

Les racines occultes du bolchevisme et leurs ramifications

Le communisme désigne un état de fait réel ou visé : la mise en commun des biens et, par opposition à l'individualisme, le système de vie en communauté caractérisé par une telle mise en commun. Il désigne aussi une doctrine : la doctrine sociale qui prône la mise en commun des biens, la suppression de la propriété individuelle ; la doctrine qui prône l'égalité absolue ; la doctrine qui préconise une organisation économique et sociale basée sur le système de la propriété collective des moyens de production et d'échange (le socialisme comme étape vers le communisme intégral). Dans un sens spécial, il désigne l'organisation sociale conçue par Marx comme le stade ultime de l'évolution sociale activée par la lutte du prolétariat et devant aboutir à une société sans classes, sans propriété privée, sans exploitation de l'homme par l'homme, dans laquelle les biens sont distribués à chacun selon ses besoins : c'est le communisme intégral. En tant que système politique, économique et social, le communisme fut prôné en Union soviétique depuis le putsch de 1917 et dans un certain nombre d'autres pays à la suite de celui-ci.

Cette doctrine ne naquit pas par génération spontanée au dix-neuvième siècle. Elle plonge ses racines dans des religions anciennes, dans la religion judaïque et dans la religion chrétienne en général et dans la kabbale en particulier (1).

Le facteur racial

Les analyses les plus impitoyables, sinon les plus convaincantes, du caractère national russe ont été faites par les Russes eux-mêmes, qui sont enclins à l'introspection morbide et aussi à l'exagération et donnent souvent dans l'auto-abaissement. C'est ainsi que Pierre le Grand déclara : « On peut traiter les autres peuples européens comme des êtres humains, mais le mien est du bétail ». Tchaadaïev qui fut à la tête du mouvement révolutionnaire sous le règne de Nicholas Ier et encouragea ses concitoyens à se tourner vers l'Europe de l'Ouest décrivit la Russie comme un membre superflu du corps de l'humanité. Il ne sera donc pas mauvais de citer un des rares psychologues russes qui ne tombe pas dans l'auto-flagellation et l'exagération et peint ses concitoyens sous des couleurs qui produisent un certain effet. « L'homme russe, écrit M. Nikitenko, ne connaît ni la loi, ni la justice. Sa moralité est le résultat de sa bonne humeur, qui, n'étant ni formée ni renforcée par des principes conscients, le pousse parfois à agir mais est fréquemment submergée par d'autres instincts plus primitifs. Un Russe peut devenir fatigant à force de voler, de boire et de tricher mais, malgré tout, il y a quelque chose en lui qui vous captive et vous attire [...] Il me semble que ce quelque chose d'indéfinissable est le courant psychique inhérent à certains représentants du peuple russe, la force spirituelle latente qui, comme diraient les mystiques, transforme les humeurs changeantes en souvenirs fugitifs d'un état prénatal ou en pressentiments fugitifs d'un avenir merveilleux. Car le type supérieur russe, qu'il soit instruit ou illettré, est attiré, au moins spéculativement, par les idéaux élevés et est aussi capable d'y aspirer pendant un certain temps

avec un mépris superbe des conséquences, sans se soucier de la route qu'il suit mais sans méthode et sans persévérance. Il en résulte souvent des situations aussi tragi-comiques que celle dans laquelle se trouva le génie qui, le regard fixé sur les étoiles, trébucha et tomba dans une tourbière. Les limites entre le monde du rêve et le monde de la réalité, les limites entre le vrai et le faux, la ligne de démarcation entre le sublime et le ridicule, s'estompent et disparaissent à mesure que le russe fanatique suit une citrouille d'Halloween dans le pays enchanté de la fantaisie » (2). « Il n'y a pas lieu de s'attarder sur les incongruités absurdes et les folies auxquelles les vains efforts des visionnaires pour faire descendre les idéaux du millénium sur la terre et en habiller la réalité quotidienne les mènent. Il suffit de considérer les horreurs commises à Petrograd et à Odessa après la révolution maximaliste ou de se rappeler certains des autres spectacles révoltants qui ont suivi cette sinistre explosion (3). »

L'homme russe tient toujours à la fois de l'enfant et de la bête imparfaitement apprivoisée. Mais, s'il manque de culture, il a une riche expérience et une attitude stoïque qui a été gravée dans des proverbes pittoresques dont le fond est la soumission au Destin et la pitié pour son prochain. Sa langue est riche, colorée et violente mais ses pensées manquent de suite et son raisonnement de logique ; il est velléitaire. « Ses actes démentent ses paroles, il est incapable de se donner les moyens de réaliser ses ambitions, son indifférence compense son manque de constance. Dans ses rapports avec ses semblables le Russe passe souvent par toute la gamme des comportements, de la douceur féminine à la férocité bestiale. Sa paresse, son apathie, son ignorance, sa malhonnêteté rappellent aux « auteurs allemands [...] les Gauchos du Paraguay » (4).

L'incapacité à saisir le rapport exact entre les mots et les choses « constitue une caractéristique russe qui ne se distingue guère de la faculté des peuples primitifs de créer des mythes, que les Anglo-Saxons qualifient de fausseté. » C'est incontestablement un trait des Slaves du Nord. Les masses russes font peu de cas des faits, refusent de reconnaître leur finalité et soutiennent que l'on peut les écarter sans risque, voire même les changer. Leur imagination est assez puissante pour les fondre et les ajuster à leurs velléités. Elles n'ont guère conscience du temps, de l'espace et de la causalité et même elles les ignorent souvent en pratique (5). » Ainsi une génération entière de révolutionnaires professionnels passa son temps à brasser du vent. Bakounine se battit toute sa vie avec des phrases creuses pour une simple négation.

Il est bon de rappeler que le caractère du Grand Russe qui vient d'être décrit est celui d'un peuple qui est la résultante d'un mélange de races diverses et variées du point de vue physiologique comme du point de vue psychique et spirituel. Les contradictions qui l'habitent et le tiraillent ne font que refléter son hétérogénéité raciale. Or plus les différences raciales sont importantes dans un mélange ethnique, plus elles provoquent sa dégénérescence, moins le caractère du mélange ethnique et de l'individu est stable, moins il a de cohésion. L'instabilité particulière du caractère du Grand-Russe montre à quel point ce peuple est le résultat d'un métissage tous azimut. « L'histoire de la Russie est remplie par des luttes

de races : bruns contre blonds ; crânes larges contre crânes longs. Les Germano-Scandinaves, les Celtes, les Slaves, les Tartares se sont heurtés et mélangés au Nord et au Sud (6). « Les Russes, loin d'être de purs Slaves, absorbèrent des races indigènes diverses, des nomades [...], qu'ils trouvèrent dans le territoire qui se situe entre la Volga Supérieure et l'Oka » (7).

Et les descendants de ces éléments divers et disparates héritèrent les principaux traits intellectuels et moraux aussi bien que physiques des races inférieures, leur manque de cohésion sociale, leurs penchants pour l'anarchie, leur agitation, intellectuelle et physique, qui se manifeste par la critique cinglante de toutes les structures sociales et politiques et par une passion irrésistible pour l'errance », par la manie de ne pas rester en place. À cet égard comme à bien d'autres encore il offre un contraste saisissant avec le Teuton, qui a un goût prononcé pour la hiérarchie, est attaché à son lieu de naissance et imprégné du sens de la mesure. Ce fut au temps de l'occupation mongole que le peuple russe passa maître dans la ruse, la fourberie, la machination, la corruption et toutes les tactiques qu'emploient les faibles pour se défendre contre les forts » (8). « Ce fut pendant cette période que les princes de Moscou se familiarisèrent avec l'État tartare et s'imprégnèrent de son esprit de conquête, » de son mépris de l'État organique. « Ivan III infusa ces idées exotiques dans la communauté qu'il établit. Il décapita tous les Boyards qui lui étaient insupportables, réduisit considérablement le pouvoir de cette classe, incita l'ensemble de ses sujets à s'entretuer et imposa à un peuple rustique un monarque absolu aux ordres et aux caprices duquel un corps de soldats (opritchina) obéissait en versant le sang de ceux qui étaient mis hors la loi par le tyran » (9). « Même après le triomphe des Bolcheviki [...], les relations de l'État avec la population sont restées ce qu'elles étaient sous les tsars et les Opritchniki d'Ivan sont devenus les Gardes Rouges de Lénine.

« Pierre le Grand fut incontestablement un génie politique mais le matériau qu'il travailla, le moule façonné par ses prédécesseurs, la pression des guerres étrangères et des troubles internes et la vie qu'il mena ne lui permirent pas de creuser assez profondément le sol politique pour jeter les bases d'une nouvelle structure (10). » Il se contenta d'accommoder aux nouvelles conditions le type d'État asiatique qu'il avait hérité de ses prédécesseurs. Ce fut tout. Tout juste invita-t-il des Européens de l'Ouest et en particulier des Allemands à constituer l'ossature de l'administration qu'il avait l'intention de réformer, de la même façon que, quelques siècles plus tôt, les tribus slaves avaient envoyé une ambassade aux Varègues pour les inviter à mettre de l'ordre en Russie et à la gouverner. « Depuis ce temps les Allemands ont joué un rôle prédominant dans l'administration russe, dans l'armée et la marine, à la cour, dans les écoles et les universités, dans la science et les lettres, dans le journalisme, dans le commerce et l'industrie, partout, sauf dans l'Église (11). » Il est vrai que les Russes détinrent sur eux : comme les Russes ils n'hésitaient pas à tromper le trésor quand l'occasion s'en présentait, même s'ils le faisaient avec un sens de la mesure qui faisait défaut au bureaucrate russe. Ils servaient cependant leur souverain russe avec loyauté.

Alexandre III fut le premier autocrate russe à dévier de la ligne tracée par Pierre le Grand. Il tenait en aversion les Teutons et, en fait, tous les étrangers. Car Alexandre III était un nationaliste et considérait qu'aucun étranger n'était en droit d'adorer la trinité que constituaient l'orthodoxie, le panslavisme et l'autocratie, trinité qui permettrait un jour au peuple russe de monter au pinacle. Il retira donc à ses sujets allemands la plupart des privilèges dont ils avaient joui jusque-là et russifia de force l'administration. La russification de l'administration eut des résultats désastreux, d'autant plus désastreux qu'elle avait été précédée par la promulgation de l'acte d'émancipation des serfs et la démocratisation de l'armée sous Alexandre II. « L'inévitable se produisit : l'autocratie [...] perdit le pouvoir au profit d'une myriade d'individus troubles et irresponsables dans tout l'empire et la structure de l'État devint instable (12). »

Cet acte libéra des forces ethniques dont les noyaux étaient formés par les paysans émancipés, les fidèles enthousiastes qu'ils comptaient parmi les « intellectuels » et les nationalités non russes, qui ne se firent pas prier pour prendre part à l'agitation contre le régime. « [...] les progressistes russes faisaient corps avec les Polonais, les Juifs, les Arméniens et les musulmans. Seul l'élément allemand continua à se battre pour le Tsarisme » (13).

Comment le brave de Witte réagit-il à l'agressivité de plus en plus tangible des éléments non russes à l'égard du tsarisme ? Il préconisa de pratiquer à leur égard « une politique de générosité » et en appela à « leurs instincts les plus nobles et à leur sens de l'intérêt collectif ».

L'armée professionnelle fut remplacée par l'armée de conscription le 1er janvier 1874. La réforme démocratique du service militaire introduisit les traits de caractère du paysan – le sentiment d'insatisfaction, la chicane, le goût pour la satire, le manque d'obéissance, en un mot l'anarchie – dans l'armée et dans la marine. « Et avec le temps l'efficacité du soldat russe diminua sensiblement. Ses généraux aussi semblent ne pas être restés à la hauteur. [...] la vieille armée de Nicholas 1er aurait fait obstacle à une révolution populaire. Sous Nicholas II, l'explosion de mars aurait été étouffée, si l'armée y avait été opposée. Mais l'armée de paysans qui fut envoyée contre les envahisseurs allemands n'était pas faite du même bois que les guerriers qui avaient rendu le nom de la Russie célèbre au dix-huitième et au début du dix-neuvième siècle. Ils détestaient la guerre, étaient impatient de retourner dans leurs champs et profitaient de la première occasion, quand la peine de mort fut abolie, pour jeter leurs fusils dans les buissons et retourner dans leurs familles. Et quand leurs frères affamés les encouragèrent à retourner leurs fusils contre les autorités et à se battre pour les terres qui leur avaient été promises depuis longtemps, ils prêtèrent l'oreille à leur appel... » (14).

Enfin l'industrialisation de la Russie sous Alexandre II contribua également à mettre le feu aux poudres en déracinant le paysan russe. Jusque-là « le système social russe était plus ou moins moyenâgeux. La terre appartenait essentiellement aux grandes familles nobles et aux grands propriétaires, dont la populace rurale, qui vivait de la terre, était entièrement dépendante. Alexandre II « émancipa » cet élément rural, c'est-à-dire qu'il l'arracha à la terre et la ravala au rang d'une masse de parias nomades. Une grande partie des terres furent mises à la disposition de communes rurales (les mirs) gérées collectivement : ces terres n'appartenaient à personne, la main-d'œuvre était affectée à telle ou telle tâche et, au fond, elle était exploitée et moins bien payée que sous le régime précédent. Sous ce régime le paysan était au moins attaché à une terre, celle de son seigneur, il savait ainsi qu'il travaillait pour quelqu'un et il en était souvent fier. Devenu « libre » il fut plus ou moins transformé en prolétaire, en simple instrument automatique de travail. Ce fut là, sous Alexandre II, le vrai résultat des « nobles et généreuses idées libérales » et, de fait, la réforme de ce souverain fut saluée par les applaudissements frénétiques de la presse démocratique européenne de l'époque.

« La situation s'aggrava encore sous Alexandre III. C'est ce souverain qui entreprit l'industrialisation artificielle et corruptrice de la Russie. Aucune tentative ne fut faite pour profiter de façon organique, dans la mesure des moyens dont on disposait, des ressources naturelles russes ; au contraire ces ressources furent mises à la disposition du capital étranger, ce qui encouragea un mode de production visant à profiter uniquement à un capital omnipotent et à enrichir une nouvelle classe de profiteurs, tout en galvanisant de plus en plus l'opposition prolétarienne. Il faut reconnaître que le régime tsariste n'avait pas voulu expressément en arriver là mais qu'il y avait été poussé [...] par des considérations politiques. Les capitaux furent fournis dans leur majeure partie par la France dans le but de renforcer la Russie, devenue son alliée, dans l'éventualité d'une nouvelle guerre contre l'Allemagne et de la revanche qu'elle attendait avec impatience. Comme elle dépendait uniquement de fonds d'origine étrangère, l'industrie fut privée du fondement naturel de la terre, qui nourrit son peuple et lui fournit, sans intermédiaires et sans spéculations, ses moyens d'existence. Il en résulta que ni ceux qui travaillaient ni ceux qui les employaient n'avaient directement accès aux moyens de vivre et de faire vivre. Les relations entre les hommes changèrent. Aux anciennes relations [...] se substituèrent des relations uniquement fondées sur l'argent, qui finirent par se réduire à une opposition pure et simple entre ceux qui avaient le ventre vide et ceux qui avaient le ventre plein. Le sol russe était arrivé à un tel stade de dégradation matérialiste qu'il était mûr comme peu d'autres pour l'agitation subversive de l'idéologie marxiste de la guerre des classes, car c'était un des rares pays où le processus avait été aussi rapide et le paysan russe, comme le Russe en général, ne connaît pas les moyens termes, les sages compromis : il passe d'un extrême à l'autre. Libéré d'un système patriarcal d'obéissance rigoureuse et aveugle, il peut devenir un parfait anarchiste » (15).

Miroir grossissant de la race de l'âme et de la race de l'esprit du Russe, Grigor Raspoutine naquit à Pokrovskoïe, un petit village sibérien situé dans la région marécageuse de la province de Tobolsk. Les habitants, pour la plupart des fils et des filles de prisonniers porteurs d'une lourde hérédité, avaient

mauvaise réputation dans les hameaux et les villages voisins ; l'un d'eux, le père de Grigor, était un voleur de chevaux. Grigor n'était pas encore entré dans la vie adulte qu'il avait reçu le surnom de Raspoutine, une appellation qui vient du mot de rasputnik (« débauché »). Il continua de mener une vie de débauche jusqu'à ce qu'il fût touché par la grâce à l'âge de trente ans, à la suite d'une rencontre avec un père. La tradition russe veut qu'un saint (Simon) apparaisse à un pêcheur pour lui ordonner de renoncer à ses vices et que le pêcheur éprouve de la contrition. Raspoutine ne manqua pas à la tradition. « En Russie, où le repentir spontané est généralement le stade ultime du crime et la conversion religieuse la dernière étape du pécheur, le scélérat qui expie ses crimes peut compter sur la charité du peuple » (16) ainsi que sur la complaisance du pouvoir judiciaire. « Les portes de nombreux monastères lui étaient ouvertes, s'il avait choisi de devenir moine, mais, soit parce qu'il était conscient de son indignité, soit parce qu'il était quasiment illettré, soit encore parce qu'il ne put pas se soustraire à la tendance russe au vagabondage, il choisit la vie douloureuse mais variée de pèlerin, errant de village en village, de lieu saint en lieu saint, sans bourse ni besace, nu-pieds et tête nue, vivant d'aumônes et faisant des offrandes dans le tronc des églises. Il visita entre autres Jérusalem. Pendant les deux années qu'il passa à préparer sa mission, il fut assisté par des moines, avec qui il avait l'habitude, à la manière des Russes dépressifs, de discuter des problèmes religieux [...] avec enthousiasme, intérêt et puérilité » (17).

« Il est facile de sourire d'un air incrédule à la conversion religieuse d'un être vulgaire comme Raspoutine, qui respirait une atmosphère de vice et trahissait une tendance héréditaire au crime. A la lumière de sa conduite ultérieure, on peut être tenté de regarder cette apparente amélioration comme un acte de pure hypocrisie. Mais cette interprétation simpliste des motifs confus de Raspoutine témoignerait d'une méconnaissance de la complexité et de la subtilité du monde moral en général et de la psychologie russe en particulier. Nulle part les motifs avouables, les motifs inavouables et les motifs triviaux ne sont aussi inextricablement embrouillés que dans la conscience russe, nulle part les conséquences contradictoires de l'action ne sont plus difficiles à évaluer. Les éléments de la personnalité qui n'entrent en jeu qu'à de rares moments critiques pour prendre la décision qui imprimera sa marque sur l'individualité morale sont précisément celles que les remous de l'existence quotidienne n'affectent absolument pas. C'est pourquoi ils ne sont connus ni de l'étranger, ni de l'ami, ni du confident, ni même du principal intéressé, jusqu'à ce que les circonstances les mettent en branle. Le caractère russe est un instrument à plusieurs cordes et les notes qu'elle rend tous les jours, touchés par les événements ordinaires de la vie, n'expriment aucun des autres sons passionnés qu'un stimulus soudain et subtil est capable d'évoquer » (18). Des paysans comme Raspoutine E. Dillon nous informe qu'il en a connus beaucoup dans les différentes parties de l'empire russe, dont « les instincts les plus profonds étaient ceux de son peuple ».

« La rétrospection morbide est une caractéristique typique de nombreux Russes et l'ascétisme en est la conséquence habituelle. [...] Le Russe ressasse ses conditions mentales et matérielles d'existence et analyse ses relations au monde invisible dont sa religion lui donne un aperçu. Il n'est pas rare que ces

méditations dérèglent les esprits timorés, dénaturent leur piété en les poussant à une terreur superstitieuse et à des pratiques criminelles. Mais, malgré ces visions [...], le caractère terre-à-terre de l'individu est toujours présent, sous une forme latente" (19). Raspoutine n'était pas un simple hypocrite. Pendant un certain au moins il se soumit à la discipline qu'il préconisait. « Son pèlerinage et les pénitences qu'il s'était imposé volontairement lui ayant valu l'appellation de Starets – un nom qui n'est pas accordé à des moines ou à des prêtres mais uniquement à des laïcs qui ont renoncé au monde et ne vivent que pour Dieu et pour le salut de leur âme – il chercha à y ajouter les titres de thaumaturge et de prophète. Chaque fois que ses voisins lui posaient une question, il regardait rêveusement dans le lointain, gardait le silence pendant plusieurs minutes et répondait ensuite lentement par des phrases sans queue ni tête, comme s'il sortait de transe. Le bon larron ne faisait parfois qu'un avec le charlatan rusé » (20).

Il pensait lui-même qu'un grand mysticisme sommeille dans l'âme de presque tous les Russes, qu'une mort, une déception, une maladie ou un mot d'encouragement sincère peut à tout moment réveiller et dont le réveil peut avoir de lourdes conséquences. Ce tempérament religieux explique le nombre, la variété et le caractère étrange des sectes russes.

Raspoutine penchait naturellement pour celle des Khlysty. Qu'il fit partie ou non de cette secte, « l'histoire de la religion et la psychologie nous enseignent que le mysticisme et la sensualité ne sont jamais très éloignées l'une de l'autre. Comme la concupiscence était la principale source de sa propre chute, il est tout naturel qu'il en vint à généraliser son expérience et à enseigner que c'était le seul péché mortel contre lequel le vrai chrétien doit sans cesse lutter. La méthode des Khlysty qu'il proposait s'accordait avec ses penchants vicieux et me rappelle la réponse que fit un jour un catéchumène intelligent à un prêtre catholique qui lui avait demandé ce qu'il faut faire pour recevoir le sacrement de la pénitence : « Vous devez d'abord commettre un péché, mon révérend ». C'était exactement la doctrine propagée par Raspoutine, qui soutenait que le salut ne peut être atteint que par la repentance et que, pour se repentir efficacement, il convient d'abord de pécher. Comme les Khlysty, dont la secte ressemblait à ses propres petites congrégations, il enseignait que tout acte de contrition en commun doit être précédé par l'accomplissement du péché en commun » (21).

« Alors que les paysans têtus de Pokrovskoïe accueillaient les histoires sur les dons merveilleux de prophétie, de guérison et de seconde vue de Raspoutine avec le scepticisme qui faisait partie de leur éducation, le cœur des femmes fut touché, leur foi acquise, leur zèle s'enflamma. Elles parlèrent autour d'elles de leur nouveau prophète, dont la réputation se répandit bientôt dans les villages et les villes » (22). Il acquit rapidement le statut de saint auprès des femmes. « Pendant très longtemps, la secte de Raspoutine, qui ne rompit jamais ouvertement avec l'Eglise orthodoxe, fut composée presque exclusivement de femmes, dont la plupart étaient jeunes, resplendissantes et avenantes ». (23) L'étoile montante dut cependant sa fortune et sa célébrité à une rencontre qu'il fit lors d'un de ses nombreux

voyages avec un prêtre orthodoxe qui le présenta aux femmes de la haute société moscovite. L'évêque de Saratov fut l'une des deux personnes qui lui permit ensuite d'avoir ses entrées à la cour impériale.

Aux multiples éléments disparates dont nous avons vu que le peuple russe était composé dès le haut-moyen-âge il faut ajouter les Juifs. Les Slaves les trouvèrent en Crimée, où il semble qu'ils aient été installés depuis le troisième siècle avant notre ère et où ils se mêlèrent au septième siècle avec les Khazars qui y avaient fui après la destruction de leur royaume par Sviatoslav, prince de Kiev. Pendant les guerres intestines de la Russie, au terme desquelles Kiev, tellement affaiblie qu'elle n'arrêtait pas de changer de maîtres, finit par tomber entre les mains des princes de Lituanie et des Polonais, on trouvait des Juifs dans les différents camps. « Le célèbre orientaliste juif russe Harkavy a publié des documents importants qui montrent qu'il y avait beaucoup de Juifs parmi les Cosaques, quand ils commencèrent à s'organiser au seizième siècle » (24).

« Les Juifs russes, la majorité d'entre eux en tout cas, savaient exactement ce qu'ils voulaient ; ils le montraient par leurs actions ; ils l'exprimaient clairement. Ils exigeaient l'abolition de toutes les lois restrictives ; ils revendiquaient l'égalité des droits et ils savaient » (25) qu'ils obtiendraient tôt ou tard leur émancipation une fois que le régime autocratique et bureaucratique aurait été renversé » ; « ils savaient parfaitement qu'une république, ou même une monarchie constitutionnelle, ne pouvait pas ne pas proclamer le principe des « droits de l'homme et du citoyen », c'est-à-dire l'émancipation de tous les membres de la nation sans distinction de race ou de religion » (26). Ils firent tout ce qu'ils pouvaient pour contribuer à son renversement. Ils y participèrent activement. « L'héroïsme, écrivit un journaliste dans La Revue de janvier 1906, que les Juifs ont manifesté dans cette lutte gigantesque rappelle leur formidable résistance à l'Empire romain. Ils ont montré encore une fois que l'esprit de sacrifice, le courage et l'ingéniosité, qui caractérisèrent leur combat contre Titus, n'ont pas disparu de l'âme juive [...]. » « La Russie doit pour une grande part sa liberté aux Juifs. Sans eux les Libéraux n'auraient jamais été capables d'obtenir la victoire » (27).

Dans les années 1870 et 1880, les jeunes Juifs avaient joué un rôle prépondérant chez les Narodniki. « [...] les ouvriers juifs de la fin du dix-neuvième siècle étaient sensibles au socialisme à cause de leurs origines religieuses. Les syndicats de travailleurs juifs accueillirent la doctrine socialiste comme une révélation, comme une vision messianique qui avait été nourrie dans une certaine mesure par les traditions eschatologiques et les idées universelles de Rédemption ». De même, le théologien et économiste Sergei Boulgakov (1871-1944) « écrivit en 1905 que le « socialisme athée » avait les mêmes idéaux « terrestres » que le messianisme juif et qu'ils s'opposaient ainsi à son « socialisme chrétien » ». En 1910 il qualifia le socialisme de « transposition du chiliasme juif » (28). Le Bund, ou L'union générale des travailleurs juifs, fut fondé en 1897. Il fit une propagande active en Yiddish et publia de nombreuses brochures et un certain nombre de journaux. « Le Bund fomenta de nombreuses grèves en Russie : rien qu'entre 1897 et 1900 il y en eut 812, auxquelles participèrent plus de 27890 hommes. Il y avait deux

prolétariats, le manuel et l'intellectuel et, naturellement, de nombreux Juifs appartenaient au prolétariat intellectuel.

« L'Intelligentsia juive s'assimila à l'intelligentsia russe au cours des années soixante-dix, de la même façon que le prolétariat juif devait faire cause commune avec le prolétariat russe plus tard » (29). Sa chutzpah servit de modèle aux « pionniers de la Révolution russe. Il n'y avait aucune organisation politique dans l'empire qui n'était pas sous l'influence des Juifs ou dirigée par eux. Le parti social-démocrate, le parti socialiste-révolutionnaire, le parti socialiste polonais, tous comptaient des Juifs parmi leurs leaders ». Viatcheslav Plehve (1846-1904), directeur de la police tsariste, puis ministre de l'intérieur de 1902 à sa mort, était bien placé pour savoir que la lutte pour l'émancipation politique en Russie et la question juive était pratiquement identique et que 80 pour cent des révolutionnaires en Russie étaient des Juifs (30), dont un grand nombre de femmes.

Le fait que les Juifs jouirent de certaines faveurs sous le règne d'Alexander II ne les empêcha pas de participer au mouvement révolutionnaire. « J'ose cependant affirmer le plus catégoriquement que, même si les Juifs avaient joui de l'égalité des droits en Russie et n'avaient pas été soumis à des lois d'exception, Ils auraient néanmoins fourni d'innombrables recrues aux forces révolutionnaires. Ce groupe ethnique ou religieux [...] ne pouvait pas ne pas être un adversaire du tsarisme et de l'autocratie » (31). Preuve en est la réponse que fit en 1905 une délégation du Bund à la question que lui posa E. J. Dillon de savoir si les Juifs étaient prêts à accepter la proposition du libéral Witte d'établir une chambre des représentants : « Non. Les Juifs ne soutiendront pas Witte. Il n'est pas notre homme. Il n'est qu'un bureaucrate et aucun bureaucrate ne peut être un réformateur [...] Les Juifs devront leur émancipation à la force et ils veilleront à ce que cette force fasse sauter leurs liens et leur donne tous leurs droits. »

Car c'est pour des raisons autres que politiques, religieuses et économiques que les Juifs de la Russie se jetèrent dans les bras de la Révolution. Leur attitude fut étroitement liée à « l'instinct révolutionnaire du Juif ».

« Tout au long de l'histoire l'esprit du Juif a toujours été révolutionnaire et subversif [...] Il est progressif et évolutionnaire. Même dans le premier établissement national il portait en germe [l'internationalisme] qui s'épanouirait et porterait ses fruits dans les âges à venir. Donc le Juif qui désire faire marche arrière, qui ignore les lois de l'évolution et du progrès et l'avance que sa propre race a prise sur les autres nations en rejetant les chaînes du nationalisme étroit dans la grande marche de l'humanité vers son vrai but, qui sera atteint quand tous les hommes seront des frères, quand il n'y aura plus aucune différence entre les classes, les tribus, les nations et les peuples, en un mot la marche vers le grand et glorieux idéal d'une « Confraternité d'hommes » [...], eh bien ce Juif est infidèle à l'esprit du judaïsme. L'esprit juif a

toujours aspiré à la justice, à la vérité et à l'égalité : tels sont les principes fondamentaux d'Israël. Ils s'incarnèrent dans le cri qui retentit dans les paroles des prophètes, qui fut repris par les premiers apôtres du christianisme. Ce fut une protestation, une révolte contre l'iniquité et l'inégalité. Les premiers chrétiens furent donc les bons Juifs – ou les bons Juifs furent les premiers chrétiens [...] (32).

Le facteur religieux

L'hassidisme est le dernier grand mouvement de pensée au sein du judaïsme avant son émancipation. Il puise ses racines dans la Kabbale (33). L'hassidisme naquit dans les années 1760 mais l'on peut considérer que les bases de ce mouvement avait été jetées par le Rav Israël ben Eliezer (1700-1760), surnommé Baal Shem Tov, ou Besht, dont la vie et les enseignements ne sont connus que par les écrits de ses disciples et de ses continuateurs.

Le mot de hasid est généralement traduit par « amour » ou « bonté ». Un hasid est donc une personne qui pratique l'amour ou la compassion. Dans le Livre de Jérémie, Yahvé lui-même est qualifié de hasid. Dans d'autres passages de la Bible, les personnes qui aiment Yahvé et sont aimées de Lui sont aussi appelés hasid. Cet amour se traduit par l'accomplissement des obligations que Yahvé a imposées. Le mot de hasid apparaît souvent en conjonction avec celui de zaddik, une personne vertueuse. Une personne vertueuse est particulièrement proche de Yahvé. Hasid en est donc venu à évoquer une personne qui a une relation privilégiée avec Yahvé. Sous les Hasmonéens, les Juifs hostiles à l'hellénisation d'Israël furent appelés hasidim. Dans le judaïsme rabbinique, le mot désignait une personne qui accomplissait ses obligations religieuses d'une manière particulièrement stricte et soigneuse : une personne pieuse. Dans l'Allemagne de la fin du douzième siècle, un groupe mystique et ascétique juif dont l'éthique se caractérisait par l'humilité, un altruisme extrême, la recherche, aux relents cyniques et stoïques, d'une absence de passions, le refus du monde physique et le désir d'atteindre à la pureté de l'âme prit le nom de hassidei ashkenaz. La fin du seizième siècle vit fleurir en Terre d'Israël des « associations saintes » de tendance mystique dont les membres avaient pour but de faire de leur cœur la demeure (shekinah) de Yahvé en se concentrant continuellement sur la Torah. Leurs rites pénitentiels allaient bien plus loin que ceux qui étaient exigés du Juif ordinaire.

Le dix-septième siècle marqua un regain d'intérêt pour les pratiques et les idéaux des hassidei ashkenaz dans les communautés ashkénazes de Pologne et d'Allemagne, où l'étude de la Torah, le mysticisme, la prière, la contemplation mystique et les pratiques cabalistiques prirent des formes souvent extrêmes (34).

L'hassidisme de Besht enseignait au contraire que ce que Yahvé exige de l'homme n'est pas l'ascétisme et la mortification, comme le voulait la kabbale lourianique, ni l'étude approfondie de la littérature halakhique (35), comme le voulaient les talmudistes polonais, mais la dévotion et l'adhésion, l'union à Lui (devekut). La seule manière de s'unir à Lui est de Le servir Dieu avec joie et de s'abandonner à Lui avec enthousiasme (hitlavahut). Les hassidiques ne furent certes pas les premiers à regarder le devekut comme une notion fondamentale mais, là où les cabalistes le considéraient comme un idéal qui ne pouvait être atteint que par quelques rares hommes vertueux, les hassidiques furent bien les premiers à estimer et à affirmer qu'il était accessible à tous les Juifs, tout en concédant que la plupart des hommes ne peuvent parvenir à l'union divine que par l'intermédiaire du tzaddiq (le « saint », le « pieux »), qui est une manifestation de Dieu et un lien entre le Créateur et la Création. Comme l'a suggéré G. Scholem, cette extension du champ d'application du devekut rend compte de la transformation de l'hassidisme en mouvement populaire et de sa convergence avec le populisme, le mouvement politico-social qui se forma en Russie dans les années 1860 dans le but d'entraîner l'ensemble de la paysannerie, du peuple, dans la lutte contre le pouvoir tsariste.

Chez les Juifs de l'Europe de l'Est et de l'Europe centrale, « dès l'époque gaonique, le titre ba' al shem, ou « maître du nom », désignait un maître de la kabbale pratique expert dans l'art de proposer des amulettes à diverses fins, d'invoquer les anges ou les démons et d'exorciser les mauvais esprits qui s'étaient emparés du corps humain. Dans l'ensemble, de tels personnages étaient, dans l'esprit populaire, clairement assimilés à la magie blanche » (36). Sous ce rapport, le Besht n'était pas différent des autres baalei shem.

Le monde des Juifs du dix-septième et du dix-huitième siècle était saturé de démons, de spectres et d'esprits malins, dont on croyait qu'ils pouvaient exercer une influence particulièrement néfaste sur les événements les plus importants de l'existence humaine : la naissance, le mariage et la mort. L'impuissance sexuelle ou l'infertilité étaient interprétés comme les effets d'opération de sorcellerie. Des objets et des pratiques magiques étaient censés chasser les démons et préserver les hommes des maladies et des accidents qui étaient attribués à leur action. Ils étaient également censés avoir le pouvoir de les protéger des dangers et des infortunes d'origine humaine. Enfin, on avait recours à des procédés et des objets magiques pour prédire les événements futurs. Les pratiques magiques n'étaient évidemment pas le propre des Juifs. Elles avaient cours chez tous les peuples européens de l'époque, chez lesquels elles étaient cependant essentiellement le fait de la paysannerie et du menu peuple. Chez les Juifs, au contraire, l'art magique était très répandu chez les lettrés et dans la bourgeoisie. En effet, la science magique était conservée par les milieux érudits et rabbiniques, qui veillaient à la transmettre de génération en génération et en faisaient usage au besoin. Les baalei shem faisaient autorité dans l'art magique auprès du vulgaire. Bien que les pratiques magiques fussent communes à toutes les couches sociales juives, les baalei shem étaient considérés comme les plus compétents pour les transmettre et les mettre en pratique. Jusqu'au début du dix-huitième siècle, la plupart d'entre eux exercèrent la fonction de rabbin, ne faisant office de thaumaturge qu'à temps partiel. Ils commencèrent ensuite à se

spécialiser dans la thaumaturgie, peut-être en raison du fait que leurs services étaient de plus en plus sollicités. Les livres de charmes, qu'ils se mirent à publier au début du dix-huitième siècle, alors qu'ils s'étaient contentés jusque-là de leur accorder leur caution, constituèrent pour eux une seconde source de revenus, qui ne tarit pas la première. En effet, les procédés magiques qu'ils divulguèrent dans les livres de charmes étaient souvent si complexes que leurs coreligionnaires continuèrent à faire appel à eux pour les appliquer. La vogue de la magie dans les couches sociales populaires juives peut s'expliquer par le regain d'intérêt des érudits pour la littérature cabalistique, qui eut le double effet de renforcer l'autorité de la démonologie et d'affermir la croyance aux pouvoirs magiques.

Ce qui distinguait Besht des autres baalei shem de l'époque était la maestria avec laquelle il associait l'usage de la science magique à l'inspiration prophétique. Il pronostiquait à la fois les maladies et l'avenir et, comme Elie (2 Rois 5.26), il voyait à distance et était capable de découvrir les incarnations antérieures d'une âme (sous l'influence de la kabbale et, en particulier, de la kabbale lourianique, la croyance à la réincarnation n'avait cessé de grandir chez les Juifs, surtout dans leurs élites, au cours du dix-septième siècle). Il était visité par Dieu, qui, lorsqu'il entrait en transe, parlait par sa bouche. Du moins est-ce ce que rapportèrent ses disciples, qui, comme Besht lui-même, voyaient dans ses pouvoirs un signe de la providence divine. De plus, contrairement aux autres baalei shem, Besht n'avait hérité d'aucun livre magique de son grand-père et, par conséquent, d'aucune réputation, d'aucune autorité ; on ne lui connaissait même aucun guide : il fallait donc qu'il fût devenu baal shem sous l'effet d'un processus spirituel intérieur (37). « Le mouvement hassidique trouve son origine dans la révélation du Besht, la révélation de sa « vraie » nature » (38), dont ses admirateurs et ses continuateurs indiquent qu'elle eut lieu dans le Nord des Carpates. Ce fut là, selon la légende, que, après avoir passé des années dans la solitude la plus complète pour découvrir la voie mystique secrète inconnue des masses, le Besht décida de revenir dans le monde.

La culture russe avait absorbé une grande quantité d'influences juives bien avant l'émergence de l'hassidisme. Si l'origine de cette influence se perd dans l'antiquité, des éléments bibliques juifs sont aisément reconnaissables dans la pensée russe à partir du onzième siècle. Des attitudes religieuses, des traditions musicales et des ouvrages littéraires juifs laissèrent leur marque en Russie par la suite.

L'orthodoxie russe elle-même contenait de nombreux éléments remarquablement semblables à la pratique et à la doctrine hassidiques. Une forte tendance mystique se retrouvait dans l'Église orthodoxe. Les adeptes de cette tendance estimaient que le vrai croyant était le réceptacle du divin et que, par conséquent, on pouvait parler dans un certain sens de la divinisation de l'homme. Ils croyaient que l'union à Dieu, l'essence même de la religion, n'était possible que dans la joie et dans l'extase religieuse. L'âme mystique russe était empreinte du désir de l'infini et de l'unicité avec Dieu. Les mystiques soutenaient que le but de l'existence humaine était de se fondre et de se dissoudre dans l'âme divine

universelle. Ils soutenaient également que l'amour était la plus haute valeur et qu'il remplissait et étreignait toutes les créatures, y compris les démons.

