

La Sophiologie du Père S. Boulgakoff

Élisabeth Behr-Sigel

Citer ce document / Cite this document :

Behr-Sigel Élisabeth. La Sophiologie du Père S. Boulgakoff. In: Revue d'histoire et de philosophie religieuses, 19e année n°2, 1939. pp. 130-158;

doi : <https://doi.org/10.3406/rhpr.1939.3060>

https://www.persee.fr/doc/rhpr_0035-2403_1939_num_19_2_3060

Fichier pdf généré le 22/11/2019

La Sophiologie du Père S. Boulgakoff (1)

I. La « Tradition sophiologique » et les controverses suscitées par l'enseignement du P. Boulgakoff

Ces notes n'ont pas la prétention de donner un exposé complet de la doctrine sophiologique complexe et profonde du P. Boulgakoff. Leur but, plus modeste, est seulement d'introduire les théologiens occidentaux dans le domaine à peu près inconnu pour eux de la Sophiologie russe dont le P. Boulgakoff est sans doute actuellement le représentant le plus marquant.

Il faut insister sur le fait que l'enseignement sophiologique du P. Boulgakoff n'est nullement une doctrine officiellement admise par l'Eglise orthodoxe d'Orient. Pour le moment cet enseignement ne se présente que comme une opinion théologique personnelle du P. Boulgakoff bien que ce dernier se réclame de la tradition ecclésiastique. Mais ne doit-il pas avouer

(1) Le P. S. Boulgakoff est un des théologiens les plus éminents de l'Émigration russe. Vice-doyen de l'Institut de Théologie orthodoxe de Paris, il représenta l'Eglise orthodoxe russe aux grandes conférences oecuméniques de Lausanne, d'Oxford et d'Edimbourg. Nous tenons à le remercier très sincèrement de l'aide bienveillante qu'il a apportée au présent article en mettant à notre disposition un certain nombre d'ouvrages nécessaires à notre documentation.

lui-même qu'il s'agit là d'un aspect de la tradition qui jusqu'en ces derniers temps n'avait point reçu d'expression théologique adéquate ?

...Pendant assez longtemps la Sophiologie est apparue comme la théorie originale de quelques penseurs peu connus du grand public. Mais tout récemment elle vient de susciter dans l'Eglise russe des controverses violentes dont la presse elle-même s'est faite l'écho et d'où la charité chrétienne fut bien souvent absente. Partisans et adversaires de la Sainte Sophie, n'en sont-ils pas arrivés parfois, à l'exemple de certains Pères des grands conciles, jusqu'à échanger des coups de poing!...

Voici brièvement les faits. Jusqu'en 1935 la sophiologie du P. Boulgakoff, bien que critiquée par les milieux les plus conservateurs de l'Eglise orthodoxe, n'a jamais reçu de blâme officiel. Ce n'est qu'en septembre 1935 que, par un ukase, le métropolitain Serge de Moscou, résidant actuellement en U. R. S. S., condamna les doctrines de l'archiprêtre Boulgakoff. Quelques semaines plus tard le synode de Karlovtsi, qui au point de vue politique représente l'aile droite de l'Eglise de l'Emigration, condamna également les doctrines sophiologiques du P. Boulgakoff, les déclarant « étrangères à la tradition de l'Eglise et hérétiques ». Il est probable que des considérations politiques contribuèrent dans une certaine mesure à provoquer ces condamnations et qu'au souci légitime de sauvegarder la pureté et le caractère évangélique de la foi orthodoxe se mêla parfois un conservatisme étroit et borné. — Monseigneur Euloge, exarque du patriarche oecuménique pour les Eglises russes d'Europe occidentale, refusa d'ailleurs de s'associer à ces condamnations et maintint le P. Boulgakoff à son poste de vice-doyen de l'Académie théologique de Paris. Les choses en sont là actuellement. Nous n'avons fait allusion à ces querelles que pour situer la sophiologie à sa place vraie, celle d'une opinion théologique libre, intéressante, caractéristique des préoccupations spirituelles d'une certaine partie de *l'intelligentsia* russe, mais n'exprimant nullement ni la foi unanime de l'Eglise orthodoxe, ni même une conviction généralement répandue parmi ses membres. — Cependant, comme nous le disions plus haut, le P. Boulgakoff se réclame d'une tradition purement chrétienne et ecclésiastique. Quelle est-elle ?

On sait le rôle joué par la notion de la σοφία dans certains systèmes d'inspiration néo-platonicienne (comme celui de Philon d'Alexandrie) ou gnostique.

Le P. Boulgakoff évite d'insister sur le rapprochement que certains seraient tentés d'établir entre cette idée païenne de la Sagesse (conçue comme un intermédiaire entre Dieu, c'est-à-dire l'Absolu ineffable, et le monde terrestre), et celle qu'il a développée dans ses propres ouvrages. Les données traditionnelles qu'il se plaît à invoquer en faveur de sa sophiologie sont d'une part d'ordre biblique, d'autre part d'ordre artistique et en particulier iconographique.

Il y a d'abord certains passages des Livres sapientiaux de l'Ancien Testament dont Philon déjà avait donné une exégèse sophiologique: *Proverbes* 8²²⁻²³, *Sagesse de Salomon* 7, *Ecclésiaste* 1 et 24 (2).

Il y a ensuite certains vestiges de l'art chrétien de Byzance et de la Russie ancienne qui semblent attester une vénération déjà antique pour la Sainte-Sophie. C'est à cette preuve à la fois esthétique et ecclésiastique du caractère « orthodoxe » de ses idées que le P. Boulgakoff semble surtout s'attacher. Contemplant le dôme aérien de Sainte-Sophie de Constantinople, il affirme avoir l'intuition et « comme la preuve artistique de l'existence du monde en Dieu ou en d'autres termes de la Divine Sagesse, s'élevant au-dessus du monde comme un dais protecteur (3) » « ...Ce dôme céleste, dit-il encore, qui est l'image du ciel s'abaissant vers la Terre, dans une forme finie, à travers une œuvre d'art qui est un miracle d'harmonie, exprime l'Infini, l'Unité qui contient le Tout, le silence de l'Eternité » (4). En cette église, dédiée à la Sainte-Sophie, sans que rien dans la théologie contemporaine n'explique cette dédicace, nous nous trouvons, selon le P. Boulgakoff, en présence de la dernière et silencieuse révélation léguée par le génie grec aux âges futurs, révélation mystérieuse dont le sens profond n'a pu trouver une expression adéquate dans la théologie byzantine mais qui demeura vivante dans la tradition iconographique de l'Eglise russe.

(2) Les pseudépigraphes sont considérés comme deutéro-canoniques par l'Eglise orthodoxe.

(3) S. Boulgakoff, *The Wisdom of God*, Londres, 1937, p. 14.

(4) *Ibid*, p. 13.

Quand, après l'introduction du christianisme en Russie, ce pays se couvrit d'églises et de cathédrales, plusieurs d'entre elles, en effet, dont la mère de toutes les églises russes, la cathédrale de Kiev, furent dédiées à la Sainte-Sophie. C'est en Russie qu'on trouve pour la première fois les fêtes de dédicace des églises dédiées à la Sainte-Sophie associées à des fêtes de la Vierge Marie (fête de Sa Nativité, Assomption, etc.). Ce caractère marial de la dévotion russe à la Sainte-Sophie apparaît aussi dans les icônes russes de la Sophia où celle-ci est ou bien associée à la Vierge ou même confondue avec elle (5). Ce caractère particulier de la vénération russe pour la Sainte-Sophie serait l'indice d'une intuition particulière de la Sagesse dans la nature créée (6). Se basant sur ces données archéologiques et iconographiques, le P. Boulgakoff se croit en droit d'affirmer que le problème de la Sophia est posé à la génération orthodoxe contemporaine par une tradition de l'Eglise antique et vénérable bien que tombée dans l'oubli pendant quelques siècles.

Si nous sortons du domaine de la tradition ecclésiastique proprement dite, nous constatons que la sophiologie du P. Boulgakoff se rattache à tout un courant de pensée très important dans l'histoire intellectuelle et spirituelle de la Russie moderne.

Une des caractéristiques de la pensée russe du XIX^e siècle, c'est une extrême préoccupation de l'homme, du sens de sa destinée terrestre et de son action créatrice dans le monde. A l'idéal de la fuite hors du monde, hérité de Byzance et prédominant dans la spiritualité monacale russe traditionnelle, la jeune *intelligentsia* russe était tentée d'opposer celui d'une humanité fidèle à sa vocation et à ses tâches terrestres (7). Pour certains ce nouvel idéal entraînait la rupture avec la foi chrétienne et avec l'Eglise. D'autres, une minorité, demeuraient chrétiens mais désiraient ardemment intégrer le nouveau sentiment de

(5) Pour la photographie de ces icônes voir Van der Mensbrugge, *From Dyad to Triad*, Londres, 1935.

