejetant le monde empirique. C'est par là que Tolstoï était complètement à l'opposé de ce que voulait Mérejkovski, qui, lui, cherchait une religion « dans laquelle la vie terrestre aurait trouvé place en tant que réalité et comme un bien [*blago*], au lieu d'être rejetée comme un mirage et un mensonge ». Or l'enseignement de Tolstoï, son rejet du monde terrestre (qui a pris diverses formes, mais s'est souvent montré aussi radical que celui des cathares) annihile toute réelle possibilité d'action.

Ce qui anime Tolstoï, c'est donc une foi platonicienne dans les réalités supérieures²⁶, qui considère les réalités terrestres comme le mensonge encore plus que le mal. Mais (pour le moment c'est dit à demi-mot) cette force a pour corollaire le rejet du monde terrestre, et nous ramène ainsi à la question du manque d'amour au sens le plus large. Il n'y a rien chez lui de cet *amor mundi* qui considère le monde comme digne qu'on s'en soucie, qu'on cherche à le rendre meilleur – et donc qui fait une place au politique – chose que refuse implicitement Tolstoï ; c'est cette dimension, assez inquiétante, que Vladimir Soloviov critique dans la *Justification du bien*²⁷. En Tolstoï, c'est un vieux fonds anarchiste et destructeur qui resurgit.

Mais l'articulation de sa pensée, comme on le voit en particulier dans *Confession*, c'est l'idée de la mort qui vient s'interposer entre un attachement élémentaire au monde et le besoin de sens. Ce qu'il appréciait chez Pascal, et qui lui a dicté *La mort d'Ivan Ilitch*, comme le rappelle Mark Aldanov, est « un *memento mori* génial et terrifiant »²⁸. Ce n'est pas simplement une peur animale, c'est une « horreur mystique » devant la perte du sens et en même temps, inversement, une soif d'éternité étrangère à l'idée de progrès et en général à toute conception où la fin justifie les moyens. Là est également, en profondeur, l'un de ses points de rencontre avec Fiodorov. Sa morale religieuse exclut, d'après Sémion Frank, toute forme d'utilitarisme :

25. *Ibid.*, p. 159.

26. « факты и законы подлинно сущего бытия ». *Ibid.*

27. Vl. S. Solov'ev, *Opravdanie dobra*, M., 1996, p. 181.

28. « гениальное запугивание смертью ». M. Aldanov, *op. cit.*, p. 63.

l'utilitarisme qui ne voit la vie de chaque personne que comme un moyen pour faire le bien des générations suivantes²⁹.

Pourtant, à l'idée que la violence, même exercée par la justice pour protéger la société, n'est pas justifiée par le bien qu'elle apporte, on peut objecter, comme le faisait Vl. Soloviov, que cela vient d'un manque d'amour réel du prochain, et qu'en refusant cette violence-là, je prends le parti de Caïn contre Abel : « ...on ne doit pas tolérer que triomphe le crime commis par le fort contre le faible »³⁰. De son côté, Sémion Frank ne cherche pas non plus à dissimuler les côtés mesquins de l'enseignement moral de Tolstoï : « une règle de conduite austère, vétilleuse, et identique pour tous »³¹, mais il s'agit plutôt là du côté « rituel », extérieur, de son enseignement. Il faut faire la différence entre la pensée de Tolstoï et le tolstoïsme, qui parfois contredit même « la liberté intime », l'esprit authentique de Tolstoï, qui est inséparable de sa personne même et impossible à transmettre.

Son attitude dans le domaine de la connaissance – le refus de dissocier foi et raison – peut également prêter à la caricature, mais Sémion Frank la présente aussi comme un refus des accommodements faciles et en même temps illusoire. Il remarque ironiquement que « notre attitude moderne à l'égard de la foi et de la raison fait honneur à notre largeur d'esprit, à notre tolérance et à notre culture »³². Et pourtant, elle ignore nos questionnements les plus profonds – avec lesquels Tolstoï, justement, refuse les compromis –, alors que :

...dans les moments de tragique extrême, quand nous sentons sur notre visage le souffle de l'absolu, nous chancelons et nous nous sentons impuissants, nous comprenons l'insuffisance de notre foi et de notre raison, nous éprouvons le regret lancinant de notre unité intérieure perdue³³.