« Un autre parallèle particulièrement frappant entre l'hassidisme et l'orthodoxie est celui qui existe entre le Tzaddik et le starets. Ils parvinrent à la notoriété à la même époque. Le starets était un saint homme, habituellement un moine, dont les dons de guide spirituel inspiraient le respect à tous les Russes au dix-huitième et au dix-neuvième siècle. Il n'était pas lié à la hiérarchie orthodoxe. Si le premier starets fut un saint et un mystique russe du quinzième siècle du nom de Nil Sorski qui prêchait l'ascétisme mental, les starets ne devinrent des personnages importants dans la vie religieuse russe qu'au dix-huitième siècle, où ils étendirent leurs activités des monastères au monde laïc. Ils devinrent médecins des âmes et conseillers des petites gens, qui commencèrent à faire des pèlerinages à leurs monastères et à les considérer comme des chefs spirituels, des confesseurs et des saints inspirés par Dieu. Dans la première moitié du dix-neuvième siècle, alors même que le tzaddikisme atteignait son apogée dans l'hassidisme, de nombreux starets renommés au statut, aux fonctions et aux activités à bien des égards similaires à ceux des tzaddikim étaient à l'œuvre parmi les Russes. Les dévots choisissaient un starets et se soumettaient entièrement à son autorité. Le croyant devenait complètement dépendant de son starets. Il renonçait à sa propre volonté et il s'en remettait totalement à son starets, qui acquérait ainsi un grand pouvoir et une grande influence personnelle. Son influence n'était pas liée à sa fonction ou à son savoir, elle provenait de sa seule personnalité. Il avait une attitude positive et optimiste à l'égard de la vie. Les gens croyaient qu'il détenait l'omniscience divine, la sagesse, qu'il était un parangon d'humilité, de gentillesse et de dévotion (39). »

L'Église orthodoxe est, depuis sa fondation par le premier métropolite, Leontius qui fut envoyé de Byzance avec un cortège d'évêques grecs par le patriarche Nicholas Chrysoverghes (983-996), un produit exotique, importé et étranger à l'idiosyncrasie russe quant aux croyances, à la règle et aux cérémonies. Elle tranche avec la vieille Église arménienne, qui, en dépit de l'origine grecque et syriaque de sa doctrine et de ses rites, a toujours été beaucoup plus proche des tendances religieuses du peuple russe. « L'Église orthodoxe ne fut jamais qu'un simple musée d'antiquités liturgiques. Vladimir Soloviev la comparait à un coffret contenant une perle orientale dont le lustre a été atténué par une épaisse couche de poussière byzantine. Sa fonction dans l'État se limita toujours à celle d'un service de police chargé du contrôle [des consciences]. Le clergé, à l'exception de quelques anachorètes et de quelques ascètes portés sur l'auto-flagellation, était un corps de parasites sociaux, pauvres, crasseux, cupides et ignorants, dont l'existence suscitait alternativement la pitié et le mépris du troupeau inculte dont ils s'érigeaient en bergers. Dès le début l'Église russe fut le dépôt de formes pétrifiées auxquelles une vertu magique était attribuée. Aucun esprit vivifiant n'anima jamais cet organisme rigide, car Byzance ne pouvait pas donner ce qu'elle ne possédait pas » (40).

Avec le temps, les rites et les livres liturgiques de l'Église orthodoxe russe s'étaient plus ou moins éloignés de l'Église orthodoxe grecque. Entre 1652 et 1677, des réformes furent entreprises, sous l'égide du patriarche russe Nikon, dans le but de réorganiser les structures et de restaurer la doctrine et les rites de l'Église orthodoxe russe. Certains, très nombreux, refusèrent cette réforme et restèrent fidèles aux anciens rites, précipitant ainsi l'Église orthodoxe russe dans un schisme. Dénommés Raskolnik (schismatiques) par leurs opposants, un nom qu'ils refusent, ils prirent le nom de « vieux-croyants ».

Ils croyaient que la fin du monde aurait lieu en 1666, l'année à laquelle Sabbatai Levi avait fixé la rédemption de l'humanité.

En 1666, les vieux-croyants furent condamnés comme schismatiques et excommuniés par le concile de Moscou.

La scission ne résulta pas uniquement d'une divergence doctrinale. « Il est certain que le grand schisme dans lequel tomba le Raskol fut dû en grande partie au conflit entre le clergé paroissial et les agents monacaux du gouvernement absolutiste et centralisateur de Moscou » ainsi qu'à l'influence grandissante des Tatars sur le gouvernement russe.

Le haut clergé et l'épiscopat recrutaient exclusivement des moines. Pierre le Grand s'attaqua aux monastères, releva l'âge du noviciat à trente ans, réduisit le nombre de moines de moitié, obligea la plupart d'entre eux à travailler de leurs mains, leur refusa le papier et l'encre pour les empêcher de le décrire comme l'Antéchrist, les soumit à mille indignités ; mais il ne se risqua pas à rompre avec la règle selon laquelle tout évêque devait être un moine. Quant aux prêtres de paroisse, qui devaient être mariés, ils n'avaient aucun poids. De fortes tensions existaient donc entre le haut clergé et le bas clergé. Avant même l'apparition des vieux-croyants au milieu du dix-septième siècle, il arrivait souvent que des membres du bas clergé refusassent d'obéir aux ordres de leurs archiprêtres et essayassent de se soustraire non seulement au paiement des droits légaux mais à la juridiction du métropolitain. Le bas clergé aspirait à l'indépendance. La coupe fut pleine lorsque Nikon, non content d'épurer la liturgie et les livres liturgiques, submergea de taxes toutes les villes et tous les villages. Les vieux-croyants en appelèrent au tsar. Le gouvernement du tsar prit parti pour les autorités ecclésiastiques et punit sévèrement l'opposition.

Jusqu'au début du dix-septième siècle, toutes les provinces russes jouissaient d'une certaine autonomie. « Au dix-septième siècle, l'explosion de violence et de barbarie dont la Moscovie fut le théâtre s'accompagna de l'irruption de tsars, de tsarines, de tsarévitchs, de princes et de petits princes de

Kazan, d'Astrakhan et de Sibérie, qui offrirent leurs services au gouvernement du Tsar et se marièrent dans la noblesse russe, se posant ainsi en défenseurs du territoire russe et prenant le contrôle des villes de Kasimov, Zvenigorod, Kashir, Serpoukhov, Khotan, Iouriev, de nombreux villages et hameaux (41). » C'est ainsi que fut inventé à cette époque le proverbe : « Vis jusqu'à ce que Moscou mette la main sur toi. » Andreev déclare que les ancêtres de la plupart des nobles de russes dans le royaume de Moscou étaient des émigrants tatars ou des colons européens. » C'est sous la pression des Tatars que le Zemski sobor (Le Congrès de la terre russe) promulgua en janvier 1649 le Sobornoye Ulozheniye (le Code du Tsar Alexis), qui substitua une bureaucratie autocratique au conseil communal des provinces russes. Les Tatars accédèrent aux postes administratifs les plus élevés et y furent maintenus par les Tatars déjà russifiés. Les particularités nationales de la Russie furent complètement oubliées, d'autant plus que la caste gouvernante, étant principalement composée d'éléments étrangers au génie russe, n'avaient aucune idée du caractère et des aspirations du peuple qu'ils gouvernaient.

Les vieux-croyants étaient violemment opposés à la fois la tatarisation de la Russie et au monopole, étroitement lié à l'État centralisateur, qu'exerçaient les moines sur l'Église orthodoxe.

Les points communs les plus frappants entre les Sabbatéens et les vieux-croyants étaient leur croyance aux prophéties apocalyptiques, la fascination pour les calculs cabalistiques, leur état de joie extatique, leur acceptation quasi-masochiste de la souffrance. Les vieux-croyants faisaient cause commune avec les Juifs et les autres minorités pour survivre aux persécutions qu'ils subissaient. Les sectaires et les Juifs s'influençaient réciproquement et les Juifs jouèrent un rôle significatif dans l'effervescence religieuse qui monta en Russie à la fin du dix-septième siècle. Les sectaires russes étaient tous convaincus que l'homme était capable d'établir des liens directs avec Dieu en dehors des Églises établies. Ils essayaient d'y parvenir collectivement par des exercices comme la lutte corps à corps, la consommation d'alcool, la flagellation et même la castration. Les mouvements sectaires trouvèrent leur plus bel écho dans les régions agricoles en déclin du sud et de l'ouest de la Russie.

Le mysticisme juif exerça une profonde influence sur la genèse de la tradition philosophie religieuse russe par l'intermédiaire de Jacob Böhme (1575-1624), dont les écrits présentent d'étroites affinités avec le cabalisme. En effet, comme les cabalistes, il concevait Dieu comme une force à la fois infiniment transcendante et immanente, les aspirations intellectuelles, les désirs sexuels et les instincts sociaux de l'homme comme des expressions de la « nostalgie » de l'unité perdue de l'homme et de Dieu et, comme les cabalistes, il considérait que Dieu lui-même recherche la Sophia, « l'éternelle vierge de la sagesse divine » et le « principe de la féminité éternelle », tout en assimilant le retour à Dieu à la réalisation de l'androgynie. Tout cela fit une grande impression sur les penseurs religieux russes. Ils furent tout aussi secoués par les écrits de Johann Arndt (1555-1621), un théologien luthérien pour qui « la Kabbale constitue un grand effort pour redécouvrir les mystères cachés d'après les Écritures saintes. » (« Là où la magie cesse, écrit-il, la kabbale commence et là où la Kabbale cesse, la vraie théologie et l'esprit

prophétique commencent » (42) et qui fut “un des maîtres et des pères spirituels des auteurs du manifeste rosicrucien du dix-septième siècle » (43). Tous les textes d’Arndt, traduits par Todorskii, furent interdits par un décret rendu sous la pression du Synode. Comme il n’entra jamais réellement en vigueur, ils continuèrent à circuler dans les turbulents milieux sectaires, qui ne furent jamais réellement combattus non plus en Russie.

D’ailleurs « Ces mouvements religieux ne combattaient pas [non plus] ouvertement l’orthodoxie, ils se posaient plutôt comme les véritables gardiens de son message, qu’ils considéraient comme corrompu. Néanmoins, grâce à leurs activités, une nouvelle vision religieuse commença à prendre forme en Russie, portant en son sein les nombreux problèmes que la Réforme avait laissés en héritage au monde occidental. C’était une vision religieuse fondée sur le progrès et la recherche intérieure et qui se désintéressait des aspects ritualistes et dogmatiques de l’Église institutionnelle. Ses éléments idéologiques n’étaient pas différents de ceux que prêchaient les réformateurs protestants : la croyance à l’avènement imminent du millénium et une spiritualité fortement influencée par le néo-platonisme et le panthéisme mystique. Celui-ci s’exprimait dans le concept de la création en tant qu’émanation de la Sophia, dans leur désir de quitter le monde terrestre et l’Église terrestre pour vivre avec le « peuple de Dieu » dans une « Église intérieure », à l’imitation du Christ. L’Église terrestre russe n’était désireuse ni de comprendre ni de combattre ce phénomène (44). »

Le dix-septième et le dix-huitième siècle furent une époque de bouillonnement religieux et d’hystérie mystique en Russie. Le schisme de 1666-1667 fit naître de profondes inimitiés entre les deux factions rivales et radicalisa les vieux-croyants. De 1672 à 1691, plus de 20000 d’entre eux se suicidèrent en s’immolant. Les sectes dissidentes se multiplièrent. Elles comptaient des centaines de milliers de membres et des millions de sympathisants (en 1840, une commission impériale estima leur nombre à 9,3 millions) Ils étaient fréquemment pris de convulsions. Ils avaient des visions, accomplissaient des miracles, prophétisaient et prédisaient l’avenir.

Le clergé paroissial dissident se divisait en trois catégories, celle des vieux-croyants, celle des « rationalistes » et celle des mystiques.

Les « rationalistes », dont les deux sectes les plus importantes étaient les Molokans (les Buveurs de lait) et les Dukhobortsy (les Lutteurs de l’esprit, qui avaient la particularité de se promener quelquefois nus en ville à l’imitation d’Adam et Ève et d’organiser des orgies à la fin de leurs rassemblements religieux), rejetaient l’autorité de l’Église et revendiquaient la liberté d’interpréter l’Écriture sainte comme bon leur semblait.

Les vieux croyants attachaient de l'importance aux cérémonies ; les « rationalistes » les rejetaient et refusaient toutes les formes extérieures du culte, les sacrements, les icônes, les images saintes et les reliques.

Les mystiques étaient représentés par les Khlysty (les Flagellants), dont les Skoptsy (les Castrés) étaient une branche ; bien que les mystiques apparussent au milieu du dix-septième siècle, certains aspects de leur enseignement reflétaient de vieilles hérésies chrétiennes. Ils croyaient à la possibilité d'une communication directe entre l'homme et Dieu sans la médiation des Églises établies ; ils y croyaient tellement qu'ils s'affublaient de titres comme ceux de « Prophète », de « Tsar » ou de « Christ » ; la cheftaine des Flagellants portait celui de « Mère de Dieu ». Ils s'efforçaient d'établir un lien avec Dieu collectivement, par des exercices comme la lutte corps à corps, la consommation d'alcool, la flagellation et la castration. La vieille croyance russe selon laquelle Dieu vit dans l'âme de chaque homme et qu'il s'exprime par sa bouche se réaffirmait chez eux avec une nouvelle vigueur. Les membres de ces sectes vivaient presque dans la clandestinité et ils se présentaient aux étrangers comme des chrétiens orthodoxes.

Les principaux événements des années qui suivirent le schisme furent la rébellion au monastère de Solovetski – qui fut commise par les vieux-croyants à la suite du refus du tsar de les autoriser à continuer à pratiquer les vieux rites – et la révolte des Streltsy à Moscou, qui, par biens des aspects, ressembla à celle de 1917 et qui conduisit à la dispersion des vieux-croyants dans toute la Russie et même à leur exil. C'est à cette époque que les suicides collectifs se multiplièrent chez les Raskolnik. Vingt mille cas d'auto-immolation furent répertoriés de 1666 à 1689. « Combattons l'Antéchrist ! » était le cri par lequel les Raskolnik se donnaient du courage et déclaraient qu'ils préféraient s'immoler plutôt que de tomber entre les mains du gouvernement. Ceux qui, malgré tout, préférèrent continuer à vivre prirent la tête du mouvement d'opposition aux réformes de Pierre le Grand, affirmant qu'il était « un agent de Satan » et « un faux messie », puisque, naturellement, les vieux-croyants faisaient leur l'enseignement johannique selon lequel un personnage mystérieux détient le pouvoir de Satan et doit apparaître à la fin des temps pour mener contre l'Église du Christ une lutte suprême. De plus, les vieux-croyants, comme les Russes en général, accordaient foi à l'idée hussite que le pape était devenu le précurseur de l'antéchrist en l'an 1000 et souscrivaient à l'idée que les Slaves de l'Ouest avaient abjuré le catholicisme romain en 1439 au concile de Florence et qu'il revenait dès lors à Moscou de rallumer le flambeau du christianisme : à Moscou et non au tsar, car il était entendu que tous les tsars à partir de 1666 seraient des incarnations de l'antéchrist. Pour les Raskolnik comme pour les cathares, le gouvernement des rois et des princes était une manifestation du pouvoir de Satan.

À la mort en 1656 de Paul de Kolomna, le seul ecclésiastique qui avait été capable de maintenir une unité dans le mouvement, les vieux-croyants se scindèrent en deux mouvements, les Popovtsy – qui accueillaient les prêtres transfuges ordonnés par l'Église orthodoxe – et les Bezpopovtsy – qui se

passaient de prêtres. Les Popovtsy fondèrent quelques colonies et quelques monastères dans la région du Don et, jusqu'à la seconde moitié du dix-neuvième siècle, ils essayèrent en vain de créer leur propre épiscopat. Certains croyaient fermement qu'il existait quelque part une véritable Eglise et s'efforçaient de la découvrir pour la rejoindre. D'autres étaient convaincus qu'une véritable communauté chrétienne avait survécu à Jérusalem. D'autres encore se raccrochaient à la légende selon laquelle une église se trouvait sous une ville invisible des bords du lac Svetloyar, qui ne redeviendrait visible qu'à la fin du monde. Il est difficile de dissocier la naissance des idées socialistes radicales en Russie du « communisme spirituel » pratiqué par les diverses sectes russes. Les mythes populaires nourrissaient depuis des siècles une croyance répandue en la possibilité d'un paradis communiste terrestre soudé par l'amour fraternel et où la justice, la vérité et l'égalité prévaudraient. Au début du vingtième siècle, ces mythes captivaient l'imagination populaire et étaient associés à des espoirs de révolution.

Un petit nombre de vieux-croyants furent autorisés à utiliser de nouveau leurs vieux livres liturgiques à la condition qu'ils rentrassent en communion avec l'Eglise orthodoxe. Paul 1er fit des concessions aux Popovtsy qui acceptaient de rejoindre le giron de l'orthodoxie. Les persécutions à leur égard reprirent sous le règne de Nicolas 1er qui était convaincu que leur communion n'était pas sincère. Les Bezpopovtsy se réfugièrent en Sibérie, dans la région de Novgorod. En 1720, les Bezpopovtsy déclarèrent que l'avènement de l'antéchrist avait invalidé le clergé et le sacrifice divin et que, dans ces circonstances chaque chrétien devenait son propre prêtre. Les Philipovtsy, une de leurs branches, refusaient de payer des impôts et d'avoir un état civil. Les Straniki (les Errants), une des deux branches des Philipovtsy, formait une communauté similaire à l'Eglise primitive. En général, les Popovtsy, à l'instar des cathares, refusaient le monde en tant que créé par le principe du Mal. Ils feignaient de respecter le tsar, le gouvernement et les lois civiles parce qu'ils ne pouvaient pas faire autrement mais, en réalité, ils estimaient que toute autorité, étant fondé sur l'ignorance, était inévitablement nulle ou injuste et, de ce fait, ils refusaient d'y obéir.

À la fin du dix-huitième siècle, certains vieux-croyants, principalement ceux qui vivaient dans les villes, se réconcilièrent dans une certaine mesure avec la société civile, tandis que les branches les plus extrêmes, les Beguny (les Errants), demeurèrent intransigeants. La plupart des Raskolniks conservèrent leurs convictions, comme le montre le fait qu'au dix-neuvième siècle les sectes les plus importantes et les plus actives furent celles qui considéraient les prières pour le tsar et sa famille comme la pire forme de blasphème. De même, les paysans et les pauvres qui participèrent en 1864 à Moscou à l'assemblée annuelle des Popovtsy refusèrent de prier pour le tsar.

La structure interne d'un certain nombre de communautés de vieux-croyants peut être qualifiée de communiste. Dans les ouvrages du fondateur des Straniki, la répartition systématique du peuple en classes, le partage de la terre, des forêts et des eaux, l'enregistrement des actes, étaient stigmatisés comme des victoires de l'antéchrist. A sa mort, un de ses disciples établit qu'aucun Straniki n'avait le

droit de posséder en propriété un bien et qu'il devait donner tous ses biens à la communauté. Un autre proclama que la maxime d'Evtimiy of Tarnovo selon laquelle « les mots de « mien » et « tien » sont maudits et profanes, car Dieu a mis toutes choses en commun » s'appliquait à tous les biens sans exception. Sur cette base, ils exigèrent un communisme rigoureux et une renonciation complète aux droits de propriété. Leur idéal communautariste les poussait à croire à l'existence de Belovodye, une ville mythique d'Asie centrale dont les habitants mettaient leurs biens en commun et ne payaient d'impôts à aucun gouvernement.

Dans les nombreux villages qu'ils avaient convertis, les Raskolniks creusèrent des galeries souterraines dans lesquelles ils pouvaient trouver refuge en cas de danger. L'anecdote suivante donne une idée de la force de leur organisation : en 1867, des mesures avaient été prises pour arrêter un Raskolnik qui résidait depuis longtemps à Moscou mais les vieux-croyants eurent vent de ce projet ; leur conseil ecclésiastique avait même réussi à se procurer une copie de la circulaire confidentielle qui le décrivait dans les moindres détails.

À la fin du dix-neuvième siècle, le gouvernement russe estima le nombre de Raskolniki à une dizaine de millions.

Les Doukhobortsy, les Molokanye et les Khlysthy précédèrent les vieux-croyants de plusieurs générations. La principale caractéristique de ces trois sectes était que leur révolte était plus morale qu'intellectuelle. Elles prêchaient le retour au Christ et la rupture avec l'Eglise, qui, bien qu'elle feignît de croire à l'évangile, l'avait mis de côté depuis la soi-disant conversion de Constantin. Elles affirmaient que la véritable foi chrétienne était devenue clandestine au quatrième siècle et qu'elle n'était réapparue qu'au sein de leurs congrégations. Les Doukhobortsy et les Molokanye présentent des traits qui ne sont pas sans rappeler les sectes cathare ou albigeoise et il est probable qu'ils dérivent des Bogomiles et donc, dans une certaine mesure, du christianisme primitif et, peut-être, du gnosticisme et du marcionisme. Largement diffusé dans l'Europe de l'Ouest sous le vernis du catholicisme, il refit surface à la faveur des secousses de la Réforme ; après une période latence chez les Slaves, il se manifesta de nouveau à l'occasion du mouvement des Raskolnik et des réformes de Pierre le Grand. Les Doukhobortsy apparurent soudainement au milieu du dix-huitième siècle. Leur principe fondamental était l'amour mutuel. Ils ne connaissaient pas la propriété privée et mettaient tous leurs biens en commun. Ils pratiquaient le communisme dans sa plus simple expression. Ils n'avaient aucun chef. Tous étaient égaux en droit. Bien qu'opposés par principe à la monarchie et, d'ailleurs, à tout autre système de gouvernement, ils faisaient semblant de se soumettre aux autorités constituées. Ils refusaient cependant de porter les armes et de prêter serment.

C'était aussi l'époque où le mystique ukrainien Gregory Skovoroda (1722-1794) vadrouillait en Russie avec la Bible juive dans son havresac, prêchant des idées qui présentaient des similitudes formelles frappantes avec la doctrine hassidique et cabalistique. Le concept de l'étincelle divine, qui est au cœur de l'enseignement cabalistique et hassidique sur la relation entre Dieu et le monde, joua un rôle important dans la pensée de Skorovoda ainsi que, plus généralement, dans la doctrine des Doukhobortsy, qui croyaient que le corps est une prison temporaire pour l'esprit et que celui-ci ne peut en sortir que par la mortification. De même, dans la cabbale, la Qlipa » (le « mal ») est une écorce qu'il faut enlever pour voir la lumière divine.

En 1865, les Molokanye, la principale branche dissidente des Doukhobortsy, firent publier en russe un ouvrage intitulé « La Confession de foi des chrétiens spirituels du nom de Molokanye », qui retrace l'histoire de la secte et expose sa doctrine, tout en mettant l'accent sur la persécution de ses membres. Il n'est pas inintéressant qu'il ait été publié à Genève. Les Molokanye furent toujours classés comme une secte dangereuse par le gouvernement russe. Pour eux, la société et le Christ ne peuvent pas être séparés ; ils ne forment qu'un ; cette unité repose tout entière sur les préceptes évangéliques d'amour et d'égalité (II Cor., iii, 17) : Dieu est un Esprit ; là où est l'Esprit, là est la liberté. Il s'ensuit que le seul fondement moral de la vie chrétienne est la liberté complète et l'indépendance à l'égard de toutes les lois et de toutes les contraintes humaines. L'autorité des hommes n'engage pas ceux qui sont inspirés par l'enseignement du Christ. Ne reconnaissant pas les lois humaines, les Molokanye ne se croient pas moralement obligés de payer des impôts, ni, naturellement, de faire le service militaire. Dans les années 1830, il s'éleva plusieurs faux prophètes dans leurs rangs. L'un d'entre eux, qui avait découvert qu'Alexandropol était la nouvelle Sion, convainquit certains des membres de la secte qu'il était possible de voler jusqu'au paradis à partir d'un sommet du Caucase du Sud. Prévoyant et méthodique, il confectionna des ailes de toile, muni desquelles il s'élançait du toit des maisons de son village.

Semen Matveevich Uklein (1733–1809), le guide des Molokanye, introduisit un certain nombre de coutumes juives dans sa secte, influencé en cela par un de ses lieutenants, Semen Dalmatov. Les disciples d'Uklein allèrent jusqu'à donner à la loi mosaïque la primauté sur la doctrine chrétienne et à affirmer que Moïse l'emportait sur Jésus-Christ. C'était exactement là le point de désaccord essentiel entre les gnostiques et la future Eglise chrétienne dans les premiers temps du christianisme.

Vers 1820, Maxim Akinthiev, un paysan aisé qui appartenait à la secte des Molokanye, fonda une secte dissidente, dont la doctrine et l'organisation sociale ne différait que dans les détails de celles des Molokanye. Il appelait au retour au communisme de l'Eglise primitive tel qu'il est décrit dans le Livre des Actes des Apôtres et projetait d'établir une société communautaire fondée sur l'organisation familiale et villageoise. Aucun de ses membres ne devait rien posséder en propre en dehors de ses enfants et de sa femme. Tous les revenus de ses membres étaient mis en commun et déposés dans un trésor commun. Tous les instruments de travail agricole étaient leur propriété commune.

Le projet échoua, comme avaient échoué les autres tentatives d'organisation sociale égalitaire communiste des Raskolniki.

La Fraternité de la Main Droite, ou La Nouvelle de Sion, fut fondée vers 1876 par un capitaine d'artillerie du nom d'Ilin qui avait été relégué au monastère de Solovets vingt ans plus tôt. Ses disciples se rencontraient surtout dans les provinces de Perm et de l'Oural. Sa principale source d'inspiration est l'Apocalypse. Comme les Doukhobortsy, cette secte rejette tous les rites, l'invocation des saints, les reliques et l'autorité ecclésiastique. Elle est cependant fortement teintée de judaïsme, car elle exige l'observance du sabbat, la circoncision et interdit la consommation de viande de porc. En même temps, Ilin nomme les Juifs la congrégation de Satan et attaque en particulier les Juifs de Paris. Il attend avec impatience l'institution d'un judaïsme conforme au Nouveau Testament et croit que Jéhovah apparaîtra bientôt et que, après avoir séparé les bons des méchants, il rassemblera ceux-là en Judée, dans un royaume qui durera mille ans, « où tous seront égaux, où il n'y aura aucune classe sociale, ni police, ni juges, uniquement des saints et des gens ordinaires ».

Les principes des Khlysty n'ont pas plus de rapport que ceux des Doukhobortsy avec la christologie des grandes Eglises historiques. En effet, les hymnes des Khlysty sont farcis de termes tels que Jéhovah Sabaoth, Dieu le Père, Le fils de Christ de Dieu, l'Esprit Saint, la Mère de Dieu, un titre qui fut attribué à Marie au concile d'Éphèse. Il est intéressant que les Khlysty considéraient que leur secte était beaucoup plus ancienne que leur dieu, Jéhovah Sabaoth.

Mais, chez les Khlysty, nous respirons une autre atmosphère que celle des docteurs en théologie de Byzance, qui remodelèrent l'idéal messianique selon les catégories de la philosophie gréco-sémitique et supprimèrent autant que possible ses aspects pneumatiques et prophétiques. L'origine de la doctrine des Khlysty se trouve dans certaines des toutes premières phases de la foi chrétienne, dans cette forme de christianisme, connue sous le nom d'Adoptianisme, dans laquelle le Saint Esprit descend du ciel sous la forme d'une colombe pour prendre possession de l'« homme né d'hommes », Jésus de Nazareth qui reçut cet honneur parce qu'il avait conservé tous les préceptes de la Loi et des prophètes. Comme Paul, les Adoptianistes pensaient qu'ils étaient morts et ressuscités avec leur Maître et que l'Esprit habitait en eux et parlait par leur bouche. Les Khlysty partageaient également avec eux le culte de la virginité, qui se retrouva au « moyen-âge » dans la chevalerie et chez Dante et, plus tard, dans toute la Russie, où ceux qui le pratiquent se donnent le nom de « Christs ».

Chez les Khlysty comme chez les Doukhobortsy, un point de doctrine fondamental est que le Christ se réincarne dans chaque individu et qu'après la mort d'un de leurs Christs, l'âme du Christ s'incarne à

nouveau dans un autre corps humain. Chez les Khlysty, un Christ était reconnu à ses souffrances. Et les Khlysty pouvaient compter sur les autorités russes pour les persécuter. Les deux principaux sacrements de la secte étaient la mortification, des souffrances qu'ils s'imposaient à eux-mêmes ou que le gouvernement russe était toujours prêt à leur infliger, et la réception du Saint Esprit, qui, comme dans l'Eglise primitive, les manifestait par la transe, l'extase, les convulsions et les contorsions.

Pendant deux siècles et demi, la secte, qui s'épanouit dans les monastères et les couvents, dissimula ses rites sous le vernis d'une adhésion dévote à l'Eglise orthodoxe.

Au milieu du dix-neuvième siècle, un membre des Khlysty estima que les mœurs de la secte s'étaient relâchées et s'en sépara pour fonder celle des Skoptsy. Partout où ils s'étendirent, ils formèrent des Korahlya, présidées par des Christs, des prophètes ou des prophétesses. Leur ascétisme rigoureux et l'habileté avec laquelle ils faisaient semblant d'adhérer à l'orthodoxie induisirent le clergé russe à penser qu'ils étaient de bons Chrétiens et permirent aux fonctionnaires de la police, qu'ils soudoyaient toute la sainte journée, de faire comme s'ils étaient orthodoxes. Ils ne mangeaient pas de viande et, comme chez les Cathares, les hommes n'approchaient ni ne touchaient les femmes, s'ils en étaient capables, même celles de la secte. Ils renonçaient religieusement à la viande, affirmant, comme les Cathares, que c'était le fruit de la copulation. Mais ils ignoraient les règles orthodoxes du jeûne et mangeaient des œufs, du lait et du fromage au Carême. Dans L'Empire des tsars et les Russes, Leroy-Beaulieu décrit ainsi le rite principal des Skoptsy : « Ce n'est point d'ordinaire sur les jeunes enfants que les Skoptsy pratiquent leur rite fondamental ; c'est le plus souvent sur les hommes faits, alors que le sacrifice est le plus dur et l'opération la plus dangereuse. Cette sanglante initiation a parfois plusieurs degrés : la mutilation est complète ou incomplète ; suivant l'un ou l'autre cas, elle porte, chez les sectaires, le nom de sceau royal ou de seconde pureté. Les femmes n'échappent pas toujours à l'horrible baptême. Pour elles, la mutilation n'est pas obligatoire ; beaucoup cependant, lors de leur admission parmi les 'colombes' reçoivent les stigmates de la secte et le sceau royal, qui est le signe de l'entrée au nombre des purs. Chez elles, les Skoptsy paraissent s'en prendre plutôt à la faculté de nourrir qu'à la faculté d'engendrer. Le sein nouvellement formé de la jeune fille est amputé ou défiguré, sa poitrine soumise à une sorte d'odieux tatouage. Parfois les deux mamelles sont entièrement enlevées. Chez quelques femmes le fer des fanatiques va plus loin, il s'attaque à des organes plus intimes, sans que le plus souvent ces incisions exécutées par des mains ignorantes rendent les malheureuses qui les subissent incapables d'être mères. Des procès ont mis en lumière ces outrages à la nature humaine. On a discuté devant la justice les procédés chirurgicaux employés pour ces détestables cérémonies. Les juges ont vu de vieilles femmes octogénaires et des jeunes filles de quinze, de dix-sept, de vingt ans toutes diversement déformées par le couteau ou les ciseaux fanatiques. » Il donne par-là même une idée de la race de l'esprit et de l'âme des individus qui appartenaient à la secte des Skoptsy, car la mutilation sexuelle est une pratique répandue chez tous les peuples, à l'exception des peuples d'origine indo-européenne.

À la fin du dix-neuvième siècle, la pensée russe était traversée par trois forces principales : une tendance ésotérique, dont la franc-maçonnerie et le syncrétisme d'origine gnostique, de type initiatique, des Rose-Croix étaient les principaux représentants ; une tendance rationaliste et athée : issue de la fermentation des composantes de la philosophie des Lumières et de la dialectique hégélienne qui avaient pénétré en Russie à la faveur des réformes de Pierre le Grand, elle fut directement à l'origine du marxisme ; une tendance religieuse et traditionaliste, mystique et slavophile, dont les aspirations se situaient dans le droit fil de celles des vieux-croyants et de certaines sectes « rationalistes » et mystiques ; comme Chatov dans *Les Démons*, les slavophiles se faisaient les porte-parole de l'idée russe et de la croyance à une mission providentielle de la Russie ; hostile au voltairianisme, au scepticisme et à l'athéisme que la philosophie des Lumières et la dialectique hégélienne avaient propagés en Russie au dix-huitième siècle, cette tendance n'en alimenta pas moins également le marxisme, comme le vit bien Marx : « La première phase de la lutte du prolétariat contre la bourgeoisie se caractérise par la formation de sectes. Elles ont leur raison d'être à une époque où le prolétariat n'est pas encore assez développé pour agir en tant que classe... En somme, elles représentent l'enfance du mouvement prolétarien, comme l'astrologie et l'alchimie sont l'enfance de la science. Pour que la fondation de l'Internationale fût possible, il fallait que le prolétariat eût dépassé cette phase (45). »

Ces différentes tendances se caractérisaient toutes par la volonté d'édifier une société nouvelle. De toute façon, « Au XVIIIe siècle comme au XIXe, peuple comme intelligentzia, tous sont à la recherche d'un royaume idéal fondé sur la justice, en face de ce royaume visible, actuel, où l'injustice gouverne (46). »

À la fin du dix-neuvième siècle, les cercles aristocratique russes étaient empaumés à la fois par la franc-maçonnerie et le sectarisme mystique (47).

Le facteur franc-maçon

À partir du règne d'Ivan III (1440-1505), grand prince de Vladimir et de Moscou de 1462 à 1505, « tous les dirigeants de la Moscovie jusqu'à Pierre le Grand semble avoir eu, ou ont été accusés d'avoir eu l'intérêt pour la magie, l'alchimie ou l'astrologie, voire pour les trois » (48). En 1621, Arthur Dee, le fils aîné de l'astrologue et occultiste élisabéthain, accepta la charge de médecin de Michel Ier Romanov (1596-1645), tsar de Russie (1613 – 1645), sur les conseils de Jacques Ier. Cette nomination intervint dans le cadre d'un programme de recrutement de plusieurs dizaines de savants et de techniciens. On attendait d'eux qu'ils soient aussi des experts en alchimie et en astrologie. Durant les quatorze années qu'il passa à la cour impériale, il s'adonna à l'alchimie et édita une collection de textes alchimiques, *Fasciculus Chemicus*, qu'il publia à Paris en 1621 ; la camera obscura qu'il fit de son laboratoire ne fut

pas précisément du goût du chancelier du tsar. Néanmoins, il quitta la Russie sain et sauf en 1635. Tous les savants étrangers qui y vinrent à l'époque à l'invitation du tsar n'eurent pas cette chance. Un certain nombre d'en eux ne survécurent pas à la colère d'employeurs déçus par leurs talents ou succombèrent sous les coups d'une populace persuadée qu'ils étaient des magiciens.

L'intérêt croissant des tsars pour la kabbale se doublait d'une peur, mêlée de fascination, de la magie indigène. En 1598, Boris Godounov fit prêter serment à ceux qui étaient à son service de ne pas lui jeter de sorts. Plusieurs personnes furent accusées de l'avoir soumis à l'action d'un sortilège, soit parce qu'il le croyait réellement, soit parce que c'était une méthode commode pour se débarrasser de ses opposants politiques. Le même serment fut exigé de la population moscovite au dix-septième siècle par Vassili IV Chouiski (1552-1612), tsar de 1606 à 1610. Dans la Russie pré-moderne, les rituels de magie noire et de protection contre la magie noire étaient du ressort des hommes, tandis que la divination était réservée aux femmes ; celles qui faisaient le métier de diseuse de bonne aventure étaient souvent aussi des sages-femmes. Hormis sous le règne d'Aleksey Mikhailovich, tsar de 1646 à 1676, qui, comme Jacques Ier, était à la fois intéressé par les sciences occultes et terrifié par la magie noire, la Russie ne connut pas de véritable chasse aux sorcières, même si des dénonciations, des arrestations, des procès et des exécutions de sorcières eurent lieu plus moins sporadiquement.

En Russie comme ailleurs, les arts magiques et divinatoires remontent probablement à la nuit des temps et il n'en existe aucune trace écrite. Les premiers livres de magie écrits en Russe dont nous disposons ont pour origine Byzance. (49) La composition d'un grand nombre de ces textes divinatoires est attribuée à des personnages bibliques. La magie populaire d'inspiration « chrétienne » était fondée sur les prières, les sortilèges, des listes des jours fastes et des jours néfastes, la bréchomancie et la brontomancie, qui sont encore vivace aujourd'hui. À la fin du dix-neuvième siècle, la nature et le rôle de la magie et de la divination étaient probablement très similaires dans la campagne russe et dans les régions rurales des autres pays européens.

Deux ouvrages de magie sémitique, dont le *Secretum secretorum* dans sa version hébraïque, traité de sciences occultes sur l'art de gouverner, dont l'original semble avoir été écrit en arabe, pénétrèrent dans l'empire russe vers la fin du quinzième siècle, à l'époque où les influences juives commençaient à s'y faire sentir via la Pologne – le fait que la géomancie fut interdite par une loi promulguée sous le règne de Catherine II démontre que les influences en question ne s'exerçaient pas que sur les cercles intellectuels. C'est également à la fin du quinzième siècle que les couches paysannes russes commencèrent à être exposées à des textes magiques en provenance de l'Europe de l'Ouest, tels que les almanachs et les manuels de médecine populaire, dont des traductions russes ne cessèrent d'être publiées régulièrement jusqu'au dix-septième siècle. Le dix-septième siècle, au cours duquel l'habitude s'instaura d'utiliser les livres comme amulettes, vit également la publication de nombreux traités sur l'interprétation des rêves.

Toujours est-il que le fossé se creusa rapidement entre les pratiques et les idées importées en Russie par les savants étrangers employés par l'aristocratie locale, qui furent plus ou moins considérées comme « scientifiques » et dont la diffusion se limita aux cercles impériaux et, d'autre part, la magie et la médecine populaires, qui, plus ou moins influencées par l'art divinatoire de la tradition textuelle byzantine, subsistaient dans les florilèges publiés par les moines et les vieux-croyants. Cependant, comme on n'est jamais assez prudent, les savants étrangers attachés à la cour impériale devaient faire sous serment une déclaration écrite qu'ils s'engageaient à ne pas faire usage de procédés magiques pour nuire au tsar et à sa famille (50).

L'étude de la magie dans les textes étrangers anciens fut fragmentaire et sporadique jusqu'au règne de Pierre 1er (1672-1725), tsar de 1682 à sa mort. L'ésotérisme, par opposition à la magie populaire et à la superstition, commença à exercer une influence significative sur les classes supérieures russes à la suite de l'établissement de la franc-maçonnerie en Russie.

« Le capitaine John Phillips, de la Grande Loge de Londres, est nommé grand-maître de la franc-maçonnerie russe en 1731. Dix ans plus tard, il est remplacé à ce poste par un Écossais, le général James Keith (1696 – 1758), qui peut être considéré comme le vrai fondateur de la maçonnerie russe. Sous la direction de celui-ci, les loges, dont la plupart des membres étaient, jusqu'alors, anglais ou allemands, voient l'accession de nombreux Russes appartenant à la haute société (51). » Dans les années 1760, « la chancellerie secrète d[e l'impératrice] Elisabeth notait déjà qu'un certain nombre de hauts fonctionnaires étaient maçons, en particulier les frères Zacharie et Ivan Tchernychev, R.L. Vorontsov, les frères P.I. et I.I. Méliissino, le prince M.M. Chtcherbatov et les deux Panine. Divers membres en vue des familles Galitzine et Troubetskoï dans les gardes et le corps des cadets en faisaient partie, ainsi que quelques roturiers (52) ... » N'étant pas en odeur de sainteté auprès de l'impératrice, Keith finit par entrer au service de Frédéric II de Prusse, qui le nommera gouverneur de Berlin et le promouvra au rang de maréchal. Après son départ de Russie, la franc-maçonnerie russe ne tarda pas à trouver un protecteur en la personne d'Ivan Ivanovitch Chouvalov (1727 – 1797), un des hommes de confiance de l'impératrice, à qui il ne révéla jamais son appartenance à la secte.