(6) Notons que les spécialistes de l'iconographie russe sont loin d'être d'accord sur l'interprétation des icônes dites de la Sainte Sophie. Si certains confirment les thèses du P. Boulgakoff, d'autres prétendent que les icônes sophiologiques russes sont le fruit d'un malentendu théologique, d'une personnification naïve de ce qui à Byzance ne fut qu'un symbole théologique. Il ne nous appartient pas de trancher cette question qui dépasse notre compétence.

(7) Voir à ce sujet la lettre du célèbre critique Biébinesky à Gogol, reproduite dans: Nicolas Gogol, *Lettres sur l'art, la philosophie et la religion*, p. 6.

vie à leur foi orthodoxe. Tel Gogol s'efforçant douloureusement d'être pleinement fidèle à la fois à sa vocation d'artiste et à sa vocation de chrétien. Tel Dostoïevski incarnant dans le personnage d'Aliocha Karamazov sa vision d'une sainteté laïque, pleine de tendresse pour la création. Tel cet étrange archimandrite Théodore Boukharev, dont la figure douloureuse commence maintenant seulement à émerger de l'oubli. Homme de prière et moine irréprochable, il crut avoir reçu l'appel de retourner dans le monde. Ayant été délié, à sa demande, des vœux monastiques, il se maria, vécut et mourut dans une extrême pauvreté et enseigna dans ses écrits la possibilité et le devoir de sanctifier, d'« ecclésiifier » tous les aspects de la vie ⁽⁸⁾.

Ces tendances, restées assez vagues et qui s'étaient manifestées surtout dans le domaine littéraire, trouvèrent en quelque sorte une justification métaphysique dans les spéculations sophiologiques d'un penseur original et profond : Vladimir Soloviev (1853-1900). Soloviev croyait à l'existence d'un principe cosmique féminin, *Sophia*, qui était pour lui, à la fois, le paradigme et l'âme du monde, l'unité à la fois idéale et réelle du Cosmos, l'image divine de l'humanité terrestre. La Sophiologie de Soloviev est certainement synchrétique. Elle a subi l'influence du néoplatonisme, des gnostiques de la Cabbale juive ainsi que celle d'un penseur mystique quelque peu suspect d'hérésie : J. Boehme ⁽⁹⁾. Vl. Soloviev fut le maître d'un groupe de jeunes intellectuels russes qui, en grande partie sous son influence, retrouvèrent le chemin de leur Eglise. Il fut ainsi à l'origine de cette renaissance spirituelle et religieuse qui caractérisa la vie culturelle russe du début du XX^e siècle. Parmi les noms marquants de cette époque, citons N. Berdiaev, S. Frank, S. N. et E. N. Troubetzkoï, Zenkovsky, Karsavine et S. Boulgakoff. Ce dernier, en particulier, tout en rejetant ce qu'il appelle les éléments « gnostiques et érotiques » de la Sophiologie de Soloviev, reconnaît cependant que celui-ci eut sur lui une immense

⁽⁸⁾ Au sujet de Boukharev, voir N. Gorodetzky, *The humiliated Christ in modern Russian thought*, Londres, 1938.

⁽⁹⁾ Parmi les œuvres les plus importantes de Soloviev citons : *Leçons sur le Théandrisme*, 1877-81 ; *Les fondements spirituels de la vie*, 1882-84 ; *La Russie et l'Eglise universelle*, 1889 ; *Les Principes philosophiques de la Connaissance intégrale*, 1877. Parmi les ouvrages français sur Soloviev nommons : D. Stremoukhoff, *Vladimir Soloviev et son œuvre messianique*, Paris, 1935.

influence, qu'il fut son « guide philosophique vers le Christ » ⁽¹⁰⁾.

Soloviev ne fut pas, à proprement parler, un théologien et, de plus, sa situation par rapport à l'Eglise orthodoxe fut assez équivoque. Il n'en est pas ainsi du Père Florensky qui enseigna à l'Académie théologique de Moscou et dont l'œuvre ne fut jamais l'objet d'aucune censure ecclésiastique. Dans son livre essentiel *Le pilier et le fondement de la Vérité* (livre aujourd'hui introuvable) il fait de la notion de la Sophia la base de son *ecclésiologie*. Le premier il posa les fondements d'une sophiologie purement orthodoxe. C'est son œuvre qu'affirme continuer le P. Boulgakoff.

Il ne nous semble pas inutile d'esquisser en ses grandes lignes l'évolution intellectuelle du P. Boulgakoff; car ses origines, le chemin spirituel qu'il a parcouru ne sont pas étrangers au pathos de son œuvre, à cette justification du monde créé qu'il a entreprise. Fils d'un ecclésiastique, S. Boulgakoff perdit la foi au cours de ses études et devint socialiste marxiste. Il fut professeur d'économie politique à Moscou. Dès cette époque, « ayant percé le vide de la philosophie marxiste », il évolue sous l'influence de Soloviev vers un certain idéalisme, puis vers la foi positive sans renoncer toutefois à son idéal de justice sociale ⁽¹¹⁾. Il est ordonné prêtre en 1917, au début de la Révolution russe et devient un des collaborateurs du patriarche Tikhon. Chassé de Russie par les bolchéviks, c'est surtout à l'étranger qu'il développa ses théories sophiologiques, principalement dans deux trilogies, dont la seconde est sur le point d'être achevée ⁽¹²⁾.

⁽¹⁰⁾ S. Boulgakoff, *The Wisdom of God*, p. 24.

⁽¹¹⁾ S. Boulgakoff, *Du Marxisme à l'Idéalisme*, Moscou, 1895-1903 (en russe).

⁽¹²⁾ La première de ces deux trilogies se compose des ouvrages suivants: *Le Buisson ardent*, Paris, 1927 (en russe); *L'Ami de l'Epoux*, Paris, 1928 (en russe); *L'Echelle de Jacob*, Paris, 1929 (en russe). La deuxième trilogie, la plus importante, ne comporte jusqu'ici que deux ouvrages: *L'Agneau de Dieu*, Paris, 1933 (en russe), qui traite le problème de l'Incarnation du point de vue sophiologique; *Le Consolateur*, Paris, 1936 (en russe), qui est consacré au Saint-Esprit. Un troisième volume, où le P. Boulgakoff se propose d'exposer sa doctrine eschatologique, est en préparation. Parmi les autres ouvrages du P. B. citons: *La Lumière non crépusculaire*, Moscou, 1917, qui contient les premières intuitions sophiologiques, les *Capita de Trinitate (Internationale Kirchl. Zeitschrift)*, 1936, en allemand); *Die christl. Anthropologie*, Genève, 1937 (en allemand), enfin *The Wisdom of God*, Londres, 1937 (en anglais). Comme nous aurons très souvent l'occasion de citer ce dernier livre nous le désignerons par les initiales W. G.

Ce qui caractérise la pensée du P. Boulgakoff, c'est la continuité avec laquelle elle s'est développée à partir d'un point de départ déjà donné dans ses premiers ouvrages. Partant d'une intuition fondamentale, le P. Boulgakoff a donné une interprétation originale de tous les dogmes traditionnels, interprétation qui aboutit dans le domaine pratique à une attitude positive et active à l'égard du monde. La sophiologie boulgakovienne apparaît ainsi comme un point de vue total sur le monde, une *Weltanschauung* qui croit pouvoir opérer la synthèse entre le supra-naturalisme de certains chrétiens et l'humanisme immanent des autres.

II. La « Sagesse divine » et la Sainte Trinité

L'existence de la « Sagesse Divine » dans la Sainte Trinité découle, selon le P. Boulgakoff, du contenu même du dogme trinitaire. Celui-ci se compose essentiellement de deux affirmations : celle de la Trinité dans l'Unité (trois personnes divines distinctes mais inséparables sont un seul Dieu) et celle de la consubstantialité des trois personnes Trinitaires qui ont une seule « nature » ou « substance » (οὐσία ou φύσις). Quel sens attribuer au terme de substance ? Dépouvé de tout contenu concret ce terme de « substance — οὐσία » ne signifie-t-il que l'essence abstraite, la « forme » de la divinité ? Telle est l'interprétation classique, aristotélicienne, donnée par la plupart des Pères de l'Eglise d'Orient et d'Occident, interprétation rejetée par le Père Boulgakoff comme ne rendant nullement compte de la réalité concrète et de la richesse de la vie intra-trinitaire (13). Substance ou οὐσία n'est pour lui que l'expression en langage philosophique abstrait d'une réalité essentiellement concrète (car il n'y a point d'abstraction en Dieu (14), celle de la vie triple et une de la Sainte Trinité. Cette vie, inséparable des trois Personnes Divines est cependant distincte d'Elles, comme le corps est distinct en même temps qu'indissolublement lié, en l'homme, à l'esprit qui à travers et par lui agit et se révèle. Nous empruntons cette analogie à un texte même du P. Boulga-

(13) *W. G.*, pp. 45, 46.