Là est l'incompatibilité de Tolstoï avec une conscience moderne, et c'est ce qui le met en concordance avec Léon Chestov et sa « lutte pour l'impossible » (le refus de renoncer à croire au miracle).

En fait, et par là sans doute Sémion Frank rejoint Mérejkovski : l'important n'est peut-être pas ce qu'il croyait, en quoi consistait sa foi, mais la manière dont il affirmait presque malgré lui l'impossibilité de vivre sans la foi. En 1901, pour Mérejkovski, il est clair que Tolstoï s'est mis hors du christianisme, à cause de son refus d'un dieu personnel et de la divino-huma-

29. «Здесь становится невозможным общественный утилитаризм, рассматривающий личную жизнь лишь как средство для блага будущих поколений...». S.L. Frank, «Pamjati L'va Tolstogo», *op. cit.*, p. 161.

30. «торжествующее злодеяние сильного над слабым не должно быть терпимо». Vl. S. Solov'ev, *Opravdanie dobra*, *op. cit.*, p. 133.

31. «суровый, мелочный и для всех одинаковый устав поведения». S.L. Frank, «Pamjati L'va Tolstogo», *op. cit.*, p. 162.

32. «наше нынешнее отношение к вере и разуму делает честь нашей широте, терпимости и культурности». *Ibid.*, p. 163.

33. «И в мгновения великого трагизма, когда в лицо нам веет дыхание абсолютного, мы шатаемся и чувствуем себя беспомощными, сознаём недостаточность своей веры и своего разума, и тоскуем по утраченному духовному единству». *Ibid.*

nité³⁴. Mais est-ce que l'ensemble de son « être religieux » se réduit à cela ? La question du christianisme de Tolstoï, pour lui, ne se pose même pas, car il n'a « jamais été chrétien ». Quoi qu'il fasse, il reste païen. Il appartient à un paganisme originel, primitif, qui selon Méréjkovski n'est pas le contraire de la foi, mais une préparation à elle, un état qui y mène inéluctablement, comme la chair transfigurée se métamorphose en esprit. S'il est incroyant comme penseur, s'il est un faux chrétien dont les élucubrations débouchent sur le nihilisme, à un niveau plus profond, il est un « voyant », un « initié aux mystères de la chair » [*tajnovidec ploti*]. Dans la grande opposition (et la complémentarité) établie par lui entre Tolstoï et Dostoïevski, ce dernier est un « initié aux mystères de l'esprit » [*tajnovidec duxa*], mais Tolstoï est la préparation qui mène à lui.

Ce n'est pas qu'il n'ait pas voulu du christianisme ; bien au contraire, il n'a fait, toute sa vie, qu'essayer de se convertir (on peut expliquer ainsi que sa vie intérieure se passe sur le mode de la conversion). Mais la foi chrétienne, pour une raison secrète, lui a été justement refusée. Il en éprouve un refus radical, extrêmement fort (parfaitement évident dans *Confession*).

Il y a chez lui une très grande violence, qu'on ne peut pas sous-estimer, envers l'Église comme institution corrompue en particulier du fait de ses liens avec le pouvoir. Pourtant, beaucoup d'autres penseurs ou écrivains ont affirmé leur opposition forte à la religion, sans pour cela entrer en conflit ouvert avec l'Église – par exemple les positivistes, les radicaux des années 60. Mais justement, eux ne se donnaient pas pour but de corriger la religion, et presque d'en fonder une autre.

Tolstoï était un adversaire déclaré de la religion établie, et on n'a pas toujours pleinement conscience à quel point cette lutte était farouche et démonstrative. Il aurait pu faire penser à Voltaire et à sa lutte contre l'Infâme, s'il n'y avait pas la volonté de lui substituer autre chose.