L'engouement que le prosélytisme de Keith avait suscité pour la franc-maçonnerie dans les milieux aristocratiques russes redoubla au cours des années 1760, à tel point que Pierre III, empereur de Russie du 5 janvier au 9 juillet 1762, aurait fait don d'une maison à la loge À la constance et aurait tenu des conférences maçonniques dans son château d'Oranienbaum. « Vers 1775, le grand-maître des maçons russes était I.P. Iélaguine, directeur des théâtres et des spectacles de la cour et administrateur des biens de celle-ci. Il avait sous son autorité quelque quatorze loges, dont certaines allemandes, anglaises et bilingues (avec le russe), qui appartenaient à l'observance mitigée limitée à trois degrés : apprenti,

compagnon et maître. Mais le désir d'épaissir le mystère et de multiplier le nombre de degrés s'imposa en Russie comme ailleurs. Le baron Reichel, entré au service de la Russie en 1770, importa du Brunswick le système de Zinnendor et s'attira beaucoup des loges d'élaguine ; en 1776, les deux groupes s'unirent sous la direction du duc Ferdinand de Brunswick.

« Même ainsi, le système de Reichel se révéla trop pragmatique, insuffisamment ritualisé et ésotérique pour satisfaire les adeptes [...] Ces déçus trouvèrent une réponse dans l'ordre du Temple, ou dans l'ordre des Rose-Croix. Strictement hiérarchisé et comportant de nombreux grades, celui-ci avait eu beaucoup de succès en Suède, d'où un ami du grand-duc Paul, A.B. Kourakine l'avait importé en 1776-1777. Il prit racine en Russie lors du passage de Gustave III qui apportait les plus importants documents constitutionnels de la maçonnerie. Cependant, tous les efforts faits pour unir l'ensemble des loges russes en un seul système avec un seul grand-maître, le duc de Sudermanie, frère du roi de Suède, échouèrent quand, élaguine se rendit compte du danger qu'il y aurait à laisser passer la direction du mouvement entre des mains étrangères, alors que Nikita Panine, assistant du grand-maître, était à la tête des affaires extérieures du pays. Les deux systèmes restèrent donc séparés et le prince G.P. Gagarine, oberprokuror au sénat et ami de Paul [le grand-duc (1754-1801), fils de Catherine II et de Pierre III], prit la direction du système suédois. Deux neveux de Panine, les princes A.B. Kourakine, et N.V. Reprine, en firent partie à un moment donné et dix-sept loges y adhérèrent pour des périodes plus ou moins longues entre 1780 et 1790. Mais finalement, le plus influent des groupes maçonniques se développa à Moscou où, ayant rompu avec le système suédois, il créa en 1781 une nouvelle loge « scientifique », « Harmonie », dont N.I. Novikov devint membre I. G. Schwarz en étant le grand inspirateur » (53).

I. G. Schwarz (1751-1784), transylvanien de naissance, arriva à Moscou en 1779 pour occuper un poste de professeur d'allemand à l'Université, « poste qu'il devait sans doute à ses relations avec la maçonnerie ». En 1781, il se rendit « en Allemagne afin d'associer les francs-maçons russes, qui dépendaient jusqu'alors de la Grande Loge suédoise, aux Rose-Croix de Berlin (dépendant directement de Johann Christoph von Wöllner, ministre de la Justice et auteur du célèbre édit contre la pensée des Lumières, Wöllnische ou Preußische Religionsedikt du 9 septembre 1788). Par cette action confidentielle, Schwarz s'assura une des positions les plus éminentes, mais secrètes, dans la hiérarchie des francs-maçons en Russie. Après sa mort en février 1784, le baron G. J. Schröder devint agent de liaison avec Berlin, de même que Novikov, [...] devenu membre effectif des Rose-Croix l'été de la même année (54). » (54) Dès le retour de Schwarz à Moscou en février 1782, « la loge « Harmonie » fut réorganisée en centre rosicrucien, subordonné à Theden et Wöllner. Schwarz lui-même reçut mandat de recruter des maçons et de diriger leurs activités ; il devait envoyer à son supérieur en Prusse un rapport annuel sur ses nouveaux frères, ainsi que dix roubles pour chaque recrue. Puis à la convention maçonnique de Wilhelmsbad en 1782, il obtint la reconnaissance de la Russie comme huitième province sous l'autorité du grand-maître de la stricte observance européenne, le duc Ferdinand de Brunswick » (55).

Héritiers conscients du sectarisme mystique, Novikov (1744-1818) et ses Frères avaient mis sur pied « un vaste programme d'initiatives concrètes, dans la perspective d'une réforme générale qui devait mener à la création d'une nouvelle culture et, par conséquent, d'un nouveau monde. Toute l'agitation et l'effervescence qui avait régnait dans la spiritualité russe depuis un siècle convergea dans ce programme. » Comme les activités des sectaires du dix-septième siècle, il va sans dire que celles du cercle de Novikov « ne s'opposaient pas aux institutions religieuses. Au contraire, la position particulière de faiblesse de l'Église, la diffusion des conceptions du mysticisme occidental depuis le siècle dernier, l'éclectisme de la culture russe du dix-huitième siècle, qui était en pleine renaissance, tout cela fit que le groupe de Novikov vécut son appartenance au mouvement rosicrucien comme la restauration d'un passé vital, d'un héritage philosophique et religieux classique. Et tout cela s'accordait parfaitement avec les préceptes de l'Orthodoxie russe et plus encore d'extraire de ses préceptes leur noyau le plus authentique (56). » Les rosicruciens russes constituaient le noyau dur de la nébuleuse franc-maçonne, dont les enseignements et les activités préparaient le terrain à la révolution. « Seuls ceux qui choisissaient de vivre leur foi, de se mettre au service de Dieu et de leurs semblables, étaient admis dans les cercles rosicruciens (57). »

Si, comme on l'a vu, les vieux-croyants et les sectaires étaient au fait des doctrines mystiques juives dès la fin du dix-septième siècle et que certains empereurs russes de l'époque en avaient eu de vagues notions par leurs « médecins », ce n'est que dans la seconde moitié du dix-huitième siècle qu'elles s'infiltrèrent dans tous les cercles aristocratiques, à la faveur de l'établissement des premières loges maçonniques vers 1750 et des premières loges rosicruciennes vers 1780. A en juger par la catalogue de la bibliothèque personnelle de Novikov, qui compila lui-même les écrits cabalistiques des cabalistes chrétiens de l'Europe de l'Ouest, « les francs-maçons russes avaient accès à quasiment toutes les sources de la Kabbale maçonnique, occulte et chrétienne disponibles à cette époque » (58). Comme Pic de la Mirandole et d'autres cabalistes chrétiens, ils percevaient les sciences occultes en général et la kabbale en particulier comme le dépôt d'une ancienne sagesse susceptible de les aider à déchiffrer non seulement l'Ancien testament mais aussi le Nouveau testament et les écrits des pères de l'Église. De tous les livres cabalistiques, c'était celui du Sefer Yetsira, qui traite des dix niveaux ou des dix puissances de l'émanation ou de la manifestation du divin défini comme l'En-Soph, le « Sans-Fin », le « Dieu-Immanent » et qui est censé fournir une interprétation mystique des écritures juives, qu'ils considéraient comme le réceptacle le plus ancien et le plus important de la tradition juive. D'autre part, certaines méthodes herméneutiques comme la gematria, le notaricum et la temurah devinrent extrêmement populaires dans les cercles maçonniques. Dans la pratique, les francs-maçons russes se refusaient à utiliser leurs connaissances de la kabbale mais, comme il était entendu que leur salut individuel passait par l'amélioration de la société et, plus généralement, de l'humanité, c'est-à-dire, par le tikkun, ils se firent un point d'honneur de participer à des œuvres de bienfaisances, de créer une éducation nationale, de réformer les mœurs et de s'adonner à l'alchimie.

C'est dans cet état d'esprit et avec ce lourd bagage explosif que Novikov, un éditeur franc-maçon de St-Petersbourg qui avait dû mettre la clef sous la porte en raison de la baisse des ventes des deux journaux satiriques qu'il publiait, arriva à Moscou en 1778, où il avait été nommé directeur de l'imprimerie de l'Université de Moscou grâce à l'appui que lui avaient accordé ses Frères moscovites. En quelques mois, Novikov et ses collaborateurs rosicruciens transformèrent le journal de l'Université de Moscou (Les Nouvelles de Moscou) en un véhicule d'informations capable de façonner l'opinion publique. Il servait de paravent à des activités encore plus subversives. « En 1784, les membres de la secte créèrent une société anonyme, la Société typographique de Moscou, inscrite sur les registres de la police, et qui fournissait des rapports détaillés de ses activités aux supérieurs maçonniques prussiens. Novikov avait également acquis une presse clandestine qui imprimait des ouvrages de littérature occulte et rosicrucienne en traduction russe ; à la demande des responsables prussiens, I. Lopoukhine avait aussi la sienne, qui sortait des livres sur la mystique et l'alchimie. Ces productions ne portaient aucune indication sur le lieu où elles étaient publiées et n'étaient pas soumises au chef de la police avant leur impression (59). » La société typographique et la presse clandestine fonctionnaient sous le contrôle des Rose-Croix.

En dépit de ces succès, Novikov comprit qu'il lui fallait s'entourer d'hommes sûrs et dévoués, sûrs, dévoués et, surtout, aisés. C'est ainsi qu'il se rapprocha de la haute société moscovite, qui, satisfaite par la ligne éditoriale des « Nouvelles de Moscou », lui ouvrit en grand les portes de ses salons, où il fit rapidement la connaissance de N. Troubetzkoy, grand maître de la loge reichelienne Osiris, dont la maison était devenue le lieu de rencontre des intellectuels, des nobles et des universitaires attirés par la doctrine morale de Reichel ou par ses aspects ésotériques. Schwartz, un Transylvanien de naissance qui arriva à Moscou en 1779 pour occuper un poste de professeur à l'Université, était l'un d'eux. Les trois hommes se lièrent d'amitié. En 1781, Osiris comptait cinquante-six membres, de classes sociales et de profession très variées, dont un certain nombre occupaient des postes importants dans l'administration et dans le gouvernement (60). Sans doute Troubetzkoy, se souvenant que Reichel lui avait déclaré que, pour « étudier la vraie maçonnerie, il faut une loge secrète avec très peu de membres », trouva-t-il qu'elle en comptait trop, puisqu'il créa peu après la loge Harmonie, à laquelle Novikov adhéra.

Une loge est une association de francs-maçons réunis sous la présidence d'un vénérable ; l'initiation maçonnique comporte trente trois grades, dont les trois premiers sont celui d'apprenti, de compagnon et de maître et le dernier celui de Souverain Grand Inspecteur Général. L'obédience est un groupement fédéral formé au moins par trois loges. Tout franc-maçon peut appartenir à plusieurs loges et même à plusieurs obédiences à la fois. Ce fut le cas de Novikov et de Schwarz. Ils appartenirent au conseil suprême de certaines d'entre elles. La prolifération métastatique des loges, outre qu'elle est la conséquence de scissions qui ne sont elles-mêmes que le reflet de l'ambivalence psychique et des conflits intérieurs qui caractérisent la personnalité de tout individu attiré par des théories telles que celles de la franc-maçonnerie, est un phénomène inhérent à toute société secrète. Non seulement la doctrine maçonnique n'est connue entièrement que par les grades les plus élevés d'une loge, mais elle

n'est pas révélée et exposée dans la même mesure à toutes les loges. Une loge d'obédience martiniste comme Les Frères de la Lumière, dont l'« Inconnu » fut Schwarz et Novikov représenta le pouvoir exécutif, semble avoir été dans le secret, étant donné que ces membres étaient au fait des deux points principaux du programme martiniste : « 2. Développer toutes les possibilités inhérentes à l'homme et atteindre la cime du « sommet (sic) de la montagne à laquelle le Nazaréen se référait fréquemment ; 3. Établir une religion à laquelle toutes les nations puissent souscrire, afin qu'elles soient à même d'agir conjointement – sans toutefois empiéter les unes sur les autres – et d'établir la paix, fondée sur la liberté d'action et la coopération (61). » Un tel programme ne pouvait être révélé, détaillé et expliqué qu'à des individus susceptibles d'y adhérer sans réserve, qui furent préalablement triés sur le volet parmi les membres des divers groupes paramaçonniques que Novikov fonda dans ce but à partir de la fin des années 1770. « En novembre 1779, un « séminaire pédagogique » fut fondé et rattaché à l'Université de Moscou pour assurer la formation des professeurs ; vivant des dons de maçons éminents sous la direction de Schwarz, il accueillit d'abord 6 étudiants qui étaient devenus 30 en 1782, coûtant chacun 100 roubles par an. Cette création fut suivie en mars 1781 par celle de la Société des Diplômés d'université qui avait deux fonctions : d'une part, choisir et préparer les matériaux à publier dans les périodiques et les imprimeries, et d'autre part, cultiver parmi les membres une haute tenue morale qui les amènerait éventuellement à se rejoindre aux Rose-Croix. Un séminaire spécial pour les traducteurs fut organisé et une maison achetée pour les deux groupes d'études où Schwarz et une presse clandestine allemande étaient également logés. L'édifice de l'activité maçonnique fut couronné par la création de la Société des Amis des Sciences de Moscou en 1782, sous le patronage du gouverneur général Zacharie Tchernychev (maçon) et de l'archevêque Platon. Elle devait servir de forum à la vie intellectuelle de la capitale, mais aussi subventionner des étudiants suivant des cours à l'université, publier et distribuer des manuels. Les idéaux maçonniques étaient diffusés par nombre d'œuvres à l'époque, aussi bien que par des chants accompagnant les rites » (62).

Il fut également couronné par la création d'une société littéraire. « Il s'agissait en résumé d'une association philanthropique, cosmopolite et pacifique de personnes lettrées, avec un cercle interne des « Grands » nobles d'un côté, des représentants de couches sociales diverses (érudits, membres du clergé, marchands, artistes) de l'autre, ainsi que d'un public de femmes cultivées... »

« Similaire sur ce point à la Société des amis savants (qui avait précédé la Société typographique, la société littéraire envisagée semble avoir été conçue comme un maillon entre les cercles secrets des Rose-Croix et le public. Cela apparaît clairement dans l'ordonnancement des réunions : un cercle interne des « Grands » se retire dans la chambre de la veuve de Schwarz [Schwarz était mort en 1784] pour des délibérations secrètes, pendant qu'en un lieu quasi public se réunissent les invités : dames cultivées, savants de plusieurs disciplines, représentants des marchands et des artistes. On peut considérer la société littéraire de Moscou comme une application partielle du projet d'une « république des savants » [celle de Jakob Michael Reinhold Lenz, dramaturge allemand (1751-1792) qui fut l'un des principaux représentants du mouvement littéraire Sturm und Drang]. Trois tâches principales sont proposées,

tâches qui d'ailleurs sont en rapport avec Moscou en tant que métropole : « renouveler et embellir les églises de cette capitale » ; « inspirer de bonnes mœurs à tous les concitoyens de cette ville énorme » ; « trouver des fonds solides à toutes les écoles possibles. » Le déroulement ritualisé des réunions se faisait en trois parties. Après avoir prononcé le vœu solennel d'ignorer toute inégalité sociale, culturelle et religieuse entre les hommes, on suit des conférences « savantes » sur les beaux-arts, notamment sur l'architecture, et sur l'amélioration de la ville dans son rapport aux habitants. Suivent des sermons de séminaristes (« les pasteurs futurs de toute la nation ») en différentes langues — ceci sans doute comme un rappel de la Pentecôte. Puis survient le point d'orgue, c'est-à-dire — à l'instar des grands concours des académies — la proclamation des distinctions et des récompenses décernées aux traités moraux, attributions issues d'un vote démocratique : le prix du meilleur traité est « adjugé à la pluralité des voix »... on trouve ici une déclaration emphatique d'égalité, de fraternité, d'entente entre les hommes — échos des événements et des courants de pensée contemporains en France et en Amérique (on évoque des « droits primitifs des hommes »), mais revus au prisme de la franc-maçonnerie et de la mystique chrétienne » (63).

À l'avènement de Catherine II (1729 – 1796), l'« impératrice-philosophe », les francs-maçons russes avaient cru que le moment était venu pour eux de sortir de la semi-clandestinité dans laquelle ils intriguaient et rêvaient de régénérer le genre humain. Au début des années 1790, près d'une centaine de loges existaient en Russie et il était même devenu à la mode d'y adhérer. La plupart des philosophes, des scientifiques, des écrivains, des personnalités et des théologiens orthodoxes, en somme « Les personnes les plus distinguées de l'empire étaient affiliées à la franc-maçonnerie. »

« L'attitude de Catherine à l'égard de la franc-maçonnerie dont tant de ses courtisans faisaient partie fut d'abord marquée par une tolérance amusée. Mais celle-ci se changea en aversion à la suite de la visite à Saint-Saint-Pétersbourg du comte Cagliostro, charlatan sicilien du nom de Giuseppe Balsamo et pseudo-alchimiste plutôt que franc-maçon. La souveraine publia en 1780 une attaque anonyme contre l'«absurde société » et tourna par la suite Cagliostro en dérision sous le nom de Kalifankjerston dans sa pièce L'Imposteur, où elle le représente extorquant de l'or à ses victimes » (64).

Le 21 avril 1792, Catherine II lança un mandat d'arrêt contre Novikov, à raison soupçonné, suite à la liquidation de la Société typographique quelques mois plus tôt, de s'être lié avec Troubetzkoy et Tourgueniev pour persuader le grand-duc Paul d'adhérer à la franc-maçonnerie et d'avoir continué à publier et à vendre des ouvrages interdits sur l'occultisme et la franc-maçonnerie. Les Frères de la Lumière, qui, naturellement, n'avaient rien à se reprocher, brûlèrent immédiatement toutes leurs archives. Nonobstant l'éloge que fit de lui Platon, métropolitain de Moscou et allergique à la politique de Catherine, Novikov fut incarcéré à la forteresse de Schlüsselburg et condamné à quinze ans de prison. Catherine II n'avait pas encore été portée en terre que son successeur au trône, Paul 1er qui était

membre des Frères de la Lumière, libéra Novikov et autorisa les Frères à reprendre discrètement leurs travaux et leurs activités, sous le paravent d'œuvres philanthropiques.

Paul 1er mourut en 1801. Alexandre 1er (1777-1825), « après la guerre de France, montra des sentiments religieux, empreints d'un mysticisme qu'il devait à l'influence de madame de Krudener ; il désirait sincèrement le bien de ses sujets, et appela dans ses conseils des martinistes. Il confia à l'un d'entre eux, le prince Galitzin le département des cultes et celui de l'éducation publique. Galitzin et d'autres martinistes se remirent en mouvement, ils fondèrent des sociétés bibliques protégées par le gouvernement ; on répandit la traduction de plusieurs ouvrages religieux tels que Jean Stilling, etc. N. Labzin publia en russe un journal périodique, écrit dans un sens tout à fait mystique : Le Messager de Sion » (65).

De 1811 à 1815 les loges rouvertes dans la capitale et dans les autres villes se groupèrent. « Mais le système de Schroeder, importé d'Allemagne, qui rejetait les hauts grades suédois, amena des discussions qui aboutirent à la fermeture de la grande loge [elle avait pris le nom de l'Ordre de Vladimir] et à la formation de deux groupes à sa place : L'Astrea et La Provinciale. Le système libéral de la première lui attira toutes les sympathies, si bien qu'en 1822, elle avait vingt-quatre loges sous ses auspices ; tandis que l'autre n'en réunissait que six. Les personnes les plus distinguées de l'empire étaient affiliées à la Franc-maçonnerie ». « Mais le grand-maitre élu de L'Astrea, le général Kushelef, paraît avoir pris peur de l'organisation démocratique de l'institution [...] », si bien que, dix-huit mois après avoir été élevé au poste de grand-maître, il poussa la distinction jusqu'à adresser au tsar un mémoire dans lequel il « exposait les dangers qui pouvaient résulter pour l'Etat de l'existence d'une société qui proclamait la liberté de pensée. » « Le 1er août 1822, le ministre de l'intérieur, comte Victor Pawlovich Kochubei, reçut un ukase de l'empereur, enjoignant la fermeture de toutes les loges. Le ministre de l'intérieur communiqua l'ordre aux grands-maîtres, qui obtinrent, pour les ateliers, la permission de se réunir afin de régler les comptes et de déclarer dissoute l'association » (66).

Les guerres napoléoniennes de 1813-1814 eurent de profondes conséquences sur le développement des idées politiques en Russie, Pendant leur séjour à Paris les officiers russes, recrutés parmi les membres les plus instruits et les plus idéalistes de la noblesse, s'étaient familiarisés avec la civilisation et la culture « occidentales ». Ils avaient été profondément impressionnés par la différence entre le système politique russe et les institutions libérales et démocratiques de l'Europe de l'Ouest. Le gouvernement constitutionnel des pays de l'Europe de l'Ouest les avait éblouis. Ils rentrèrent chez eux l'esprit rempli de conceptions politiques qui n'étaient pas encore très connues en Russie. Ce qu'ils y virent les dégoûta et les rendit mécontents. Ils commencèrent à former des cercles et des clubs où ils lisaient des œuvres philosophiques et sociologiques et débattaient du libéralisme. Imbus de leur dignité, les jeunes officiers étaient impatients de jouer un rôle de premier plan dans la régénération de leur pays. Ils avaient aidé la France à se libérer de Napoléon, ils n'eurent aucun mal à se persuader qu'ils étaient destinés à libérer la

Russie du tsarisme. Sous leur influence, un vague de libéralisme se répandit dans la jeunesse russe, qui se mit à dresser des plans de réforme et à essayer de trouver un moyen de les mettre en œuvre. À l'étranger, ils avaient eu vent de l'existence de sociétés secrètes libérales : ils en formèrent une quantité innombrable sur le sol russe. Ce beau monde n'était pas en hostilité avec le régime dans la mesure où il croyait que le tsar, dont le principal conseiller était alors le libéral M. Speransky, le fils d'un prêtre de campagne, avait des opinions libérales et qu'il donnerait bientôt une constitution à la Russie. Le tsar n'ayant pas glissé sur cette pente, un certain nombre d'officiers se raidirent et formèrent une énième société secrète, dont le nom était pour certains « La Société des véritables et fidèles fils de la patrie », pour d'autres « La Ligue de la Vertu » ; on y retrouvait entre autres les inévitables Troubetzkoy et Novikov. Les premiers temps les membres de cette société s'attachèrent à la question de l'émancipation des serfs et essayèrent d'inciter la noblesse à en parler au tsar. Convaincue que la noblesse ne consentirait jamais à une telle mesure, la Ligue mit ensuite l'accent sur l'introduction d'une monarchie constitutionnelle en Russie. Les règles et les lois de la Ligue trahissaient l'influence de la franc-maçonnerie. Dissoute en 1818, elle se reconstitua immédiatement sous d'autres noms et fut à l'origine du coup d'État qui se déroula à St-Petersburg le 14 décembre 1825.

Trois ans plus tôt, au congrès de Vérone, Metternich avait adressé à Alexandre 1er un mémoire spécial sur les sociétés secrètes. Comme Alexandre avait été lui-même séduit par les intrigues des sectes pour qu'il fût possible de lui dire à quel point il avait été leur dupe par moments, il ne contient qu'une vue d'ensemble sur leur action dans les monarchies contemporaines, telle que la connaissait le prince de Metternich. En voici un extrait :

« De tous les maux qui affligent aujourd'hui le corps social, celui qui mérite de fixer plus particulièrement l'attention des gouvernements est le jeu criminel des sectes.

« Il faut compter parmi les côtés faibles de l'esprit humain le penchant qui, clans tous les temps, l'a entraîné dans le champ vague du mysticisme. Il est une foule d'esprits inquiets, que le besoin de se créer une occupation tourmente et dont l'activité, inhabile à se fixer sur des objets d'une utilité définie, les pousse vers de stériles abstractions. Dupes de leur imagination désordonnée, dupes de quiconque veut faire servir leur manie à des projets pervers, ces hommes ont constamment été pour les sociétés secrètes comme une pépinière d'adeptes [...]

« [...] La nationalité, les limites politiques, tout a disparu pour la secte. C'est, sans aucun doute, à Paris qu'est établi le comité-directeur des radicaux de l'Europe entière, et chaque jour contribuera davantage à démontrer la vérité de ce fait.

« La faction en veut à un degré égal à tous les États ; monarchies pures, monarchies constitutionnelles, républiques, tout est menacé par les Niveleurs (67). »

Ce fut peine perdue. Après qu'Alexandre 1er eut pris un décret d'interdiction de la franc-maçonnerie, celle-ci poursuivit ses travaux clandestinement jusque dans le dernier quart du dix-neuvième siècle. À un certain moment, le chef de la franc-maçonnerie clandestine était le prince Lanskoy (1787 – 1862), le ministre de l'intérieur de l'empire russe, qui devint un des principaux partisans des réformes d'Alexandre II, empereur de Russie de 1855 à 1881. Un certain nombre de ceux qui soutenaient les réformes libérales en Russie appartenaient à des groupes ésotériques spécialisés dans l'étude de la kabbale. Ainsi, Sergei Maslov (1793-1879), un rosicrucien de haut rang qui fut secrétaire de la Société Impériale d'agriculture de Moscou de 1830 à 1860, traduisit dans les années 1850 un volumineux ouvrage (*Philosophie der Geschichte Oder Über die Tradition*) du cabaliste chrétien F. J. Molitor (1779-1860), pour qui « il est impossible de comprendre le christianisme dans sa dimension profonde sans avoir bien compris au préalable le judaïsme, qui est la source de cette religion ». Cette déclaration fut d'autant mieux accueillie par les francs-maçons russes qu'ils s'efforçaient de trouver un lien entre l'orthodoxie et la « véritable kabbale », qu'ils identifiaient à ce que R. Guénon appela plus tard la « tradition primordiale », alors que l'intérêt pour la kabbale et le hassidisme grandissait dans le clergé russe et dans les écoles religieuses russes.

Les croyances et les pratiques occultes continuèrent à jouer un rôle prépondérant à la cour impériale, où, comme l'a montré Robert Warth (68), Raspoutine avait été précédé par une longue série de mages, d'astrologues et de mystiques dont le charlatanisme ne le cédait en rien au charisme mais dont l'influence sur le tsar et la tsarine n'en était pas moins importante. L'arrivée de Raspoutine à la cour correspondit à l'attention particulière dont bénéficiaient alors la spiritualité paysanne et les superstitions populaires dans certains cercles intellectuels russes liés à Gogol et à l'intérêt plus ou moins mêlé de commisération que montraient le tsar et la tsarine eux-mêmes pour tout ce qui glorifiait l'instinct, pour l'irrationnel, pour les petites gens, les « petits » (69).

Après s'être faites toutes petites en raison de la répression qui s'abattit sur les sociétés secrètes dans la décennie qui avait suivi l'assassinat d'Alexandre II, les loges franc-maçonnes et les groupes ésotériques refirent surface à la faveur des troubles politiques et sociaux qui agitèrent l'Empire russe en 1905 et arrachèrent au tsar l'octroi d'une constitution et l'établissement d'un parlement. Entre-temps, l'intérêt des Russes pour l'occultisme, le spiritualisme et le mysticisme oriental n'avait fait que redoubler. La kabbale continua à attirer divers groupes ésotériques locaux, dont le plus actif était celui qui s'était formé autour de Grigorij Ottonovič von Moebes (1868-1934), un occultiste qui s'était autoproclamé grand maître de la branche russe de l'Ordre Martiniste et qui, contrairement au sulfureux Papus (1865-1916), le cofondateur de l'Ordre Martiniste, avait une connaissance approfondie de la kabbale (Von Moebes et ses adeptes furent arrêtés en 1926 par la GPU, la police d'État de l'U.R.S.S.).

D'autre part, dans les premières années du vingtième siècle, les cercles ésotériques s'étaient progressivement ouverts à des individus qui n'avaient pas le même statut social que les francs-maçons du dix-huitième et du dix-neuvième siècle. Un certain nombre d'entre eux appartenaient à la classe moyenne, ils étaient scientifiques, ingénieurs, artistes, avocats, etc. Politiquement, ils étaient à gauche, d'orientation socialiste ou mystique, voire nationaliste. Nombre d'entre eux se déclaraient antisémites. Leur hostilité envers les Juifs ne les empêchait pas d'être de fervents adeptes de la kabbale, car ils estimaient que cet ancien savoir secret n'appartenait pas en propre aux Juifs, qu'il était en réalité d'origine égyptienne et que Moïse, qu'ils considéraient comme un Égyptien, n'avait fait que le transmettre aux Aryens par l'intermédiaire des Juifs. Cette fable avait été accréditée par le jésuite Athanasius Kircher (1601-1680), avant d'être colportée au dix-neuvième siècle par Fabre d'Olivet, Saint-Yves d'Alveydre, de Guaita et Schuré, auteurs qui étaient tous très prisés dans les cercles occultistes russes. Von List (1848- 1919) et le moine cistercien von Liebenfels (1874-1954) allèrent jusqu'à parler d'une « kabbale aryenne » et d'une « kabbale allemande » (70).

À la veille du coup d'État bolchevique, l'ésotérisme russe avait pour caractéristique de synchrétiser des croyances et des pratiques magiques populaires, qui, si elles n'étaient pas propres aux Russes, n'en étaient pas moins inévitablement conditionnées par leur propre race de l'âme, un magma d'éléments religieux plus ou moins orthodoxes, plus ou moins gnostiques et les enseignements des divers courants occultistes qui, de la franc-maçonnerie à la Rose-Croix, du martinisme au le spiritualisme en passant par l'anthroposophie, étaient apparus depuis le dix-septième siècle dans les pays européens. Le millénarisme qui était plus ou moins latent dans le magma des sectes orthodoxes conflua alors avec les constructions utopiques des sociétés secrètes. Mystiques ou rationalistes, les sectes orthodoxes et les sociétés secrètes étaient toutes travaillées par la conception générale d'une société future idéale à construire.

Avant d'examiner la forte composante utopique des idées, des philosophies et des idéologies de l'ensemble des forces diverses et variées, alliées ou antagonistes, qui étaient en présence dans la Russie du dix-neuvième siècle, il convient de s'arrêter sur un intellectuel russe de cette époque qui tenta de rendre littéralement orthodoxes les enseignements ésotériques de la kabbale.

Le cas Soloviev

Ce panorama sur les divers courants occultes qui parcouraient de haut en bas la société russe à la fin du dix-neuvième siècle ne saurait s'achever sans que soit évoqué l'un des divulgateurs les plus ardents et les plus influents de la kabbale dans ce pays, à savoir V. Soloviev (1853-1900), dont nous verrons plus

bas qu'il ne resta pas sourd aux théories d'un véritable « illuminé ». Soloviev fut le penseur le plus important de la « renaissance religieuse russe » de la fin du dix-neuvième et du début du vingtième siècle. Sa volonté d'édifier une « Église Universelle » idéale, l'Église dont il croyait qu'elle réconcilierait les contraires, l'Est et l'Ouest, l'homme et la femme, le paradis et le ciel, le conduisit à la fois au mysticisme spéculatif et aux pratiques traditionnelles du judaïsme.

En 1875, Soloviev, alors professeur d'histoire à l'Université de Moscou, « sollicita un congé pour se rendre à Londres et y étudier « la philosophie indienne, gnostique et moyenâgeuse » et, comme le révèle son correspondant anglais, « pour découvrir la scène occulte anglaise ». Déçu par ce qu'il en vit, ou du moins par ce qui lui en fut montré, mais nullement abattu, il poursuivit ses recherches dans le domaine. « Son carnet de voyage est rempli d'exemples d'écriture automatique, de références à des symboles alchimiques et de diagrammes occultes. Avec ferveur, il y nota : « Kabbale et néoplatonisme, Böhme et Swedenborg, Schelling et Moi. » » Tout simplement. « A ce moment-là de sa vie, il considérait la kabbale comme un phénomène secret, occulte et il cherchait la clé de l'initiation. Au fur et à mesure qu'il y découvrait par l'étude des convergences avec sa propre intuition de Dieu, il en arriva cependant à y voir une doctrine mystique, légitimement corrélative de l'orthodoxie, dont la vérité était accessible à tous » (71).

En 1879, Soloviev se mit à l'école d'un rabbin du nom de Goetz, avec qui il lia une solide amitié. Dans la foulée, il se mit à étudier le Talmud et devint rapidement un bon connaisseur de la pensée juive préchrétienne et vétérotestamentaire. Au début des années 1880, il fit la connaissance de nombreux autres Juifs, qui l'accueillirent comme un des leurs et le firent membre honoraire d'une de leurs plus grandes organisations, la Société pour la diffusion de la culture parmi les Juifs en Russie. C'est ainsi qu'il prit la défense des Juifs dans des articles et des conférences, lorsque, à la suite de l'assassinat d'Alexandre II par des terroristes, ils furent victimes de pogroms (72). Son engagement en faveur des Juifs découlait de sa conception de l'histoire, de sa conviction qu'il existait une continuité fraternelle entre le judaïsme et le christianisme et que les Juifs et les chrétiens se réconcilieraient à travers la conversion de ceux-là au christianisme.

En 1896, Soloviev préfaça un article du baron David Günzburg intitulé La Kabale : la philosophie mystique des Juifs, dont il s'arrangea pour qu'il fût publié dans une revue prestigieuse. L'article et la préface essayaient d'établir l'intégrité théologique de la kabbale en la dissociant de la franc-maçonnerie, du gnosticisme, de la théosophie et des autres doctrines ésotériques qui fascinaient les Russes à l'époque. En même temps, ils s'efforçaient de mettre en lumière les similarités entre la kabbale et l'orthodoxie en montrant que la relation entre Dieu et l'homme, dont Soloviev proclamait qu'elle était essentielle pour l'avenir de la Russie, était au cœur des deux doctrines. « Curieusement, l'intérêt de Soloviev pour la kabbale apparut à l'époque où la question juive se faisait de plus en plus pressante dans l'empire russe et ses travaux sur le mysticisme juif revêtent donc une signification à la fois politique et

théologique. En définitive, les écrits de Soloviev sur la kabbale et son utilisation répétée de la terminologie cabalistique traduisent les efforts du philosophe pour légitimer le mysticisme juif en tant que système qui, bien qu'étant en dehors de l'église [...], pouvait cependant informer et peut-être réformer la Russie et l'Église orthodoxe grâce à son message sur la relation entre Dieu et l'humanité » (73).

Soloviev continua à étudier la kabbale jusqu'à sa mort.

Le facteur utopique

Dans les religions sémitiques, le millénarisme est la croyance selon laquelle le Messie régnera sur terre pendant mille ans avant le jugement dernier. Dans un sens restreint, c'est l'attitude collective qui voue une idée à jouer un rôle de libérateur quasi divin pour l'humanité ou un groupe, à accomplir une mission exceptionnelle.

Un signe avant-coureur de l'influence profonde que le millénarisme exerça sur le marxisme au dix-neuvième siècle fut le développement soudain de la théorie politico-religieuse de la « Troisième Rome » dans la Russie de la seconde moitié du quinzième siècle.

La signature de l'Acte d'Union entre les Églises grecque et romaine par le métropolite Isidore à Florence en 1439 avait été ressentie comme une trahison par les Russes. À ce ressentiment s'ajouta, à partir de la chute de Byzance en 1453, l'idée que la Russie était le « défenseur de la vraie foi ». À la fin du quinzième siècle à Novgorod, alors même que les orthodoxes attendaient la fin du monde (comme les orthodoxes croyaient que le monde durerait 7000 ans et que, selon une tradition byzantine d'origine rabbinique, ils situaient la création du monde en 5508 avant J.-C, ils l'attendaient pour 1492), une autre idée se fit jour selon laquelle Moscou était le successeur de la Rome antique et non plus seulement de la deuxième Rome, Byzance. Elle ne trouva pas grand écho dans les hautes sphères du pouvoir, qui continuèrent à graviter dans l'orbite de Byzance. « Dès le règne de Jean III (1460 – 1505) qui était marié à la nièce du dernier empereur byzantin (Zoé-Sophie Paléologue) et qui avait emprunté à l'empire d'Orient son emblème « l'Aigle Bicéphale », Moscou était devenu une petite Byzance. La cour grand-ducale était calquée sur celle de Constantinople. Le Kremlin était embelli de magnifiques églises et palais construits par des architectes milanais. Durant le règne de Basile III (1503-33) l'absolutisme des souverains de Moscou s'était encore affermi et toutes les forces de l'État se concentrèrent sur l'unification de la Russie » (74).

À la fin du dix-septième siècle Pierre le Grand doucha les espoirs messianiques qui s'étaient ravivés à la suite de l'adhésion inconditionnelle de Nikon à l'idée de la « Troisième Rome ». Lors de la proclamation de l'empire en 1721, Pierre le Grand refusa le titre d'empereur chrétien d'Orient proposé par le sénat. D'autre part, le panslavisme prêché par le prêtre catholique croate Jury Krijanic à partir du milieu du dix-huitième siècle ne rencontra aucun succès en Russie.

Il fallut arriver au début du dix-neuvième siècle pour voir s'épanouir en Russie de véritables mouvements messianiques et millénaristes. Outre les adeptes de La Nouvelle de Sion, dont il a été question plus haut, les membres de la branche la plus messianique des adeptes de la secte des khlysty « se considèrent comme des élus formant « le nouveau peuple d'Israël ». Loubkov était un des Christs des khlysty quand il se proclama Chef du Nouvel Israël, roi du XIXe siècle, fils de l'éther clair qui possède la sagesse et le pouvoir sur toute la terre. Son enseignement fut accepté dans plusieurs centres importants des khlysty. Loubkov se fixa en 1905 à Rostov sur le Don qui devint le centre des communautés du Nouvel Israël. Celles-ci existaient non seulement dans le midi de la Russie mais aussi dans l'Ouest et en Sibérie. La seule différence qui existe entre l'enseignement des khlysty et celui de Loubkov est qu'il se considère « seul messie » et nie la possibilité d'existence de plusieurs Christs à la fois. Il composa et imprima en 1906 un catéchisme de la foi du Nouvel Israël qui est un mélange de textes scripturaires et patristiques avec des commentaires fantaisistes. Du point de vue moral les adeptes du Nouvel Israël prêchent la liberté absolue de relations entre les sexes même pour les parents les plus rapprochés » (75).

Condraty Malevanny, « ancien schtoundiste qui se proclama en 1891 « Jésus Christ » », fonda peu après la secte des Malevantsy. Son enseignement est nettement eschatologique. Il proclama le très prochain avènement du Jugement Dernier. Dieu le Père va alors annoncer au monde qu'il est son envoyé et tous les peuples l'adoreront. Le mouvement Malevantsy devint très important à partir des années 1889 et prit un caractère antisocial et d'hystérie épidémique. Après l'internement de Malevanny dans une maison de santé, son successeur Jean Lyssenko se proclama « esprit saint » issu de son prédécesseur. Les Malevantsy professent, comme les Khlysty, le dualisme et la réincarnation » (76).

Alors même que le régime tsariste luttait sans relâche contre ces sectes, Alexandre Ier fut captivé par les vues millénaristes qui y fermentaient. L'« idée d'une mission qu'il est appelé à remplir ne se cristallisera qu'en 1813 après la campagne de Russie. L'Amiral Tchitchagov écrit une histoire de la guerre contre Napoléon, parsemée de citations de l'Écriture Sainte. Il parle du rôle mystique du souverain russe dans les destinées de l'Europe. Alexandre Ier trouve également des allusions multiples à son futur rôle d'arbitre des affaires de l'Europe dans le Psaume XCI qui lui est envoyé par une correspondante inconnue de Riga, probablement par la baronne de Krudener » (77). C'est elle qui lui suggéra de

conclure une « Sainte Alliance » avec Ferdinand d'Autriche et Frédéric-Guillaume de Prusse. La « Sainte Alliance », dont le protocole commence par ces mots : « Au nom de la très-sainte et indivisible Trinité », « n'est pas un traité diplomatique mais bien un pacte religieux un des monuments les plus extraordinaires par son idéalisme et son utopisme messianique » (78). L'acte fut rédigé dans le modeste appartement d'un ami de la baronne de Krudener, le Lyonnais Nicolas Bergasse, ancien disciple de Mesmer et auteur un traité intitulé *De la foi des êtres et de leur destinée*.