(14) *W. G.*, p. 89 : « une saine ontologie ne nous permettra jamais de réduire la nature essentielle de la Divinité à l'existence d'une ombre, d'une abstraction logique. »

koff (15). La substance une de la Sainte Trinité est en effet pour lui en quelque sorte la corporéité de l'Esprit Absolu, en dépouillant naturellement ce dernier terme de toute signification charnelle et sensible. Elle est la Forme Absolue, mais éminemment concrète, l'*εἶδος* dans et à travers lequel l'Esprit Absolu se révèle à Lui-même comme vérité et beauté, « Sagesse » et « Gloire » (16).

Notons en passant la parenté entre ces idées et celles du grand mystique allemand J. Boehme, dont, à travers Soloviev, le P. Boulgakoff a certainement subi l'influence. Boehme, lui aussi, distingue dans la Divinité l'Esprit Absolu et la « Nature », l'*Urgrund* qui est à la fois Sa profondeur mystérieuse et le fondement de Son auto-révélation (17).

Ayant ainsi doté d'un contenu vivant le terme de substance du dogme trinitaire, le P. Boulgakoff le rapproche des notions bibliques de *Chekinah*, Gloire de Dieu, et *Khokmah*, Sagesse. Nous avons fait allusion déjà plus haut à l'interprétation sophiologique des livres sapientiaux par le P. Boulgakoff (18). La Sagesse qui affirme d'elle-même : « L'Éternel me possédait au commencement de ses voies, avant qu'Il fît aucune de ses œuvres » (*Prov.* 8²²) semble posséder, selon l'interprétation sophiologique du texte sacré, une existence « en quelque sorte personnelle » sans toutefois être une personne. Le P. Boulgakoff l'identifie avec la substance des Pères grecs, qui ne serait que la transposition en langage philosophique de la même réalité qui est figurée d'une manière poétique, par la « Sagesse » du Livre des Proverbes.

Il en serait de même pour la notion de la Chekinah-Gloire de Dieu, dans laquelle le Dieu Absolu, ineffable et inconcevable, se révèle comme une lumière éblouissante (*Exode* 16). On pourrait ainsi établir l'équation suivante : Ousia = Sophia = Gloire de Dieu (19). Comment concevoir cette Sophia qui est person-

(15) *W. G.*, pp. 89-92: « Ousia-Sophia est l'essence non-hypostatique de la Divinité, qui ne peut exister cependant que liée à la personne tri-hypostatique de Dieu. Cette antinomie pourra être élucidée quelque peu par la comparaison de la relation qui existe entre le corps et l'esprit de l'homme. »

(16) *Die christl. Anthropologie*, p. 23.

(17) A. Koyré, *La philosophie de J. Boehme*, Paris, 1929, pp. 354 ss.

(18) *W. G.*, pp. 46-56.

(19) *W. G.*, p. 56.

nelle sans être une personne, distincte des Personnes Trinitaires, sans pouvoir cependant être conçue en dehors d'Elles ?

En même temps qu'il fait appel à une sorte d'intuition mystico-esthétique ⁽²⁰⁾ le P. Boulgakoff s'efforce de cerner ce mystère à l'aide de distinctions rationnelles subtiles, comme la distinction entre « hypostase » et « hypostasibilité » ⁽²¹⁾. En effet, selon la Sophiologie boulgakovienne, Sophia n'est pas une « hypostase » mais une « hypostasibilité », c'est-à-dire non pas une personne, mais une essence capable d'être « personnifiée » si nous osons employer ce terme dans ce sens particulier ⁽²²⁾. Quoique vivant toujours d'une vie personnelle, elle n'est pas personne « en soi » et « par soi » mais seulement par participation à l'être d'un sujet personnel. Considérée dans ses rapports avec la Trinité, quoique distincte des trois Hypostases Divines, « elle est cependant éternellement hypostasifiée en Elles » ⁽²³⁾. Par cette distinction entre « hypostase » et « hypostasibilité », le P. Boulgakoff répond aux critiques de ceux qui lui reprochent d'introduire une quatrième Hypostase en Dieu. Par ailleurs, Sophia n'est pas un « autre » Dieu, un principe extérieur et étranger à la Trinité. N'étant pas une personne, mais un principe capable d'être inclus dans l'existence de personnes et de devenir personne en elles et par elles, Sophia peut assumer comme nous le verrons plus loin, un nombre indéfini d'hypostases. Mais dans son aspect divin, surnaturel, elle appartient essentiellement aux trois Personnes de la Trinité dont elle est la Vie commune, la divine auto-révélation, la corporéité glorieuse.

Le Père révèle Sa Sagesse mystérieuse et cachée dans le Fils et le Saint-Esprit et c'est Ousia-Sophia qui est la Parole des paroles, c'est-à-dire le contenu de cette divine auto-révélation. Autrement dit, si l'essence de la vie Trinitaire ⁽²⁴⁾ c'est l'amour, amour « extatique » par lequel chacune des trois Per-

⁽²⁰⁾ *W. G.*, p. 13.

⁽²¹⁾ Ce terme est sans doute une création du P. Boulgakoff. Nous le trouvons comme titre d'un de ses articles : *Hypostase et Hypostasibilité*, Prague, 1925 (en russe).

⁽²²⁾ *W. G.*, p. 57 : ...« Ainsi Sophia se distingue par la capacité d'appartenir à une hypostase, d'être inclus dans l'être hypostatique », et p. 59 : « ...Ce principe (Sophia) en soi n'est pas hypostatique quoique capable d'être hypostasifié dans une hypostase donnée dont il constitue la vie. »

⁽²³⁾ *Die christl. Anthropologie*, p. 7, et *W. G.*, p. 57.

⁽²⁴⁾ *W. G.*, p. 81.

sonnes, renonçant à Elle-même pour l'Autre, « sort » de son égoïsme métaphysique, c'est Sophia qui est la matière de cet amour sacrificiel. Elle est la Parole du Père donnée au Fils, qui éternellement renonce à parler de Lui-même pour ne dire que la Parole du Père, à laquelle de toute éternité le Saint-Esprit rend un triomphant témoignage ⁽²⁵⁾.

En Sophia Dieu aime ce qui est à Lui et à Son amour répond celui de Sophia, amour d'un genre particulier, en quelque sorte passif et non hypostatique ⁽²⁶⁾.

Ousia-Sophia appartient également aux trois hypostases et à chacune d'elles d'une manière particulière ⁽²⁷⁾. Cependant il existe un lien particulièrement étroit entre elle et la deuxième Hypostase, celle du Fils, du Logos. Le Saint-Esprit et le Fils, *ensemble*, révèlent le Père dans et par la Sagesse ⁽²⁸⁾. La révélation particulière du Fils, c'est la « Pensée-Parole ». En tant qu'elle se confond avec cette Pensée des pensées, Sophia se trouve déterminée quant à son contenu uniquement par la deuxième Hypostase. Elle est par rapport à celle-ci, qui est la « Pensée-qui-pense », l'Idée des idées, l'Unité organique et harmonieuse qui contient le Tout. Mais c'est le Saint-Esprit qui donne éternellement vie, réalité et beauté à ce monde divin des Idées, faisant en sorte qu'il ne soit pas « une objectivité morte », mais *l'ens realissimum*, un monde vivant en Dieu et dont Il est Lui-même le souffle de vie ⁽²⁹⁾.

III. La Sagesse et le Monde créé

Nous avons considéré jusqu'ici Sophia dans son aspect divin en tant que Substance, Vie, principe d'auto-révélation de la Sainte-Trinité.

Examinons maintenant son rôle par rapport au monde créé.

Selon la doctrine du P. Boulgakoff, Sophia est l'Idée du monde créé, éternellement préexistante en Dieu ⁽³⁰⁾. Elle con-

⁽²⁵⁾ *L'Agneau de Dieu*, pp. 122, 200, 468.

⁽²⁶⁾ *W. G.*, p. 58: « L'amour est multiforme. A côté de l'amour qui est personnel il y en a un qui ne l'est pas. Toute vie en Dieu, en soi, est amour. ...Ainsi si Dieu aime Sophia, Sophia également aime Dieu. »

⁽²⁷⁾ *W. G.*, p. 82.

⁽²⁸⁾ *W. G.*, p. 74.

⁽²⁹⁾ *W. G.*, p. 75.

⁽³⁰⁾ *W. G.*, p. 99.

tient les divins prototypes, παραδείγματα, de toutes les créatures, prototypes dont l'existence est affirmée par de nombreux Pères de l'Eglise (St. Athanase, le Pseudo-Denys, St. Jean Damascène, Maxime le Confesseur, St. Grégoire de Nysse et St. Grégoire de Naziance, St. Augustin). Le P. Boulgakoff se réfère également à *Prov.* 8²²⁻²³, et *Sagesse de Salomon* 9, où il est question de la Sagesse en tant que principe, « commencement » et instrument (ou ouvrier) de la création. C'est en elle et par elle que Dieu le Père, agissant ensemble avec les deux autres hypostases créa le Monde par un acte de son libre et souverain amour ⁽³¹⁾.