Certains épisodes sont comiques : Tolstoï avait coutume de travailler délibérément les jours de fêtes religieuses et d'inciter les paysans à travailler aussi. On raconte ainsi que lors d'une procession avec une icône à Iasenki, près de Iasnaïa Poliana :

...on vit soudain, à droite de l'icône, fendant la foule, quelqu'un arriver sur un cheval gris, son chapeau sur la tête... de moment en moment, il admonestait les gens, en leur disant qu'il ne fallait vraiment pas se rassembler pour vénérer une icône, parce que c'était très bête...³⁵.

34. «неверие в личного живого Бога-отца и в Единородного Сына Божьего». Zasedanie III. Doklad Merezkovskogo, in *Zapiski Peterburgskix religiozno-filosofskix sobranij, 1901-1903, op. cit.*, p. 54.

35. «...увидели, что справа по отношению к иконе, прорываясь через народ, ехал кто-то на сером коне с надетой на голову шляпой... время от времени он делал народу внушение, что собираться и делать иконе честь совсем не следует, потому что это очень глупо...». *Imjaslavie* (documents), t. I et II, M. 2003 et 2005 (le t. II comporte un chapitre sur l'excommunication de Tolstoï), p. 741.

La violence vient de lui. Ce qui est étonnant c'est la mansuétude de l'Église et des autorités en général. Dès *la Sonate à Kreutzer* (1889), des tentatives furent entreprises par l'Église (le métropolite Antoni Khrapovitski) pour le ramener dans le droit chemin. Or Tolstoï aurait bien voulu « souffrir » pour ses idées, au moins être envoyé en relégation... Mais Alexandre III ne voulait pas aller au-delà de simples mises en garde. Après 1894, il n'y eut encore rien d'autre que des exhortations de la part des ecclésiastiques de Toula (aussi bien de simples papes que de hauts dignitaires de l'Église).

Lui, au contraire affirmait, dans les années 90 :

...l'enseignement de l'Église est, sur le plan théorique, un mensonge pernicieux et fourbe, et sur le plan pratique, un ramassis de sorcellerie et des superstitions les plus grossières³⁶.

C'est lui qui dans une lettre à ses enfants refuse d'être enterré religieusement, et interdit qu'on laisse approcher des religieux de son lit de mort. Et pourtant l'Église continue d'espérer son retour...

Mais il faut compter avec ce qu'on pourrait appeler une sorte d'impatience, qui détermine aussi bien son attitude envers la science qu'envers la religion : elles devraient répondre à notre besoin d'absolu, et elles en sont incapables. Comme le dira N. Minski au cours des discussions de 1901, c'est une autre façon de présenter sa sincérité : « Léon Tolstoï incarne la sincérité russe, un certain genre d'esprit »³⁷. C'est ce qui le rend étranger à tout compromis, par exemple lorsqu'on prétend construire une société meilleure grâce à diverses formes de violence. Pour lui, ce qui est violence reste de la violence. D'autre part, Dostoïevski, cité par Mérejkovski, montre qu'il y a une disproportion, une disharmonie entre son génie créateur et son intelligence, comme une étroitesse de vue liée à une trop grande énergie, qui le pousse à voir ce qui est juste devant lui sans rien vouloir voir d'autre³⁸.

Ce trait de caractère expliquerait sa fameuse simplification outrancière (que Boulgakov appellera en 1912 *opochtchenstvo*), qui d'ailleurs à son avis vient d'un caractère « hautain » [*vysokomernost'*] qui le porte à dédaigner l'analyse³⁹.

Mais quant à sa violence spécifique contre la religion, la lecture de *Confession* suggère qu'elle vient sans doute de plus profond, d'un refus viscéral de se confronter à la transcendance, qui semble être un obstacle intérieur insurmontable. L'auteur de *Confession* raconte qu'il supportait tous les rites, sans se faire violence outre mesure. Mais le sacrement de la communion suscite une réaction extrême :

36. «...Учение Церкви есть теоретическая и вредная ложь, практически же собрание самых грубых суеверий и колдовства...». *Ibid.*, p. 749.