Les penchants messianiques d'Alexandre Ier furent lourds de conséquences pour la Russie. D'une part, tout au moins jusqu'à ce que, devant l'échec de sa « mission », il eut repris ses esprits et se fût ravisé, ils le conduisirent à se montrer bienveillant à l'égard des sociétés secrètes qui, sous la houlette du prince Troubetskoï, fomentèrent l'émeute du 26 décembre 1825. D'autre part, ils contribuèrent à un réveil de la conscience nationale russe et firent naître dans la classe cultivée russe le sentiment que la Russie avait une mission providentielle en Europe, un sentiment que ne fit que confirmer l'hypothèse que l'historien Fallmerayer émit en 1830 dans son *Geschichte der Halbinsel Morea während des Mittelalters* que les nations slaves étaient susceptibles de dominer les nations latines et germaniques dans un proche avenir. « L'insurrection polonaise de 1831 sera occasion d'un renouveau patriotique en Russie. Celui-ci sera exalté par Pouchkine dans sa célèbre poésie « Aux calomnieurs de la Russie ». Il parlera pour la première fois avec précision de la théorie panslaviste, qui à cette époque n'était pas répandue en Russie. Il se demande si les ruisseaux slaves se jetteront tous dans la mer russe ou bien si celle-ci épuîsera. Le chef et fondateur du messianisme orthodoxe Alexis Khomiakov écrira propos de l'insurrection polonaise : « Les Aigles slaves s'inclineront devant l'Aigle du Nord la Russie » » (79).

Le messianisme russe se cristallisa en deux tendances dans les années 1840. L'une se forma sous l'influence de la pensée politique et religieuse de Schelling et d'autres romantiques allemands, qui avait été elle-même influencée par le gnosticisme (En 1848, Schelling lui-même confia au prince Odoievski, fondateur du premier cercle philosophique en Russie : « Étrange est votre Russie, on ne peut pas déterminer à quoi elle est destinée et où elle va mais elle est destinée à quelque chose de grand. ») ; l'autre trouva son origine chez Hegel et les socialistes français, dont les thèses n'étaient elles-mêmes pas entièrement dénuées de composantes gnostiques.

Pour les uns, le christianisme était voué à jouer un rôle de libérateur quasi divin pour le peuple russe : selon S. P. Shevryev (1806-1864), un historien de la littérature russe qui fut profondément influencé par J. Böhme, « C'est en Russie surtout qu'on peut espérer un développement du christianisme universel ». Pour les autres, c'était la Russie qui était vouée à jouer un rôle de libérateur providentiel pour l'humanité : Dostoïevski, dans son *Discours sur Pouchkine* (1880) affirma que « La mission du peuple russe est paneuropéenne et universelle. Devenir un vrai russe ne signifie peut-être que devenir le frère de tous les hommes, l'homme universel [...] Notre avenir réside dans l'Universalité, non pas acquise par la violence, mais par la force que nous puiserons dans notre grand idéal : la réunification de toute

l'humanité ». Les deux points de vue coexistèrent chez Pierre Tchaadaev (1794-1856) qui écrivit à son ami Tourgueniev en octobre 1935 : « Nous avons [...] la mission d'enseigner à l'Europe une quantité infinie de choses qu'elle n'arrive pas à comprendre toute seule. Ne vous moquez pas : vous savez que c'est ma profonde conviction. Un jour viendra où nous serons le cœur intellectuel de l'Europe, comme nous sommes déjà son cœur politique et notre future puissance basée sur la raison dépassera notre actuelle puissance, s'appuyant sur la force matérielle. Tel sera le résultat logique de notre long isolement. Toutes les grandes choses sont venues du désert. Une voix puissante résonnant ces jours-là dans le monde servira en particulier à accélérer l'accomplissement de nos destins. » (Lettre à Tourgueniev, octobre 1935, Œuvres) ; deux ans plus tard, il confia à un autre de ses correspondants : « La Russie a une tâche importante à accomplir : réaliser avant les autres pays toutes les promesses du christianisme parce que le christianisme est resté chez nous pur de tout contact avec les passions humaines et les intérêts terrestres, parce il a seulement prié et s'est humilié en imitant son divin Fondateur et parce que probablement il recevra, à cause de cela, ses dernières et ses plus étonnantes inspirations » (Lettre à Orlov, 1837, Œuvres, p. 215).

Chez certains le messianisme revêtait une forme théiste ; chez d'autres il entraînait dans le cadre d'une philosophie athée. Soloviev, pour qui le messianisme résidait dans la conviction d'un peuple d'« être le porteur élu et le réalisateur des destinées historiques de l'humanité » et pour qui « ce n'est que l'idée chrétienne (ou ce qui est la même chose messianique) du Royaume de Dieu, se révélant progressivement dans la vie de l'humanité, qui donne un sens à l'histoire et qui définit la véritable notion de progrès » (80), l'idée russe, la mission de la Russie consiste à réaliser la « théocratie libre », la théandrie (l'union de l'humanité à la divinité) par l'application du principe trinitaire au domaine social. « D'après lui trois forces ont régi le monde : la force d'un Dieu inhumain, la force de l'humanité sans Dieu et la Révélation d'un monde supérieur. Le peuple porteur de cette troisième force divine doit non seulement être libre de toute contrainte ou n'être pas subjectif mais doit s'élever au-dessus des intérêts particuliers. Il doit posséder une foi absolue en la réalité positive d'un monde supérieur et doit lui être soumis. Ces qualités appartiennent, d'après Soloviev, au peuple russe. Il est digne d'en être témoin parce que la force qu'il doit révéler au monde n'est pas de ce monde et que la richesse et l'ordre n'ont aucun rapport avec elle. Il préconise donc une société idéale qui sera théandrique... Dans notre monde ici bas cet idéal pourrait être réalisé par l'union de l'Empire Orthodoxe Russe et du Pontife Romain (81). » À la même époque, un athée comme Bakounine tempêta : « De l'océan de sang et de feu surgira à Moscou, haut dans le ciel, l'étoile de la révolution pour devenir le guide de l'humanité libérée. » « On peut donc parler d'une continuité entre les messianismes religieux d'origine très ancienne, le messianisme laïco-démocratique d'inspiration politique et le messianisme révolutionnaire de nature apparemment plus économique et sociale. Entre des marxistes se prétendant athées et des chrétiens se disant révolutionnaires au nom même de leur foi, il a bien fallu qu'existât un commun dénominateur qui n'est autre qu'une forme de messianisme, sous-estimée d'ailleurs par les uns et les autres et par leurs adversaires (82). »

Du reste, les divers courants du messianisme russe du dix-neuvième siècle présentaient deux traits communs : l'obsession de la liberté, que ce soit la liberté spirituelle chez Khomiakov, ou la liberté politique et sociale chez A. Herzen (1812 – 1870), ou enfin la liberté de toute contrainte chez Bakounine et les anarchistes ; l'idéalisation obsessionnelle du peuple en tant que « peuple théophile » chez Dostoïevski ou peuple porteur d'un idéal social chez les penseurs a-religieux ou antireligieux.

Prégnantes dans le christianisme primitif, en particulier dans les communautés chrétiennes d'Asie, chez le Pseudo-Barnabé, Papias, Cérinthe, Justin de Nablouse, Irénée, Tertullien, Hippolyte, Méthode d'Olympe, Jérôme, etc., les idées millénaristes refirent surface à plusieurs reprises, de façon partielle dans l'Église catholique, avec la « philosophie de l'histoire » du moine cistercien et théologien Joachim de Fiore (V. 1130-1202), les Franciscains spirituels, d'une manière complète dans les courants issus de la Réforme ou dans les sectes hérétiques chrétiennes. Dans celles-ci, il donna naissance, d'une part, à un véritable mouvement religieux reposant sur la croyance en l'avènement d'un règne ou d'un royaume nouveau, conçu comme un retour aux conditions existant à l'origine des temps et, d'autre part, à un système de pensée contestant l'ordre social et politique existant, jugé décadent et corrompu, et attendant une rédemption collective en se référant à une croyance en un paradis perdu ou au retour d'un homme providentiel charismatique qui détruirait les forces hostiles à Dieu.

Le millénarisme comporte trois mouvements, qui se retrouvent à la fois dans le prophétisme juif (Livre de Sophonie, Livre de Michée) et dans le christianisme ancien (Évangile de Luc, Épître de Jacques). Dans un premier temps, il prononce une malédiction contre les riches tout en glorifiant les pauvres, assimile la richesse et la propriété privée à l'impiété tout en considérant la pauvreté comme un synonyme de salut. Dans un second temps, il dénonce la corruption de l'ordre existant et annonce sa destruction et son remplacement imminent par une société nouvelle conforme à la volonté de Dieu, fondée sur des principes égalitaires. Dans un troisième temps, il prépare l'avènement du royaume par la fondation de petites communautés religieuses dont l'organisation repose sur ces principes égalitaires.

Samuel, en qui les Actes des Apôtres voient « le premier des prophètes » et le Talmud « le maître de tous les prophètes », fonda des « écoles de prophètes » dans lesquelles (I Samuel, XIX, 20) il « régnait une égalité absolue entre les membres ; le travail était obligatoire pour tous ; tout était accompli en commun : habitation, travail, repas. Ces communautés durèrent quatre siècles. Mais l'exemple le plus accompli de vie communautaire dans la société juive fut, sans conteste, la communauté essénienne, communauté religieuse et sociale, où les biens étaient mis en commun ». Les premières communautés chrétiennes, à en croire le Nouveau testament, pratiquèrent les préceptes égalitaires donnés par Jésus-Christ et les prophètes : « La multitude de ceux qui avaient adhéré à la foi avait un seul cœur et une seule âme ; et personne ne se disait propriétaire de ce qu'il possédait, mais on mettait tout en commun. C'est avec une grande force que les Apôtres portaient témoignage de la résurrection du Seigneur Jésus, et la puissance de la grâce était sur eux tous. Aucun d'entre eux n'était dans la misère, car tous ceux qui

possédaient des champs ou des maisons les vendaient, et ils en apportaient le prix pour le mettre à la disposition des Apôtres. On en redistribuait une part à chacun des frères au fur et à mesure de ses besoins. Joseph, que les Apôtres avaient surnommé Barnabé (ce qui veut dire : l'homme du réconfort), était un lévite originaire de Chypre. Il avait une terre, il la vendit et en apporta l'argent qu'il déposa aux pieds des Apôtres. » (Actes des Apôtres 4, 32-37) « Les apôtres font beaucoup de choses extraordinaires et étonnantes, et les gens sont frappés de cela. Tous les croyants sont unis et ils mettent en commun tout ce qu'ils ont. Ils vendent leurs propriétés et leurs objets de valeur, ils partagent l'argent entre tous, et chacun reçoit ce qui lui est nécessaire. Chaque jour, d'un seul cœur, ils se réunissent fidèlement dans le temple. Ils partagent le pain dans leurs maisons, ils mangent leur nourriture avec joie et avec un cœur simple » (Actes des Apôtres 2, 43-46)

Un certain nombre de sectes chrétiennes essayèrent de faire revivre par la force cet idéal collectiviste dans l'Europe du « moyen-âge » et de la « Renaissance », comme, par exemple, les Lollards en Angleterre, les Hussites dans l'Europe centrale et, comme on l'a vu, les « rationalistes » et les mystiques en Russie.

En dépit des persécutions qu'elles avaient subies au cours des siècles, ces sectes millénaristes connurent un renouveau dans l'Allemagne du dix-neuvième siècle. Il convient de noter que l'égalitarisme était à la mode dans la haute société allemande aussi. « W. Weitling, le fondateur, selon Karl Marx, du communisme européen, fut directement influencé par cette fermentation : son socialisme utopique finira par déboucher sur une expérience communautaire au Nouveau Monde : Communia. »

« En 1844, Engels rencontre les socialistes et les communistes français. Or que constate-t-il ? Que les communistes français sont chrétiens : « Un de leurs axiomes favoris est que : le christianisme c'est le communisme ». Bien sûr Engels n'adhère pas à cette affirmation, mais il n'a pu qu'être profondément frappé par l'ambiance religieuse dans laquelle se développait le socialisme français [...] Il constate un double mouvement dans le « Communisme français » : une référence au passé du christianisme (l'état de communauté décrit dans Les Actes des Apôtres), une référence à l'avenir à partir du texte de L'Apocalypse sur le royaume millénaire ; or, fait significatif, les trois réformateurs cités par Engels (Saint Simon, Fourier, Cabet) sont ceux où ces références sont patentes ». (83) En effet, Saint-Simon s'appliqua à ressusciter le christianisme primitif : « Cette entreprise est de même nature que celle de la fondation du christianisme : elle a pour objet direct d'améliorer le sort de la dernière classe de la société et pour but général de rendre tous les hommes heureux [...] » ; Babeuf lui-même exalta son projet : « Liquidons l'emprise de la propriété privée : sur les ruines de l'appropriation du sol, créons un patrimoine social, que la république soit la seule propriétaire : comme une mère, elle fournira à chacun de ses membres et dans l'égalité : éducation, nourriture et travail. C'est là seulement la seule réédification de Jérusalem » (84). Fourier, sur une pente sensiblement moins mystique, se mit en tête de créer une nouvelle « Eglise », lieu de l'orgie d'une humanité divinisée et justifiée dans tous ses désirs où la morale ne

s'oppose plus à l'attraction passionnée » ; il se réclamait du christianisme « de l'amour » et condamnait celui de « la défiance et de la peur (85). » Quant à Cabet, il opposait radicalement l'enseignement chrétien à la doctrine de l'Eglise, arguant que « d'après Jésus, les Apôtres et les Pères de l'Eglise, le Christianisme ne peut pas exister sans Communisme et que personne ne peut se dire chrétien s'il n'est pas communiste. Et, réciproquement, le Communisme n'est autre chose que le vrai Christianisme ».

Engels vit bien que « l'histoire du christianisme primitif offre de curieux points de contacts avec le mouvement ouvrier moderne. Comme celui-ci, le christianisme était à l'origine le mouvement des opprimés. Il apparut tout d'abord comme la religion des esclaves et des affranchis, des pauvres et des hommes privés de droits, des peuples subjugués ou dispersés par Rome. Tous deux, le christianisme aussi bien que le socialisme ouvrier, prêchent une délivrance prochaine de la servitude et de la misère ». (Correspondance, Tome IV, Paris, Editions sociales, 1974, p. 148)

« Moses Hess, maître en communisme de Marx et Engels, apercevait ce communisme, au débouché d'une Histoire sainte de l'humanité (1837), au terme de laquelle « la nouvelle Jérusalem sera fondée au cœur de l'Europe » » (86). Marx « connaissait parfaitement le communisme utopique français et anglais. Son ami, Moses Hess, avec lequel il travaillait en 1841 à la Rheinische Zeitung, avait passé plusieurs années en France et connu les saint-simoniens, les fouriéristes, les proudhoniens, Buchez et Leroux ; il en était résulté deux ouvrages sur le socialisme français. Marx connaissait aussi le livre de Lorenz von Stein Socialisme et communisme en France publié en 1842 [...] Or Hess était aussi en relation avec le communiste religieux allemand Weitling dont Engels dira en 1844 qu'il doit être considéré comme le « fondateur du communisme allemand ». Certes Marx rompra avec Weitling, mais un examen objectif des documents et des influences oblige à reconnaître qu'il y a, malgré tout, une certaine continuité entre la tradition millénariste chrétienne d'une part, le communisme utopique et le marxisme originel d'autre part (87) ».

Né en 1818 dans une famille juive convertie au protestantisme par convenance, Karl Mardochai Levi Marx fut baptisé à l'âge de six ans. Ses ancêtres, du côté de son père comme du côté de sa mère, avaient été des rabbins aussi loin que l'on puisse remonter son arbre généalogique. Hirschel, le grand-père de Marx, avait été rabbin de Trèves. La mère d'Hirschel, Eva Moïse Lvov (1753-1823), comptait parmi ses ancêtres un certain nombre de rabbins célèbres, dont Meir Katzenellenbogen, le responsable de l'école talmudique de Padoue. Karl Marx entra au collège en 1830 et passa l'examen de fin d'études cinq ans plus tard. Cet examen comprenait entre autres une composition allemande et une dissertation religieuse ; le premier exercice écrit, dont le sujet était « Considérations d'un jeune homme ayant à choisir un métier », trahit des idées humanitaires d'inspiration religieuse : « La religion elle-même, écrivait-il, nous enseigne que l'Idéal vers lequel tous tendent leur effort s'est sacrifié Lui-même pour l'humanité. Qui oserait lui opposer un démenti ? Si donc nous avons choisi la situation où nous pouvons faire pour Lui le maximum, nous ne pourrons jamais plus être écrasés par le fardeau, puisque ce dernier

ne sera pas autre chose que les sacrifices consentis pour l'amour de tous ». La tonalité chrétienne du second, dont le sujet portait sur « L'union des fidèles avec le Christ selon saint Jean XV, 1-4, démontrée dans son fondement et son essence, son absolue nécessité et ses effets », était encore plus prononcée : « Ainsi, écrivait-il, l'union avec le Christ communique une élévation de l'âme, un réconfort dans l'affliction, une tranquille confiance, une ouverture de cœur à tout ce qui est grand et noble, non par ambition ou par désir de gloire, mais pour le seul amour du Christ. L'union avec le Christ produit une joie que les Épicuriens cherchent en vain dans une philosophie vide, que les plus grands penseurs poursuivent vainement dans les profondeurs cachées de la connaissance. » Il ajoutait : « Par l'amour dont nous aimons le Christ, nous orientons en même temps nos cœurs vers nos frères qui nous sont intimement liés et pour lesquels Il s'est donné Lui-même en sacrifice (88). »

En 1837, après deux années de vie universitaire, Marx informa son père qu'un changement fondamental s'était produit dans sa pensée. Il s'était tourné de la poésie romantique vers la philosophie et, en particulier, vers Kant, Fichte et Hegel. Au cours des deux années suivantes, il se montra de plus en plus critique envers le christianisme, moins pour des causes philosophiques que parce qu'il estimait que l'État prussien et l'Église protestante se désintéressaient complètement du bien être de leurs sujets. Il avait été conforté dans son humanitarisme par la lecture de Saint-Simon qui reprochait spécifiquement au christianisme de l'époque de ne pas avoir réussi à améliorer la condition des classes les plus pauvres. Sa critique de la religion en général et du christianisme en particulier devint beaucoup plus explicite dans sa thèse de doctorat, intitulée « La différence entre les philosophies de la nature de Démocrite et d'Épicure ». Durant son exil à Paris, où il commença à collaborer avec Engels, ce furent les écrits de Feuerbach qui exercèrent une influence déterminante sur sa pensée. Il embrassa alors la cause démocratique et l'idée que seule la démocratie en tant que souveraineté populaire pouvait rendre possible le socialisme et que, pour commencer, seule la pleine émancipation du prolétariat pouvait rendre possible la démocratie. « La chimère, le rêve, le postulat du christianisme : la souveraineté de l'homme, mais de l'homme en tant qu'être étranger, différent de l'homme réel, devient dans la démocratie une réalité concrète, une présence, une maxime séculière (89) ». Partant, il n'est pas surprenant qu'il en conclût que « La démocratie est en quelque sorte à toutes les autres formes d'État ce que le christianisme est à toutes les autres religions » ; il alla jusqu'à comparer le Christ à l'État : « De même que le Christ est le médiateur auquel l'homme impute toute sa divinité, toute sa perplexité religieuse, l'État est le médiateur auquel l'homme transfère toute sa non-divinité, toute sa spontanéité humaine. »

À cette époque-là la pensée de Marx était encore profondément influencée par Hegel (1770-1831) et Feuerbach (1804-1872) et l'on peut dire qu'il était tout autant ou tout aussi peu chrétien que Feuerbach, pour qui « le « véritable athée » « n'est pas celui qui nie Dieu, le sujet ; c'est celui pour qui les attributs de la divinité tels que l'amour, la sagesse, la justice ne sont rien. Et la négation du sujet n'est pas du tout nécessairement la négation des attributs. ». « Marx était attaché aux valeurs essentielles du christianisme en tant que valeurs humaines et naturelles » (90). Le fond de l'État

démocratique, « ce n'est pas le christianisme, mais le fond humain du christianisme. La religion demeure la conscience idéale, non séculière, de ses membres, parce qu'elle est la forme idéale du degré de développement humain qui s'y trouve réalisé (91). » Or, le « fond humain du christianisme » est essentiellement et historiquement sémite.

Quelles que fussent les critiques que Marx adressa ensuite aux religions sémitiques et au socialisme « utopique », notamment dans *Le Capital*, il n'en reste pas moins que sa doctrine reprit un certain nombre des leitmotivs du christianisme primitif : la condamnation de la richesse et de la propriété individuelle, l'idéalisation de la communauté des biens, l'assimilation des riches aux oppresseurs et des pauvres aux opprimés, l'aspiration à une régénération sociale et à une communauté universelle. Il était conscient qu'il existait des points de contact entre certaines conceptions judéo-chrétiennes et ses propres conceptions, puisqu'il écrivait que : « l'amour du prochain que prêchait le christianisme antique, que certains reconnaissent comme la révolution du communisme, est une des sources d'où découle l'idée des réformes sociales » (92). Lorsque, dans la *Deutsche Brüsseler Zeitung* du 12 septembre 1847, il déclara que « les principes sociaux du christianisme ont justifié l'esclavage antique et magnifié le servage médiéval ; ils savent également, au besoin, défendre l'oppression du prolétariat », il ajouta judicieusement : « même s'ils le font avec une mine quelque peu navrée ».

Chez Marx « L'espérance religieuse du millénarisme n'est pas abolie : elle est seulement sous-jacente à la démonstration scientifique et surdéterminée par elle » (93). Elle est surtout dépoussiérée et remise au goût du jour, étant donné qu'il aurait été absurde de s'adresser au prolétariat du dix-neuvième siècle en employant la même rhétorique que celle dont Paul fit usage dans ses épîtres aux esclaves de l'empire romain. Le fond du message reste pour l'essentiel le même. Seule la forme du discours est essentiellement différente. C'est ainsi que, dans les textes de Marx, le « juste rédempteur », le « serviteur souffrant », l'éternel aliéné, l'éternel opprimé, d'Isaïe devient le « prolétariat », destiné, comme l'éternel opprimé, l'éternel aliéné, à détruire l'inique ordre existant et à construire une nouvelle société sur ses ruines. « Figure à la fois messianique et vengeresse, il unit comme dans le millénarisme chrétien des éléments empruntés au prophétisme juif et à l'apocalypse de Jean. Il est d'ailleurs significatif que dans les premiers textes de Marx, le prolétariat soit beaucoup moins un groupe sociologique déterminé qu'une sorte de figure de l'humanité aliénée, figure idéale-typique » (94)? Pour Marx, seul le prolétariat peut « racheter » (sic) l'humanité et, comme la déchéance de l'humanité actuelle est extrême, sa rédemption – son rachat – ne s'obtiendrait que par une lutte à mort entre le prolétariat et la bourgeoisie. « L'idéologie communiste [...] doit beaucoup à une eschatologie archaïque [...] Chez Marx lui-même, elle apparaît principalement sous forme d'une conviction que l'histoire est un cours donné, tout prêt d'aboutir à l'âge ultime, âge « de liberté » où les hommes seront délivrés une fois pour toutes de toute subordination et de toute contrainte. Cette conception de l'histoire fut largement répandue et diversement exposée chez les philosophes du XVIIIème et du XIXème siècle ; avant Marx, elle avait été éloquentement exposée par Lessing, Schelling et Auguste Comte, par exemple. Son origine est cependant bien antérieure et Lessing qui fut le premier à en donner une version modernisée, savait

qu'il reprenait une tradition prophétique instaurée par Joachim de Flore [...] Marx se distingue de ses prédécesseurs par sa conviction que cet « âge de liberté » ne viendrait pas au monde paisiblement mais grâce à un soulèvement du prolétariat et à une expropriation de la bourgeoisie (95)... »

« Comme dans le scénario millénariste, il ne peut y avoir de salut que dans la destruction totale et violente de l'ancien monde ; stratégie de rupture et non d'amélioration. Ce combat gigantesque entre le Bien et le Mal, entre les forces de désagrégation et les forces de régénération rappelle les mythes sotériologiques : le salut s'obtient par un renversement total de l'état de choses existant. Le concept de « Révolution » exprime ce renversement total, cette césure absolue, cette rupture brutale et violente politiquement exprimée par le concept de dictature du prolétariat (96). »

Dans les religions sémitiques « Satan » est l'adversaire de Dieu. L'Invocation d'un désespéré (97) n'est pas un poème athée ou agnostique : c'est un poème irrégulier. Il conteste la religion, la défie du point de vue des religions sémitiques. Par conséquent L'Invocation d'un désespéré peut être considéré comme un poème satanique stricto sensu. Dans Oulanem, (98) un drame dont Marx écrivit le premier acte en 1839 et qu'il n'acheva jamais, le satanisme est encore plus prononcé. Le personnage principal de ce drame, Oulanem, dont le nom est une anagramme de Manuêlo, prénom dérivé d'Emmanuel (Emmanuel est le nom qu'Isaïe avait donné au messie ; il signifie « Dieu est avec nous » en hébreu), a passé un pacte avec le diable. Avant de mourir, il déclare :

« Perdu. Perdu. Mon heure est venue.

L'horloge du temps s'est arrêtée,

La maison pygmée s'est effondrée.

Bientôt j'embrasserai sur mon sein l'éternité,

Bientôt je proférerai sur l'humanité

D'horribles malédictions. »

Et encore : « S'il y a quelque chose capable de détruire, je m'y jeterai à corps perdu, quitte à mener le monde à la ruine. Oui, ce monde qui fait écran entre moi et l'abîme, je le fracasserai en mille morceaux à force de malédictions. » Force est de constater, au vu du rôle déterminant qu'ont joué le marxisme et ses nombreux épigones dans la crise du monde moderne blanc, que ces mots étaient prophétiques.

Comme l'a magistralement diagnostiqué M. Eliade, Marx « reprend et prolonge un des grands mythes eschatologiques du monde asiatico-méditerranéen, à savoir : le rôle rédempteur du Juste (l' « élu », l' « oint », l' « innocent », le « messager », de nos jours, le prolétariat) dont les souffrances sont appelées à changer le statut ontologique du monde. En effet, la société sans classes de Marx et la disparition conséquente des tensions historiques, trouvent leur plus exact précédent dans le mythe sur l'Age d'Or qui, suivant des traditions multiples, caractérise le commencement et la fin de l'Histoire. Marx a enrichi ce mythe vénérable de toute une idéologie messianique judéo-chrétienne : d'une part, le rôle prophétique et la fonction sotériologique qu'il accorde au prolétariat ; de l'autre la lutte finale entre le Bien et le Mal, qu'on peut facilement rapprocher du conflit apocalyptique entre Christ et Antéchrist, suivi de la victoire définitive du premier. Il est même significatif que Marx reprend à son compte l'espoir eschatologique judéo-chrétien d'une fin absolue de l'Histoire ».

Il n'est pas un motif de la doctrine marxienne qui n'ait son pendant dans la thématique millénariste judéo-chrétienne. « Et le génie de Marx est sans doute d'avoir habillé la vieille espérance millénariste du prestige de la science historique et économique » (99).

Une erreur très fréquemment commise est de penser que le socialisme dit utopique est à cet égard le produit d'un processus de sécularisation du messianisme. C'est ainsi que J. Evola se fourvoya en écrivant dans « Trasformazioni del `Regnum » (La Vita Italiana, 1937) que « Ce n'est pas l'idée messianique juive originelle mais sa corruption et sa matérialisation qui constitue le véritable point de référence des forces subversives qui visent à détruire pour de bon notre civilisation et à exercer une domination satanique sur toutes les autres forces à l'œuvre sur la terre ». Il rectifia son point de vue quelques années plus tard dans Le Mythe du sang en reconnaissant que, dès le début, « le « royaume » qui est censé avoir été promis au peuple juif ne fut pas interprété dans un sens mystique et supraterrestre mais comme un royaume voué à « posséder toutes les richesses de la terre ». Il a été observé que la façon même dont le peuple juif concevait la relation entre l'homme et la divinité, une relation fondée sur un mécanisme de services et de récompenses, montre du reste que le mercantilisme doit avoir formé l'essence du judaïsme dans l'antiquité. Il est bien connu que, dans la Loi, la Torah, l'idée messianique était déjà étroitement liée aux biens et aux richesses terrestres ; or, c'est cette idée qui donnera naissance ensuite à la spéculation capitaliste et conduira finalement Israël à se servir de l'économie comme d'un instrument de pouvoir » (« Il Giudaismo nell'antichità », 1941). Le « royaume de Dieu » fut conçu de façon matérialiste bien avant l'époque des prophètes (Isaïe, 60, 10-12), par exemple dans Deutéronome 20, 2 Chroniques 1:12, 1 Samuel 2: 32, Genèse 45:20. À l'origine, les Hébreux s'attendaient à ce que le « royaume de David » fût restauré en tant que « royaume de ce monde », par une intervention divine, certes, mais par des moyens politiques. Ce n'est que par la suite, dans la diaspora, que, l'espoir de la restauration d'un Etat juif s'étant éloigné, les Hébreux en vinrent à le concevoir du point de vue religieux et mystique plutôt que politiquement et concrètement et que l'accent fut mis sur le fait qu'il devait être créé par Yahvé et non par Son peuple. Le lien causal qui unissait le concept de royaume et la réalité historique, la contingence, se relâcha dans le Deutéro-Isaïe, œuvre anonyme écrite vers 550-540. Mais il

ne se rompit pas, car les Juifs n'oublièrent « jamais que la source de l'espérance future était la foi en la restauration d'Israël comme peuple libre parmi les nations, sur cette terre, dans le pays de Canaan. Une tension [...] persista donc dans l'eschatologie [juive] entre les éléments politiques, particularistes et mondains et les éléments transcendants, universalistes, religieux », une eschatologie dans laquelle les Gentils étaient considérés comme une entité historique et politique spécifique et comme une manifestation d'une force mythique, cosmique hostile à Dieu. De ces deux conceptions profondément différentes du royaume à venir, la première « est plus ancienne et plus véritablement juive que la seconde », qui témoigne d'ailleurs d'influences zoroastriennes directes (100). « L'idéal de la royauté [juive] appartenait en même temps au présent et à l'avenir et pouvait s'appliquer à tout moment à une personne historique (101). »

Le facteur populiste

Le populisme russe ne fut ni un parti politique, ni un corps de doctrine cohérente, mais un grand mouvement radical. Il naquit pendant la grande agitation sociale et intellectuelle qui suivit la mort de Nicholas Ier et la défaite et l'humiliation de la Guerre de Crimée, se fit connaître et gagna en influence au cours des années 1860 et 1870 et atteignit son apogée avec l'assassinat du tsar Alexander II. Il ne fut jamais qu'une congérie de petits groupes indépendants de conspirateurs, qui tantôt agissaient de concert, tantôt opéraient d'une manière isolée. Bien que ces groupes eussent tendance à diverger sur les fins et les moyens, leur accord sur l'essentiel et leur solidarité politique permettent de les considérer comme un véritable mouvement. Comme leurs prédécesseurs, les conspirateurs décembristes dans les années 1820 et les cercles de Herzen et de Belinski dans les années 1830 et les années 1840, ils regardèrent le gouvernement et la structure sociale de leur pays comme un monstre moral et politique désuet, barbare, stupide et odieux et dévouèrent leur vie à sa destruction totale. Leurs idées générales n'étaient pas originales. Ils partageaient les idéaux démocratiques des radicaux européens de leur époque et croyaient en outre que la lutte entre les classes sociales et économiques était le facteur déterminant de la politique ; ils soutenaient cette théorie non dans sa forme marxiste (qui n'atteignit la Russie que dans les années 1870) mais dans la forme dans laquelle elle était enseignée par Proudhon et Herzen et avant eux par Saint Simon, Fourier et d'autres radicaux et socialistes français, dont les écrits étaient introduits légalement ou illégalement en Russie depuis plusieurs décennies.

La théorie selon laquelle l'histoire sociale était dominée par la lutte des classes, dont le cœur est la notion d'oppression des « démunis » par les « nantis », naquit au cours de la Révolution Industrielle à l'Ouest ; et ses concepts les plus caractéristiques appartiennent au stade de développement économique capitaliste. Les classes économiques, le capitalisme, la compétition acharnée, les « prolétaires » et leurs « exploités », le pouvoir maléfique de la finance improductive, l'inévitabilité de la centralisation croissante et de la standardisation de toutes les activités humaines, la transformation des hommes dans des marchandises et l'« aliénation » consécutive des individus et des groupes, la

dégradation de l'existence humaine, toutes ces notions ne sont pleinement intelligibles que dans le contexte du développement de l'industrialisme.

La Russie, jusque dans les années 1850, était un des États les moins industrialisés de l'Europe. Un prolétariat industriel s'y était en effet constitué mais, au milieu du dix-neuvième siècle, il ne dépassait pas deux ou trois pour cent de la population de l'empire. C'est pourquoi la cause des « opprimés » était toujours à cette date dans une large mesure celle des travailleurs agricoles, qui formaient la couche la plus basse de la population et dont la grande majorité était des serfs. Les populistes les considéraient comme des martyrs dont ils étaient déterminés à venger les souffrances et comme les parangons d'une vertu simple, non corrompue, dont l'organisation sociale (qu'ils idéalisaient largement) était le fondement naturel sur lequel la société russe devait être reconstruite. Les objectifs principaux des populistes étaient la justice sociale et l'égalité sociale. La plupart d'entre eux étaient convaincus, après Herzen, dont la propagande révolutionnaire dans les années 1850 les influença plus que tout autre doctrine, que l'essence d'une société juste et égale existait déjà dans la commune paysanne russe, l'obchtchina, organisée sous la forme d'une unité collective appelée le mir. Le mir était un organisme de propriété collective des terres. Ses décisions engageaient tous ses membres et constituaient la pierre angulaire sur laquelle, d'après les populistes, une fédération de groupes autonomes dégagés de la propriété privée au profit de la propriété collective et organisés selon la théorie popularisée par le socialiste Proudhon pourrait être établie. Les leaders populistes croyaient que cette forme de coopération offrait la possibilité de construire un système social libre et démocratique en Russie, étant donné qu'elle trouvait son origine dans les instincts les plus profonds et les valeurs traditionnelles de la société russe et de toutes les sociétés humaines ; et ils croyaient que les travailleurs (ils entendaient par là tous les êtres humains productifs), en ville ou à la campagne, pouvaient réaliser ce système d'une manière beaucoup moins violente et coercitive que cela n'avait été le cas dans l'Europe de l'Ouest industrielle. Ce système, puisqu'il était le seul à dériver naturellement des besoins humains fondamentaux et du sentiment du juste et du bien qui existait tout aussi naturellement chez tous les hommes sans aucune exception, assurerait la justice, l'égalité et permettrait l'épanouissement des facultés humaines. Corollairement, les populistes croyaient que le développement de l'industrie centralisée à grande échelle n'était pas « naturel » et mènerait donc inexorablement à la dégradation et à la déshumanisation de ceux qui étaient enserrés dans ses tentacules : le capitalisme était un fléau épouvantable, destructeur du corps et l'âme ; mais il n'était pas inéluctable. Ils niaient que le progrès social ou économique fût nécessairement lié à la Révolution Industrielle. Ils soutenaient que l'application des méthodes et des vérités scientifiques aux problèmes sociaux et individuels, bien qu'elle pût conduire et conduisît souvent au développement du capitalisme, était possible sans ce sacrifice fatal. Ils croyaient qu'il était possible d'améliorer la vie par des techniques scientifiques sans nécessairement détruire la vie « naturelle » du village ou créer un énorme prolétariat urbain paupérisé et anonyme. Le capitalisme ne semblait irrésistible que parce qu'il n'avait pas été suffisamment combattu. Comme leurs maîtres français, les socialistes russes éprouaient une haine particulière contre l'institution étatique, car ils la considéraient en même temps comme le symbole, la conséquence et la

source principale de l'injustice et de l'inégalité, une arme brandie par la classe gouvernante pour défendre ses propres privilèges.

L'échec des révolutions libérales qui avaient éclaté dans les pays de l'Europe de l'Ouest en 1848 renforça leur conviction que le salut ne se trouvait pas dans la politique ou dans les partis politiques : il leur sembla clair que les partis libéraux et leurs leaders n'avaient ni compris, ni fait un effort sérieux pour défendre les intérêts fondamentaux des populations « opprimées » de leurs pays. Ce dont la grande majorité des paysans en Russie ou des travailleurs en Europe avaient besoin était de la nourriture et des habits. Les droits politiques, le vote, les parlements, les formes républicaines étaient vides de sens et inutiles pour des ignorants à moitié nus et affamés ; de tels programmes étaient une insulte à leur misère.

Les populistes partageaient avec les slavophiles nationalistes russes une haine de la pyramide sociale bourgeoise des pays de l'Europe de l'Ouest, qui était acceptée avec complaisance ou ardemment défendue par la bourgeoisie conformiste russe et la bureaucratie russe que cette bourgeoisie admirait.

Les populistes, contrairement aux slavophiles, ne croyaient pas au caractère unique ou au destin du peuple russe. Ils croyaient seulement que la Russie était une nation arriérée qui n'avait pas atteint le stade de développement social et économique que les nations occidentales avaient atteint en s'engageant dans la voie d'un industrialisme effréné. La plupart d'entre eux n'étaient pas des partisans du déterminisme historique ; par conséquent ils croyaient qu'il était possible à une nation d'éviter ce destin. Ils ne voyaient pas pourquoi la Russie ne pouvait pas profiter de la science « occidentale » et de la technologie « occidentale » sans payer le prix épouvantable qu'avaient payé les pays industrialisés de l'Europe de l'Ouest. Ils affirmaient qu'il était possible d'éviter le despotisme d'une économie centralisée ou d'un gouvernement centralisé en adoptant une structure fédérale composée d'unités autonomes et socialisées de producteurs et de consommateurs. Ils considéraient qu'il était souhaitable d'organiser mais que l'organisation n'était pas une fin en soi. Les idées des populistes étaient souvent floues et il y avait des différences notables entre eux ; mais ils trouvaient un terrain d'entente assez large pour constituer un mouvement à part entière. Ils acceptaient ainsi, dans leurs grandes lignes, les idées éducatives et morales de Rousseau, sans adhérer à sa statolatrie ; les conceptions antipolitiques de Saint-Simon, sans être partisans du centralisme technocratique qu'il préconisait. Ils partageaient l'idée de la conspiration et de l'action violente prêchée par Babeuf et son disciple Buonarroti mais pas leur autoritarisme jacobin. Ils étaient aux côtés de Sismondi, de Proudhon, de Lamennais et des autres créateurs de la notion d'État-providence contre le laisser-faire et le centralisme, qu'ils fussent nationalistes ou socialistes, provisoires ou permanents, prêchés par Liszt, Mazzini, Lassalle et Marx. Ils se rapprochaient parfois des positions des socialistes chrétiens de l'Europe de l'Ouest, sans cependant adhérer à une quelconque croyance religieuse, car, comme les encyclopédistes du siècle précédent, ils

croyaient à la morale « naturelle » et à la vérité scientifique. C'étaient là certaines des croyances qui leur étaient communes.