Nous avons vu que Sophia était par rapport au Logos l'Unité idéale embrassant toute la plénitude du monde des idées. Cette Unité se reflétant dans la multiplicité du monde créé, c'est ce que le P. Boulgakoff appelle la « Sophia créée », image terrestre de la Sophia divine. Et de même que le Saint-Esprit donne éternellement réalité, vie et beauté à la Sophia divine, de même les créatures dont l'unité organique forme la Sophia créée, reçoivent leur vie du Saint-Esprit ⁽³²⁾. Ainsi la Sagesse Divine est le fondement de la Sagesse Créée et il n'y a point d'opposition irréductible entre le monde divin et le monde créé. Nous touchons ici à la conception particulière de la création qui est celle du P. Boulgakoff et qui permettrait, selon lui, sinon de surmonter entièrement l'antinomie interne de l'idée de création, du moins de donner de ce mystère une expression conforme aux principes fondamentaux du christianisme qui exigent que le monde créé soit conçu comme distinct de Dieu sans toutefois s'opposer à Lui comme un principe « autre » et totalement étranger ⁽³³⁾. On pourra formuler ainsi la difficulté inhérente à l'idée judéo-chrétienne de la création : « Comment concevoir, que l'Être Absolu et Parfait soit la source d'existences relatives, finies, imparfaites ? Comment concevoir, si la source de l'être et par conséquent de l'être créé est en Dieu, la distinction fondamentale, nécessaire entre le Créateur et la créature, sans laquelle l'existence de cette dernière ne serait qu'une illusion ? »

(31) *W. G.*, p. 106.

(32) *W. G.*, p. 108.

(33) *Die christl. Anthropologie*, pp. 4-5.

Dans le langage chrétien, la distinction entre Dieu et le monde créé est signifiée symboliquement par les termes de *creatio ex nihilo*. Que faut-il entendre par cette expression ? Le terme de néant, selon le P. Boulgakoff, ne saurait signifier un principe existant en dehors de Dieu, fût-ce le vide, et constituant par conséquent pour Lui une limite ⁽³⁴⁾. Une telle conception conduirait nécessairement à une sorte de dualisme manichéen. Il est de même inconcevable que la création ait pu constituer un moment nouveau dans la vie de Dieu. Le monde créé doit avoir de toute éternité sa source et son fondement en Dieu. Comme dit l'apôtre : « Toutes choses viennent de Lui, sont par Lui et pour Lui. » (*Rom.* 11³⁶).

L'affirmation de la création *ex nihilo* ne peut donc pas signifier une distinction ontologique absolue entre le monde et Dieu, mais seulement une différence de mode d'existence ⁽³⁵⁾. Ce qui caractérise le mode d'existence créé, c'est la relativité, le devenir, signe d'une certaine déficience, d'un « manque d'être », d'un vide qui aspire à être comblé dans le temps, par un perfectionnement progressif. Le monde divin possède la plénitude de l'Être en soi. Le monde créé *ne possède pas l'être*, mais le reçoit en communiant au monde divin. Il ne fait que s'acheminer vers la plénitude dans la mesure où une participation de plus en plus complète à l'Être lui est accordée. Il doit atteindre la perfection de la plénitude dans le devenir du processus historique. Pour employer un langage platonicien, il est fait d'Être et de Non-Être. Mais le Non-Être n'est en réalité que l'Être dans le processus du devenir ⁽³⁶⁾. Il n'y a donc point dans cette conception du monde d'opposition absolue entre le divin et le terrestre. Cependant, dans une certaine mesure, la difficulté demeure entière. Même réduite à une différence de mode d'existence, la distinction entre Dieu et la création subsiste. Et comment concevoir cette sorte de dégradation du mode divin d'existence en un mode d'existence imparfait, relatif, temporel et spatial ? C'est ici qu'intervient la notion de la Sophia en tant qu'intermédiaire entre le monde créé et Dieu, qui réu-

⁽³⁴⁾ *W. G.*, p. 96 : « Nous ne pouvons imaginer ce néant comme constituant une limitation pour Dieu, ni comme un vide « entourant » en quelque sorte l'Être de Dieu.

⁽³⁵⁾ *W. G.*, pp. 96, 97, 113.

⁽³⁶⁾ *W. G.*, p. 97.

nit en soi les principes existentiels des deux modes d'existence. Entre Dieu et le Monde *tertium datur*: c'est la Sagesse, Ousia-Sophia ⁽³⁷⁾ qui est en même temps la « Nature », le principe d'auto-révélation interne de Dieu et l'image divine, idéale, mais réelle du Monde, le prototype de la création, le principe de la révélation de Dieu « ad extra ». Si l'antinomie subsiste, peut-être sur le plan purement logique en tant qu'impossibilité intellectuelle de concevoir le monde à la fois comme issu de Dieu et cependant distinct de Lui, cette antinomie est résolue sur le plan ontologique. Créant le monde « en Sophia » Dieu l'a créé dans ce qui est à Lui sans être Lui. Il le crée de Sa substance, mais cette substance, quoiqu'éternellement liée aux trois Hypostases, est cependant distincte d'Elles et peut devenir le substratum d'une infinité de personnes distinctes des Personnes Divines et jouissant d'une certaine autonomie.

L'acte créateur selon l'enseignement du P. Boulgakoff consiste essentiellement dans le fait que Dieu accorde une existence autonome « aux éléments sophianiques de l'Être », qu'Il les « reproduit en quelque sorte » dans le monde créé en les dotant d'une certaine indépendance, d'un *für sich sein* et en ce sens seulement d'une existence extra-divine impliquant la relativité qui se manifeste dans le caractère imparfait, spatial et temporel du monde créé.

Dans son aspect créé comme dans son aspect divin, Sophia est ainsi l'expression et la manifestation du même mystère, mystère de l'Amour Parfait de Dieu dont elle est l'instrument et la matière. Cet amour ne peut souffrir de garder en soi et pour soi la plénitude de l'Être, mais de toute éternité en fait don à un « autre », renonce à son égoïsme métaphysique dans et pour un autre.

Le but et la fin du monde c'est sa déification quand « Dieu sera Tout en Tous » et que la Sagesse créée aura atteint la parfaite ressemblance de la Sagesse divine. Cependant, même à cette limite, le monde ne se confond pas avec Dieu ⁽³⁸⁾. La déification du monde s'accomplira d'ailleurs non pas en vertu d'une sorte de nécessité ou d'un acte de volonté extérieur au monde, mais en vertu de la liberté créatrice de la créature,

⁽³⁷⁾ *Die christl. Anthropologie*, p. 6: « Ce « Tertium » c'est la Sagesse divine qui unit d'une manière réelle l'être divin et l'être créé. »

⁽³⁸⁾ *Die christl. Anthropologie*, p. 9.

capable de développer librement les potentialités ontologiques divines mises en elle par le créateur.

Il résulte de ce que nous venons de dire que selon le P. Boulgakoff, « toute l'énergie créatrice inhérente au monde appartient à Dieu et n'est autre que Sophia », qui est le fondement ontologique, l'âme cachée et mystérieuse du monde. « Mais en même temps le monde créé s'appartient à lui-même... et même à la limite ne se confond jamais avec Dieu et ne se dissout pas en Lui, mais demeure irréductiblement indépendant, tout en aspirant constamment à recevoir, de plus en plus complètement, la Vie Divine afin d'atteindre la déification, la parfaite ressemblance de la Sophia Divine » (39).

La place nous fait défaut pour parler du rôle de l'Homme dans ce processus de déification de la Sophia créée, rôle essentiel, car c'est dans la personne de l'Homme, étincelle jaillie du Moi Divin, que, selon le P. Boulgakoff, se concentre la liberté du monde. L'homme d'une part, par son corps, est un microcosme. L'Univers créé, tout entier, est, d'autre part, comme le corps infiniment dilaté de l'homme. C'est à l'homme qu'il appartient originellement de développer librement les potentialités divines du monde créé. C'est au péché de l'homme qu'est imputable l'obscurcissement de l'image et de la ressemblance de la Sophia divine dans la Sophia créée. C'est à l'Homme-Dieu, enfin, qu'il appartient d'accomplir la rédemption du monde déchu.

Nous ne pouvons que signaler en passant l'interprétation sophiologique des mystères de l'Incarnation et de la Rédemption donnée par le P. Boulgakoff (40), ainsi que sa conception particulière du rôle de la Vierge Marie et de l'Eglise qui représentent l'une et l'autre en quelque sorte des incarnations de la Sagesse créée. Dans la personne de la Vierge s'est accomplie « l'incorporation de la créature non pas en Dieu mais en Sa Divinité », c'est-à-dire la complète interpénétration de la Sophia créée par la Sophia Divine (41). Comme telle la Vierge fut la condition de l'Incarnation et le signe annonciateur de la fin

(39) *Die christl. Anthropologie*, p. 10.

(40) Voir à ce sujet le livre capital du P. Boulgakoff, *L'Agneau de Dieu* (en russe *Agneec Bogii*), Paris, 1933.