37. «Лев Толстой воплотил в себе русскую искренность, особый строй души...» – intervention de Minski, dans les débats après l'exposé de Mérejkovski, in *Zapiski Peterburgskix religiozno-filosofskix sobranij, 1901-1903, op. cit.*, p. 83.

38. «...один из тех русских умов, которые видят ясно лишь то, что стоит прямо перед их глазами...». *Ibid.*, p. 45.

39. *Ibid.*, p. 46.

... quand je me suis approché des portes royales et que le prêtre m'a fait répéter que je croyais que ce que j'allais avaler étaient vraiment la chair et le sang, ce fut comme un coup de poignard qui me transperça le cœur⁴⁰...

Le refus radical, ici, n'est pas seulement celui de l'irrationnel, c'est celui de la confrontation effective, vécue, avec l'Autre, de la « communication avec cet être ineffable, lointain suprême et raisonnable... »⁴¹, cette « trouée verticale vers l'au-delà » qui obligerait à sortir de soi-même⁴². Comme le dit A. Obolenski, sa quête de Dieu « n'a que le défaut de se rapporter très peu à ce que l'on désigne par le mot religion »⁴³, car elle refuse l'expérience vécue de la transcendance. Tolstoï est « ensorcelé par le monde naturel »⁴⁴.

Et pourtant, comme le dit Mérejkovski, il a passé sa vie à essayer de ne pas croire au « Dieu vivant » et de le réduire à une formule abstraite, mais sans y arriver. Affirmer simplement qu'il ne croyait pas au « Dieu vivant » serait sans doute inexact. En fait, il n'a cessé de se tourmenter, il est difficile d'imaginer une plus grande « soif de croire » [*velikoe alkanie Boga*]⁴⁵.

C'est d'ailleurs le thème essentiel qui relie les discours des Assemblées (1901-1903) à ceux des Réunions (après 1907) : l'incroyance de Tolstoï pourrait en remonter à beaucoup de croyants. Finalement, c'est lui qui est présenté comme le chrétien authentique, dans ce qui n'est finalement pas un discours de circonstance. Dès 1901, le professeur Ouspenski remarquait que certaines personnes sont passées par le tolstoïsme pour devenir finalement d'ardents chrétiens⁴⁶. Le grand paradoxe est que quelqu'un d'aussi démonstrativement anti-clérical ait amené autant de gens à la religion. Un autre participant aux Assemblées de 1901 (V. S. Miroloubov) disait :

Ses recherches le faisaient souffrir. Mais elles lui ont permis de donner à la société russe des impulsions qu'aucun autre écrivain n'aurait pu lui donner⁴⁷.

Ce rôle de stimulant, de ferment, il l'a joué dans tous les domaines de la pensée.

Pour Sémion Frank, s'il est un être un peu surhumain, c'est qu'il a regardé le soleil en face⁴⁸ (l'association avec la mort n'est pas explicite, mais elle va de soi et on comprend pourquoi l'image de la lumière est récurrente).

40. «Но когда я подошёл к царским дверям и священник заставил меня повторить то, что я верю, что то, что я буду глотать, есть истинное тело и кровь, меня резнуло по сердцу...». L. N. Tolstoï, *Ispoved'*, Londres, 1963, p. 83.

41. A.P. Obolenski, « La quête de Dieu et l'homme primitif. Réflexions sur *Ma Confession* de Tolstoï », in *Tolstoï aujourd'hui*, Paris, 1980, p. 122.

42. *Ibid.*, p. 121.

43. *Ibid.*

44. *Ibid.*

45. Zasedanie III. Doklad Merežkovskogo, *op. cit.*, p. 56.

46. *Ibid.*, débats, p. 78.

47. «Он мучился во время своих исканий. Во время этих исканий он дал русскому обществу столько импульсов, как ни один писатель». *Ibid.*, p. 83.