La première pomme de discorde entre les populistes était l'attitude à l'égard des paysans, au nom desquels ils prétendaient faire tout ce qu'ils faisaient. Pour certains, il fallait former des spécialistes pour instruire les paysans ignorants et, éventuellement, les inciter à résister à l'autorité, à se révolter et à détruire l'ordre établi avant que les rebelles eux-mêmes n'eussent entièrement compris la nécessité ou la signification de ces actes. Ce fut la vue de personnalités aussi différentes que Mikhaïl Bakounine (1814-1876) et Nikolaï Spechnev (1821-1882) dans les années 1840 ; elle fut prêchée par Nikolaï Tchernychevski (1828-1889) dans les années 1850 et fut ardemment préconisée par les Jacobins de « Jeune Russie » dans les années 1860 et Piotr Zaitchnevsky (1842-1896), l'organisateur du mouvement des étudiants révolutionnaires de Moscou dans ces mêmes années ; elle fut prêchée par l'écrivain et mathématicien Piotr Lavrov (1823-1900) dans les années 1870 et dans les années 1880 ainsi que par ses rivaux et adversaires, les partisans du terrorisme « professionnel » organisé Serguei Netchaïev (1847-1882) et Piotr Tkachev (1844- 1886) et leurs adeptes, non seulement les Socialistes-Révolutionnaires mais aussi les marxisants russes les plus fanatiques, en particulier Lénine et Trotski. Dans la brochure qu'il publia en 1902 à l'étranger et qui resta jusqu'à 1917 le plus connu de ses écrits. Lénine soutint le projet de formation de révolutionnaires de profession, qui feraient un métier de l'art de la lutte contre la police politique. Les activistes, comme Tkachev, Netchaïev et dans un sens moins politique, Pisarev (1840-1868), dont les admirateurs se firent connaître sous le nom de nihilistes, anticipèrent aussi Lénine dans leur mépris pour les méthodes démocratiques.

Du point de vue aristocratique, il a toujours été entendu ceux qui savent doivent diriger ceux qui ne savent pas. Du point de vue plébéen, ceux qui ne savent pas mais croient savoir doivent administrer ceux qui ne savent pas et les masses incultes doivent être sauvées par tous les moyens disponibles, si nécessaire contre leur gré, le cas échéant par la ruse, la tromperie ou la violence : tel fut naturellement le point de vue qu'adoptèrent les populistes les plus radicaux et qu'ensuite Lénine ne se fit pas prier pour faire sien.

Le second sujet de discorde entre les populistes était l'attitude à l'égard de l'État. Tous les populistes russes convenaient que l'État était l'incarnation d'un système de coercition et d'inégalité et donc intrinsèquement mauvais ; ni la justice ni le bonheur n'étaient possibles aussi longtemps qu'il subsisterait. Tkachev précisa que, tant que l'ennemi capitaliste n'aurait pas été entièrement détruit, l'arme de la coercition, le pistolet arraché de sa main par les révolutionnaires, ne devrait à aucun prix être jetée mais devrait être retournée contre lui. Autrement dit la machine de l'État ne devrait pas être détruite mais devrait être utilisée contre la contre-révolution qui se produirait inévitablement ; elle ne pourrait être mise au rebut que lorsque le dernier ennemi, comme l'avait dit Proudhon, aurait été liquidé et que l'humanité n'aurait par conséquent plus besoin d'aucun instrument de contrainte. Il fut

suivi dans cette voie par Lénine. Lavrov qui représentait le courant central du populisme et reflétait toutes ses indécisions et ses confusions préconisa non pas l'élimination immédiate et totale de l'État mais sa « marginalisation ». Tchernychevski, le moins anarchiste des populistes, concevait l'État comme l'organisateur et le protecteur des associations volontaires de paysans ou de travailleurs et trouvait le moyen de le voir à la fois comme centralisé et décentralisé, garantie d'ordre, d'efficacité, d'égalité et de liberté individuelle.

Aussi divergentes que fussent leurs opinions sur l'attitude à l'égard de l'État et des paysans, ces penseurs partageaient tous de la vision apocalyptique qu'une fois que le règne de l'autocratie malfaisante, de l'exploitation et l'inégalité aurait été consumé dans le feu de la révolution, surgirait naturellement et spontanément de ses cendres un ordre naturel, harmonieux, juste, qui n'aurait besoin que des conseils bienveillants des révolutionnaires éclairés pour atteindre à la perfection. Ce grand rêve utopique, basé sur la simple foi dans la nature humaine régénérée, était une vision que les populistes partageaient avec le théoricien politique Godwin et Bakounine, Marx et Lénine. Il reposait sur le schéma du péché, de la chute, de la résurrection et de la route du paradis terrestre, dont les portes ne s'ouvriraient que si les hommes trouvent une vraie voie et la suivent. Il puisait ses racines dans l'imagination religieuse de l'humanité et il n'y a donc rien de surprenant dans le fait qu'il avait de nombreux traits communs avec la croyance des vieux croyants et, en général, de la plupart des mouvements de dissidence religieux pour qui, depuis le grand schisme religieux du dix-septième siècle, l'État russe et ses dirigeants, particulièrement Pierre le Grand, représentaient le royaume de Satan sur la terre ; ces Églises dissidentes fournirent un grand nombre d'alliés potentiels aux populistes, qu'ils s'efforcèrent de mobiliser, espérant entrer en contact avec les paysans par leur entremise. La première prise de contact entre les populistes et les vieux croyants eut lieu dans les années 1840 à Londres, sous l'impulsion d'Alexander Herzen (1812 – 1870).

Herzen est considéré comme le père du populisme. Il fut un ami et un admirateur de Proudhon. La doctrine révolutionnaire de ce philosophe, écrivain et essayiste politique russe reposait sur la théorie que la Russie pouvait éviter le capitalisme et forger son propre avenir sur les bases socialistes et égalitaires de l'obchtchina. « Le peuple, longtemps regardé avec indifférence ou dédain, devait devenir un objet de vénération, les seuls gardiens vertueux du destin eschatologique de la Russie. Ainsi Narodnichestvo (« la vénération du peuple ») devait devenir un article de foi pour l'élite intellectuelle radicale, que cela plût au peuple ou non (102).

La figure la plus influente de la nouvelle génération de l'élite intellectuelle radicale fut sans aucun doute celle de Nikolaï Tchernychevski (1828-1889). Né dans une famille de prêtres, Tchernychevski transposa le populisme sur le plan politique ; « ses convictions politiques se ressentirent de l'ascétisme, de la ténacité et de l'abnégation de la fonction de prêtre à laquelle il se destinait mais à laquelle il renonça. L'idéal du ministère religieux qu'un ecclésiastique exerce auprès de ses paroissiens se transmuta en lui en

un désir de servir le peuple tout entier dans le domaine social et politique [...] Déçu par à la fois par les résultats de l'émancipation des serfs et par le socialisme aristocratisant de Herzen, il se persuada que seule une révolution d'en bas pouvait améliorer de façon durable le sort des paysans et qu'entre-temps le devoir des intellectuels était de diffuser les conceptions socialistes dans le peuple et de montrer à quoi pourrait ressembler une société fondée sur la coopérative » (103).

Dès l'âge de dix-huit il était arrivé à la conclusion que son pays devait repartir de zéro. Comme Tchaadaïev et, dans une moindre mesure, Bakounine et Herzen, il faisait preuve d'une grande humilité chrétienne envers l'Europe de l'Ouest, arguant du peu de valeur du passé de la Russie pour conclure à la nécessité de faire table rase de l'histoire de son pays, afin de créer quelque chose de vraiment nouveau et de valeur sur des bases socialistes. Il douta souvent de son courage et de sa constance et il en douta souvent avec raison, puisque, après avoir cru que la seule force capable d'instaurer l'égalité véritable était la dictature, il fit volte face et plaça tous ses espoirs dans les couches les plus basses. La seule chose dont il ne douta jamais fut qu'il était destiné à suivre les pas de Herzen et à exercer une grande influence révolutionnaire sur son époque. L'idée d'une union entre toutes les branches de l'intelligentsia circulait depuis quelque temps et Tchernikhovsky s'employa à la concrétiser. Sous sa direction, le journal littéraire *Sovremennik* devint le foyer de diffusion des idées populistes et, en absence de toute organisation révolutionnaire centralisée, il servit de courroie de transmission aux cercles disparates des jeunes radicaux ambitieux qui avaient surgi à la suite des réformes d'Alexandre II.

Tchernikhovsky publia un roman didactique dans *Sovremennik* en 1862 et en 1863 : *Que faire ?*, dont le sous-titre était « Récit sur les hommes nouveaux ».

Le héros du roman est un homme pour qui les problèmes de la vie ne se règlent pas par l'affirmation de la liberté personnelle mais par l'accomplissement de la tâche qui lui incombe et son opposition absolue au despotisme ; un homme qui ne fait « qu'un avec la cause qui [lui] est une nécessité, qui emplit [son] existence, qui [lui] tient lieu de vie privée » ; un individu ordinaire et banal, méticuleux et impassible, antithèse des révolutionnaires romantiques dépeints par Tourgueniev : Rakhmetov est le prototype de l'« homme nouveau », une expression que l'ancien séminariste Tchernikhovsky emprunta évidemment à Paul de Tarse. Du point de vue racial, il est particulièrement intéressant que Rakhmetov, « un caractère fanatique, mais religieusement fanatique », emprunte ses traits aux ascètes orientaux et qu'« une partie de sa force dérive de son ascendance tatare ». Comme tant d'autres aristocrates russes, il vient d'une famille tatare noble russifiée (104).

Rakhmetov « a erré à travers la Russie comme les preux des bylines et surtout il a lu le livre V des Œuvres d'Isaac Newton, c'est-à-dire l'interprétation que donne Newton de l'Apocalypse, il étudie

l'eschatologie comme plus tard le terroriste Doudkine de Biely. Par ailleurs il a pris la sangle du haleur de la Volga, le « burlak », il est devenu un géant du peuple, un Nikituchka, du jour où « il a décidé d'acquérir la force physique ». Il ne perd pas une minute ni pour les choses secondaires ni pour les êtres secondaires. Son premier surnom est Nikitouchka Lomovoj, ce qui renvoie à son aura de preux légendaire. Mais son second surnom est « le Rigoriste », ce qui renvoie à sa figure d'ascète : il reste quatre jours à lire sans dormir, il couche sur un lit de clous, il est surpris le dos et son linge complètement ensanglantés ».

« « Invisible » aux hommes ordinaires, le héros de *Que faire ?*, par ces exercices de mortification de la chair, propose aux hommes un message d'édification non entièrement révélé. C'est à Jean-Baptiste que, selon l'évangéliste Luc, le peuple pose la question : *Que faire ?* Jean vient de dire au peuple : « Engeance de vipères, qui vous a montré le moyen d'échapper à la colère qui vient ? Produisez donc des fruits qui témoignent de votre conversion [...] Car je vous le dis, des pierres que voici Dieu peut susciter des enfants à Abraham. Déjà même la hache est prête à attaquer la racine des arbres ». Et le peuple alors pose la question : *Que faut-il donc faire ?* Cette sombre atmosphère de menace du Jugement colore tout le roman didactique de l'athéisme russe (105). »

Les éléments religieux y abondent. Ils sont encore plus nombreux dans les brouillons.

Rakhmetov servit de modèle aux activistes des trois générations suivantes. « Qui, écrivit en 1890 le marxiste G. Plekhanov, n'a lu et relu ce livre fameux ? Qui n'a subi son attrait et son influence bénéfique, qui ne s'est purifié, amélioré, fortifié, enhardi ? Qui, après avoir lu ce roman, n'a réfléchi sur sa propre vie, n'a pas soumis ses propres aspirations et inclinations à un examen rigoureux ? Nous en avons tiré la force morale et la foi en un avenir meilleur. » « Il a enthousiasmé mon frère [Alexandre Oulianov. Il fut exécuté en 1887 pour sa participation à la tentative d'assassinat du tsar Alexandre III], il m'a enthousiasmé moi-même, il m'a labouré de fond en comble », dit Lénine de ce roman utopiste, dont il reprit le titre pour son célèbre manifeste. Dans ses *Mémoires*, Nadejda Kroupskaïa, l'épouse de Lénine, écrivit que « non seulement [il l'] avait lu mais souvent relu ». Ce qui impressionna le futur leader de la révolution russe chez Tchernychevski était que « non seulement [il] a démontré la nécessité pour tout homme intelligent et vraiment honnête de devenir un révolutionnaire, mais a aussi montré – chose encore plus importante – à quoi un révolutionnaire doit ressembler, quels doivent être ses principes, comment il doit atteindre ses buts, quelles méthodes et moyens il doit employer pour les atteindre » (106).

Malgré l'importance que certains populistes accordaient aux questions économiques ou sociologiques, l'approche fondamentale, le ton et la perspective de la plupart des populistes étaient moraux et parfois

vraiment religieux. Ces hommes croyaient au socialisme non pas parce qu'ils le considéraient comme inévitable, ni parce qu'ils le considéraient comme efficace, ni même parce qu'ils le regardaient comme la seule doctrine raisonnable mais parce qu'ils le trouvaient juste. Les populistes se proclamaient athées mais les valeurs socialistes et les valeurs orthodoxes fusionnaient dans leur esprit.

Dobrolyubov, comme Tchernikhovsky, était issu d'une famille de prêtres. Tchernikhovsky disait souvent de lui qu'il était le seul homme qui était vraiment proche de lui. Tchernikhovsky fournit le cadre dans lequel les sentiments et les désirs populistes naquirent et jeta les fondements politiques sur lesquels reposa l'enthousiasme révolutionnaire de Dobrolyubov. Celui-ci fut le premier fruit des idées populistes. Il fut le premier à démontrer l'influence qu'elles pouvaient avoir sur de jeunes hommes et à montrer comment elles pouvaient éveiller en eux un désir irrésistible de les suivre et de les porter dans leur vie personnelle et politique. Avec lui l'ère qui avait commencé par l'examen de conscience d'un jeune Bakounine révérencieux envers l'idée hégélienne se termina. Commença alors la période dans laquelle l'amour du peuple se traduisit par l'ambition de devenir paysan ou ouvrier. L'aspiration à l'égalité donna naissance à des « communes » d'étudiants ; leur aversion pour la société hiérarchique russe conduisit les jeunes révolutionnaires à rompre avec le monde environnant. Dobrolyubov fut l'homme qui réveilla ces énergies indéterminées qui devaient bientôt être canalisées dans le mouvement révolutionnaire.

La réponse à la question posée par le roman de Tchernikhovsky résidait en effet dans des « communes » d'étudiants (des groupes de jeunes hommes vivant ensemble et partageant tous leurs biens) et dans des coopératives de production par l'intermédiaire desquelles ils pensaient pouvoir entrer en contact avec la population des villes ; leur but ultime était de transformer la Russie en une fédération de communes villageoises et de coopératives industrielles ; le Nouveau Testament et les études historiques sur les communautés gnostiques russes figuraient sur leur liste de lecture. Ces « communes » devinrent en fait les foyers de toutes les conspirations populistes des années 1860. Le leader de celle de St.-Petersburg évoqua la création d'« une religion universelle ». Il compara son cercle à un « ordre de Chevaliers » et accueillit dans ses rangs des membres de la secte gnostique de « La Virilité de Dieu », qui enseignait que chaque individu est potentiellement destiné à devenir un dieu.

Dobrolyubov ne pouvait naturellement pas espérer que toute l'élite intellectuelle, toutes les classes instruites, accepteraient son extrémisme. Sa prédication provoqua bientôt une rupture entre la grande masse des « bien-pensants » et les quelques personnes qui devaient tout sacrifier à l'« action ».

Afanasy Shchapov (1830-1876) suivit un chemin inverse : il ne partit pas du désir d'éclairer et d'instruire les masses pour essayer ensuite de les connaître, de devenir leur égal et de les guider. Il partit du peuple

lui-même, de ses traditions, de ses habitudes politiques et religieuses et essaya de jauger ses institutions traditionnelles et sa vie sociale par rapport à l'État, à la culture « occidentale » et à l'élite intellectuelle.

Shchapov était sibérien. Ses ancêtres s'étaient enfuis en Sibérie au début du dix-septième siècle pour échapper à la persécution du Raskol. Ils avaient été diacres et sacristains de génération en génération. Shchapov lui-même, comme Tchernikhovsky, fit ses études au séminaire. Il était ainsi prédisposé à l'écriture de l'histoire du Raskol, qui faisait alors l'objet d'une redécouverte. Le premier fruit de ses études fut *Le Schisme des vieux-croyants*, un long ouvrage publié en 1858 qui constitue une étude de la signification sociale et politique des sectes dissidentes et de leur développement et de leur différenciation au dix-septième et dix-huitième siècle. Sa thèse est que le schisme des vieux croyants avait été l'aboutissement d'un processus de cristallisation de la religion en formalisme sous l'influence d'un « esprit livresque et judaïque » et que ce formalisme servit à exprimer une « idéologie démocratique cléricale ».

Les critiques dont fut l'objet *Le Schisme des vieux croyants* dans *Sovremennik* l'influencèrent profondément et l'amènèrent à reconsidérer l'argument central de son livre. Il se désintéressa de l'étude du développement de l'expression religieuse qui avait été adoptée dans le passé par le mouvement de résistance à l'État, pour se concentrer sur les éléments structuraux et sociaux de cette opposition.

En dépit de ces critiques, le succès éditorial que rencontra immédiatement *Le Schisme des vieux croyants* fut tel que Shchapov fut nommé professeur à la chaire d'histoire de l'Académie de théologie de Kazan, où il avait étudié. Il commença son cours par une adresse qui marqua la fin de la première phase de ses études et fit de lui le porte-parole d'une nouvelle tendance populiste, le *narodnost* (dont la traduction la plus satisfaisante est peut-être « appartenance ethnique ») et le régionalisme. Il devint immédiatement très populaire auprès des étudiants en raison de son discours séditionnel. Il fut arrêté pour cette raison sur ordre d'Alexandre II et emmené à St-Petersburg. Sous la pression de l'opinion publique, il fut libéré par le tsar. À sa sortie de prison, il trouva un travail : au ministère de l'intérieur [...] Il reprit et approfondit dans la capitale russe les recherches politiques et historiques qu'il avait commencées à Kazan en 1859. Il reconsidéra la question du Raskol et écrivit un petit livre pour montrer qu'une vision régionaliste ou, comme il le dit souvent, « fédérale » de l'histoire russe rendait ce phénomène religieux beaucoup plus compréhensible. Le Raskol avait représenté une protestation contre l'État parce qu'il s'était battu pour la défense des « terres » contre la centralisation. Son caractère était démocratique parce qu'il avait permis de défendre les organisations traditionnelles du peuple russe, dont il était devenu la personnification mythique, religieuse, de la force. Le Raskol représentait ainsi la seule culture des paysans ; les sectes avaient réussi à s'adapter aux modes de vie du peuple. Le Raskol était l'épine dorsale non seulement de la « résistance » mais aussi des révoltes paysannes.

Par l'opposition qu'il établit entre les institutions populaires et l'État ; par ses appels à une assemblée qui donnerait une expression à la structure traditionnelle du peuple russe ; par ses éloges des aspects les plus extrêmes de l'antithèse entre l'État et la société, Shchapov pava la voie au populisme révolutionnaire et à Bakounine.

En 1862 Tchernikhovsky finit cependant par convaincre Shchapov que ce qui était vraiment important n'était pas les formes traditionnelles mais « le bien-être économique de toutes les classes ». Plus important encore, aucun changement institutionnel ne pouvait conduire à une amélioration économique. Les institutions traditionnelles du peuple russe étaient arriérées et étroitement liées à des coutumes et des préjugés qui faisaient obstacle à un développement économique rapide. Tchernychevski lui-même n'avait pas vu assez clairement que la racine de tous les maux résidait dans le manque de connaissances scientifiques. La situation en Russie ne pourrait changer qu'après qu'elle aurait assimilé les connaissances techniques modernes. Le devoir de l'intelligentsia était de le faire comprendre au peuple.

Shchapov mourut à Irkoutsk en 1876 sans avoir réussi à le faire comprendre au peuple.

Avant le dix-neuvième siècle, la tradition insurrectionnelle russe se revendiquait de la Pugachevshchina (la guerre des paysans russes) et des révolutions de palais fomentées par les soldats du régiment de la garde impériale au cours du dix-huitième siècle. Cependant, aucune de ces convulsions sporadiques ne chercha vraiment à contester le principe de l'autocratie ou les relations sociales de l'époque. À bien des égards, l'échec du coup d'État décembriste de 1825 ne fit qu'accentuer la coupure qui existait déjà entre une élite cultivée acquise à la philosophie des Lumières et aux idées nationalistes et slavophiles et une paysannerie pauvre attachée à ses traditions. En dépit de ce fossé, ou à cause de l'idéalisation romantique de la paysannerie qui se développa chez l'intelligentsia à mesure qu'il se creusait, celle-ci commença à critiquer le tsarisme au nom du peuple et conflua ainsi à la fin des années 1840 avec les autres forces, intellectuelles, occultes ou sociales, qui étaient plus ou moins ouvertement opposées à ce régime politique. Idéaliste, hégélienne et libérale jusque-là, elle montra un intérêt croissant pour les réalités politiques et sociales plus immédiates de l'époque et, plus généralement, des sympathies de plus en plus marquées pour le socialisme. Comme, d'une part, son refus de servir le tsar la séparait de plus en plus du courant dominant de la noblesse russe et que, d'autre part, son éclectisme culturel et son éducation l'isolaient de la paysannerie, l'intelligentsia radicale en vint à former une couche de déclassés.

Alors l'intelligentsia, dont la plupart des membres étaient d'origine noble ou bourgeoise jusqu'au milieu des années 1860, ne tarda pas à recevoir le renfort de jeunes activistes révolutionnaires de basse extraction Raznochintsy, dont le déterminisme, le positivisme et l'utilitarisme ne tardèrent pas à submerger le pathos idéaliste de leurs aînés. Ce nouvel esprit révolutionnaire se refléta dans un tract clandestin qui fut mis en circulation au cours de l'été 1862 par Jeune Russie, organisation terroriste parente de Jeune Italie et de Jeune Allemagne, dont l'objectif était le meurtre de la famille impériale et le nivellement social.

Ce tract, intitulé « À la jeune génération », différait sensiblement des autres publications contemporaines de ce genre. Il soulignait particulièrement la nécessité de détruire des relations politiques et sociales existantes en Russie et soulevait le problème des relations avec le peuple plus énergiquement qu'il ne l'avait été ailleurs. Cet extrémisme et ce désir d'action réussirent à formuler avec clarté les problèmes fondamentaux de la relation entre l'élite révolutionnaire et les masses. Tout cela était l'œuvre d'un jeune homme de dix-neuf ans, P. G. Zaitchnevsky (1842 – 1896) et d'un petit groupe de ses camarades étudiants. À l'âge de dix-neuf ans il avait lu quelques classiques du socialisme « occidental » et quelques livres d'histoire et il avait été en contact avec les paysans qui avaient souffert des réformes. Ces expériences suffirent à le convertir au jacobinisme et à le convaincre d'essayer d'appliquer les leçons de Barbès à la situation contemporaine en Russie. Dénoncé pour ses opinions extrêmes, il fut arrêté et emprisonné avec d'autres conspirateurs de son groupe à St-Petersburg, où sa cellule se transforma rapidement en un petit club où les étudiants se rencontraient pour discuter.

Le manifeste commençait ainsi : « La Russie entre dans l'étape révolutionnaire de son existence ». Ce n'était plus simplement une expression de la méfiance croissante envers la machine du gouvernement russe. C'était déjà une expression de foi absolue en une nouvelle force. La révolution était latente dans l'ordre de choses ; aucun moyen terme n'était possible ; il n'y avait plus de place pour les réformes ou les palliatifs. Deux groupes, deux « partis », se faisaient face : celui de l'empereur, composé des classes aisées et dirigeantes, aussi libérales que fussent leurs idées ; et le parti du « peuple » en révolte permanente contre les autorités, même si cette révolte pouvait être ouverte ou dissimulée, selon les circonstances. De cet état de choses ne pouvait que sortir « Une révolution, une révolution sanglante et impitoyable, une révolution qui doit transformer radicalement tous les fondements de la société actuelle et exterminer tous les partisans de l'ordre existant [...] Nous ne craignons pas cette révolution, bien que nous sachions que des fleuves de sang couleront et que peut-être même des victimes innocentes périront ».

Pour atteindre cet objectif, Jeune Russie avait l'intention de s'appuyer principalement sur les Raskolniki et le « peuple », c'est-à-dire les paysans, qu'elle exhortait à s'opposer violemment à l'acte d'émancipation des serfs promulgué quelques mois plus tôt, non pas parce qu'il ne satisfaisait pas les intérêts des paysans mais parce qu'il mettait la Russie sur la voie du capitalisme et menaçait par là

même de détruire le fondement communautaire sur lequel reposait le rêve populiste d'une Arcadie socialiste. Elle comptait également beaucoup sur l'armée, dont les officiers étaient de plus en plus critiques à l'égard de la cour.

Le populisme et le jacobinisme prirent une nouvelle dimension dans le mouvement révolutionnaire des années 1860. « Jeune Russie » proposa simplement une méthode politique impitoyable pour mettre en œuvre un programme qui était commun à tous les populistes : la propriété collective de la terre avec la mise en place de mécanismes de redistribution contrôlés par des assemblées de village. Le but de ce jacobinisme n'était pas, en fait, la démocratie mais le socialisme paysan. Et c'était cette caractéristique – cet élément spécifique du jacobinisme russe, qu'un historien russe contemporain qualifia de « maladie infantile » – qui se manifesta d'une manière précoce dans ce manifeste. En préconisant la prise du pouvoir par une élite révolutionnaire subversive et hautement disciplinée, l'établissement d'une dictature impitoyable et la transformation de la vie sociale, économique et politique, Zaitchnevski, le fondateur de cette organisation de conspirateurs, sema les germes d'une forme de jacobinisme typiquement russe dans le sol fertile du Narodnichestvo (l'idéologie et le mouvement des Raznochintsy).

Si le populisme du Sovremennik avait survécu aux vagues d'arrestations qui avaient frappé les milieux révolutionnaires au début des années 1860 et avait continué la tradition de Tchernychevski et de Dobrolyubov, il avait abandonné tout espoir d'une transformation complète de la Russie à court terme. Sovremennik avait eu tendance à mettre toute sa confiance dans le « peuple » et le « paysan ». En opposition à cette attitude apparut sur la scène des hommes qui réaffirmèrent le rôle essentiel que pouvait jouer une « élite critique », qu'ils opposaient à la foule passive, incapable de révolte. Ainsi naquit le nihilisme.

Du point de vue politique, le nihilisme fut à l'origine même du courant qui aboutit au bakouninisme russe comme au jacobinisme de Tkachev. Les uns, mettant l'accent sur le refus de toute contrainte, arrivèrent à l'anarchisme ; les autres, insistant sur la fonction politique d'une minorité éclairée et décidée, arrivèrent au jacobinisme et à la théorie d'une élite révolutionnaire.

Du point de vue moral, le nihilisme russe n'impliquait par le pessimisme et le désenchantement mais, au contraire, la volonté de dépasser une déception amère et le désir d'« aller jusqu'au bout de ses idées, de ses engagements ». Cela eut une conséquence importante dans le domaine de la politique. Les nihilistes ne comptaient que sur eux-mêmes. Ils ne faisaient aucun cas des classes dirigeantes ou même du mythe du « peuple » et des « paysans » ; « l'émancipation de la personne » (c'est-à-dire la formation de personnes indépendantes faisant preuve de sens critique) était plus importante que l'émancipation sociale. Ils identifiaient cette émancipation à la diffusion des connaissances techniques et scientifiques.

Pour accomplir cette tâche d'éducation il était essentiel de former une classe capable de concevoir sa propre existence du point de vue de la science moderne et de renoncer à la sentimentalité et au romantisme.

Du point de vue philosophique, le nihilisme russe ne peut pas se comprendre comme la négation de toute croyance, car « Pour l'athée russe l'incroyance est une foi, une foi plus active, plus religieuse, au sens étymologique du terme, que la foi religieuse courante » (107). Ce n'est pas pour rien que Tchekhov fait dire au personnage principal de son roman *En Chemin* (1886) : « La vie russe représente une série ininterrompue d'accès de foi et quant à l'incroyance ou la négation, eh bien, si vous voulez savoir, elle n'y est pas du tout goûtée. Si l'homme russe ne croit pas en Dieu, ça signifie seulement qu'il croit en quelque chose d'autre » Likharev renchérit : « Je vais vous dire quelque chose sur moi-même. Mon âme a été dotée d'une étonnante capacité de croire, pendant une moitié de mon existence, j'ai été — Dieu me protège ! — inscrit dans les rangs des athées et des nihilistes, mais il n'y a pas eu dans ma vie une seule heure sans que je croie. » D'autre part, il est particulièrement intéressant de noter qu'il se considère comme un esclave des sciences, tout comme le fidèle, dans les religions sémitiques, particulièrement dans le christianisme et dans l'islam, se voit comme un esclave de Dieu. Il s'engage dans l'activité scientifique comme on entre en religion. On rappellera qu'à la même époque l'écrivain catholique P. Claudel se fit le chantre des techniques modernes, qui, selon lui, n'étaient ni plus ni moins que l'instrument de la Providence.

J. Kristeva est ainsi parfaitement « en droit de se demander si la structure du nihilisme n'est pas secrètement intrinsèque à la mystique orthodoxe », dans la mesure où le nihilisme et la mystique orthodoxe sont caractérisés à la fois par la passivité (dans le sens étymologique du mot : « confus, en désordre ») et la sentimentalité, superstitieuse dans l'orthodoxie, cynique dans le nihilisme. L'exaltation mystique « va se transférer dans le mouvement nihiliste, dans les courants athéistes et communistes aussi, de telle sorte que ces idéologies apparemment libératrices et critiques se transforment en idéologies religieuses de fait, en ce sens qu'elles reposent sur l'appartenance affective non critique des sujets qui s'en réclament » (108). Du reste, si les nihilistes poussèrent à son extrême un aspect de la pensée de Herzen et de Tchernychevski en érigeant l'« égoïsme » en théorie et en exaltant le calcul économique et la froideur utilitaire, leur « égoïsme » et leur « réalisme » ne les empêchèrent pas d'adhérer d'une manière romanesque à l'esprit égalitaire des mouvements révolutionnaires de 1848 et de claronner leur haine de la bourgeoisie. Il est beaucoup plus facile d'appeler à renoncer à la sentimentalité que d'y renoncer effectivement. Il est même sentimental d'appeler à renoncer à la sentimentalité.

Le mouvement personnifié par Nikolaï Ichoutine (1840 – 1879) fut l'organisation révolutionnaire la plus importante et la plus significative après l'autodissolution de la première Zemlya i Volya (Terre et Liberté), une société clandestine de quelques dizaines de jeunes intellectuels, d'étudiants et d'officiers

opposés à la fois à l'État et au libéralisme qui avait sévi au milieu des années 1860. Il fut à la fois socialiste et terroriste et, à cause de la façon dont il combina ces deux éléments, il constitua le premier noyau typiquement et purement populiste.

Ichoutine fut la première véritable incarnation du révolutionnaire dépeint dans *Que faire ?* « Il y a eu trois grands hommes dans le monde, dit-il, Jésus Christ, Paul l'Apôtre et Tchernychevski ». Le groupe d'Ichoutine devint rapidement puissant et influent. Il se composait de ses anciens camarades d'école et d'université, de jeunes étudiants exclus de l'université à cause de leurs activités subversives et, en particulier, de leur engagement dans le mouvement « Vers le peuple ». Certains d'entre eux sacrifièrent leurs biens et leur carrière à leur cause. Le sacrifice de soi était en fait l'idée dominante du groupe. La plupart de ses membres se dévouèrent à la création d'associations coopératives ou de sociétés de secours mutuel parmi les ouvriers, les artisans et les étudiants, conformément aux principes établis par Tchernychevski dans *Que faire ?*. Ichoutine ne fut bien sûr pas le premier à essayer de créer des coopératives d'épargne à des fins révolutionnaires ; mais il fut le premier à introduire des idées particulièrement machiavéliques dans ce type de projet. Il était complètement indifférent aux moyens qui seraient employés pour édifier la future société socialiste qu'il appelait de ses vœux. Le meurtre du tsar devait être le choc qui provoquerait une révolution sociale ou obligerait au moins le gouvernement à faire des concessions substantielles aux paysans.

Autour du groupuscule d'« hommes nouveaux » inspirés par ces idées se constitua progressivement une organisation révolutionnaire qui reflétait cette psychologie extrémiste. Elle se composait d'une dizaine d'étudiants, qui étaient souvent extrêmement pauvres. Certains d'entre eux étaient d'origine paysanne mais la plupart étaient des fils de prêtres de campagne dont le mode de vie ressemblait à celui des masses paysannes. En 1885 ils fondèrent une société secrète qu'ils appelèrent « L'Organisation », à l'intérieur de laquelle se forma une cellule encore plus secrète qui prit le nom de « L'Enfer » et dont l'objectif était le terrorisme et, plus spécifiquement, l'assassinat du tsar. Ichoutine se vanta de ce qu'« L'Enfer » n'était que la branche russe d'un comité révolutionnaire européen dont le but avoué était d'exterminer tous les monarques. Un des membres de « L'Enfer » passa à l'acte le 4 avril 1866.

Le coup de feu tiré par Karakozov sur Alexandre II mit brutalement fin à la collaboration entre l'empereur et l'intelligentsia libérale dans la direction des réformes, une collaboration qui avait rendu possible l'émancipation des serfs et certains changements dans l'administration locale et la justice. Et la période de ce qui est traditionnellement appelée la « Terreur Blanche » commença alors. Muravev qui en 1863 avait écrasé dans le sang la rébellion polonaise fut chargé du ministère de l'intérieur. Il organisa un système de répression qui visait à éradiquer les forces révolutionnaires en frappant les tendances intellectuelles qui leur avaient donné naissance. Entre 1866 et 1868 pas un seul groupe en Russie ne put se livrer à des activités clandestines ou faire connaître ses idées en donnant une signification plus générale à ses débats internes. Mais cela ne signifie pas que les groupes clandestins cessèrent de surgir

de la terre fertile des réunions d'étudiants ou que l'état d'esprit qui s'était manifesté dans « L'Organisation » d'Ichoutine ne continua pas à se répandre souterrainement.

Toutes les sources s'accordent sur le fait que les paysans soutinrent le régime tsariste. La tentative d'assassinat du tsar ne fit que montrer la force du lien qui existait entre la monarchie et les classes ouvrières et paysannes. Ce lien ne pouvait pas être exploité pour inciter à la violence contre la noblesse, comme les révolutionnaires l'avaient espéré. Un abîme les séparait toujours du peuple.

Au début des années 1860 d'intenses expériences révolutionnaires nourries par la lecture fiévreuse d'ouvrages venus de l'Europe de l'Ouest et l'application précipitée de leurs théories à la situation des paysans du bassin de la Volga donnèrent naissance à Kazan comme à Moscou à un phénomène typiquement russe, le mouvement Khozdenie v narod (« Vers le peuple »). Les étudiants l'appelaient « l'apostolat » et le mot exprime bien l'atmosphère d'enthousiasme religieux qui les inspirait. Les premiers pèlerinages « apostoliques » que nous connaissons datent de mars 1863. Ils furent inspirés par un étudiant du nom de Ivan Yakovlevich Orlov. Comme tant d'autres de ses camarades, il était sibérien ; comme tant d'autres de ses camarades conspirateurs, il était fils de prêtre.

Quand, en 1870, le cycle des réformes se termina enfin et, avec lui, la phase des conspirations fondées sur la confiance dans la résistance des paysans, le mouvement Khozdenie v narod recommença. Il était formé de plusieurs groupes. Le plus important de ces groupes était la Société du Rouble, qui fut fondée en 1867 par Hermann Lopatin (1845-1918) et Felix Volkhovsky (1846-1914) dans le dessein de « mieux comprendre le sphinx énigmatique qu'on appelle « le peuple » », comme le dit un de ses fondateurs. Ayant retenu les leçons de la tentative d'assassinat manquée du tsar, ils se donnèrent pour objectif d'établir un lien entre l'intelligentsia et le peuple non par le terrorisme et la conspiration mais par une prédication patiente et approfondie. Lopatin devint un des révolutionnaires les plus actifs des années 1870 et 1880, l'ami de Marx et d'Engels et le traducteur d'une partie du Capital.

Khozdenie v narod fut un échec retentissant, un véritable fiasco. Les espoirs ardents des jeunes radicaux s'étaient évanouis au contact d'une paysannerie bourruë, au mieux indifférente, au pire ouvertement méprisante envers les efforts malheureux qu'ils déployaient pour leur forger une conscience révolutionnaire par la propagande et l'agitation. Confrontée à l'abîme qui séparait le Narodnichestvo et le narod, ses croyances idylliques et une réalité prosaïque, l'intelligentsia radicale se morfondait, quand en 1877 le procès des membres de Khozdenie v narod qui avaient été arrêtés trois ans plus tôt lui fit un coup de publicité bienvenu et opportun.

Sur l'échec de ce mouvement ainsi que sur toute l'époque prérévolutionnaire nous disposons du témoignage de première main d'Emile Dillon, correspondant du Daily Telegraph en Russie de 1887 à 1914 et ami du politicien russe Sergei Witte : « Dans les années soixante-dix les deux principaux groupes qui préconisaient une révolution étaient désireux de s'appuyer sur les paysans émancipés et de les dynamiser. Mais ils n'avaient aucune connaissance du peuple, dont l'âme était, selon un proverbe russe, une forêt sombre. Ils convinrent donc que la meilleure solution pour arriver à leurs fins était de s'immerger dans la paysannerie, de vivre la vie peu enviable du laboureur et de l'intéresser activement au bouleversement qui aboutirait au millénium. En conséquence des hommes et des femmes de toute l'intelligentsia vinrent grossir les rangs de ces apôtres et, tantôt avec abnégation, tantôt avec complaisance, sans retenue, sans discipline et sans cohérence, ils se mirent à mener la vie de misère noire et de privation à laquelle le moujik est accoutumé depuis longtemps et qu'il noie dans la débauche et la turpitude. L'adoration du peuple, qu'ils espéraient endoctriner et inspirer, était la nouvelle religion que les intellectuels prêchaient et s'efforçaient parfois de pratiquer. Ils considéraient la nation comme un corps mystique, un peu comme les catholiques romains considéraient leur Église ; mais ils allaient plus loin que les catholiques et adoraient l'objet de leur vénération, y sacrifiaient leur bien-être et dans certains cas mourraient pour cet objet. Pourtant c'étaient des athées agressifs, des athées qui empruntaient sans discernement leur négation dogmatique à des auteurs étrangers. Leur but était inatteignable, leurs efforts ne suivaient aucune ligne directrice, leurs dogmes n'étaient pas assez inspirants pour les soutenir, leur conduite était contraire aux principes de la morale et de l'éthique, ils n'avaient pas de conscience et aucun sens du devoir ; mais ils s'imaginaient pouvoir atteler la divinité qu'ils avaient créée à leur char-à-banc et la conduire à une merveilleuse Utopie. Tous ceux qui n'étaient pas d'accord avec eux étaient frappés d'anathème et même ceux qui n'étaient pas tout à fait avec eux étaient excommuniés. Car il n'y avait pas de despotes plus intolérants qu'eux (109). »

Ichoutine fut le dernier révolutionnaire populiste à fonder ses activités sur le grand espoir que la campagne rejetterait la politique du gouvernement à l'égard des paysans.

Le ferment révolutionnaire qui inspira Ichoutine et son groupe s'incarna dans toute sa violence chez Sergueï Netchaïev (1847 – 1882). Il développa les sentiments et les idées de « L'Enfer » avec une cruauté qui n'eut pas son pareil chez les révolutionnaires des années 1860 mais qui n'est pas sans rappeler l'exhortation de Vissarion Bielinski (1811 – 1848) (110) à ne pas hésiter à trancher les têtes au nom de l'amour de l'humanité et du bonheur du plus grand nombre.