(41) *W. G.*, p. 179.

dernière de l'humanité et du monde qui est leur commune déification et la glorification de la chair humaine.

La Vierge Marie est la Sagesse créée, la création glorifiée. En elle s'accomplit la parfaite conformité du « type créé » avec le « prototype divin ». Son assomption annonce la rédemption de la nature créée toute entière (42).

Quant à l'Eglise, elle est, dans la conception sophiologique du monde, la réalisation de la même union théandrique qui, sur le plan individuel, s'est accomplie dans la Sainte Vierge. Le mystère de l'Eglise c'est le mystère du monde s'acheminant vers sa déification totale (43). Affirmer que l'Eglise est le Corps du Christ, c'est, selon le P. Boulgakoff, dire qu'elle participe à l'union parfaite de la nature humaine, autrement dit de la Sagesse créée et de la Sagesse Divine telle qu'elle s'est accomplie en Jésus-Christ.

L'Eglise, sur le plan anthropocosmique, continue et achève l'Incarnation. De même que la Mère de Dieu, mais en tant que personnalité collective, elle est la communion parfaite de la Sagesse divine et de la Sagesse créée. En elle non seulement l'humanité, mais la création toute entière, dont le destin est uni à celui de l'homme, sont transfigurées et déifiées en espérance (44).

Cette espérance trouvera sa réalisation à la fin des temps, lors de la parousie du Christ. Mais la libre activité créatrice de l'Eglise, peut contribuer dès maintenant, *hic et nunc*, en libérant les énergies sophianiques de l'Univers, à hâter cette transfiguration du monde. De là découle, pour le chrétien, le devoir de travailler *dans* le monde, et pour l'Eglise, la conscience de sa mission terrestre qui n'est pas seulement de sauver les âmes, mais d'édifier un ordre social et humain qui soit la préfiguration prophétique du Royaume de Dieu, de la transfiguration totale du monde.

C'est là un des points les plus importants de la doctrine du P. Boulgakoff et certains, non sans raison, ont voulu voir dans cette préoccupation fondamentale de justifier l'activité créatrice de l'homme dans le monde, une survivance de l'ancienne foi marxiste du P. Boulgakoff.

(42) *W. G.*, p. 188 ss.

(43) *W. G.*, p. 203.

(44) *W. G.*, p. 207.

IV. La Sophiologie Boulgakovienne dans ses rapports avec la pensée de VI. Soloviev ⁽⁴⁵⁾

Nous avons fait allusion, dans notre introduction, à l'influence exercée sur les sophiologues russes par Vladimir Soloviev, de l'enseignement duquel tous se réclament tout en ayant l'ambition de le compléter et surtout de l'« ecclésiifier ».

A la fin de cette étude, il nous a semblé intéressant de marquer plus nettement en quoi la sophiologie boulgakovienne est tributaire de la pensée de celui dont la personnalité spirituelle originale domine la philosophie religieuse russe de la fin du XIX^e siècle.

Ce qui fait la force et l'attrait incontestable de la pensée de Soloviev, c'est qu'avant toute influence extérieure, et, quelque importantes que fussent pour elles certaines de ces influences du point de vue formel, elle procède d'une expérience spirituelle personnelle. On peut nier la valeur de cette expérience en tant que révélation d'une réalité transcendante, on peut mettre en doute son caractère chrétien et la qualifier de païenne. On ne saura nier son authenticité, sa réalité subjective, phénoménale.

Soloviev ne parle que rarement et en termes voilés de ses expériences mystiques. Cependant, il y a fait allusion dans quelques lettres et notes et surtout dans certaines de ses poésies ⁽⁴⁶⁾. Il eut plusieurs « visions » au sens précis donné à ce terme par la mystique tant orientale qu'occidentale. Notamment à Londres et au cours d'un court séjour en Égypte en 1875, il crut entendre l'appel (et ce fut l'événement décisif de sa vie) d'une divinité mystérieuse, féminine, dont il avait pressenti l'existence depuis son adolescence et qu'en termes goethéens il avait nommé « L'Éternel Féminin » ⁽⁴⁷⁾. Dès lors il comprend qu'elle est l'Un qui contient le Tout, l'Éternelle Sagesse de Dieu en même temps que l'Âme divine du monde encore incomplètement révélé-

(45) Nous nous sommes référés pour ce chapitre en grande partie au livre de D. Stremoukhoff que nous avons signalé déjà plus haut, note ⁽⁹⁾. Nous le désignerons dans nos références par les initiales Str.

(46) En particulier dans le poème intitulé: *Trois rencontres*, écrit en 1898, qui est accompagné d'une note, où l'auteur explique qu'il y expose les événements les plus considérables de sa vie (cf. Str., p. 39).

(47) *Lettres de VI. S. Soloviev*, St-Petersbourg, 1908-11, t. II, p. 224.

lée ici-bas et dont il a lui-même la mission de hâter la révélation totale :

« Ce qui est, ce qui fut, ce qui vient pour l'éternité
Je vis tout et tout n'était qu'Un,
Une seule image de beauté féminine.
Devant moi, en moi, il n'y avait que toi. » (48)

Soloviev apparaît ainsi comme un visionnaire et dans une certaine mesure comme un prophète. C'est là ce qui confère à son œuvre, malgré le caractère synchrétique de sa pensée, un dynamisme qui la distingue de celle des sophiologues ultérieurs qui sont plutôt des intellectuels à tendances mystiques que de véritables visionnaires.

Cependant, quant à la forme, la sophiologie de S. fut nettement synchrétique. Il était naturel en effet que le philosophe fût attiré par toutes les spéculations qui répondaient à son besoin d'intégrer l'Éternel Féminin à la Divinité. C'est ainsi qu'il subit l'influence de la Cabbale juive, des gnostiques chrétiens et surtout de J. Boehme, dont il reprend à son compte un grand nombre de formules, en particulier celles concernant la *Göttliche Jungfrau Sophia*.

L'autre grande influence qui s'exerça sur S. fut celle de l'Idéalisme allemand et en particulier de la philosophie de Schelling, dans la vénération duquel toute la génération d'intellectuels russes, à laquelle il appartenait avait été élevée.

Aussi, quand il voudra faire part à ses contemporains de sa vision sophianique du monde, c'est dans le langage de la *Naturphilosophie* de Schelling qu'il s'efforcera d'exprimer des conceptions en réalité infiniment plus apparentées aux spéculations mystiques de Boehme et de ses disciples qu'à l'Idéalisme allemand du XIX^e siècle.

Nous ne pouvons donner ici un exposé complet de la doctrine sophiologique très complexe et souvent obscure de S. Il nous suffira de marquer quels sont ses thèmes essentiels pour pouvoir mettre en lumière son influence sur la pensée de S. Boulgakoff.

Au point de départ de l'ontologie de S., il y a le dédoublement de l'Absolu, autrement dit de la Divinité, en deux pôles :

(48) Cité par Str., p. 45.

1° Un pôle positif, l'Être Absolu-Sujet ou le Sur-Être. Etant tout, il est libre de tout et n'est le prédicat de rien, tout en étant la *potentia* positive de tout.

2° Un pôle négatif, qui est l'opposé, mais non la négation absolue du premier (sinon celui-ci ne serait plus l'Absolu). Ce deuxième pôle, appelé par S. aussi l'Autre de l'Absolu, n'étant pas l'Être, est une aspiration, une soif de l'être. En tant que tel il est la force productrice immédiate du tout, à savoir l'aspiration à la pluralité ⁽⁴⁹⁾. Ces deux pôles, qui constituent l'Absolu, sont corrélatifs, et celui-ci peut être défini comme « l'unité de soi et de son Autre » ⁽⁵⁰⁾.

Considéré dans son opposition au premier pôle, en tant que pur $\mu\eta\ \delta\upsilon\nu$, le second pôle reçoit le nom de *Prima Materia* et peut être rapproché de la $\upsilon\lambda\eta$ des Anciens.

Mais, en réalité, le deuxième pôle n'est jamais potentialité pure, mais il est toujours déterminé par le premier pôle et en tant que tel il est l'Idée. De même le premier pôle, l'Être-Absolu-Sujet n'existe réellement que réalisé dans l'Autre et cette réalisation de l'Absolu dans son Autre entraîne sa structure ternaire et conditionne ainsi pour S. la doctrine trinitaire ⁽⁵¹⁾. Il y a l'Être Absolu en soi ne possédant sa manifestation qu'en puissance (le Père), il y a l'Être Absolu en tant qu'il se manifeste par l'affirmation de soi dans l'Autre (le Fils ou le Logos); il y a enfin l'Être Absolu en tant qu'Il se reconnaît Lui-même dans sa propre manifestation (le Saint-Esprit). Ainsi, pour S., l'Absolu ou premier pôle ne peut se constituer en Trinité que par rapport à Son Autre ou deuxième pôle et celui-ci, c'est-à-dire la *Prima Materia*, la potentialité pure indissolublement liée à l'Absolu sert de matière ou de substratum ($\upsilon\pi\omicron\kappa\epsilon\lambda\mu\epsilon\nu\omicron\nu$) à sa manifestation comme Trinité.