48. S.L. Frank, «Pamjati L'va Tolstogo», *op. cit.*, p. 164.

Il a été aveuglé par la vision de la mort, qui a suscité ce retournement intérieur, et l'a rendu impropre à distinguer les détails, les nuances, des choses terrestres.

On retrouve aussi la parenté avec Platon : il est celui qui revient dans la caverne et n'y distingue plus que des ombres. Paradoxalement, dans ce rejet dualiste du monde terrestre, Tolstoï se trouve finalement sur le même terrain que l'orthodoxie traditionnelle, il la retrouve dans le refus du monde, si présent dans l'Église, et que voulaient précisément combattre les participants aux Assemblées, dès 1901 : nous, dit Sémion Frank, nous aimerions être éclairés par le soleil sans en être aveuglés,

nous cherchons la sainteté sans renoncement au monde, nous cherchons une religion qui donne à la vie une unité organique, sans que le prix en soit son appauvrissement et sa simplification⁴⁹...

Le problème justement est d'échapper au dualisme, d'arriver à une unité supérieure, et donc de « surmonter Tolstoï » en nous-mêmes. Mais ce qui reste indépassable, c'est son besoin lancinant de la lumière [*toska po svetu*], cette exigence adressée à la vie, qui doit être une source de renouvellement et d'unité pour la société russe, une sorte de chance qui lui est donnée et qu'elle doit saisir. C'était un tour de force : dans un moment aussi particulier, arriver à dire des choses à la fois profondes et critiques, et montrer la grandeur de Tolstoï, mais aussi ses limites.

La dernière personne à prendre la parole était Piotr Struve. Son intervention est brève, mais également très intéressante. Il en existe une version longue dans ses *Articles sur Tolstoï*, publiés en 1921⁵⁰, mais la différence essentielle, c'est qu'il introduit une réflexion sur le socialisme un peu extérieure malgré tout à Tolstoï. Mais dans les deux cas, il distingue le « sens de la vie » et le « sens de la mort » de Tolstoï.

Le plus frappant dans la vie de Tolstoï, c'est l'artiste de génie qui devient l'ennemi de l'art et de la beauté, incarnant « le combat de la Beauté et du bien ». L'un étant incompatible avec l'autre (mais ce n'est quand même pas un cas unique, celui de Gogol est plus radical, et plus troublant). On retombe donc dans la fameuse opposition entre la « chair » et « l'esprit », où Tolstoï occupe des positions absolument contraires à celles de la « Nouvelle conscience religieuse ». Pour lui, il ne peut pas y avoir de « chair sainte », tout ce qui relève de la « chair » est condamnable – mais on a vu que l'exposé précédent proposait une explication : Tolstoï se rapproche d'un certain type de religiosité primitive, dualiste, pour qui le monde est l'œuvre du démon (d'un principe mauvais). Il n'y a pas de conciliation possible entre les deux, la Beauté et Dieu – sans doute parce que la beauté ne se conçoit pas en dehors

49. «мы ищем святости без отречения от мира, мы ищем религиозной органичности жизни, не искупаемой её обеднением и упрощением...». *Ibid.*, p. 165.

50. P.B. Struve, *Stat'i o L've Tolstom*, Sofia, 1921. Je remercie Nikita Struve de me les avoir communiqués.

du sensible, des images. Tolstoï disait, rappelle-t-il :

plus nous nous laissons aller à l'emprise de la beauté, plus nous nous éloignons du bien⁵¹.

Mais si Tolstoï rejette en bloc la culture, il y a là pour Piotr Struve une autre raison : c'est qu'il y voit une force, donc une forme de contrainte imposée à l'autre. Pour Tolstoï, la force, sur le plan moral, est absolument indisociable de la violence. Ce rejet extrémiste (mais qui repose sur une intuition très forte) est là encore ce qui le rapproche du christianisme primitif, par son intransigeance.