« Un des agents qui contribua le plus à préparer le cataclysme politico-social [de 1917] fut l'Université et les loqueteux licenciés et libellistes qui s'y rencontraient » (111). Il s'agissait pour l'essentiel de paysans.

Ouvrons ici une parenthèse : si l'on entend par Université un établissement d'enseignement supérieur, la jami'ah, qui se répandit dans la partie orientale de l'empire abbasside dès le dixième siècle, fut le premier exemple d'une telle institution. L'Université d'al Karaouine, fondée à Fez en 859 par Fatima al-Fihri, est reconnue comme étant la plus ancienne université du monde. Les premiers collèges et les premières universités d'Europe furent influencés à bien des égards par les madrasas qui existaient à l'époque dans l'Espagne islamique et dans l'émirat de Sicile, sans compter que les croisés eurent l'occasion d'en étudier la structure et le fonctionnement dans le Moyen-Orient. D'origine sémitique, l'Université est particulièrement adaptée aux exigences d'une jeunesse sémite élevée conformément à certaines traditions et pénétrées de certaines croyances. Transplantée dans notre continent, elle ne donna rien de bon. Au « Moyen-âge » elle fabriqua les légistes et, à partir du dix-huitième siècle, des parasites comme les bureaucrates et, dans des conditions démocratiques, des parasites comme les technocrates ; pire, ses dirigeants firent naître et furent pour beaucoup dans la propagation de la superstition typiquement moderne des « études » et du « diplôme ». En Russie comme dans l'Europe de l'Ouest, elle fut, avec l'Eglise, la seule institution qui permit l'« ascension sociale » des couches les plus basses de la population et, par répercussion, la submersion progressive des principes aristocratiques par les valeurs purement matérialistes de la plèbe et de la bourgeoisie. Cette submersion commença plus tôt en Russie dans la mesure où les paysans formaient déjà le plus gros du contingent étudiantin dans la Russie des premières décennies du dix-neuvième-siècle. « Doté d'une extraordinaire réceptivité, d'une mentalité hypercritique, d'un immense désir de tout apprendre joint à une paresse insurmontable et à une inconstance constante, l'étudiant d'origine paysanne considérait la science avec crainte, prenait pour argent comptant les théories et les idées « occidentales » et s'y référait pour juger les institutions et les doctrines de son propre pays. Animé d'une passion pour l'abstrait, il adorait la science, ou plutôt la pseudoscience « occidentale », qu'il comprenait plus facilement, comme un membre d'une tribu vivant sur les rives du Lac Baïkal adore son fétiche. Il n'avait ni le matériel, ni la formation, ni même les capacités pour la synthèse et le travail constructif (112). »

Netchaïev brûlait d'apprendre à connaître et d'influencer le corps étudiantin. Il avait déjà lu beaucoup, surtout sur la politique. À l'époque il était particulièrement intéressé par la révolution française et Babeuf. Il prit contact avec un groupe d'anarchistes qui s'inspirait de La Conspiration pour l'Égalité, dite de Babeuf de Buonarroti et lia amitié avec Tkachev. Finalement il rejoignit une sorte de comité clandestin qui avait été formé pour diriger les divers mouvements d'étudiants selon des voies révolutionnaires. Il avait clarifié certaines de ses idées politiques et essayait déjà obstinément de les mettre en pratique. Il était convaincu que la révolte des paysans était non seulement très proche mais que sa date exacte pouvait être prévue. La révolte, pensait-il, était certaine et donc il dressa ses plans dans un Programme d'Action Révolutionnaire qu'il écrivit en collaboration avec Tkachev. Le programme reflétait les idées de leur faction, qui était apparue brusquement entre 1868 et 1869 et dont le but était de contrôler le mouvement étudiantin et de l'utiliser à des fins plus larges. L'ordre existant ne pouvait pas perdurer. Et il était donc possible et même essentiel de créer une organisation pour hâter sa fin. L'« union » et l'« insurrection » étaient les deux points fondamentaux de ce programme. La révolution leur semblait une « loi historique ». Mais pour préparer la révolution il était essentiel de créer le plus grand

nombre de « prototypes révolutionnaires » et de développer dans la société la conscience d'une révolution finale et inévitable. Le désir d'agir sur le plan psychologique (les « prototypes révolutionnaires »), la croyance que la révolution obéit à une loi historique, la nécessité de créer une organisation, telles étaient les fondations du mouvement de Netchaïev et de Tkachev. Leur foi en une révolution immédiate devait être théorisée par Bakounine qui avait été profondément impressionné par la personnalité de Netchaïev et qui fit de lui le « prototype du révolutionnaire » par excellence dans le poème qu'il lui dédia en 1869. Ils écrivirent ensemble *Le Catéchisme du révolutionnaire*, une brochure publiée anonymement dont le contenu exprimait des sentiments et des idées qui s'étaient formés dans le mouvement révolutionnaire depuis Ichoutine, dans un style implacable qui leur donnait une force exceptionnelle.

Le Catéchisme du révolutionnaire se présente comme une série de conseils pratiques sur la technique de la conspiration et les règles de fonctionnement d'une association clandestine engagée dans une lutte féroce avec le monde environnant. Le sens du dévouement, de la discipline et la conscience de classe découlaient naturellement de la situation dans laquelle les révolutionnaires se trouvaient. Mais, dans *Le Catéchisme du révolutionnaire*, chacune de ces règles est poussée à son extrême : la fidélité devient le dévouement absolu, fanatique ; le désir d'accomplir un but se traduit par le reniement de tout ce qui ne s'y rapporte pas, la haine et la volonté de détruire. Ce caractère impitoyable fournit une source d'énergie qui constitue la nouveauté historique de ce document. Il était assez violent pour inclure jusqu'aux idées machiavéliques d'Ichoutine. Les conseils tactiques sur la façon de se servir des autres et de soi-même pour faire triompher la cause s'expriment avec une passion tellement irrésistible pour la fin suprême que sous mille aspects différents elle n'est pas sans rappeler la doctrine « omnia munda le mundis » (« Tout est pur à ceux que la foi a purifiés », Luc. 11.41).

Comme on l'a vu, le dénominateur commun significatif entre le courant nationaliste religieux et le courant rationaliste athée qui traversaient la pensée russe de la fin du dix-neuvième siècle était la vision, plus ou moins teintée de messianisme et de millénarisme, d'une société idéale future à construire révolutionnairement sur les ruines d'un ordre établi jugé inique ; comme on l'a vu aussi, l'intelligentsia russe croyait dur comme fer que cette société idéale ne pouvait se réaliser que sous l'effet de la révolution ; encore convient-il d'ajouter que cette croyance avait une dimension désespérée et quasi suicidaire, car « L'intelligentsia consacrait toute son énergie à la désintégration du statu quo estimant que n'importe quel autre régime serait de toute manière plus satisfaisant et qu'il fallait utiliser la force pour se débarrasser des autorités en place » (113). Quels que pussent être l'issue et les dommages collatéraux de la révolution, Tchernychevski en 1861 attendait « avec passion la révolution qui s'annonce, je le souhaite, même si j'ai conscience que pendant longtemps, peut-être pendant très longtemps, elle ne pourra rien apporter de bon, que, peut-être pour longtemps, il n'en sortira qu'une oppression plus grande encore que celle que nous connaissons » (114). Ce romantisme révolutionnaire « exprime à la perfection le fanatisme religieux, la ferveur dévote qui imprégnaient toute l'intelligentsia », « spiritualité brûlante profondément enracinée dans le caractère national et le passé du peuple russe »

(115). L'intelligentsia russe finissait ainsi « par constituer une sorte de prêtrise révolutionnaire, un ordre religieux » » (116).

Nuls mieux que les auteurs du Catéchisme révolutionnaire n'exprimèrent ce caractère étroitement absolu, rationnellement mystique, chaotiquement « totaliste » de l'action révolutionnaire, dans le portrait robot qu'ils dressèrent de la nature des « hommes nouveaux » annoncés par le personnage principal de *Que faire ?* et de la structure de l'organisation révolutionnaire qu'ils seraient voués à animer et dont « le mécanisme [...] est tenu caché ». Pour Netchaïev, « Le révolutionnaire est un homme perdu d'avance, qui n'a pas d'intérêt particulier, qui n'a pas d'affaires privées, qui n'a pas de sentiments, qui n'a pas d'attaches personnelles, qui n'a pas de propriété et qui n'a même pas de nom. Tout en lui est absorbé par un seul intérêt à l'exclusion de tout autre, par une seule pensée, par une passion — la révolution ». De même, l'enseignement des pères et des docteurs de l'Église « presse, [...] conjure chaque homme de renoncer à tout ce qu'il possède, de se dépouiller de ses biens pour les donner et les mettre en communion avec ses frères ; et ne pouvant exiger cette communauté au nom de l'État, il n'en poursuit pas moins la réalisation, avec une ferveur incroyable. »

Il existe un autre point commun de taille entre l'enseignement et l'œuvre de l'Église et le Catéchisme du révolutionnaire : la volonté d'introduire des militants dans toute la société afin de la modifier. « Le révolutionnaire peut — et souvent même doit — vivre dans la société, en se faisant passer pour ce qu'il n'est pas. Le révolutionnaire doit pénétrer partout, dans toutes les classes moyennes et inférieures, dans la boutique du marchand, dans l'église, dans les bureaux, dans l'armée, dans le monde littéraire, dans la police secrète et même dans le palais impérial. » De manière similaire, l'Église « enseigne incessamment, par l'exemple pratique plus encore que par la parole, la communauté absolue. Par un travail lent mais ininterrompu de près de deux mille ans, elle en a fait pénétrer l'esprit, la tradition, les tendances et toutes les aspirations jusqu'au cœur de l'humanité, jusqu'aux entrailles même de la société civile. Elle a enveloppé de toutes parts cette société d'un immense réseau d'institutions qui, sous les formes les plus diverses, préparent et réalisent déjà partiellement en elle, la communauté ». Non seulement l'Église avait, dans ses monastères, sous le nom de frères laïcs ou convers et de sœurs converses, des laïques de l'un et l'autre sexe, soumis au régime de la communauté ; non seulement elle avait des communautés monastiques entièrement composées de laïques, qui travaillaient de divers métiers ; mais elle rattacha aux communautés monastiques une multitude immense de laïques, dans les tiers ordres de François, de Dominique, d'Augustin et une foule d'autres, eut d'innombrables congrégations de simples fidèles et des communautés laïques enseignantes, scolaires, universitaires, scientifiques, littéraires, artistiques et de tous genres ; en outre, depuis le « moyen-âge », elle n'eut de cesse qu'elle ne couvrît le sol de la France et des autres pays européens d'associations agricoles vivant en communauté de biens, de nourriture, de travail et de vie. Le monde laïc fut ainsi pénétré, enserré, enveloppé tout entier dans les mailles étroites de cet immense réseau qui la rattache à la communauté internationale que le judéo-christianisme n'a jamais cessé d'essayer d'édifier (117).

L'infiltration, le noyautage sont loin d'avoir été inventés par les trotskistes.

Ayant établi son modèle d'organisation révolutionnaire, Netchaïev mit en place un réseau dans le but de provoquer un soulèvement populaire qui devait coïncider avec le neuvième anniversaire du décret d'émancipation des serfs. Cependant, le peuple ne bougea pas et la Netchaïevshchina sombra dans ses propres complots fratricides à la suite de cet échec, qui marqua temporairement le renoncement des populistes au culte jacobin du complot politique et à son amoralisme implicite et leur retour à l'idéalisme social de leurs débuts. La Netchaïevshchina devait cependant exercer une influence profonde sur les générations révolutionnaires suivantes, Netchaïev prenant alors sa place à côté de Razine, Pougatchev et des Décembristes dans le panthéon des martyrs révolutionnaires russes.

Outre les paysans et les étudiants, les ouvriers étaient l'objet du prosélytisme révolutionnaire des populistes. Il revint au mouvement populiste des tchaikovskistes de jeter les jalons de la première organisation ouvrière russe. Il n'y avait eu aucun véritable mouvement ouvrier dans les années 1860, seulement une série de protestations, de troubles et de grèves isolées qui avaient éclaté « spontanément » dans la droite ligne d'une tradition russe qui remontait au dix-huitième siècle. Ces perturbations étaient en grande partie un reflet des difficultés d'adaptation des ouvriers d'origine paysanne aux nouvelles conditions qu'avaient fait naître l'abolition du servage en février 1861.

L'intelligentsia révolutionnaire entendait jeter un pont entre les villages et les usines. L'intelligentsia révolutionnaire avait échafaudé dans les décennies précédentes des théories sur le caractère socialiste et collectiviste de l'obchtchina. L'intelligentsia révolutionnaire présenta l'obchtchina aux ouvriers qui venaient de la campagne comme l'idéal vers lequel toutes leurs activités devaient tendre. L'intelligentsia révolutionnaire fut cependant forcée d'admettre plus tard qu'il n'était pas facile de faire accepter les idées des paysans aux classes ouvrières, car celles-ci commençaient déjà à acquérir une mentalité différente qui les poussait à exiger quelque chose de nouveau des intellectuels. Mais pour lors le populisme permit à l'intelligentsia révolutionnaire d'accomplir sa tâche de médiatrice. Par l'intermédiaire des membres de l'intelligentsia révolutionnaire, les traditions héritées du mir et de l'obchtchina commencèrent à donner un nouveau souffle aux aspirations égalitaires et socialistes que les racines judéo-chrétiennes de l'orthodoxie n'avaient eu aucun mal à faire éclore dans le terreau racial russe.

Radicalisée par leur prise de conscience que ni la paysannerie ni la classe ouvrière ne constituaient une force insurrectionnelle en tant que telle et que toutes les voies suivies pour organiser une agitation purement pacifique et propagandiste s'étaient révélées sans issue, une poignée d'activistes extrémistes

se lança dans une campagne de violence politique. Ayant reconstitué Zemlya i Volya, ils se mirent au premier rang de cette campagne. Zemlya i Volya fut le premier groupe révolutionnaire à ne pas porter le nom de ses fondateurs ou inspireurs. La Zemlya i Volya des années 1860 avait aussi essayé de devenir un parti, bien qu'elle fût composée d'une multitude de petits groupes mal organisés. La Zemlya i Volya des années 1870 fut au contraire un parti révolutionnaire dans le sens que prit ce terme dans les décennies suivantes ; il était composé d'hommes qui étaient dévoués à la cause et faisaient tout ce qu'ils pouvaient pour rassembler et diriger toutes les autres forces révolutionnaires. De nombreux courants rejoignirent Zemlya i Volya : l'esprit de dévouement des tchaikovskistes, le sentiment religieux qui avait inspiré le mouvement « Vers le peuple », l'anarchisme du Juif Rabinovitch et l'humanisme du Juif Malikov, certains des éléments spécifiques du jacobinisme russe, etc. Tous ces courants fusionnèrent dans Zemlya i Volya et en firent l'organisation la plus puissante des années 1870. Tous les éléments qui composaient le populisme russe y travaillèrent ensemble d'une manière « professionnelle ». Le parti redéfini les idées plus authentiquement populistes sur la relation entre une révolution paysanne et un mouvement urbain et adopta avec plus d'habileté et à plus grande échelle les diverses tactiques qui avaient déjà été essayées, comme la propagande, les perturbations, les manifestations publiques, les grèves et finalement le terrorisme. Il chercha à réaffirmer le principe d'une assemblée de conspirateurs très soudés déterminés à employer une stratégie fondée sur la désorganisation et la terreur.

Et alors, dans toute la Russie et particulièrement dans le sud, la lutte sanglante entre les autorités et les révolutionnaires reprit après ce qui avait ressemblé à une halte provisoire pendant l'été et l'automne de 1878. La situation était maintenant quelque peu semblable à celle qui avait existé plus de dix ans plus tôt à Moscou, quand la « résistance » avait appris avec mécontentement que Karakozov avait décidé de tirer sur le tsar. Mais cette fois les régicides qui faisaient partie de Zemlya i Volya obtinrent l'appui du noyau dur de leurs camarades terroristes. Le matin du 2 avril 1879, quelques semaines après que le Juif Grigori Goldenberg eut tué d'un coup de pistolet le gouverneur de Kharkov, le prince Kropotkine, cousin de l'anarchiste, Alexandre II faisait sa promenade habituelle aux abords du Palais D'hiver, quand Alexandre Solovev tira cinq coups de revolver sur lui. Aucune de ses balles ne toucha la cible. Le tsar s'enfuit, trébucha et tomba mais il était indemne. Solovev, arrêté, emprisonné et jugé, fut pendu le 28 mai.

La réponse du gouvernement à la tentative d'assassinat du tsar fut l'instauration de l'état d'urgence et l'introduction de mesures répressives. En fait, seule une petite partie des mesures proposées furent mise en œuvre rapidement. La commission d'enquête, malgré son apparente inefficacité pratique, avait néanmoins bien analysé la situation et avait fixé dans ses grandes lignes ce qui devait être la politique du gouvernement en 1879. La « société » était politiquement passive : les classes instruites restaient neutres ; les classes populaires se montraient peu enclines à soutenir le gouvernement sans contrepartie et lorgnaient les propriétés de la petite noblesse et de l'État. Il n'était donc évidemment

pas conseillé de faire appel à eux. Il ne restait plus qu'une seule possibilité pour le gouvernement : se battre tout seul contre les organisations révolutionnaires.

Alors même qu'elle continuait à proclamer la croyance populiste dans le narod et l'impératif de la révolution sociale et qu'elle rejetait les ouvertures qui lui étaient faites par une faction libérale embryonnaire du mouvement Zemstvo qui cherchait à exploiter l'agitation révolutionnaire pour mettre l'accent sur la nécessité de réformes constitutionnelles, Zemlya je Volya s'aventurait sur un nouveau terrain politique. Ainsi, face à l'inertie de la paysannerie et à l'improbabilité d'un déclenchement d'une crise insurrectionnelle dans l'immédiat, le concept de contrainte révolutionnaire, c'est-à-dire l'imposition d'une révolution sociale au peuple au moyen d'un coup d'État mené fait par une minorité d'individus, le mouvement d'avant-garde de l'intelligentsia révolutionnaire commença à gagner l'estime et la sympathie des Zemlevoltsy, les membres de Zemlya i Volya.

Mais le conflit naissant entre l'éthos social du Narodnichestvo et la nécessité d'accéder rapidement au pouvoir politique pour prévenir l'établissement de liens entre les forces capitalistes et le constitutionnalisme bourgeois devait faire tomber Zemlya je Volya dans un schisme entre ceux qui étaient convaincus qu'il était possible de sensibiliser la paysannerie à leur cause par l'éducation et la propagande et ceux qui prônaient la terreur politique. Ceux-là fondèrent le mouvement Chernyi Peredel (la Répartition Noire) ; ceux-ci, la Narodnaya Volya (La Volonté du Peuple), une organisation très proche de Netchaïev qui opéra de janvier 1878 à mars 1881.

Même la fraction la plus active de la société rejetait la responsabilité de la lutte sur les épaules des révolutionnaires. Comme l'intelligentsia était incapable de suggérer un programme, elle ne pouvait qu'encourager les populistes au terrorisme. Jusqu'à la fin des années 1870 le terrorisme avait été un symptôme de l'orientation politique de plus en plus marquée des courants populistes et socialistes. Dans Narodnaya Volya, il devint le symbole du combat individuel entre les révolutionnaires et les autorités dans une situation sociale et politique où aucun des deux camps n'avait plus aucune marge de manœuvre. L'originalité et la force de Narodnaya Volya reposaient uniquement sur sa tentative de synthèse d'une lutte politique clandestine armée et du désir d'une révolution sociale capable de dresser le peuple contre toutes les classes dirigeantes.

Aux yeux des révolutionnaires il était maintenant temps de traduire dans la politique le principe fondamental du populisme, à savoir que la survie de l'obchtchina avait prédisposé le peuple russe au socialisme. Le jour où le pouvoir révolutionnaire (ou même le vieil État sous la pression du terrorisme et de l'activité révolutionnaire des populistes) en appellerait au peuple et convoquerait une assemblée constituante qui représenterait enfin les paysans, la grande majorité des élus serait des socialistes. Le

libre arbitre du peuple s'exprimerait ainsi par l'élection de députés déterminés à provoquer un « bouleversement social », qui n'était pas une « utopie despotique » mais l'expression même de l'évolution historique de toute la Russie.

Narodnaya Volya, comme tous les mouvements populistes précédents, essaya de faire appel à l'intelligentsia et aux étudiants, espérant trouver en eux l'énergie et l'enthousiasme révolutionnaires qu'elle n'avait guère réussis à éveiller dans la classe instruite. Certaines jeunes recrues de ces cercles devinrent bientôt des révolutionnaires professionnels auxquels furent confiés des missions délicates impliquant la conspiration et le terrorisme. Mais il s'avéra impossible de donner un second souffle au mouvement étudiant ou de fabriquer des grèves et des protestations. En revanche, le point de vue politique du comité exécutif de Narodnaya Volya permit à ses membres de pénétrer dans les cercles qui n'avaient pas été touchés par la propagande révolutionnaire dix ans plus tôt. C'était maintenant au tour de l'armée. Par ailleurs, la crise économique qui frappa de plein fouet la Russie en 1881 fit ressortir le caractère politique des activités de Narodnaya Volya parmi les ouvriers. Les classes laborieuses, dans la capitale comme dans les provinces, étaient conscientes que le régime était « facilement inflammable ». Une insurrection à St-Petersburg donnerait le signal aux villes plus petites et à la campagne. Les ouvriers agiraient parce qu'ils avaient rencontré les socialistes et qu'ils avaient été séduits par leur promesse d'une vie nouvelle. Dans une révolution, leur rôle serait celui d'une élite. Le Programme des membres ouvriers de la Narodnaya Volya, qui fut publié en 1880, jeta les bases de l'organisation qu'elle entendait mettre sur pied dans les usines. Ce programme, un des textes fondamentaux du comité exécutif, prit comme point de départ l'idéal socialiste et populiste que Narodnaya Volya partageait avec Zemlya je Volya.

À l'automne de 1879 le comité de Narodnaya Volya adopta le terrorisme comme but suprême de tous ses efforts. Avec sa structure hiérarchique rigide basée sur le principe du « centralisme électif » et sa poursuite de la dictature révolutionnaire au nom du peuple, Narodnaya Volya reflétait une tension politique de plus en plus virulente dans le mouvement populiste. Comme ils en étaient arrivés à la conclusion que l'État russe continuait à tirer son autorité morale et coercitive de l'institution autocratique, la stratégie révolutionnaire des Narodovoltsy, qui consistait à créer les conditions d'une démoralisation et d'une paralysie favorable à un coup d'État, devait se cristalliser autour du régicide.

Le tsar fut victime de deux nouvelles tentatives d'assassinat dans les mois suivants. La cinquième, le 1er mars 1881, fut la bonne. Les grenades qui furent jetées sur le tsar avaient été inventées et fabriquées par Nikolai Kibalchich, un pionnier de la recherche aérospatiale à qui Nikita Krouatchev rendit hommage en avril 1961 à l'occasion du vol spatial de Gagarine. Arrêtés, lui et Sofia Perovskaya, une juive d'origine noble qui avait ardemment participé à la préparation logistique de l'attentat, furent pendus. Gesya Gelfman (ou Helfmann), une autre des Juives partisans de « l'amour libre révolutionnaire » qui avaient pris part à l'assassinat, ne dut son salut qu'à la clémence des autorités russes, qui, étant donné qu'elle

était enceinte au moment des faits, commuèrent la peine de mort à laquelle elle avait été condamnée en détention à perpétuité.

La campagne terroriste de Narodnaya Volya empêcha l'adoption des réformes constitutionnelles qu'avait proposées le compte Mikhaïl Loris-Melikov et, par extension, l'émergence d'une couche d'intellectuels plus modérés. De plus, le hiatus entre l'État et les classes instruites devait profiter à une avant-garde révolutionnaire future qui ne mettait pas longtemps à tirer les enseignements qui s'imposaient du tumulte de 1878-81, héritière d'une cellule de révolutionnaires professionnels privés de tout soutien populaire réel. Enfin, l'industrialisation de la Russie et ses pas quelque peu hésitants vers la modernisation devaient fournir le cadre d'un dialogue et d'une hybridation entre la tradition populiste russe et l'influence envahissante de marxisme.

De nombreux populistes souscrivaient passionnément à la critique marxienne de l'accumulation capitaliste et son corollaire, l'exploitation et l'aliénation humaines et à sa dénonciation de la « superstructure » capitaliste et des libertés bourgeoises-constitutionnelles concomitantes. Cependant très peu approuvaient l'interprétation orthodoxe de la théorie marxienne du « matérialisme historique » selon laquelle la Russie serait contrainte, comme l'Europe de l'Ouest l'avait été, de passer par le stade capitaliste avant d'atteindre le socialisme ; encore moins nombreux étaient ceux qui adhéraient à la théorie socialiste scientifique selon laquelle la libération du monde ne pouvait venir que de la classe ouvrière et la prolétarianisation des masses paysannes pouvait servir la cause du « progrès universel » (118). Par conséquent les idéologues populistes influents, comme Tkachev, dont l'adhésion relative au matérialisme économique et la vision d'une avant-garde fortement centralisée devaient lui valoir d'être appelé le « premier bolchevik », restèrent profondément attachés, aux yeux de leurs critiques marxistes, à une forme « subjective » et « volontariste » de particularisme russe incompatible avec le concept de « processus historique objectif » et donc « universel » de Marx.

Nombreux sont les historiens et les érudits marxistes qui ont cependant attiré l'attention sur l'attitude singulièrement ambivalente de Marx à l'égard du populisme russe. Dans une lettre de 1881 à l'activiste de Chernyi Peredel Vera Zasulich et dans sa préface à l'édition russe du Manifeste du Parti communiste de 1882, Marx révisa significativement la position dédaigneuse qu'il avait d'abord prise vis-à-vis du Narodnichestvo et de son attachement à la « stupidité rurale » de la commune villageoise, envisageant désormais l'obchtchina comme une force potentiellement régénératrice et centrale dans le passage direct de la Russie à un développement communiste. Il s'avéra ainsi un marxiste beaucoup moins « classique » que la plupart de ses partisans et particulièrement du cercle de ses admirateurs russes, qui formulaient leur propre critique marxiste orthodoxe du populisme à Genève sous la tutelle de Georgy Plekhanov (1856-1918), disciple de Tchernychevski et de Bielinski.

Pour l'exilé Plekhanov qui s'était aligné sur Chernyi Peredel au moment du schisme de Zemlya i Volya, le caractère universaliste de la théorie marxiste et la synthèse marxienne de la révolution sociale et de la révolution politique permettaient de sortir de l'impasse à laquelle avait conduit la désunion idéologique du mouvement révolutionnaire dans les années 1880. Il considérait le marxisme comme un système théorique complet et, ayant inconditionnellement adhéré à ses principes systématiques et universalistes, il devait analyser la situation russe dans une perspective strictement marxiste. Ainsi, en jetant les bases théoriques et stratégiques de la social-démocratie russe, Plekhanov conclut que la Russie devait passer par le stade capitaliste pour devenir socialiste. Pour accélérer le processus de développement capitaliste, auquel l'autocratie faisait alors obstacle, la révolution socialiste devait être précédée par une révolution bourgeoise-démocratique. Une élite intellectuelle révolutionnaire versée dans la dialectique historique marxiste devait assumer la direction d'un parti social-démocrate russe capable de guider la classe ouvrière industrielle dans sa lutte pour renverser le système tsariste, permettant ainsi de créer les conditions dynamiques favorables à l'établissement d'une dictature d'un prolétariat politiquement conscient et majoritaire.

En collaboration avec une coterie d'émigrés, Plekhanov forma le groupe pour l'Émancipation du travail en 1883, dont les tâches principales étaient de traduire et de disséminer la littérature marxiste et de convertir au marxisme la nouvelle génération de l'intelligentsia radicale et les ouvriers. Ils prirent le nom de « sociaux-démocrates ». Une de leurs recrues était Vladimir Ilich Ulyanov (1870 – 1924), qui prit bientôt le nom de guerre de Lénine (119).

Le cas Tolstoï

« Les romanciers russes [...], en l'absence de toute vie publique, ont joué, pour la Russie, dans le domaine de la fiction à laquelle la censure obligeait à recourir, un rôle politique et social semblable à celui des philosophes du dix-huitième siècle ; ils ont servi de guides spirituels, ils ont élargi et approfondi le sentiment, le besoin de la liberté ; il n'est pas de littérature plus révolutionnaire que la littérature russe. Tolstoï est le Rousseau slave. Ainsi que Rousseau, il a fait vibrer les sympathies les plus généreuses pour les classes opprimées, il les a mises sur le pinacle. Il n'a cessé d'être le fervent disciple de Rousseau, père de l'anarchisme et du socialisme, en même temps que prophète religieux ». Cependant, à l'opposé de Rousseau, « Tolstoï est un privilégié qui a honte de ses privilèges, il se fera peuple et servira la cause du peuple (120). » Il sera l'incarnation du populisme russe. Avec le temps, cependant, il « finit par perdre sa confiance dans la vocation du peuple slave, et par la reporter sur les paysans chinois, qui, figés dans la coutume séculaire, labourent si paisiblement leurs champs (121) ! »

Comme de nombreux autres populistes, il était instable. « Son histoire est celle d'un esprit très excitable en des temps de grande excitation. Né en 1828, mort en 1910, il a passé sa jeunesse sous le règne absolutiste de Nicolas Ier, il a combattu à Sébastopol, il a été témoin de l'émancipation de serfs, de l'assassinat d'Alexandre II et du triomphe de la réaction théocratique et policière, de la croissance des attentats terroristes, de la guerre russo-japonaise et du premier soulèvement populaire qui annonçait le déclin d'un régime analogue à celui de Byzance. Ces événements faisaient sur l'esprit de Tolstoï une impression profonde, bien qu'il se soit toujours tenu à l'écart des partis. En lui, l'observateur sagace des misères et des faiblesses humaines se doublait d'un enthousiaste doué d'une forte imagination et d'une sensibilité ingouvernable, sur laquelle la raison, l'expérience n'avaient aucune prise » (122). Chez lui, « L'émotion et la passion deviennent ainsi des arbitres infaillibles [...] Cette poursuite intrépide de l'idéal, cette chasse à l'absolu est d'ordinaire l'apanage des années de jeunesse ; la maturité, les épreuves de la vie conduisent à la limitation des désirs et des espérances. Tolstoï ambitionne l'infini avec d'autant plus d'ardeur aux approches de l'âge mûr, lorsque le premier accès de fièvre révolutionnaire qui dévore aujourd'hui son peuple se sera emparé de lui (123). »

Comme un certain nombre d'autres populistes, il avait de hautes origines aristocratiques, avait eu une jeunesse dissipée, tourmentée et avait participé à la campagne au Caucase et en Crimée et avait fait des voyages à l'étranger.

Comme un bon nombre d'autres populistes, il « avait de bonne heure perdu la foi orthodoxe, se disait positiviste, tout en conservant l'habitude de la prière, de l'examen de conscience ; il tenait un journal, se reprochait ses défauts, ses vices, la sensualité surtout. Fier, obstiné, irritable, il aimait à contredire, suspectait la sincérité chez les autres, et sans parvenir à se corriger, se montrait toujours repentant (124) ». Cette introspection pathologique se doublait d'un exhibitionnisme maladif, qui, en 1862, le poussa non pas simplement à avouer ses « égarements passés » à la femme qu'il venait d'épouser mais à les lui donner à lire.

Comme un certain nombre de déséquilibrés qui perdent la foi dans leur enfance, il la retrouva à l'âge mûr. « ... dès 1874, les troubles de conscience commençaient à l'agiter. Dans ses romans se fait jour l'inquiétude des grands problèmes de la vie, de la mort, de la religion. Tolstoï en est de plus en plus hanté, il cherche en gémissant. Pascal, Schopenhauer, dont le portrait orne sa chambre, L'Ecclésiaste sont ses livres de chevet. La vie lui semble un mal et il constate l'impuissance de la philosophie à l'atténuer. Des pèlerins passent sur la route, allant vénérer les reliques des saints. Il les envie et les sent près de son cœur (125) ». Comme Joseph Smith, le fondateur de la secte mormone, il fut visité dans les bois : « Par une belle journée de printemps, il était seul au milieu des bois ; il prêtait l'oreille aux bruits de la forêt, et Dieu se révèle à lui dans cet épanouissement universel (126)... »

Comme un certain nombre de ceux qui retrouvent la foi à l'âge mûr, loin de réintégrer l'Eglise, il la répudia, estimant qu'elle avait trahi le message christique. Sa morale était celle des Evangiles et, par conséquent, il préconisa l'esprit cosmopolite, dans Christianisme et patriotisme (sic), sous prétexte que, selon le monogénisme, les hommes seraient les fils d'un même père ; il voua aux gémonies ce « qu'il considérait comme la cause de l'oppression économique, [...] la propriété privée, dénoncée par saint Jérôme et par Proudhon comme un vol, par Rousseau comme la source de toutes les guerres et des plus grands maux... » (127) ; en bon humanitariste, il condamnait la violence de l'Etat, tout en trouvant des circonstances très atténuantes à ceux qui y recouraient contre l'Etat. Il répudiait l'Etat comme l'Eglise. Il n'avait aucune confiance dans les révolutionnaires, tout en considérant la révolution comme inévitable. « Ainsi la révolution violente précédera fatalement la vraie révolution, « celle qui substituera au christianisme corrompu et au régime de domination qui en découle le véritable christianisme, base de l'égalité entre les hommes et de la vraie liberté, à laquelle aspirent tous les êtres doués de raison (128) ». Toujours en parfaite cohérence avec la morale évangélique, il affirmait que « Non seulement nous ne devons pas combattre nos ennemis, mais nous devons aimer ceux qui nous oppriment, nous calomnient, ainsi l'ordonne la loi chrétienne (129) ». Il est presque inutile de préciser qu'il ne suivit pas ce précepte.

Il « fondait ses espérances sur une transformation du cœur des hommes, lorsqu'on leur aurait montré ce qui est bien et ce qui est mal » (130). Cette confiance, que William James qualifie par convenance de « naïve », « livrerait l'humanité à l'ennemi ; ne pas résister au mal serait la condamner à disparaître. L'ordre social tout entier repose sur la résistance au mal. Si la société se sent frappée, au lieu de tendre l'autre joue, elle riposte. En dépit de Tolstoï et des Quakers, nous admettons qu'il faut répondre à la violence par la violence, repousser les envahisseurs, chasser les vagabonds, coffrer les voleurs, châtier les assassins. La justice consiste à punir aussi bien qu'à récompenser » (131).

La doctrine religieuse et sociale de Tolstoï n'avait rien de nouveau : il lui donna seulement l'empreinte de sa personnalité. Rien n'était alors plus fréquent en Russie, en Angleterre, aux États-Unis, que l'apparition de sectes qui se séparaient des Églises par l'interprétation de quelques passages des Saintes Écritures. Toute la pensée de Tolstoï n'est qu'une paraphrase du Sermon sur la montagne, un retour au christianisme primitif.

En attendant, « les anarchistes se moquaient de l'anarchisme chrétien du comte Tolstoï. Ils voyaient toutefois en lui un auxiliaire précieux : « Le vieux radote, mais il nous est utile ; il démolit la société (132) ». C'est ainsi que Tolstoï entra au panthéon de ceux que Lénine qualifia plus tard d'« idiots utiles ». Les bolcheviques ne lui furent pas ingrats : « Jamais, au témoignage de Tchertkof, les tracts de Tolstoï n'avaient été aussi répandus que dans les premiers mois du Gouvernement provisoire. Hostile à toute révolution politique, le tolstoïsme a cependant contribué à l'éveil social qui devait y conduire. Après leur coup d'État, les dictateurs bolcheviks, soucieux de gagner les paysans, ont prétendu s'annexer la mémoire de Tolstoï, qui eût abhorré leurs violences exercées sous la forme militaire la plus odieuse. Ils

ont consacré des millions de roubles à la diffusion de ses œuvres, et chargé Maxime Gorki de promouvoir cet art populaire dont Tolstoï avait donné le modèle. Les gardes rouges protégeaient la demeure d'Yasnaïa Poliana [l'épouse de Tolstoï] contre les bandes de pillards. La maison et le domaine ont été nationalisés (133)... »

C'est que Tolstoï avait rendu « le service d'exciter, par des attaques furieuses contre l'ancien régime, au nom de l'Évangile, l'esprit révolutionnaire, et, d'autre part, quelle doctrine plus favorable au despotisme que celle de la non-résistance au crime ? » On peut, remarque Machiavel, tyranniser sans crainte des hommes qui sont plus disposés à supporter les injures qu'à les venger (134) ».

Gnostiques, mystiques et radicaux

De nombreux liens existèrent dans l'Europe et dans les États-Unis du dix-neuvième siècle entre les gnostiques, les mystiques, les occultistes et les socialistes radicaux. Aux États-Unis, diverses communautés aux doctrines foncièrement gnostiques et occultes essayaient de vivre à la communiste. Pas toutes. Mariée à un ancien colonel de l'armée états-unienne qui était devenu président d'une association de spiritisme, Victoria Woodhull (1838-1927) était à l'époque la figure de proue du féminisme. Promotrice du marxisme féministe, du spiritualisme, de l'amour libre et de la cosmologie, Woodhull croyait que le spiritualisme représentait non seulement une inspiration religieuse mais aussi une révolution culturelle, politique et sociale. Elle publia dans son propre journal la première traduction anglaise du manifeste communiste et essaya en vain de persuader Karl Marx que les objectifs du spiritualisme et du communisme étaient les mêmes. Elle fut aussi la première femme agent de change à New York. A. Besant (1847-1933), présidente de la Société théosophique, sœur du franc-maçon Sir Walter Besant et franc-maçonne elle-même, participa au Congrès international des travailleurs socialistes qui se tint à Paris du 14 au 20 juillet 1889, où elle fut ovationnée (135).

Les occultistes, les mystiques, les occultistes et les socialistes radicaux constituaient ce que l'historien James Webb appelle « une résistance progressiste » unie par une opposition commune à l'ordre établi. Webb écrit que « les socialistes et les occultistes travaillaient main dans la main ».

Les mystiques chrétiens dissidents, les spirites, les occultistes et les socialistes radicaux jouèrent souvent un rôle de premier rang dans les mouvements politiques contemporains pour la « justice sociale », les « droits des travailleurs », l'« union libre » et l'« émancipation des femmes ». Les occultistes et les socialistes du dix-neuvième siècle appelaient ensemble à un nouvel âge de fraternité universelle, de justice et de paix. Ils avaient tous une vision charismatique de l'avenir – une alternative radicale aux

vieilles structures politiques, sociales, économiques et religieuses du pouvoir. Et le plus souvent l'ennemi commun auquel ils devaient faire face était l'alliance « impie » de l'État et de l'Église.

Lénine et la « résistance spirituelle »

« Les hommes ne peuvent participer à un grand mouvement social faisant l'histoire qu'en représentant narrativement leur action comme une bataille pour une juste cause » (136). « [Ces constructions] je [propose de les] nommer mythes [...] la grève générale des syndicalistes et la révolution catastrophique de Marx sont des mythes (137) ».

Les membres des sectes religieuses jouèrent un rôle important dans la formation du bolchevisme, la marque unique de marxisme révolutionnaire créée par Lénine. En effet, le fait que le marxisme, dans sa vénération agressive de l'athéisme et du matérialisme scientifique, considérait la religion avec mépris comme « l'opium du peuple » n'empêcha pas certains leaders bolcheviques d'utiliser des concepts directement empruntés à l'occultisme et au gnosticisme radical. Le point de vue matérialiste du communisme, nom sous lequel le bolchevisme fut connu ensuite, n'empêcha pas non plus la « résistance spirituelle » russe d'apporter son précieux concours à la cause révolutionnaire de Lénine.