Mais comme nous le disions déjà plus haut, servant de substratum à l'action des trois sujets divins, la *Materia Prima* est déterminée par eux et devient l'Idée. En tant que telle elle est le contenu objectif de leur vie et se définit comme une triple unité. Elle est l'unité de volonté des trois sujets en tant que Bien, l'unité de leur représentation en tant que Vérité et l'Unité de leur sentiment en tant que Beauté. S. s'exprimera

(49) Str., pp. 70, 71.

(50) *Ibid.*

(51) Str., pp. 72, 73.

également ainsi: « L'Être, en affirmant l'Idée comme le Bien, lui donne par l'intermédiaire de la Vérité une réalisation dans la Beauté. » ⁽⁵²⁾. Cette réalisation de l'Idée dans la Beauté c'est Sophia, l'Éternelle Sagesse de Dieu.

Il ne faudrait cependant pas trop s'attacher aux termes de cette déduction abstraite parfois assez laborieuse. Elle n'est pour S. que la traduction en termes philosophiques accessibles à un auditoire d'intellectuels, qu'il espère convaincre, d'une réalité mystique dont il croyait avoir l'intuition immédiate: « Dieu est Amour » et de même que l'amour humain consiste essentiellement en l'anéantissement de soi dans l'être aimé, de même l'Amour Absolu se manifeste par l'anéantissement du Sujet Absolu en son Autre, anéantissement qui est la condition même de son déploiement tri-hypostatique ⁽⁵³⁾.

Voyons maintenant comment S. envisage le rapport de la Sophia divine avec la création ⁽⁵⁴⁾.

Sophia, en tant qu'elle est l'Idée, est une. L'unité de l'Idée n'est pas une unité vide purement formelle: c'est l'unité d'un organisme premier embrassant la pluralité de tous les organismes secondaires possibles. Autrement dit l'Idée ou Sophia est l'unitotalité de tout ce qui est, a été et sera. L'acte proprement créateur est celui par lequel la volonté divine s'arrêtant sur chacun des objets idéaux qui constituent l'Unitotalité de l'Idée, le veut en particulier et lui imprime par là une existence propre. Ainsi se constitue la sphère des existences réelles ou monde des âmes dont l'Âme du monde est l'unité organique réelle. En tant qu'elle est unie au Logos, l'Âme du Monde est l'incarnation maxima de la Sophia. Mais l'âme du monde étant libre (bien que sa liberté soit une liberté créée) peut se séparer du centre absolu qui est Dieu. C'est la chute dont la conséquence est la dislocation de l'organisme universel en un chaos d'atomes et l'apparition de la souffrance et de la mort. L'âme du monde aspire cependant à retourner dans l'unité divine et cette nostalgie est l'essence de toute vie terrestre.

Comment s'accomplira la rédemption de l'âme du monde ? Celle-ci ne peut se « sauver » par ses propres forces. Il lui faut une aide extérieure, celle du Logos qui désire de nouveau s'unir

⁽⁵²⁾ *Œuvres*, t. I, p. 343, cité par Str., p. 75.

⁽⁵³⁾ Str., p. 71.

⁽⁵⁴⁾ Str., pp. 80-85.

à elle. La réalisation de cette nouvelle uni-totalité, constitue la fin du processus mondial au cours duquel l'Ame du Monde et le Logos parviennent à des unions de plus en plus intimes. L'union libre du Logos avec l'homme Jésus constitue une étape décisive de l'œuvre de la Rédemption du monde créé. L'Eglise de Jésus-Christ qui est Son Corps et en laquelle l'incarnation se continue et se parfait, est le germe de la nouvelle Divino-Humanité qui sera la manifestation totale de la Sophia divine. Nous devrions parler ici de l'ecclésiologie de S. Mais c'est là un sujet trop complexe et trop vaste pour pouvoir être traité dans le cadre de cette étude limitée.

Notons pour terminer notre rapide exposé des principaux thèmes de la pensée solovievienne, le rôle important attribué par S. à l'amour humain tel qu'il existe entre l'homme et la femme, dans l'œuvre de rédemption qui doit aboutir à la révélation de Sophia en l'humanité divinisée.

On sait qu'au cours de sa vie le philosophe aima plusieurs femmes et qu'il crut discerner en elles un rayonnement sophianique ⁽⁵⁵⁾. Il exposa à plusieurs reprises sa théorie de l'amour, en particulier dans une série d'articles parue de 1892 à 1894 et intitulée *Le Sens de l'Amour* ⁽⁵⁶⁾.

L'amour sexuel, c'est-à-dire l'amour existant entre l'homme et la femme comme tels, reproduit dans une certaine mesure, selon S., les rapports existant entre l'Absolu et Son Autre. Ce dernier, qui n'est en soi que potentialité pure, reçoit de l'Absolu de toute éternité la plénitude de la vie divine et se réalise pour Lui comme l'« Eternel Féminin ». De même, la femme qui « représente » l'essence de toute la nature, l'expression définitive du monde matériel dans sa passivité intérieure », reçoit de l'homme dont elle est aimée, la possibilité de réaliser l'image divine, le germe sophianique caché en elle et que l'exaltation amoureuse permet à l'homme de découvrir. Mais, de son côté, la femme aide l'homme à sortir de son ipséité égoïste qui le sépare de l'Univers et lui permet, grâce à l'extase amoureuse, de participer de nouveau à l'unité organique du Cosmos.

Le véritable sens du mariage c'est l'union totale de l'homme et de la femme, union jamais réalisée dans sa « totalité » par les mariages empiriques mais qui apparaît comme la fin lointaine

⁽⁵⁵⁾ Str., p. 51.

⁽⁵⁶⁾ Str., pp. 275 ss.

vers laquelle ils tendent. La réalisation du mariage idéal, devrait aboutir, selon S., à l'apparition d'un être nouveau, « intégral », réunissant en soi les caractères des deux sexes, et qui serait le « nouvel Adam », l'incarnation définitive de l'image divine de l'homme telle qu'elle existe dans la Sophia céleste.

S. se défend d'avoir introduit en Dieu des traits d'érotisme charnel et d'enseigner l'adoration du « Féminin en soi » (57). Il est cependant indéniable qu'un souffle d'érotisme, d'un érotisme certes spiritualisé et sublimé, traverse toute son œuvre.

Cet exposé succinct de la pensée de S., dans lequel naturellement nous n'avons pu tenir compte de toutes les nuances et de toutes les variations de celle-ci, nous permettra cependant d'apprécier à la fois l'influence profonde exercée par la sophiologie solovievienne sur la doctrine du P. Boulgakoff et la contribution personnelle de celui-ci au développement de la sophiologie russe.

Il saute aux yeux que les thèmes fondamentaux de la pensée du P. Boulgakoff et de celle de Vl. Soloviev sont les mêmes :

1° Affirmation de l'existence en Dieu d'un être divin, distinct des Trois Personnes de la théologie trinitaire traditionnelle et dont l'existence est conçue à la fois comme celle d'un être « en quelque sorte personnel » et comme celle d'un organisme céleste, prototype du monde créé.

2° Affirmation d'un lien « essentiel » existant entre cet être divin et le monde terrestre dont l'homme est le centre organique.

3° Affirmation d'une chute cosmique ayant entraîné l'obscurcissement des caractères divins du monde créé.

4° Pour les deux penseurs, enfin, la fin du processus historique est la transfiguration du monde terrestre par sa réintégration dans l'unité du monde divin, autrement dit la réunion et l'interpénétration de la Sophia céleste et de la Sophia créée, grâce à la collaboration des libres efforts créateurs de l'homme et de la Grâce Divine qui, dans un mouvement d'infinie condescendance, se répand sans cesse sur le monde déchu.

Ces ressemblances entre les deux doctrines sophiologiques sont si frappantes qu'il nous semble inutile d'insister sur elles.

Ce qui est remarquable d'ailleurs, à première vue, c'est ce que ces pensées si voisines s'expriment dans des langages très

(57) Préface à la troisième édit. russe des *Poésies de Soloviev*, 1900, pp. XIII-XIV.

différents. Plus trace, en effet, dans les dernières et plus importantes œuvres de S. Boulgakoff, celles qu'il a écrites en exil et notamment dans *The Wisdom of God*, du vocabulaire emprunté à la philosophie romantique allemande qui est une des caractéristiques des œuvres philosophiques de S. De prime-abord, le P. Boulgakoff se place au centre de la dogmatique trinitaire chrétienne dont il a adopté la terminologie traditionnelle tout en lui conférant parfois un sens nouveau. S. fut un précurseur. Il s'exprima dans le langage d'une philosophie que sa propre œuvre aura pour but de dépasser. Quant au P. Boulgakoff, il est le représentant de ce mouvement de retour à l'Eglise et à la tradition d'une partie de l'intelligentsia russe, que S. avait contribué à faire naître, sans pouvoir toutefois l'incarner véritablement dans sa propre philosophie.