À vrai dire, dans l'article de 1921, Piotr Struve reconnaît que malgré tout Tolstoï n'est pas, à son avis, de la trempe des réformateurs religieux, parce qu'il y a en lui peu de disposition à l'action, ce n'est pas une nature active :

Ce qui était également inaccessible à Tolstoï, c'était l'action religieuse, qui même sans sainteté de la personne, peut faire de quelqu'un un grand réformateur religieux⁵².

On peut d'ailleurs rapprocher cela de ce que disait Viatcheslav Ivanov : son inaction, c'était celle du lion en cage marchant de long en large en comptant les barreaux de la vie⁵³. Pour cette raison, il ne peut accomplir ce dépassement de soi de l'ascète chrétien, le *podvig*.

Ou plutôt, il est arrivé à ce dépassement de soi, mais justement, par sa mort, qui est aux yeux de P. Struve d'avoir vaincu la mort, d'être « sorti vivant de la vie »⁵⁴. Lui aussi rapporte un souvenir vécu : il était allé rendre visite à Tolstoï en 1909. Et là, il a constaté que celui-ci était déjà en pensée complètement au-delà de la vie, auprès de Dieu. Cela rejoint ce que dit Zinaïda Gippius, qu'il y aurait eu une dernière période dans sa vie, un peu différente, en tous cas qu'il ressentait comme différente, car il disait, lorsqu'il en parlait : « ma vie de maintenant »⁵⁵.

Selon P. Struve, son départ de Iasnaïa Poliana aurait été un acte volontaire au sens fort du terme : il aurait fait volontairement ce mouvement de « sortir de la vie » et aller vers Dieu, et d'une façon concrète, physique⁵⁶. Et l'orateur affirme qu'il a vu de ses yeux cette « transfiguration religieuse » et ce triomphe sur la mort – une mort qui aurait été un acte conscient et volontaire, un *podvig*.

51. P.B. Struve, «Žizn' i smert' L'va Tolstogo», in *Religiozno-filosofskoe obščestvo v Sankt-Peterburge (Petrograde)*, op. cit., p. 167.

52. «Недоступно было Толстому и то религиозное действие, которое и без личной святости может сделать человека великим религиозным реформатором». P.B. Struve, *Stat'i o L've Tolstom*, op. cit., p. 20.

53. V. Ivanov, «Lev Tolstoj i kul'tura», in *Sobr. soč.*, IV, Bruxelles, 1987, p. 593.

54. P.B. Struve, «Žizn' i smert' L'va Tolstogo », op. cit., p. 171.

55. «моя теперешняя жизнь». Z.N. Gippius, «Slova Tolstogo», op. cit., p. 152.

56. «он пошел к Бог». P.B. Struve, «Žizn' i smert' L'va Tolstogo », op. cit., p. 171.

Finalement, on constate que ces discours ne sont pas de pure convention, même s'ils ont tendance à gommer certaines choses. Ils font écho à beaucoup d'autres discours sur Tolstoï – ce qui est caractéristique, c'est à quel point chacun se définit en parlant de Tolstoï. Mais sur la question essentielle, sur son rapport à la religion, les témoignages restent contradictoires, peut-être parce que son expérience religieuse elle-même l'était.

Ces témoignages incitent à penser qu'il y aurait peut-être eu une évolution dans la deuxième partie de sa vie, qui n'apparaît plus comme totalement homogène. Si on compare avec les œuvres les plus connues des années 1880 et 1890 (en particulier *Confession*) on constate le passage d'un refus fébrile de la transcendance vers ce qui apparaît ici comme son acceptation. En particulier le refus d'un Dieu personnel n'apparaît plus clairement. Quand on voit la force avec laquelle, dans *Confession*, il rejetait les idées de la transcendance, on peut imaginer l'âpreté des luttes intérieures par lesquelles il a dû passer, quelle violence il a dû exercer contre lui-même, et on peut dire que c'est peut-être là son véritable *podvig*, purement intérieur.

Son expérience religieuse est difficile à cerner, à cause de son dynamisme. Elle est en perpétuel mouvement et perd son sens si on la fige. C'est pourquoi elle comporte de multiples facettes, qui sans doute n'ont pas encore été totalement mises en évidence.