Un des premiers partisans de Lénine fut le journaliste russe radical V. A. Posse qui publiait de Genève un journal marxiste du nom de Zhizn (la Vie). Zhizn visait à s'assurer le soutien des communautés religieuses dissidentes russes, dont le combat pour renverser l'autocratie tsariste prenait de l'ampleur. La maison d'édition de Posse reçut le soutien financier du Juif V. D. Bonch-Bruévich, un révolutionnaire marxiste et, qui plus est, un spécialiste des sectes gnostiques russes. Posse réussit à financer Zhizn grâce aux relations de Bonch-Bruévich dans le mouvement de « résistance spirituelle » des vieux-croyants et des gnostiques.

L'objectif de Zhizn était d'atteindre un large public de lecteurs prolétaires et paysans qui constitueraient un jour un front populaire contre le gouvernement russe détesté. Lénine commença bientôt à rédiger des articles pour Zhizn. Lénine apparut à Posse comme une sorte de sectaire mystique, un extrémiste gnostique, dont l'ascétisme n'avait d'égal que l'assurance. Bonch-Bruévich et Posse furent tous deux impressionnés par le zèle de Lénine à construire un parti révolutionnaire efficace. Lénine méprisait la religion et montrait peu d'intérêt pour l'orientation religieuse de Zhizn. Le penseur marxiste juif russe Plekhanov, un des premiers mentors de Lénine, exprima ouvertement son hostilité envers le penchant religieux du journal. Il écrivit à Lénine pour se plaindre de ce que Zhizn « parle du Christ et de la religion presque à chaque page. En public je l'appellerai un organe du socialisme chrétien ».

L'éditeur de Zhizn mit la clé sous la porte en 1902 et ses activités furent transférées avec succès à Lénine. La toute première maison d'édition bolchevique fut créée en 1903 – 1904 par Bonch-Bruevich et Lénine. Les deux hommes considéraient les sectaires russes comme de précieux alliés révolutionnaires. Comme le note un chercheur, « la contestation religieuse russe exerça une attraction sur le bolchevisme avant même que ce mouvement se fût fait un nom ».

Bonch-Bruevich était venu au marxisme révolutionnaire sous l'influence des enseignements sociaux du romancier russe Léon Tolstoï. Comme la femme de Lénine, Krupskaya, il commença sa carrière révolutionnaire en distribuant *Le Royaume de Dieu est en vous* de Tolstoï, une œuvre imprégnée de thèmes néo-gnostiques. En 1899, Bonch-Bruevich quitta la Russie pour le Canada pour vivre chez les Doukhobors, des communistes gnostiques russes dont les persécutions qu'ils subirent en raison de leur refus de payer les impôts et de servir dans l'armée les avaient poussés à l'exil. Bonch-Bruevich fit un rapport sur les doctrines secrètes des Doukhobors et mit par écrit leurs enseignements oraux fondamentaux, qu'ils appelaient le « Livre Vivant ». À son retour en Europe en 1901 Bonch-Bruevich fit connaître à Lénine les principes fondamentaux de ces communistes gnostiques. Les Doukhobors, de par leur rejet radical de l'Église et de l'État, leur dénégation de l'unicité du Christ historique et leur désintérêt pour la Bible en faveur de leur propre tradition secrète, présentaient un certain intérêt pour le fondateur du bolchevisme.

En 1904, Bonch-Bruevich, avec le soutien de Lénine, commença à publier *Rassvet* (L'Aube), afin de propager le marxisme révolutionnaire parmi les dissidents religieux. Son premier éditorial attaqua tous les tsars russes à cause de leur persécution des vieux-croyants et des sectaires et déclara que le but du journal était de rapporter des événements qui se produisaient dans le monde entier, « dans les différentes parties de notre vaste mère patrie et dans les rangs des sectaires et des schismatiques ». *Rassvet* combinait des thèmes communistes et apocalyptiques qui étaient à la fois incontestables et compréhensibles pour la « résistance spirituelle » russe.

Dans les premières années du vingtième siècle, la Russie avait un état d'esprit révolutionnaire. Bonch-Bruevich écrivit que cela conduirait bientôt « les gens éveillés à se mettre en insurrection ». Il recommanda vivement à ses révolutionnaires communistes d'utiliser la langue de la « résistance spirituelle » pour persuader les masses que le gouvernement était « Satan » et que « tous les hommes sont des frères » aux yeux de Dieu. Il écrivit : « Si le prolétariat sectaire a besoin d'entendre le mot « diable », identifiez ce vieux concept d'un mauvais principe avec le capitalisme et identifiez le mot « Christ », en tant que concept du bien éternel, avec le bonheur et la liberté, avec le socialisme » (138).

Le peuple russe était mûr pour le communisme de Lénine. « Le bolchevisme, écrivit un Russe anti-communiste en 1919, est un mot russe. Mais ce n'est pas qu'un mot. Car le bolchevisme est un phénomène typiquement russe. Il est profondément lié à l'âme russe ». Le ministre de la propagande national-socialiste, le Dr Goebbels, observa qu'aucun tsar n'avait jamais compris le peuple russe aussi profondément que Lénine qui leur avait donné ce qu'ils voulaient le plus – la terre et la liberté.

Les communistes et les sciences occultes

« La littérature occulte ne peut que rendre perplexe et impatient celui qui en consulte des ouvrages pour la première fois ; car il y trouvera un mélange hétéroclite des déjections de toutes les cultures et des fragments occasionnels d'une philosophie peut-être profonde, mais à peu près certainement subversive à l'équilibre de la société dans laquelle il vit. Les sciences occultes constituent l'ensemble des connaissances rejetées : c'est-à-dire une résistance dont l'unité fondamentale est celle de l'Opposition à l'Ordre Existant (139) ».

Une brochure marxiste écrite avant 1917 et rééditée plus tard par le gouvernement soviétique déclara carrément que l'homme est destiné à « prendre possession de l'univers et à porter son espèce dans des régions cosmiques éloignées, pour s'emparer du système solaire tout entier. Les êtres humains seront immortels ». Le Juif Anatoly Lounacharsky (1875-1933), le premier commissaire du peuple à l'instruction publique du tout nouvel État soviétique, pensait que, comme la croyance religieuse avait été un puissant moteur de changement dans l'histoire, les marxistes devaient concevoir la lutte pour transformer la nature par le travail comme leur propre forme de dévotion et l'esprit de l'humanité comme leur Dieu.

Lounacharsky et Maxime Gorky (1868-1936), deux amis proches de Lénine, étaient au fait de l'ensemble de la pensée occulte, dont l'anthroposophie de Rudolf Steiner et la théosophie d'Helena Blavatsky. Ces deux révolutionnaires bolcheviques de premier plan partageaient le même intérêt pour les anciens cultes à mystères, le sectarisme religieux, la métapsychologie et le gnosticisme. M. Carlson affirme que la vision de Gorky « d'une Nouvelle Nature et d'un Nouveau Monde, par la suite assimilée à son expression socialiste en tant qu'Avenir Radieux, est fondamentalement théosophique ». Gorky appréciait les écrits des occultistes Emanuel Swedenborg et Paracelse, aussi bien que ceux de Fabre d'Olivet et d'Édouard Schuré.

S'inspirant des images des mystères solaires antiques, Gorky, dans *Les Enfants du soleil*, déclara : « Nous, le peuple, sommes les enfants du soleil, la source brillante de la vie ; nous sommes nés du soleil et vaincrons la peur obscure de la mort. » Dans *Une Confession*, le peuple devint Dieu lui-même, un

créateur de miracles, le possesseur de la véritable conscience religieuse, il devint immortel. Gorky envisageait un bel avenir de travail pour l'amour du travail et de l'homme comme « maître de toutes choses ». Révélant sa connaissance de la métapsychologie et de la guérison par la foi, Gorky raconte comment une foule assemblée utilise son énergie collective pour guérir une fillette paralysée. Il fut profondément impressionné par les recherches sur la transmission de pensée et écrivit beaucoup sur « le pouvoir miraculeux de la pensée », tout en formulant l'espoir qu'un jour la raison et la science détruiraient la peur.

Les idées promues par Lounacharsky et Gorky devinrent connues sous le nom d'« édifice de Dieu », qui a été décrit par un chercheur comme « un mouvement laïc de régénération avec des aspects mystériques ». L'édifice de Dieu impliquait qu'un groupe humain, par la concentration de l'énergie humaine qu'il libère, peut accomplir les mêmes miracles que ceux qui furent attribués aux êtres supranaturels. Les constructeurs de Dieu considéraient le christianisme primitif comme un exemple authentique d'édifice collectif de Dieu, le Christ n'étant rien d'autre que le foyer de l'énergie humaine collective. « Le temps viendra, écrit Gorky, où toutes les volontés populaires fusionneront de nouveau en un point. Alors un pouvoir invincible et miraculeux apparaîtra et Dieu sera ressuscité ». Quelques années auparavant Fiodor Dostoïevski avait écrit dans Les Possédés : « Dieu est la personnalité synthétique de tout un peuple. »

Selon Mikhail Agursky, « Pour Gorky, l'édifice de Dieu était avant tout un rite théurgique, la création de la nouvelle Nature et l'annihilation de l'ancienne et donc il ne faisait qu'un avec le Royaume de l'Esprit. Il considérait Dieu comme le résultat d'un travail collectif théurgique, le résultat de l'unité humaine et de la négation de l'ego humain ».

Avant le putsch bolchevique, la propagande politique de Lounacharsky reposait essentiellement sur des mots et des images empruntés pour l'essentiel aux gnostiques et aux membres des sectes religieuses russes. Dans une brochure, il recommanda vivement aux lecteurs de refuser de payer des impôts ou de servir dans l'armée ; il les exhorta aussi à former des comités révolutionnaires locaux, à revendiquer la propriété de leurs terres, à renverser l'autocratie et à la remplacer par « une société fraternelle » socialiste. En effet, les écrits de Lounacharsky accordaient autant d'importance au Christ qu'à Marx. « Le Christianisme, dans toutes ses formes, même la plus pure et la plus progressiste, écrivit-il, est l'idéologie des classes opprimées, des serfs désespérés, de ceux qui ne croient pas en leurs propres forces ; le christianisme est aussi une arme d'exploitation ». Mais Lounacharsky se rendit compte qu'il y avait aussi une tradition spirituelle souterraine, dont la langue mystérieuse et les symboles pouvaient être utilisés pour mobiliser le peuple à des fins révolutionnaires.

Les premières pièces et les premiers poèmes de Lounacharsky sont pénétrés d'éléments occultes comme des références à l'« esprit astral », à la magie blanche et à la démonologie. Il traita du gnosticisme, du Logos, de Pythagore et des cultes solaires dans un ouvrage en deux volumes intitulé *La Religion et le Socialisme*. Au lendemain de l'usurpation du pouvoir par ses camarades bolcheviques, Lounacharsky écrivit une pièce d'inspiration occulte intitulée *Vasilisa le Sage*. Il n'acheva jamais le « poème dramatique » *Mitra le Sauveur* qu'il avait commencé après la publication de cette pièce. Il est significatif que Lounacharsky et l'expert des sectes gnostiques russes qu'était Bonch-Bruevich aient été reconnus, comme nous le verront plus bas, pour avoir donné naissance au « culte de Lénine », qui domina la vie soviétique après la mort du dirigeant bolchevique en 1924.

Le pouvoir soviétique et la « résistance spirituelle »

À la suite des destructions provoquées par la première guerre mondiale et l'écroulement total de la Russie impériale, Lénine et les bolcheviques s'emparèrent du pouvoir par la force en octobre 1917. D'après un universitaire russe, ce complot n'aurait probablement pas pu réussir sans le soutien actif de la « résistance spirituelle » russe. A fortiori, Les bolcheviques n'auraient pas pu « consolider leur pouvoir, si des millions de membres des sectes russes n'avaient pas participé à la destruction totale que provoqua la révolution, qui revêtit pour eux un caractère mystique. Tout comme les sectes gnostiques médiévales des Anabaptistes, des Bogomiles, des Cathares et des Taborites, ils considéraient que l'État et l'Église étaient le réceptacle de toutes sortes de maux et que leur destruction et leur dévalorisation étaient un devoir mystique ».

La « résistance spirituelle » mit d'autant plus spontanément ses bras au service de la cause communiste que le communisme paraissait exaucer ses vœux . Les thèmes apocalyptiques et messianiques popularisés pendant des siècles par la « résistance spirituelle » russe se manifestèrent dans la révolution bolchevique et attisèrent l'aspiration à construire une société sans classe, communiste. Le rêve d'un paradis communiste créé par des mains humaines sur la terre, un nouveau monde parachevé par la technologie, la justice sociale et la fraternité, se trouvait tant dans Marx que dans la « résistance spirituelle » russe. Il apparaissait également dans l'occultisme au sens large : « [...] l'occultisme faisait partie d'un ensemble d'idées qui inspira le révolutionnarisme mystique, qui est fondé sur la croyance que des grands événements terrestres comme la révolution reflètent un réalignement des forces cosmiques. La révolution avait donc une signification eschatologique. Elle déboucherait sur « un nouveau ciel et une nouvelle terre » peuplée par un nouveau type d'être humain et caractérisée par un nouveau type de société, cimentée par l'amour, des idéaux communs et le sacrifice.

« La dialectique, écrivit Lénine, est la théorie qui montre comment les contraires peuvent être et sont habituellement (et deviennent) identiques – dans quelles conditions ils sont identiques en se convertissant l'un en l'autre –, pourquoi l'entendement humain ne doit pas prendre ces contraires pour morts, pétrifiés, mais pour vivants, conditionnés, mobiles, se convertissant l'un en l'autre ». Plusieurs siècles auparavant, le gnostique musulman Djalâl ad-Dîn Rûmî avait indiqué : « Des choses opposées en apparence peuvent en fait œuvrer ensemble. »

Lénine maria le matérialisme dialectique de Marx à la longue tradition du socialisme russe et aux éléments gnostiques, apocalyptiques et messianiques dont elle est imprégnée. De la même manière, il concilia le culte marxiste de la science, de l'athéisme et du progrès technologique avec la conception russe de la justice, de la vérité et du dévouement à la collectivité. De surcroît, le dirigeant bolchevique assimila l'appel marxiste à l'internationalisme prolétarien et à la révolution mondiale à la vieille notion russe de fraternité universelle. violemment opposé à toute religion, le bolchevisme athée s'inspira largement de la « résistance spirituelle », devenant, pour reprendre les mots d'un des camarades de Lénine, « la plus religieuse de toutes les religions ».

Après le coup d'État bolchevique de 1917

Les grands perdants du léninisme furent les cercles ésotériques et les milieux occultistes. Les grands gagnants – entre autres – les sectaires et les gnostiques, ne serait-ce que parce que Lénine promulgua une loi exemptant les membres des sectes religieuses du service militaire.

Le groupe le plus représentatif du messianisme socialiste russe en 1917 était les Socialistes-Révolutionnaires de Gauche. Pour ce parti de révolutionnaires romantiques, les souffrances de la Russie au cours de la guerre étaient analogues à la crucifixion et la « Révolution d'octobre » représentait la rédemption. La Russie devait servir à créer un nouveau monde. Les Socialistes-Révolutionnaires de Gauche entrèrent dans le Sovnarkom (Conseil des commissaires du peuple) en novembre 1917, lançant ainsi un pont entre les Bolcheviques et la paysannerie, dont les Socialistes-Révolutionnaires jouissaient du soutien. Ils entrèrent également en grand nombre dans la Tcheka, où ils firent merveille. L'adoption de leur politique agraire par les Bolcheviques resserra encore leurs liens. Pour eux, cependant, aucun compromis n'était possible avec le « vieux monde » ; par conséquent, ils virent dans le traité de Brest-Litovsk une trahison de la révolution mondiale et quittèrent le Sovnarkom à sa signature. Par la suite, ils essayèrent de provoquer une guerre avec l'Allemagne par des actes terroristes.

R. V. Ivanov-Razoumnik, le rédacteur littéraire du journal des Socialistes-Révolutionnaires de Gauche, fonda en 1918 une revue du nom de Les Scythes, à laquelle collabora un groupe de poètes et d'écrivains proches des SRG, tels que Blok, Bielyï, Zamiatine, Essenine, etc. Leur emblème était un cavalier scythe, symbole de leur lutte contre l'Occident. La revue était l'illustration même de l'état d'esprit révolutionnaire messianique de l'époque. Rodine identifia la Russie au « Messie » dans son poème A la mère patrie ; Christ est ressuscité, un autre de ses poèmes, fut écrit au lendemain de la « Révolution d'Octobre ». Blok (1880-1921) et Bielyï (1880-1934), tous deux marqués par l'eschatologie de Soloviev, attendaient une lutte cosmique imminente contre l'Antéchrist. Intéressé par le gnosticisme, Blok crut reconnaître un « contenu spirituel » dans l'agitation politique et sociale de la « Révolution d'Octobre » et dans la guerre civile sanglante qui suivit. Il dévoila ce qu'il estimait être ce contenu dans son poème Les Douze, où un Christ porte le drapeau rouge de la révolution ; Trotski qualifia ce poème « d'œuvre la plus importante de notre époque ». Membre du mouvement anthroposophique, Bielyï salua la « Révolution de 1917 » comme la première étape d'une révolution culturelle et spirituelle bien plus vaste. Pour Bielyï comme pour Blok, la « Révolution de 1917 » était par-dessus tout un puissant instrument théurgique. Bielyï vit dans la théurgie le moyen de changer rapidement le monde en collaboration avec Dieu. Malgré l'agitation et le carnage, pour ces occultistes russes, la révolution contribua à une nouvelle création. Deux des poètes les plus exaltés des « Scythes » furent Nikolai Klyuev (1887-1937) et Sergei Essenine (1895 – 1925). Leur poésie est imprégnée de symboles ésotériques et de thèmes messianiques russes. Essenine, dans le droit fil du gnosticisme, claironna son mépris du vieux Dieu de l'Église et appela la Russie la « nouvelle Nazareth ; il prit fait et cause pour l'Armée Rouge et essaya d'adhérer au parti bolchevique, pour se suicider en 1925, persuadé que des forces obscures s'étaient emparées du mouvement révolutionnaire. Klyuev compara Lénine à l'archiprêtre Avvakoum Petrov (1620-1682), qui avait pris la tête de l'opposition aux réformes de Nikon. L'occultiste, s'étant senti trahi par le bolchevisme et l'ayant fait savoir, fut arrêté et mourut en déportation en 1937. Le poète gnostique et symboliste Valery Bryusov (1873-1924) qui s'était adonné à la magie, à l'occultisme et au spiritisme avant 1917 affirma que le destin de la Russie était façonné par des forces mystiques ; il se réjouit que la « Révolution d'Octobre » fût partie d'un « complot occulte ». Il adhéra au parti bolchevique en 1920. Beaucoup de ceux qui étaient liés de près ou de loin à la dissidence sectaire adhérèrent au parti communiste et trouvèrent un emploi dans diverses organisations soviétiques.

Au début des années 1920, le bolchevisme avait consolidé son emprise sur une grande partie de l'ancien empire russe. Le parti communiste apparaissait comme l'incarnation monolithique de la volonté populaire. Le nouvel État soviétique, avec son idéologie marxiste-léniniste, devint l'arbitre suprême de toute la pensée. Dans le cadre de la modernisation de la Russie et de la construction d'une Union soviétique technologiquement avancée, les notions occultes furent publiquement cataloguées comme des superstitions et ouvertement ridiculisées. Toutes les sociétés secrètes, y compris les cercles théosophiques et les milieux anthroposophes, furent dissoutes. La franc-maçonnerie fut condamnée virulemment et ses loges fermées. Les principaux occultistes furent envoyés en exil. Les membres de la nébuleuse rosicrucienne, qui s'intéressaient à la kabbale dans la théorie comme dans la pratique, auraient subi des persécutions à la fin des années 1920 et seraient morts dans des camps de

concentration dans les années 1930. Le conditionnel est de mise parce que, comme le fait remarquer K. Burmistrov, « presque tout ce que nous savons d’eux et de leurs doctrines vient des archives des services secrets russes » et qu’« une grande partie de ces archives n’a pas été ouverte aux chercheurs ». D’autre part, le fait que le laboratoire que les membres d’un groupuscule rosicrucien d’un certain Emesh Redivivus aménagèrent pour y pratiquer la télépathie et effectuer des expériences avec de soi-disant objets magiques et des drogues était situé dans le sous-sol d’un immeuble voisin de celui du Commissariat du peuple aux affaires intérieures (NKVD), la police politique soviétique, laisse songeur (140).

Toujours est-il que « [l]a révolution bolchevique ne fit pas disparaître l’intérêt pour les sciences occultes. Certaines idées et certains symboles occultes pré-révolutionnaires revêtirent un sens plus « scientifique ». Mêlés à des concepts compatibles, ils se répandirent rapidement dans l’art, la littérature, la pensée et la science soviétiques. Les activistes politiques soviétiques qui ne croyaient pas aux sciences occultes utilisèrent des symboles, des thèmes et des techniques tirés de ces sciences à des fins d’agitation et de propagande. Après avoir subi d’autres transformations, ils furent incorporés à la culture officielle de l’époque de Staline » (141).

« Sous Staline, les thèmes et les techniques occultes, détachés de leur base doctrinale, devinrent partie intégrante de la culture officielle. Les thèmes occultes de la littérature soviétique des années 1920 se transformèrent dans les éléments magiques ou fantastiques que les observateurs ont notés dans le Réalisme Socialiste. Staline lui-même fut investi de pouvoirs occultes » (142). Les principes cabalistiques et les pulsions primordiales prirent de nouvelles formes, plus adaptées à la nouvelle réalité. Les idées ésotériques furent habillées dans la langue d’une nouvelle époque. Par exemple, il y avait des relents d’anthroposophie dans la thèse du psychanalyste freudo-marxiste juif Aron Zalkind (1886–1936) selon laquelle un nouvel homme, avec de nouveaux organes et une nouvelle sensibilité, était en train de naître. Plus généralement, certains éléments de la doctrine cabalistique passèrent incognito dans la psychanalyse et dans les différentes branches de la psychologie.

En même temps, les objectifs des membres des groupes occultistes changèrent quelque peu en raison des découvertes scientifiques qui avaient accompagné la bolchevisation du pays. Ils passèrent de l’étude théorique de la kabbale à ses applications pratiques (kaballah ma’asit). Persuadés que leurs expérimentations et leurs connaissances cabalistiques seraient bientôt acceptées par la science soviétique et que, par exemple, la télépathie, la prolongation indéfinie de la vie, l’amélioration de l’espèce humaine et même la résurrection seraient un jour accessibles à toute l’humanité, ils s’efforcèrent d’acquérir des pouvoirs surnaturels par des exercices pratiques comme la méditation, la visualisation, la magie cérémonielle, aussi bien que par des moyens scientifiques, dans la plupart des cas, autant que l’on puisse en juger, non pas à des fins personnelles mais par altruisme.

L'intellectuel juif russe Isai Lezhnev (1891-1955) insista sur le caractère profondément religieux du communisme, qui n'était « comparable à l'athéisme que dans un sens théologique étroit ». Affectivement, psychologiquement, le Bolchevisme fut extrêmement religieux, se voyant comme le seul gardien de la vérité absolue. Lezhnev discerna dans le bolchevisme le développement « d'une nouvelle religion » qui apportait avec elle une nouvelle culture et un nouvel ordre politique. Il embrassa le marxisme-léninisme et salua Staline comme une manifestation de « l'esprit populaire ».

La révolution russe, qui donna naissance à la superpuissance connue sous le nom d'Union soviétique, jeta une ombre gigantesque sur le vingtième siècle. Le bolchevisme, la vision du monde matérialiste développée par Lénine, laissa sa marque sur tous les aspects de la pensée moderne. Or, les racines du communisme de Lénine et de l'Union soviétique plongent profondément dans de très anciennes doctrines ésotériques.

Le bolchevisme athée, en dépit de son adoration de la science et du matérialisme, était-il l'expression de quelque chose de non humain ? Beaucoup dans la « résistance spirituelle » le croyaient passionnément. Le poète gnostique et symboliste Valery Bryusov (1873-1924) qui adhéra au parti bolchevique en 1920 s'était adonné à la magie, à l'occultisme et au spiritisme avant la révolution. Bryusov affirma que le destin de la Russie était façonné par des forces mystiques et que la « Révolution d'Octobre » faisait partie du complot occulte.

Le cosmisme

Un autre occultiste russe important, le fameux artiste Nicholas Roerich, considéra Lénine et le communisme comme un phénomène cosmique. Le régime soviétique le lui rendit bien.

« Au début des années 1980, le pouvoir communiste reconnut la personne de Nicolas Roerich et l'importance de sa mission (identique à celle du New Age, les thèmes de l'ère du verseau, etc.). Les revues officielles – par exemple l'organe du Comité Central du PCUS – publièrent les textes pseudo-yogiques et théosophiques d'inspiration roerichienne, d'un certain Sidorov, où il était question de la reconnaissance de la légitimité de la Révolution d'Octobre et de la sacralisation de la mission de Lénine par des mahatmas venus de la cité mythique de Shambala à Moscou dans les années 1920 pour transmettre des pouvoirs magiques aux bolcheviques » (143). Sviatoslav, l'un des deux fils de Roerich, fut reçu en grandes pompes par M. Gorbatchev à la fin des années 1980, en pleine perestroïka («

restructuration »). À cette occasion, il déclara que Roerich était « l'un des piliers culturels de la Russie ». En 1990, le même Gorbatchev inaugura le centre Roerich de Moscou, dont il avait été l'un des promoteurs. Toutes les grandes villes russes ont désormais un centre Roerich. La perestroïka et la glasnost (« transparence ») furent placées sous le signe du cosmisme. L'expression de « nouvelle mentalité » (novoïe mychlénnyé), qui recouvre la notion de perestroïka et celle de glasnost, trouve son origine dans les écrits de Fedorov et de Vernadski, le pionnier d'une science à laquelle fut donné plus tard le nom d'écologie.

Nikolai Fedorovich Fedorov (1829-1903) fut le fondateur du cosmisme russe. Fedorov était un des nombreux enfants illégitimes du prince Pavel Ivanovitch Gagarine, un nom de famille qui figure sur la liste des noms de famille russes d'origine juive (144). Exclu en 1852 d'un lycée d'Odessa, qui abritait à l'époque la plus grande communauté juive de tout l'empire russe, à la suite d'une violente altercation avec un de ses professeurs, il enseigna l'histoire et la géographie de ville en ville jusqu'en 1868. Dans une de celles-ci, il se lia d'amitié avec N. Peterson, un autre professeur itinérant (il avait été le professeur particulier des enfants de Tolstoï, qui l'utilisa comme prototype de Simonson dans *Résurrection*), qui, peu après leur rencontre, rejoignit les cercles terroristes anti-tsaristes (il devint ensuite membre de la garde de Trotski et, après le coup d'État des Bolcheviques, il fut nommé au poste de commandant du Kremlin, qu'il occupa jusqu'en 1935). Peterson, d'après qui nous savons que Fedorov avait commencé à travailler sur son système philosophique dès 1864, lui trouva un emploi dans une bibliothèque de Moscou. Quelques mois plus tard, il fut embauché comme catalogueur à la bibliothèque Rumantsyev (aujourd'hui bibliothèque Lénine), où il travailla jusqu'à sa mort et où il entra en contact avec le gratin artistique et intellectuel russe.

Comme Berdiaev et de nombreux autres penseurs russes de l'époque, sa pensée fut fortement influencée tant par le christianisme orthodoxe que par la philosophie hégélienne. Comme beaucoup d'entre eux, il n'eut guère de difficulté à réconcilier la religion et la science dans le cadre d'un « christianisme actif », étant donné que, au lieu d'attendre passivement le millénium, un bon chrétien devait participer à la construction du paradis sur la terre. Ce qui le différenciait d'eux, c'étaient ses vues sur les moyens de le construire. À ses yeux, il n'existait qu'un seul mal dans le monde : la mort. Il prophétisait que le progrès scientifique pourrait permettre à l'« Humanité » d'atteindre l'immortalité et même de ressusciter les morts. Non sans cohérence, il ajoutait que l'obtention universelle de l'immortalité entraînerait une augmentation tellement importante de la population que l'« humanité » n'aurait pas d'autre alternative que de quitter la terre et de coloniser le cosmos.

Fedorov ne créa pas de mouvement mais il fit école. Il eut une influence plus ou moins profonde sur la pensée de nombreuses personnalités russes contemporaines, que ce soit des littérateurs comme F. Dostoïevski, V. Soloviev, L. Tolstoï, M. Gorky, B. Pasternak, V. Maïakovski, avec qui il correspondit et, plus tard, des penseurs du renouveau religieux russe (N. Berdiaev, S. Boulgakov, G. Fedorov, V. Ilyine,

etc.), des intellectuels, des physiciens, des biologistes ou des politiciens. Un de ses plus proches amis fut l'orientaliste V. Kojevnikov – un des collaborateurs de Lénine, lorsque celui-ci était encore à l'étranger – qui, après sa mort, publia, avec N. Peterson, ses manuscrits et leurs entretiens avec lui sous le titre de Philosophie de l'œuvre commune. « Œuvre commune traduit le grec « liturgie », mais son sens est beaucoup plus large que celui qui vise la « messe ». Il s'agit de la liturgie hors du temple, la « liturgie cosmique », à la manière de Maxime le Confesseur ou de Teilhard de Chardin : dans ce sens, le cosmos entier doit devenir l'arène d'un mystère transfigurant, et les savants, les philosophes, les intellectuels doivent en devenir les prophètes (145). » Dans La Religion et le socialisme (1908-1911), Lounatcharsky « appelle à une religion moniste et prolétarienne. Il s'agit de compléter par des mythes et des rituels nouveaux le rationalisme marxiste qui manque de pouvoir de conviction et d'entraînement. Dès lors, les symboles chrétiens sont transposés, le Père sera représenté par les forces de production, le Fils par le prolétariat et le Saint-Esprit par le socialisme scientifique. L'homme devient lui-même Dieu mais par le collectif. Le collectivisme futur réalisera pleinement la divinité de l'homme : l'humanité atteindra au savoir suprême, au bonheur suprême, à la toute-puissance, à l'amour universel et à la vie éternelle. « Les gens seront immortels pour autant qu'ils auront développé leur « moi » au-delà des limites de l'individualisme en une tendance vers la communauté. Construire la société collectiviste c'est donc construire Dieu : d'où le nom du mouvement des « constructeurs de Dieu » » (146).

« Dans le système de Fedorov, malgré la terminologie chrétienne, Dieu est explétif. Par ce trait, le « projectivisme » de Fedorov s'inscrit dans le droit fil des utopies de l'humanisme athée et socialiste du XIXe siècle, avec toutefois une différence fondamentale, que l'A. a raison de mettre en évidence : le projet de résurrection générale et de domination rationnelle des phénomènes naturels trouve son point de départ dans une impérieuse exigence morale, dans un très vif sentiment de culpabilité des « fils » vis-à-vis des « ancêtres ». L'œuvre commune se fonde ainsi sur une morale humaine et constitue également à elle seule un programme éthique destiné à « réguler » les relations des hommes entre eux » (147).

Fedorov trouva un fervent disciple en la personne d'un certain Konstantin Edouardovitch Tsiolkovski (1857-1935). Devenu dur d'oreille suite à une scarlatine contractée à 9 ans, il dut s'instruire lui-même, aucun établissement scolaire ne lui ayant ouvert ses portes. Ses lectures lui permirent d'acquérir rapidement de grandes connaissances en mathématiques, en technologie et en physique. C'est à l'âge de dix-sept ans que Tsiolkovski, plus ou moins inspiré par la lecture des romans de Jules Verne, rêva pour la première fois de voyages dans l'espace. Il commença alors à réfléchir au problème de l'ergonomie des véhicules spatiaux. Devenu instituteur, il passa tout son temps libre à étudier la locomotion aérienne et c'est ainsi que, dans un article publié dans un journal scientifique russe en 1883, il en arriva à proposer notamment de lancer dans l'espace des engins spatiaux à réaction. En 1903, dans un autre article (« L'Exploration de l'espace cosmique par des engins à réaction »), il publia la formule de calcul de la vitesse de satellisation minimale – c'est-à-dire la vitesse à laquelle un corps peut rester en orbite sans s'écraser sur le corps qui l'attire gravitationnellement. Cette formule porte aujourd'hui son nom.

Cependant, à l'époque, rares furent ceux qui prirent les travaux de Tsiolkovski au sérieux. Rares furent même ceux qui eurent l'occasion de lire « L'Exploration de l'espace cosmique par des engins à réaction », puisque l'édition de la revue scientifique dans laquelle il devait paraître fut confisquée par la police tsariste. Il fut finalement publié huit ans plus tard dans une autre publication scientifique russe (148).

Le peu d'attention qu'il reçut de la communauté scientifique russe avant 1917 peut expliquer qu'il choisît d'exposer ses idées et ses projets sous une forme romancée. « Il publia [...] des romans de science fiction intitulés *On the Moon* (1895), *Dreams of the Earth and Sky* (1895) et *Beyond the Earth* (1920). Tsiolkovski était autant intéressé par la philosophie de l'espace que par l'astronautique et élaborait au cours de ses écrits un véritable travail d'ingénieur qui se révéla fort utile pour les concepteurs des futurs programmes spatiaux russes. Mais il fut surtout reconnu pour sa philosophie cosmique. Il pensait en effet que l'occupation de l'espace par l'homme était inévitable et que ce dessein guidait l'évolution humaine. Le lancement des premières missions habitées marquerait une phase révolutionnaire pour l'humanité, prête à entrer en fusion avec le cosmos. Le commencement de la culture spatiale signifierait la modification des consciences et la réalisation que la prochaine étape pour l'espèce humaine est l'espace, que toutes les énergies productives doivent être orientées vers ce but » (149).

Le vent tourna pour lui après que les bolcheviques eurent usurpé le pouvoir. En 1918, il fut fait membre de ce qui allait bientôt s'appeler l'Académie des Sciences de l'URSS et, l'année suivante, il reçut une pension de l'État. « Il devint... un scientifique réputé grâce à ses théories sur les vols spatiaux et les voyages interplanétaires. Il rédigea sa philosophie cosmique, résumée par la célèbre formule « la terre est le berceau de l'humanité et l'homme ne peut pas toujours rester dans son berceau ». En effet, « Il ne pensait pas seulement à envoyer des hommes dans l'espace, mais à assurer leur survie dans ce milieu et à établir une civilisation spatiale (150)... »

« Son œuvre, constituée de quelques cinq cents articles, influença de nombreux jeunes russes qui y trouvèrent l'inspiration pour créer des fusées. Ses idées eurent un écho international de son vivant et il contribua à la création de l'idéologie spatiale mondiale. Il est le fondateur épistémique de l'idéologie spatiale russo-européenne » (151).

Dans les années 1920, il cofonda avec d'autres « Cosmistes » une académie pour l'étude des théories de Fedorov. Parmi ces « Cosmistes », il y avait V.I. Vernadski, le fondateur de la biogéochimie et l'inventeur du concept de noosphère, qui sera ensuite repris par Teilhard de Chardin ; L. Vassiliev (1891-1966), physiologiste, professeur et chercheur à l'Université de Leningrad, qui se vit confier la direction du

premier laboratoire soviétique de parapsychologie et dont les travaux sur la télépathie et la suggestion à distance ouvrirent la voie aux recherches dites métapsychiques. Ce beau monde déclara avec une gravité toute slave que l'immortalité était un « droit humain ». Certains d'entre eux occupèrent de très hautes fonctions dans l'État soviétique. Il n'est donc pas étonnant que certaines des idées de Fedorov se reflétassent dans la politique économique et agricole de l'U.R.S.S. au cours du vingtième siècle, notamment dans « la conquête de la nature par l'homme », le slogan de la révolution industrielle mise en œuvre par les communistes dans le cadre du Premier et du Deuxième plan quinquennal ; dans les tentatives faites après la deuxième guerre mondiale pour changer le climat de la Sibérie. « Le Parti, reprenant à son compte la formule de Bazarov, le héros nihiliste de Pères et fils de Tourgueniev, selon laquelle « la nature n'est pas un temple, mais un atelier, et le rôle de l'homme est d'y travailler », saluait la lutte menée contre les forces élémentaires et croyait que la vocation historique de l'humanité était de changer et de modeler l'aspect du monde créé en fonction des vues rationnelles d'êtres humains organisés » (152). D'un autre côté, « Les conquérants de la nature étaient liés à l'objet de leur conquête de mille façons, ils l'aimaient et pensaient souvent qu'il n'était de bonheur véritable qu'en son sein maternel. Tout en se vouant à construire des villes et des centrales électriques, à discipliner les fleuves et à percer les montagnes, ils se demandaient volontiers si la suprême sagesse n'était pas à chercher dans la pureté du ciel et le silence des forêts » (153). Cette contradiction, en s'accroissant à mesure que les réalisations technologiques de ceux qui en étaient victimes les éloignaient toujours davantage du « sein maternel », ne pouvait que causer une fuite en avant.

L'évolutionnisme technologique de Tsiolkovski, qui repose sur le postulat que l'« espèce humaine » est « programmée » pour avoir un « destin cosmique », n'est ni plus ni moins que le fondement de l'idéologie spatiale « européenne ». « Le sens de l'histoire de l'espèce est décrypté par Tsiolkovski et validé par l'ESA [Agence Spatiale Européenne] qui l'érige en père fondateur, faisant de sa doctrine le fondement légitimant l'activité spatiale en Europe. En travaillant pour l'expansion cosmique de l'espèce, l'ESA repose sur une épistémè à forte connotation darwinienne. Il s'agit cependant d'un darwinisme idéologique dans sa dimension futuriste. La vision du futur déployée par l'ESA dans le programme Aurora est, en de nombreux points, idéologique puisqu'elle est issue du marsisme, idéologie de la conquête de Mars qui se retrouve dans la plupart des milieux spatiaux, et dans la mythologie contemporaine (154) ».

L'épistémè de Tsiolkovski se retrouva notamment chez Sergey Korolev, le maître d'œuvre du programme spatial soviétique, ainsi que chez K. Ziolkovsky, le père de l'aéronautique et de la cosmonautique russes, qui fut membre du mouvement spirite et eut des visions d'entités qualifiées d'extra-terrestres à la fin de sa vie. Et, bien sûr, sans ses travaux, Gagarine (en somme, c'est une « affaire de famille ») n'eut probablement pas été le premier homme à effectuer un vol spatial. Le culte voué à Tsiolkovski dans l'U.R.S.S. d'après guerre était tel que, dans le communiqué officiel annonçant la création de Spoutnik 1, premier satellite artificiel de la terre, l'U.R.S.S. garda le silence sur ses

concepteurs et ne rendit hommage qu'à lui seul. Les dirigeants soviétiques exigèrent que Spoutnik 1 fût lancé le 17 septembre 1957, jour du centième anniversaire de la naissance de Tsiolkovski.

Un autre représentant important du courant de pensée utopiste et futuriste russe fut le Juif A. Bogdanov (de son vrai nom Malinovski) (1873-1927). Ancienne figure de premier plan du bolchevisme, avant d'être écarté du pouvoir par Lénine à cause de son épistémologie et non, comme on le croit souvent, à cause de ses conceptions religieuses (155), il fut, avec son beau-frère Lounacharsky et Gorky, l'initiateur du mouvement des constructeurs de dieu. Il se distingua également en tant que scientifique et écrivain de science-fiction. L'Étoile rouge (1908), dont le personnage principal, un scientifique, philosophe et militant politique russe va sur Mars en compagnie d'un Martien déguisé en être humain, présente cette planète comme une société idéale, harmonieuse, communiste, égalitaire (du point de vue de la sexualité), que les Russes espèrent importer sur la terre. L'Ingénieur Menni (1913) raconte comment les Martiens ont instauré le communisme sur leur planète. Il convient de rappeler ici que, dans le Talmud, dans la kabbale et dans le gnosticisme, l'ange de Mars, Samaël, est assimilé à ce qui est connu sous le nom de « Satan » dans la démonologie des Sémites (156).