Se référant à la tradition patristique, le P. Boulgakoff semble avoir en grande partie évité un danger auquel S. n'a pas échappé : l'introduction dans la Divinité d'un dualisme logiquement et ontologiquement antérieur à sa structure trinitaire.

Nous avons vu, en effet, que S. définit l'Esprit Absolu comme « l'unité de soi et de son « Autre », et ce n'est que par rapport à cet « Autre » ou deuxième pôle de la Divinité que le premier pôle se différencie en trois sujets divins, qui apparaissent ainsi plutôt comme trois aspects de la Divinité, trois attitudes de l'Esprit Absolu par rapport à son « Autre », que comme de véritables hypostases.

Pour le P. Boulgakoff au contraire, le point de départ de toute pensée chrétienne est le fait incompréhensible en soi et mystérieux de la Révélation. L'Absolu, qui nous est absolument inaccessible dans sa transcendance et qui, comme tel, ne peut être l'objet que de la seule théologie apophatique, se révèle comme Dieu *un* en trois Personnes. Dans *The Wisdom of God*, c'est en analysant le contenu de la formule trinitaire patristique, que le P. Boulgakoff conclut à l'existence de la Sophia Divine, en tant que Vie Commune des trois Personnes Divines, distincte mais cependant inséparable d'Elles. Le fait fondamental de l'existence de la Trinité implique ainsi pour le P. Boulgakoff celle d'un « Autre », pour employer le langage solovievien, mais il n'est nullement subordonné à l'existence en la Divinité de cet « Autre ». Là même, où comme dans les *Capita de Trinitate*, il s'efforcera sinon de « prouver la Trinité », du moins de justifier

devant la raison le dogme trinitaire en démontrant que l'idée de « Sujet Absolu » impliquée mais non réalisée dans la conscience que nous avons de notre « moi », c'est-à-dire de notre « je » en tant que sujet, trouve sa réalisation dans la révélation chrétienne d'une tri-unité de trois personnes divines, entièrement pénétrables l'une à l'autre (à la différence des personnes humaines toujours limitées par suite de leur impénétrabilité réciproque), ce caractère tri-hypostatique de la Divinité, apparaît comme une réalité première et fondamentale. Elle comporte en soi sa propre nécessité et n'apparaît nullement subordonnée, comme c'est le cas chez S., à l'existence d'une *Prima Materia*. Autrement dit « le Moi Divin réalise son absoluté en se manifestant comme tri-unité sans recevoir en soi un non-moi ». Tout en restant « moi », il s'affirme à la fois comme « je », « tu » et « il » et « nous ». Il devient pour soi l'« autre » tout en restant dans ses propres limites. » (58).

Mais c'est le propre de tout esprit personnel, dira le P. Boulgakoff, de posséder une « nature », c'est-à-dire une profondeur mystérieuse d'où jaillissent les formes multiples à travers et par lesquelles se manifeste sa vie. C'est parce qu'Il est l'« Esprit Personnel Absolu », *un* en trois hypostases, que Dieu possède une Nature Divine unique, la Sagesse Divine. L'existence de Sophia est donc conditionnée par celle de l'Esprit tri-hypostatique sans qu'elle-même conditionne l'existence de ce dernier dont elle est cependant la Vie et l'éternelle auto-manifestation.

Ayant une conscience plus aiguë, semble-t-il, que S. de ce qu'on pourrait appeler le caractère « personaliste » du dogme trinitaire, le P. Boulgakoff a été également plus sensible que son maître au problème que pose le caractère « personnel » attribué à la Sophia divine.

La question se pose en effet de savoir si celle-ci doit être considérée comme une essence impersonnelle ou comme une personne divine.

Dans les œuvres philosophiques de S. la réponse à cette question reste assez ambiguë. Il est évident que l'Autre de l'Absolu en tant que potentialité pure n'est pas une personne. Mais déterminé par l'action du premier pôle ne devient-il pas une personne ? Ni dans les *Principes Philosophiques de la*

(58) *Capita de Trinitate*, Cahier I^{er}, p. 53. (Nous nous référons à l'édition russe parue dans la revue *La Pensée Orthodoxe*.)

Connaissance Intégrale, ni dans les *Lectures sur le Théandrisme*, S. semble avoir donné une réponse claire à cette question : cependant, dans ses poèmes, Sophia apparaît comme une divinité personnelle. Or, ceci n'aboutit-il pas à admettre qu'il y a en Dieu une quatrième hypostase, ce qui est contraire à toute la dogmatique chrétienne traditionnelle ?

C'est le mérite du P. Boulgakoff d'avoir clairement vu le problème qui se posait et d'avoir indiqué une solution originale. Il fait en effet une distinction subtile entre « hypostase » et « hypostasibilité » et définit cette dernière comme le caractère d'une essence qui n'étant pas personnelle en soi est cependant capable d'être « hypostasifiée » ou « personnifiée » par la participation à l'être d'une essence personnelle ⁽⁵⁹⁾.

Comme nous l'avons vu plus haut, Sophia est pour lui une telle « hypostasibilité », c'est-à-dire non pas une personne en soi mais une capacité d'être « personnifié » par l'union avec un sujet personnel.

A nos entendements obtus cette distinction peut sembler bien subtile et nous avons quelque peine à nous représenter le mode d'existence qu'elle définit. Retenons cependant que le P. Boulgakoff, à la différence de Vl. Soloviev, a le mérite d'indiquer clairement quel est le problème crucial de la Sophiologie et d'avoir essayé de formuler une solution qui ne soit pas en contradiction avec les données fondamentales de la dogmatique chrétienne.

Nous avons parlé déjà de la volonté constante du P. Boulgakoff de « faire une sophiologie chrétienne ». Elle l'amène à réinterpréter d'une manière systématique tous les grands dogmes chrétiens à la lumière de la sophiologie. Par là aussi son œuvre complète celle de Soloviev, qui n'a fait qu'esquisser sur certains points cette manière nouvelle de comprendre les dogmes fondamentaux du Christianisme.

Plutôt philosophe et mystique que théologien, très préoccupé en même temps d'action et de réalisation, S. a vu dans la doctrine de la Sagesse de Dieu avant tout la base d'une éthique et d'une esthétique nouvelles. Celles-ci, en transformant radicalement les individus et la société tant laïque que religieuse, devaient hâter la venue du Royaume de Dieu qui se confond pour

(59) V. plus haut, p. 138.

lui avec la révélation totale de la Sagesse Divine en l'humanité et le monde terrestre transfigurés. Ce dynamisme eschatologique n'est pas absent de l'œuvre du P. Boulgakoff ⁽⁶⁰⁾. Mais il est plus préoccupé que ne fut S. de résoudre à l'aide de la sophiologie un certain nombre de problèmes proprement théologiques. C'est ainsi par exemple que reprenant l'idée centrale du système philosophique de Soloviev, celle du « Théandrisme » ou de la « Divino-Humanité », le P. Boulgakoff en fait la clé qui permet de pénétrer le mystère du dogme chrétien de l'Incarnation tel qu'il fut formulé au Concile de Chalcédoine : coexistence dans la personnalité une du Christ de deux natures, l'une divine, l'autre humaine, indissolublement unies mais non confondues.

« Ce n'est qu'en prenant comme base l'essence sophianique de la créature », dira le P. Boulgakoff, « que la réunion des deux natures, de la nature divine et de la nature humaine, dans la vie *une* d'une seule hypostase divine, devient compréhensible. Bien que ces deux natures soient distinctes par suite de la différence totale qui existe entre ce qui est créé et ce qui est divin, elles ne sont cependant pas étrangères l'une à l'autre, mais au contraire se ressemblent, n'étant toutes les deux que des manifestations d'un seul et même principe, la Sagesse Divine dans son aspect créé et dans son aspect divin » ⁽⁶¹⁾. Ainsi la sophiologie, selon le P. Boulgakoff, permet de formuler le « oui » implicitement contenu dans le quadruple « non » de Chalcédoine.

Notons enfin une dernière et très importante différence entre la pensée de Boulgakoff et celle de Soloviev, c'est l'absence chez le premier de cet élément érotique qui est, comme nous l'avons vu, une des caractéristiques de la Sophiologie de Soloviev.

Pour désigner la Sagesse Divine, le P. Boulgakoff n'emploie jamais le terme d'« Eternel Féminin ». Certes, en admettant que Sophia est une réalité ontologique distincte et « en quelque sorte personnelle », capable d'aimer Dieu d'un certain « amour passif » (et n'est-ce pas là un des caractères attribués à l'amour proprement féminin ?), le P. Boulgakoff entr'ouvre-t-il la porte à la mystique de « l'Eternel Féminin ». Mais il faut reconnaître cependant que sur ce point il s'est montré infiniment plus prudent et plus discret que Vl. Soloviev.

⁽⁶⁰⁾ *The Wisdom of God*, pp. 209, 215 ss.

⁽⁶¹⁾ *Eine christl. Anthropologie*, p. 31.

Cette prudence et cette discrétion se manifestent également dans sa conception de l'amour humain et du mariage.

Nous avons vu que S. était allé jusqu'à y voir en quelque sorte une reproduction terrestre de l'amour unissant Dieu et Sophia.

Le P. Boulgakoff évite ce rapprochement et voit la valeur spirituelle du mariage dans le fait, d'ailleurs indiqué également par Soloviev, qu'il est l'acte qui permet à deux « moi » humains, prisonniers de leur égoïsme, de sortir de leur isolement ontologique, pour constituer par leur union une personnalité spirituelle nouvelle en laquelle l'amour réciproque et l'amour des enfants issus de cette union est comme l'image de l'amour unissant les hypostases de la Trinité.

Ayant ainsi marqué les différences importantes qui existent entre les deux systèmes sophiologiques, celui de Vl. Soloviev et celui du P. Boulgakoff, nous sommes d'autant plus à l'aise pour reconnaître, ainsi d'ailleurs que nous l'avons déjà fait plus haut ⁽⁶²⁾, que Soloviev a fourni aux sophiologues russes contemporains et en particulier à S. Boulgakoff, les thèmes essentiels de leurs spéculations philosophiques et théologiques. Ne s'agit-il d'ailleurs là d'une parenté de tempérament spirituel plutôt que d'une dépendance littéraire étroite ?

En effet, ce qu'il faut *sentir* avant tout, c'est qu'un même pathos fondamental anime l'œuvre des deux penseurs que nous venons de rapprocher l'un de l'autre : la passion de réhabiliter la nature terrestre, l'amour de la création, l'intuition de son caractère divin caché, de son origine sophianique qui la prédestine, selon eux, non pas à la destruction finale mais à la transfiguration ⁽⁶³⁾.

Conclusion

Nous avons essayé d'exposer en ses grandes lignes et le plus objectivement possible la Sophiologie du P. Boulgakoff. Elle nous apparaît comme une fresque grandiose dont les perspec-

⁽⁶²⁾ V. plus haut, p. 150.

⁽⁶³⁾ C'est ce qu'exprime admirablement une phrase de Soloviev à laquelle souscrirait sans doute le P. Boulgakoff, en lui donnant peut-être un sens un peu plus nuancé. « Vois-tu Dieu », demanda à Soloviev un ami ému par la beauté d'une nuit en Finlande. « Je vois une déesse, l'âme du monde », répondit Soloviev, « qui languit après le Dieu unique. » (Cité par Str., p. 266.)

tives lointaines exercent sur nous, si nous sommes sensibles à ce genre de poésie métaphysique, un attrait esthétique incontestable. « La Sophiologie du Père Serge », a écrit le métropolite Serge de Moscou, « est une sorte de poème personnel et humain, poème qui ne manque pas de grandiose origéniste... »

Cependant, la vision radieuse du monde qu'elle semble suggérer, soulève en nous des questions, des objections.

Nous ne pouvons songer à faire ici une critique serrée de la Sophiologie. Nous nous bornerons en guise de conclusion à formuler quelques remarques.

Ce qui frappera en premier lieu, en particulier le théologien de formation protestante, dans la sophiologie boulgakovienne, c'est la faiblesse de sa base scripturaire et en particulier néo-testamentaire. En dehors des passages *Matth.* 11¹³ et *Luc* 7³⁵, dont l'interprétation sophiologique est contestable, le P. Boulgakoff ne peut guère citer de textes évangéliques favorables à ses thèses.

Sans contester à la pensée chrétienne le droit de donner un développement spéculatif aux données de la Révélation, on peut se demander cependant si dans le cas de la Sophiologie boulgakovienne il n'y a pas une certaine rupture d'équilibre entre l'élément évangélique et l'élément spéculatif au profit de ce dernier.

La même question s'est posée à l'Eglise en face des systèmes de Clément d'Alexandrie et d'Origène dont, sans aucun doute, le P. Boulgakoff est un disciple moderne. L'Eglise sera-t-elle amenée à rejeter la Sophiologie comme elle a rejeté l'enseignement des Alexandrins (tout en en conservant et utilisant certains éléments) ou se montrera-t-elle au contraire moins hostile à l'égard d'une philosophie humaine, certainement chrétienne d'intention, que ne le furent les chrétiens contemporains d'Origène ?

Un autre reproche que l'on pourrait adresser à la Sophiologie, c'est sinon de remplacer le Christ par Sophia, du moins de déplacer le centre de gravité de la pensée et de la piété chrétiennes en faveur de cette dernière.

Certes, le P. Boulgakoff médite longuement sur le mystère de l'Incarnation et en particulier sur le problème de l'union des deux natures en Christ, et il dit à ce sujet des choses fort intéressantes et tout à fait conformes, à notre avis, à la tradition évangélique. C'est ainsi qu'il reprend à son compte la conception paulinienne de l'Homme céleste, prototype de l'homme terrestre

« qui rendrait plausible que le premier ait pu assumer la nature du second sans la détruire » (64). Cependant, le sens profond, la fin dernière de l'Incarnation paraissent détournés de leur signification évangélique. La descente du Fils de Dieu dans la chair humaine n'apparaît plus comme l'acte central et mystérieux du drame de la Rédemption, drame qui se joue essentiellement entre Dieu et l'homme, entre le Père Céleste et son enfant perdu, mais elle semble n'être qu'une étape quasi-normale de la déification de la nature humaine et de la création toute entière (65). Nous forçons peut-être un peu la pensée du P. Boulgakoff. Mais tel nous semble bien être l'écueil qui la guette : noyer dans des spéculations cosmologiques l'image évangélique du Fils de l'Homme. Ne peut-on craindre que « dans la conception radieuse du Monde que suggère la sophiologie, les notions de transcendance divine, de péché, de lutte contre le Prince de ce Monde et enfin l'humanité très douce et très douloureuse de Jésus-Christ, sa passion et sa croix, ne s'évanouissent en quelque sorte. » (66).

Du point de vue purement intellectuel, il est possible peut-être de concilier la conception sophiologique et celle que nous appellerons évangélique ou christocentrique. Mais du point de vue proprement spirituel elles semblent déterminer deux attitudes dévotionnelles irréductibles l'une à l'autre.

Pour la seconde, la communion avec le Christ est le centre et la fin de la vie chrétienne. Pour la première le Christ ne paraît être finalement que l'instrument, certes adorable et digne de vénération, de la glorification de la Sophia créée par sa participation complète à la Sophia Divine.

La dernière question que nous poserons est celle-ci : comment la conception sophiologique de la déification progressive du monde peut-elle se concilier avec l'eschatologie catastrophique du Nouveau Testament ? Nous n'insisterons cependant pas sur cette question, n'ayant pas encore eu l'occasion de con-

(64) *W. G.*, pp. 130 ss.: « Puisque de toute éternité la personne du Verbe (identifiée quelques lignes plus haut avec l'Homme céleste) était en quelque sorte humaine, il était possible pour elle en prenant la place de la personnalité humaine dans une nature humaine créée, d'élever celle-ci sans la détruire. »

(65) *W. G.*, p. 131: « Nous pouvons même dire qu'il était *naturel* pour le Verbe de prendre la place de la personnalité humaine dans la nature humaine du Christ. »

(66) cf. L. Gillet, *A propos d'une controverse, Oecumenica*, Juillet 1936.

naître les vues exposées dans le prochain ouvrage du P. Boulgakoff, consacré, comme on le sait, à l'eschatologie.

Malgré ces réserves, nous tenons à dire en terminant combien la pensée du P. Boulgakoff nous paraît digne d'intéresser les théologiens occidentaux. Elle les introduit dans le monde de la théologie russe contemporaine soucieuse de mettre en lumière le caractère cosmique de l'œuvre de la Rédemption, soucieuse aussi d'affirmer, pour des raisons plus métaphysiques que morales, en face de la Toute-puissance de Dieu, la liberté de la créature, jamais entièrement anéantie par la grâce, sa dignité surnaturelle et la valeur même sur le plan du Royaume de Dieu, des efforts de l'homme non seulement d'ordre spirituel, mais aussi d'ordre social, scientifique et artistique.

En soulevant de nombreuses questions, la théologie du P. Boulgakoff secoue notre torpeur intellectuelle, nous force à reconsidérer certains problèmes que nous avons définitivement classés parmi les questions d'intérêt avant tout historique et rétrospectif. Son ontologie vivante nous fait sortir des ornières de l'aristotélisme scholastique où nous demeurons souvent enlisés en ce qui concerne notre théologie trinitaire.

Est-il nécessaire d'ajouter combien nous semblent regrettables certaines sanctions ecclésiastiques trop hâtives, qui, en envenimant la discussion, ont rendu plus difficile tout échange de vues vraiment fructueux.

E. BEHR-SIGEL.