En tant que scientifique, Bogdanov exerça comme médecin et fut le fondateur de l'Institut central de transfusion sanguine de l'Union Soviétique (Moscou, 1926), le premier de ce type. « L'importance qu'il accordait à la technologie comme moyen de construire une société idéale rappelle « la philosophie de l'œuvre commune » de Fedorov, sans toutefois prendre en compte l'idée de celui-ci que le développement religieux et spirituel doit accompagner le progrès technologique. Une autre différence entre eux est que, même si Bogdanov envoie son personnage sur Mars, son seul souci était la terre [...] Comme Bogdanov, Fedorov et les Cosmistes Vernadski, Tsiolkovski et Chizhevsky considéraient tous la science comme vitale à la survie de l'humanité, mais, contrairement à Bogdanov, ils prévoyaient que sa survie passerait par la colonisation et la domination d'une partie de l'univers plus grande que la terre » (157). Que Bogdanov fût influencé ou non par les constructions pseudo-philosophiques de Fedorov sur l'immortalité, le fait est que ses vues sur la transfusion sanguine démontrent qu'il n'eut jamais les pieds sur terre. En effet, il préconisait un « collectivisme physiologique » consistant non seulement en des transfusions de sang totales entre les jeunes et les vieux, mais en un échange mondial de sang pour fondre l'humanité en une seule et même famille.

Kahal, Golem, Ghetto

C'est dans ce contexte que doit se comprendre la décision de momifier le cadavre de Lénine dans l'attente que les progrès de la science puissent permettre de le ressusciter. « Le marxisme-léninisme, dont le fondement philosophique est le matérialisme ainsi que l'athéisme scientifique, mit en doute la

survie de l'âme après la mort. Cela ne l'empêcha pas de proclamer que Lénine était immortel » (158). Du moins sa momie.

« L'idée de la momification revient à la troïka exécutive de la Commission des funérailles, nommée une semaine après ces funérailles, et qui reçut pour mission de veiller sur le corps et d'élever un tombeau. Cette troïka était formée de L. Krasin (qui eut le rôle essentiel), de son vrai nom Goldgelb, un ancien criminel qui était devenu ensuite courtier ; V. Molotov, de son vrai nom Skryabin ; et A. S. Enukidze (un Géorgien). Il est significatif qu'ultérieurement la Commission des funérailles ait été renommée Commission pour l'immortalisation de la mémoire de V. I. Uljanov.

« Krasin joua un rôle déterminant dans le choix de l'architecte du mausolée (A. V. Shchusev) et dans sa décoration. Ce fut lui qui eut l'idée d'un sarcophage transparent pour conserver et exposer Lénine. Ingénieur de formation, il s'occupa aussi de la construction d'une réfrigération qui, par circulation d'air froid dans le sarcophage, devait maintenir le corps intact [...] Il est probable que Krasin voulait préserver le corps de Lénine pour son éventuelle résurrection. Rappelons que Krasin avait été un proche compagnon de Bogdanov dans la période d'avant-guerre et qu'il avait fait partie du groupe Vperyod où on retrouvait tous les « constructeurs de Dieu » (159).

Dans un discours prononcé en 1921 aux funérailles d'un dénommé Lev Iakovlevitch Karpov, Krasin avait déclaré : « Je suis certain que le temps viendra où la science sera toute-puissante, qu'elle sera capable de recréer un organisme décédé. Je suis certain que le temps viendra où on sera capable d'utiliser les éléments vitaux d'une personne pour recréer sa personne physique. Et je suis certain que lorsque ce temps viendra, lorsque la libération de l'humanité usant toute la puissance de la science et de la technique sera capable de ressusciter les grandes figures historiques. » Fedorov n'aurait pas dit mieux.

Les trois derniers vers du poème de Maïakovski Komsomolskaïa (1924) (« Lénine a vécu/ Lénine vit/ Lénine vivra ») furent un des slogans phare de la propagande soviétique jusqu'à ce que les banques internationales qui avaient mis sous perfusion financière l'URSS dans les années 1930 pour la maintenir économiquement en vie décident unilatéralement à la fin des années 1980 qu'il était désormais temps qu'elle s'effondre.

De 1917 à 1989, du coup d'État bolchevique à la formation de l'U.R.S.S., de la léninisation à la « déstalinisation », de la « guerre froide » à la perestroïka, il convient de distinguer entre ce qui relève d'une instrumentalisation opportuniste et machiavélique des concepts et des enseignements ésotériques par les dirigeants et l'intelligentsia soviétiques et ce qui correspond à une adhésion à ces

concepts et à ces enseignements et à une volonté de s'en servir dans la pratique et de les répandre pour faire un lavage de cerveau à tout un peuple et construire une société de type communiste. À cet égard aussi, il ne faut pas se laisser abuser par les apparences et croire que, parce qu'un grand nombre d'ésotéristes et d'occultistes s'attirèrent les foudres du régime soviétique, parce que l'ésotérisme et l'occultisme furent officiellement moqués et mis aux oubliettes, les activités et les influences cabalistiques auraient complètement cessé dans l'U.R.S.S. Le manque apparent d'intérêt des patriarches soviétiques pour les sciences occultes, l'absence presque complète de références directes à l'occultisme dans leur discours politique et dans leur praxis tend à montrer le contraire. Pour commencer, tout ce qui est occulte reste par définition dissimulé et secret et le fait que les archives du KGB n'ont été ouvertes que très partiellement démontre sans surprise que la Russie n'entend pas tout dévoiler des activités occultes du service de renseignement de l'ex-URSS, dont il est lui-même un produit.

En fait, s'il se peut bien que le culte de Lénine, le culte de Staline ou le Réalisme Socialiste stalinien, dans certains de leurs aspects, témoignent d'une manipulation plus ou moins consciente des thèmes et des symboles occultes qui étaient bien connus des masses russes, compte tenu de l'antisémitisme d'une grande partie de celles-ci, on conviendra aisément que, par exemple, l'exhibition de l'étoile de David sur les murs des bâtiments publics dans les premières années du régime communiste et l'adoption de l'étoile à cinq branches, le pentagramme, comme emblème de l'armée rouge sur proposition de Trotski (Lev Davidovitch Bronstein) (1879-1940), n'étaient pas le meilleur moyen pour les gagner à la cause du communisme.

Les nombreuses erreurs historiques grossières, les interprétations loufoques, les thèses absurdes que contient Le Matin des magiciens, dont l'argumentation repose en outre sur un recours massif à des sources secondes des plus douteuses, font que tout esprit doté d'un tant soit peu de discrimination ne pourra qu'être d'accord avec ses auteurs pour le qualifier de récit « parfois légende et parfois exact ». En revanche, les sources premières sur lesquelles J. Bergier s'appuya pour accoucher de La Guerre secrète de l'occulte montrent qu'il n'avait pas tort d'affirmer que la police politique soviétique arrêtaient les parapsychologues avec le même zèle que les dissidents mais que, au lieu d'envoyer les parapsychologues au goulag, elle les mettait à contribution. En 1923, les milieux anthroposophes, théosophiques et occultistes russes avaient été ébranlés par une vague d'arrestations, quelques mois avant que le psychiatre V. Bechterev (1857 – 1927), un ancien collaborateur de Pavlov, se vît confier la direction du premier laboratoire de parapsychologie russe à l'Université de Leningrad. En 1974, des arrestations furent de nouveau ordonnées dans ces milieux et, de surcroît, la parapsychologie fut mise hors la loi en U.R.S.S., alors même que le K.G.B. avait créé son propre laboratoire de recherches parapsychologiques et, plus particulièrement, télépathiques au sein de la section de bio-information de la société inter-union scientifique et technique de radio-technologie et d'électro-communication A. S. Popov, plus connue sous le nom de groupe Popov. Que des recherches sur le paranormal fussent conduites derrière des portes closes coule de source ; ce qui, en revanche, aurait sans aucun doute rendu perplexes les communistes de base qui lisaient dans L'Encyclopédie soviétique de 1956 que les

phénomènes de télépathie étaient une « fiction idéaliste antisociale » est qu'elles fussent menées par un régime dont la vision du monde reposait tout entière sur une doctrine matérialiste.

Des éléments empruntés à une certaine magie et les forces occultes qui y correspondent réussirent à s'infiltrer incognito dans la science russe, une science aux postulats on ne peut plus naturalistes et atomistes dans laquelle ils furent habillés en concepts, en formules et en « relations », avant de trouver des applications pratiques dans toutes sortes de domaines, particulièrement dans le domaine militaire, à tel point qu'ils devinrent méconnaissables ; ainsi, par exemple, le Juif I. M. Kogan, président du groupe A. S. Popov, définit très scientifiquement la télépathie comme une simple transmission d'ondes à extrêmement basse fréquence.

Il est des éléments qui ne permettent pas de douter de l'existence d'influences occultes majeures et prépondérantes dans l'idéologie et dans la pratique du régime soviétique.

Ces influences apparaissent clairement dans les méthodes employées par les Tchékistes, les membres de la police politique créée en 1917 sous l'autorité du Polonais Félix Dzerjinski pour combattre les « ennemis du peuple », pour « exterminer les couches parasitaires » dans le but de « hâter l'avènement de la société sans classe » (160). Avant de voir quelles étaient ces méthodes, dont certaines sont décrites par Mikhaïl Voslensky, un ancien fonctionnaire soviétique, dans son livre *Nomenklatura* (161), il n'est pas inutile de savoir que, selon l'historien juif Richard Pipes, « trois-quarts des membres de la Tcheka étaient des Juifs, pour la plupart des fripouilles incapables de faire autre chose, sans lien avec la communauté juive mais toujours disposés à épargner leurs coreligionnaires (162). »

Les voici, ces méthodes : « À Kharkov, les victimes furent scalpées. À Voronezh, les victimes furent enfermées dans des tonneaux, dans lesquels des clous furent ensuite enfoncés, puis on fit rouler les tonneaux. Elles furent ensuite marquées au front d'un pentacle rougi. À Tsaritsyne et à Kamychine, les mains des victimes furent amputées à la scie. À Poltava et à Krementchoug, les victimes furent empalées. À Odessa, elles furent rôties vivantes dans des fours ou mises en pièces. À Kiev, les victimes furent allongées dans des cercueils qui contenaient un corps en décomposition et enterrées vivantes, pour être déterrées une demi-heure plus tard. »

Elles n'avaient rien de particulièrement originales. En effet, dans 1 Chroniques 20:3, il est dit : « Il fit sortir les habitants, et il les mit en pièces avec des scies, des herbes de fer et des haches ; il traita de même toutes les villes des fils d'Ammon ». Dans 2 Samuel 12:31 : « Il fit sortir les habitants, et il les plaça

sous des scies, des herses de fer et des haches de fer, et les fit passer par des fours à briques ; il traita de même toutes les villes des fils d'Ammon. »

Le journal juif russe Evreyskaya Tribuna écrivit dans son édition du 24 août 1922 que Lénine avait demandé aux rabbins s'ils étaient satisfaits de ces exécutions. L'article ne précise cependant pas à quels rabbins il posa cette question.

La secte hassidique Chabad fut fondée au dix-huitième siècle en Russie par le rabbin Schneur Zalman de Liadi (1745 – 1812). Accusé à deux reprises de porter atteinte à la sécurité de l'État par ses activités, il fut chaque fois entendu à St-Petersburg et relâché, faute de preuves.

« Le Prince Lubomirsky, à qui appartenait la ville [de Liadi], et qui avait été un grand ami et admirateur de Rabbi Chnéour Zalman, offrit de la reconstruire pour son successeur. En même temps, il proposa à ce dernier, pour le cas où il le préférerait, une ville proche de Liady, la bourgade de Loubavitch, qui appartenait à son neveu. Pour désintéressé qu'il fût, le prince ne perdait cependant pas de vue les grands avantages économiques dont bénéficieraient la ville et les localités avoisinantes si celle-là devenait la résidence d'un Rabbi si illustre, avec le va-et-vient régulier de centaines d'adeptes à l'occasion des Chabbats et des fêtes. Aussi fut-il ravi quand Rabbi Dov-Ber (1773 – 1827) consentit à s'établir à Loubavitch. Et il entreprit sans délai la construction des édifices nécessaires à l'installation du mouvement et à son fonctionnement, des bureaux, aussi bien qu'une synagogue et une école (163). »

Loubavitch, une petite ville qui se trouve aujourd'hui au Belarus, resta le centre de la secte jusqu'à la première guerre mondiale. C'est ainsi que les dirigeants du Chabad devinrent connus comme des rabbins de Loubavitch et cette branche du hassidisme comme le hassidisme de Loubavitch. Dov Ber choisit le patronyme de « Schneersohn » ou « Schneerson ».

Rabbi Mena'hém Mendel Scheerson, petit-fils de Shneur Zalman et beau-fils de Dov Ber, naquit en 1789. Son grand-père, l'Admour HaZakène, lui enseigna personnellement la Torah, d'abord la Torah révélée, ensuite la Torah cachée. Il succéda à Dov Ber à la tête de la secte et fut surnommé Rabbi Tsemah Tzedek, d'après les commentaires qu'il publia de la Mishna (recueil de commentaires traditionnels de la Loi écrite (ou Pentateuque) et de décisions rabbiniques, qui constitue le fondement du Talmud) et du Shulhan Arukh (le code le plus autorisé de la loi juive).

Pour tenter de restaurer la Russie après l'épisode traumatique de l'invasion de l'empire par Napoléon 1er, Alexandre 1er crut bon d'accorder des avantages aux Juifs. Les lois régissant les « zones de résidence » établies par Catherine II dans les années 1790 afin d'y assigner les Juifs et de les empêcher de migrer de la partie de la Pologne nouvellement annexée vers le cœur de la Russie furent assouplies dès 1772. C'est en vain que les autorités encouragèrent les Juifs à travailler dans l'agriculture et à s'assimiler aux Russes en adoptant leur mode de vie.

Nicolas 1er, le successeur d'Alexandre 1er, ne fut pas aussi bienveillant à l'égard des « Jids », qu'il accusait d'être responsables des problèmes de la paysannerie russe et dont « il constata avec effroi [les] rapides avancées dans l'économie russe » (164). Comme il était cependant atteint d'une de ces nombreuses lubies toutes chrétiennes qui ont toujours eu des conséquences désastreuses pour les peuples blancs et qui, en fait, n'ont jamais fait que compliquer et aggraver la question juive, il entendit la régler en obligeant les Juifs à se convertir au christianisme et, pour ce faire, avec la pleine approbation des Maskilim, les Juifs favorables, contrairement au mouvement hassidique, à l'émancipation et à l'assimilation de leurs coreligionnaires, il rendit obligatoire l'école publique aux enfants juifs et le service militaire pour une petite partie d'entre eux (165).

Rabbi Tsemah Tsedek et le cabaliste Rabbi Haïm de Volozine, qui, bien qu'appartenant à deux branches du judaïsme hostiles l'une à l'autre, firent cause commune contre ces mesures à deux reprises, en 1854 et en 1865, au nom de l'ensemble de la communauté juive russe, n'eurent aucun mal à en obtenir d'Alexandre II l'abrogation. La première n'avait eu pratiquement aucun effet et, quant à l'instruction obligatoire pour les enfants juifs, comme l'instruction n'était pas obligatoire pour les enfants non juifs, il était à prévoir que les enfants juifs deviendraient les individus les plus instruits en Russie : c'est en effet ce qui se produisit.

Du reste, Alexandre II était bien disposé à l'égard des Juifs. En 1859, les marchands juifs de première et de deuxième guilde furent autorisés à quitter leurs zones de résidence. Deux ans plus tard, tous les diplômés juifs furent autorisés à travailler dans l'administration impériale. Sous l'impulsion d'une poignée de capitalistes juifs, chefs de file de la Haskala, un mouvement juif du dix-huitième siècle fortement influencé par les Lumières, il ouvrit les portes de la haute société à la bourgeoisie, dont les principaux représentants étaient les barons Ezrel et Horace Günzburg, les fondateurs de la première banque d'affaires en Russie, les frères Poliakov, magnats des chemins de fer, la famille Vissotsky, reine du thé, les Brodsky, nababs du sucre, etc.

« Le Juif avance », titrait dès 1864 le Novoye Vremiya, un journal à grand tirage de St- Petersburg. En mars 1881, la bombe qui déchiqueta Alexandre II alluma la mèche de la révolution. L'attentat avait été

préparé dans la maison de la juive Hesia Helfman (166). De nombreux pogroms éclatèrent en Russie, en Ukraine et en Pologne. Les « Lois de mai » que fit promulguer Alexandre III en 1882 dans le cadre des « Règlements intérieurs » visant à lutter contre la contestation politique contenaient des mesures répressives à l'égard des Juifs. « Le 23 Mai 1882, une délégation juive, conduite par le Baron Ginzberg [le représentant officiel des Rothschild en Russie], rendit visite au nouveau Tsar Alexandre III et protesta officiellement contre les Lois de Mai. Le Tsar promit une enquête approfondie sur la question du conflit entre les factions juives et non-juives dans la population de l'Empire. Le 3 septembre il prononça le discours suivant : « Pendant un certain temps le gouvernement s'est consacré aux Juifs, à leurs problèmes et à leurs relations avec le reste de la population de l'Empire. Il a constaté les tristes conditions de vie que la conduite des Juifs dans les questions financières avait imposées à la population chrétienne. Au cours des vingt dernières années, les Juifs ne se sont pas seulement immiscés dans toutes les branches du commerce et des affaires. Ils ont également accaparé une grande partie de la terre par achat ou fermage. A quelques exceptions près, ils ont comme un seul homme, consacré leurs efforts non pas à enrichir ou faire bénéficier le pays, mais à frustrer le peuple russe grâce à leurs ruses. Les pauvres ont particulièrement souffert de cette conduite qui a provoqué les protestations justifiées du peuple ainsi que des actes de violence envers les Juifs. D'un côté, le gouvernement faisait de son mieux pour supprimer ces troubles et délivrer les Juifs de l'oppression et des massacres ; d'un autre côté, il considérait qu'il était urgent et juste d'adopter des mesures radicales pour mettre fin à l'oppression des Juifs vis-à-vis des autres habitants et pour débarrasser le pays de leurs malversations qui étaient, nous le savons bien, l'origine des agitations anti-juives (167). » » La députation conduite par Günzburg, qui avait fait choux-blanc, fut suivie par l'intervention de Rabbi Shmuel Schneerson, le quatrième rabbin de Loubavitch, qui avertit vertement les ministres du tsar, qui lui avaient donné audience, que la finance internationale juive se déchaînerait contre l'empire russe, si les Lois de mai n'étaient pas abrogées sur-le-champ. Elles restèrent en vigueur jusqu'à 1917.

Il ne bluffait pas. « Le gouvernement n'avait pas seulement promulgué les Lois de mai comme acte de représailles pour l'assassinat du Tsar Alexandre II, mais également parce que les économistes russes avaient averti de façon pressante le gouvernement que l'économie nationale était en danger de ruine si l'on ne prenait pas des mesures pour réduire les activités illégales des Juifs. Les économistes firent remarquer que les Juifs ne représentaient que 4,2% de la population globale mais s'étaient si bien incrustés dans l'économie russe que la nation se trouvait face à un désastre économique... Les Banquiers Internationaux imposèrent des sanctions économiques contre l'Empire Russe et acculèrent presque la nation à la banqueroute. Ils exercèrent un embargo sur les échanges et le commerce russe. En 1904, après qu'ils eussent entraîné l'Empire Russe dans une guerre désastreuse contre le Japon, la Maison Bancaire Anglaise des Rothschild répudia ses promesses d'aide financière et essaya d'amener l'Empire Russe à la banqueroute, pendant que la Kuhn-Loeb & Co de New-York octroyait au Japon tous les crédits qu'il demandait (168) ».

Yosef Yitzchok Schneersohn, le sixième rabbin de Loubavitch, accusé d'activités contre-révolutionnaires en 1927, fut arrêté et emprisonné à Leningrad et condamné à mort. Gracié à la demande de certains gouvernements occidentaux et de la Croix-Rouge, il fut autorisé à quitter l'U.R.S.S. pour Riga, où il demeura de 1928 à 1929. Reçu par Edgar Hoover à la Maison Blanche lors d'un voyage aux États-Unis, il déclina la proposition que lui firent les membres locaux de la secte de s'installer outre-Atlantique. De retour en Europe, il élit domicile à Varsovie, qu'il fut autorisé à quitter en 1940 pour Riga, d'où il s'envola pour les États-Unis, où, à Brooklyn, il créa en 1946 la première yeshiva ainsi que la première école de filles de la secte de Loubavitch. Dès son installation aux États-Unis, elle fut sponsorisée grassement par l'ensemble des organisations juives. Soixante ans plus tard, il y a plus de 1400 écoles Loubavitch dans le monde. La secte atteignit une notoriété mondiale, dont elle se serait bien passée, lorsqu'en novembre 2008 le centre Chabad de la ville de Bombai fut victime d'un acte de terrorisme.

Milanais de naissance et de nationalité états-unienne, Rabbi Shlomo Dovber Pinchas Lazar fut ordonné au centre Loubavitch de New York en 1987. Deux ans plus tard, il fut chargé de réimplanter le mouvement de Loubavitch dans toute la Russie, où il fut nommé comme rabbin de la synagogue du quartier résidentiel moscovite de Maryina Roshcha, où il ne tarda pas à se faire des amis. L'un d'eux était le diamantaire, philanthrope et poutiniste juif Lev Avnerovich Levayev, un des alliés les plus précieux du Juif Roman Abramovitch, un des oligarques favoris de Vladimirovitch Shelomov Putin (169), qui accorda immédiatement une aide financière substantielle à la branche russe de la secte de Loubavitch. Membre zélé du mouvement hassidique, Levayev devint peu après l'un des mécènes d'un groupement nouvellement créé sous le nom de Fédération des communautés juives de la CEI (FEOR). Reçu le 12 juin 2000 au Kremlin par Poutine qui lui avait accordé la nationalité russe deux semaines plus tôt, Berel Lazar fut élu le lendemain Grand rabbin de la CEI par une assemblée de quarante-cinq rabbins hassidiques. Or, il existait déjà un Grand rabbin de Russie, qui était reconnu comme tel par le Congrès juif de Russie et sa figure dominante, Vladimir Guzinski, un adversaire de Poutine. Qu'à cela ne tienne : Poutine reconnut immédiatement la FEOR de Berel Lazar comme le seul organe représentatif des Juifs russes. Le 18 septembre 2000, le Centre de la communauté juive de Moscou fut inauguré par Poutine qui, le 21 décembre, y célébra la Hanukka, la fête des Maccabées. En janvier 2001, Berel Lazar fut invité à un dîner officiel au Kremlin, dont, pour s'assurer que le Grand rabbin pourrait manger casher, Poutine ordonna, une première, semble-t-il, dans l'histoire russe, que la cuisine fût entièrement cachérisée (170). Ils ne se sont plus quittés depuis et Berel Lazar ne manque jamais une occasion de saluer la judéophilie de son alter ego. Il déclarait récemment : « Il n'est aucune des demandes qui lui ont été faites pour aider le judaïsme et les communautés juives auxquelles il [Poutine] n'ait pas répondu favorablement à toutes les demandes (171). » Une relève partielle des « oligarques » a eu lieu entre-temps. Des sept principaux financiers et industriels juifs qui avaient fait leur trou sous Eltsine, Poutine en a épargné deux, Vladimir Potanin et Mikhaïl Fridman. En réalité, il y a proportionnellement beaucoup plus de Juifs parmi les nouveaux que parmi les anciens « oligarques » (172).

Le communisme est mort et enterré en tant qu'organisation politique et sociale, c'est-à-dire sous la forme sous laquelle il sévit de 1917 à 1989 – mais son esprit – pour ainsi dire au sens spirite -, qui plonge ses racines dans des forces chaotiques, élémentaires et infra- humaines qui, si, par définition, elles ne peuvent pas être éliminées, peuvent être canalisées et contrôlées, est toujours actif sous la forme de doctrines politiques, scientifiques, économiques, sociales et culturelles, dans lesquelles un œil exercé pourra toujours détecter sa présence et son action. « La perestroïka est en réalité un mouvement qui a été planifié dès la fin des années 1950. Sa description nous vient d'un certain Golitsyne, officier supérieur du KGB, passé à l'Ouest à la fin des années 1960. Nous retrouvons ses écrits dans des rapports qui étaient destinés aux Services secrets, mais aussi dans un ouvrage public paru avant 1985 et l'arrivée au pouvoir de Gorbatchev. Que dit-il ? Que la perestroïka est un processus socialiste révolutionnaire qui s'inspire de la nouvelle politique économique de Lénine ; qu'il est destiné à restructurer (perestroïka signifie restructuration) le socialisme en URSS, et non l'éradiquer. Surtout, il s'agit de restructurer l'image que les Occidentaux peuvent avoir du socialisme en général » (173).

« ... c'est l'ensemble des thèmes révolutionnaires contenus dans la perestroïka que l'on retrouve au cœur de la politique écologique qui se met en place à l'heure actuelle. Il n'y a pas de hasard. On se rappellera que Gorbatchev, dans ses écrits, dit explicitement que l'écologie est un véhicule révolutionnaire. Aujourd'hui, Gorbatchev est le Président de la Croix verte internationale.

« Ce pouvoir [mondialiste] cherche à l'évidence à tirer parti à la fois de l'expérience démocratique et libérale – les références aux éléments libéraux sont nombreuses, mais en les considérant dans un cadre qui n'a en réalité pas grand chose à voir avec le libéralisme – afin d'en faire une synthèse guidée par un objectif en vérité collectiviste. Ce pouvoir part du principe – libéral ! – que toute coercition est vouée à l'échec, et que les méthodes non coercitives, et qui laissent aux gouvernés l'illusion de la liberté, sont celles qui doivent être utilisées pour arriver au but cherché.

« L'idée de refuser la coercition pour ne faire appel qu'au sentiment de liberté est une idée fondamentale utilisée par un grand nombre de penseurs. »

Enfin, le concept cabalistique de tikkun olam (« réparation du monde ») est précisément au cœur de l'écologie.

B. K.

(1) Pour une introduction érudite à l'ésotérisme juif, voir Georges Vajda, Recherches récentes sur l'ésotérisme juif, II (1954-1962) (premier article), http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rhr_0035-1423_1963_num_164_1_7897.

(2) Emile J. Dillon, Eclipse of Russia, George H. Doran Company, 1918, p. 11-12.

(3) Ibid., p. 13.

(4) Ibid., p. 13-14.

(5) Ibid., p. 15.

(6) Le Corbusier, L'Architecture vivante, A. Morancé, 1975, p. 22 ; voir aussi Leroy-Beaulieu, A., L'Empire des Tsars et les Russes.

(7) Emile J. Dillon, op. cit., p. 23.

(8) Ibid., p. 32.

(9) Ibid.

(10) Ibid., p. 33.

(11) Ibid., p. 34.

(12) Ibid., p. 38.

(13) Ibid.

(14) Ibid., p. 45.

(15) Julius Evola, Une victime d'Israël, <https://evolaasheis.wordpress.com/2016/04/14/une-victime-disrael/>.

(16) Emile J. Dillon, op. cit., p. 199.

(17) Ibid., p. 204.

(18) Ibid., p. 200.

(19) Ibid., p. 201.

(20) Ibid., p. 202.

(21) Ibid., p. 203-04.

(22) Ibid., p. 204.

(23) Ibid., p. 206.

- (24) Angelo Solomon Rappoport, *Pioneers of the Russian Revolution*, New York : Brentano's, 1919, p. 235.
- (25) Ibid., p. 243.
- (26) Ibid., p. 254.
- (27) Ibid., p. 250.
- (28) Duncan P., *Russian Messianism : Third Rome, Holy Revolution, Communism and After*, Psychology Press, 2000, p. 52.
- (29) Ibid., p. 254.
- (30) Ibid., p. 252.
- (31) Ibid., p. 254-55.
- (32) Ibid., p. 256.
- (33) Cf. André Chouraqui, *La pensée juive*, Presses Universitaires de France, 1968, p. 93.
- (34) Moshe Rosman, *Founder of Hasidism : A Quest for the Historical Ba'al Shem Tov*, Berkeley & Los Angeles, University of California Press, 1996, p. 27 et sqq.
- (35) Halak(h)a, halacha(h) (de l'hébr. halakh, « marcher »). Partie législative du Talmud ; loi, règle religieuse. « La tradition halakhique [...] cherche dans la Torah et dans les autres sources de la tradition des applications, des interprétations pratiques, des normes d'action obligatoires, censées remonter jusqu'à Moïse, au Sinaï, et tirer de là leur autorité et leur valeur obligatoire » (Paul Démann, *Les Juifs : foi et destinée*, A. Fayard, 1961, p. 71).
- (36) Gershom Scholem, *La Kabbale, une introduction*, Les Éditions du Cerf, 1998, p. 298.
- (37) Cf. Immanuel Etkes, *The Besht : Magician, Mystic, and Leader*, Brandeis University Press, Waltham, Mass., 2012.
- (38) Moshe Idel, *Ascensions On High In Jewish Mysticism : Pillars, Lines, Ladders*, Budapest, Central European University Press, Budapest et New York, 2005, p. 148.
- (39) Raphael Patai, *The Jewish Mind*, Wayne State University Press, Detroit, 1977, p. 186.
- (40) Emile J. Dillon, *op. cit.*, p. 49.
- (41) Cf. F. C. Conybeare, *Russian Dissenters*, Harvard University Press, Cambridge, 1921. La plupart des développements contenus dans ce chapitre sont extraits de cet ouvrage.
- (42) Ward W. R., *Early Evangelicalism : A Global Intellectual History, 1670-1789*, New York, Cambridge University Press, Cambridge, 2006, p. 10.

(43) Raffaella Faggionato, *A Rosicrucian Utopia in Eighteenth-Century Russia : The Masonic Circle of N.I. Novikov*, Springer, Dordrecht, p. 81.

(44) Ibid., p. 82.

(45) K. Marx, F. Engels, *La Commune de 1871*, « Prolongements historiques et théoriques de la Commune », <http://www.marxists.org/francais/marx/works/00/commune/kmfecom11.htm>.

(46) Nicolas Berdiaev, *Les sources et le sens du communisme russe* traduit du russe par A. Nerville, Gallimard, Paris, 1951, p. 14.

(47) Une des figures qui lancèrent un pont entre les milieux sectaires et la haute société moscovite fut une certaine Ekaterina Filippovna Tatarinova (1783-1856), « la fille d'un officier allemand au service de la Russie. Elle épousa un colonel russe, Ivan Tatarinov, et l'accompagna lorsque l'armée russe traversa l'Europe pour vaincre Napoléon. En 1813 elle retourna cependant à St Petersburg, séparée de son mari et affligée par la mort de son jeune fils, et elle vivait au palais Mikhaïlovsky, où sa mère était la nurse de la tsarevna Maria. Madame Tatarinova se consacra alors aux œuvres charitables et à une quête spirituelle qui la conduisit loin de son Église luthérienne natale et dans d'étroites relations avec les Khlytsy et les Skoptsy avant de se convertir à l'orthodoxie en 1817. Il apparut très tôt qu'elle avait sa propre interprétation personnelle de la foi orthodoxe, car elle se proclama elle-même prophétesse et clairvoyante et tenait des réunions dans son appartement où elle conduisait ses disciples à travers des lectures de l'Écriture, des hymnes des prophéties improvisées, et souvent des danses frénétiques conduisant à l'exaltation spirituelle. Parmi ses disciples se trouvaient de nombreux membres importants du gouvernement et de la société, y compris Golitsyn et le tsar lui-même. Jusqu'en 1822 madame Tatarinova reçut d'ailleurs une pension assez importante du gouvernement. Cette année-là, Alexandre ordonna la dissolution de toutes les sociétés secrètes, mais madame Tatarinova put continuer ses réunions, avec la bienveillance de protecteurs haut placés. Après la chute de Golitsyn en 1824, elle fut cependant arrêtée et bannie dans la région de Moscou. Elle y forma alors une colonie autour d'elle-même, qui devait durer jusqu'en 1835, lorsqu'elle fut de nouveau arrêtée et incarcérée dans un couvent. En 1847, âgée et affaiblie, elle fut libérée et autorisée à vivre à Moscou, où elle finit ses jours en toute tranquillité ». Georges Florovsky, *Les Voies de la Théologie Russe*, traduction et notes de Jean-Louis Palierne, L'Âge d'Homme, Lausanne, 2001, p. 170.

(48) W. F. Ryan, *The Bathhouse at Midnight. An Historical Survey of Magic and Divination in Russia*, The Pennsylvania State University Press, University Park, PA, 1999, chap. : « Magic, The Church, The Law », p. 12.

(49) Il est intéressant de noter qu'au « moyen-âge » le basileus, pour impressionner les ambassadeurs députés à la cour par les princes étrangers, n'hésitait pas à se servir d'automates et de trucs dignes des sciences modernes.

(50) W. F. Ryan F., *ibid.*

(51) Dominique de Nièvre, *Une saga libérale en Russie : Les Evréinov, Juifs, marchands, nobles (1650-1950)*, L'Harmattan, 2004, p. 182-83.

(52) Isabel de Madariaga, *La Russie au temps de la Grande Catherine*, Fayard, 1987.

(53) Ibid.

(54) Heribert Tommek, « J. M. R. Lenz à Moscou et le projet d'une 'république des savants'. Un texte inédit sur l'ouverture d'une société littéraire auprès des francs-maçons vers 1789 ». *Cahiers du monde russe* 46/3, 2005 [p. 617-32].

(55) Ibid.

(56) Raffaella Faggionato, op. cit., p. 82.

(57) Isabel de Madaragia, op. cit.

(58) Boaz Huss, Marco Pasi et Kocku von Stuckrad (éds.), *Kabbalah and Modernity : Interpretations, Transformations*, Brill, Leiden, 2010, p. 80.

(59) Isabel de Madaragia, op. cit.

(60) Cf. Raffaella Faggionato, op. cit.

(61) R. Swinburne Clymer, *Book of the Rosicrucae*, Beverly Hall Corporation, Vol. 3, 1947, p. 110.

(62) Isabel de Madariaga, op. cit.

(63) Heribert Tommek, op. cit., p. 624-25.

(64) Isabel de Madaragia, op. cit.

(65) Walerjan Skorobohaty Krasiński (comte), *Histoire religieuse des peuples slaves*, Joël Cherbuliez, Paris, 1853, p. 281.

(66) N. Deschamps (R. P.), *Les Sociétés secrètes et la société, ou Philosophie de l'histoire contemporaine*, Vol. 3, Seguin Frères, 1882, p. 112.

(67) Metternich (Fürst von) C. W. L., *Mémoires, documents et écrits divers laissés par le prince de Metternich, chancelier de cour et d'État : pub. par son fils le prince Richard de Metternich, classés et réunis par M. A. de Klinkowström*, Vol. 3, E. Plon, Nourrit et cie, 1881, p. 623 sq.

(68) Robert Warth, « Before Rasputin : Piety and the Occult at the court of Nicolas II ». In *Historian* 47, *Historian* 47, n° 3, 1985 [p. 323-37].

(69) Janet Ashton, *God in All Things: The Religious Outlook of Russia's Last Empress*, <http://www.bl.uk/ebli/2006articles/pdf/article4.pdf>.

(70) Bernice Glatzer Rosenthal, *The Occult in Russian and Soviet Culture*, Cornell University Press, Ithaca, NY, 1997, p. 76.

(71) Walter G. Moss, « Vladimir Soloviev and the Jews in Russia ». In *The Russian Review* 29, n° 2, avril 1970 [p. 181-91].

(72) Ibid., p. 75.

(73) Ibid.

(74) Pierre Kovalevski, « Messianisme et Millénarisme russes ? ». In *Archives des sciences sociales des religions*, n° 5, 1958 [p. 47-70], p. 49.

(75) Ibid., p. 54.

(76) Ibid., p. 55.

(77) Ibid., p. 57.

(78) Ibid., p. 58.

(79) Ibid.

(80) D. Stremoukhoff, *Vladimir Soloviev et son Œuvre Messianique*, Strasbourg, Commission des publications de la Faculté des lettres, 1935, p. 115.

(81) Pierre Kovalevski, op. cit., p. 65.

(82) Pierre Fougère, *Vers la nouvelle pensée : Essai postphilosophique*, L'Harmattan, 1994, p. 193.

(83) Jean-Pierre Sironneau, *Sécularisation et religions politiques : With a summary in English*, Paris, Mouton, 1982 p. 370. Engels écrivait ces mots aux frères Graeber en avril 1839 : « Je n'ai jamais été piétiste et j'ai été mystique quelque temps [...] Maintenant je suis un honnête spiritualiste, très libéral envers autrui... ».

(84) Paul Gourdot, *Les Sources maçonniques du socialisme français, 1848-1871*, Editions du Rocher, Monaco, 1998, p. 201.

(85) Charles Pellarin, *Charles Fourier : sa vie et sa théorie*, 2e éd., L'Ecole Sociétaire, Paris, 1843, p. 516.

(86) Alain Durel, *L'Empire des choses : quatuor pour la fin des temps*, L'Harmattan, 2004, p. 236.

(87) Jean-Pierre Sironneau, op. cit., p. 371.

(88) « The Union of the Faithful with Christ », *The Karl Marx Library*, t. V, On Religion. Traduit par S. K. Padover, McGraw-Hill Book Company, New York, NY, 1974, p. 3-6.

(89) Cf. Karl Marx, « À propos de la question juive », Gallimard, Bibliothèque de La Pléiade, t. III, Paris, 1982, p. 358-364.

(90) Id., Writings Of The Young Marx On Philosophy And Society, traduit par Loyd D. Easton et K. Guddat, Doubleday and Co, Garden City, NY, p. 14.

(91) Id., Œuvres philosophiques traduites par J. Molitor, A. Costes, 1946, p. 186.

(92) Mega I.2-441.

(93) Jean-Pierre Sironneau., op. cit., p. 380.

(94) Ibid., p. 377.

(95) Ibid., p. 373.

(96) Ibid., p. 378.

(97) Cf. Karl Marx, Œuvres complètes, Gallimard, Bibliothèque de La Pléiade, 1941.

(98) In Robert Payne (éd.), The Unknown Karl Marx, New York University Press, New York, 1971, p. 81-83. Le texte, expurgé, se trouve à <http://www.marxists.org/archive/marx/works/1837-pre/verse/verse21.htm>.

(99) Jean-Pierre Sironneau, op. cit., p. 210.

(100) Sigmund Mowinckel, He That Cometh : The Messiah Concept in the Old Testament and Later Judaism [1954], Wm. B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 2005, p. 267.

(101) Ibid., p. 120.

(102) Il n'est pas inintéressant de noter qu'Herzen attribua aux États-Unis d'Amérique un rôle aussi déterminant que celui de la Russie, une Russie socialiste, dans la marche de l'humanité. Comme le remarqua de Tocqueville dans « De la Démocratie en Amérique », « Il y a aujourd'hui deux grands peuples qui, partis de points différents, semblent s'avancer vers le même but : ce sont les Russes et les Anglo-Américains » (Marc Vuilleumier, Autour d'Alexandre Herzen : documents inédits, publiés par Marc Vuilleumier et al., Librairie Droz, Genève, 1973, p. 310), qui devaient prendre en étau le vieux continent.

(103) Geoffrey Hosking, Russia People and Empire, Harvard University Press 1552-1917, Cambridge, Mass., 1997, p. 345-46.

(104) Georges Nivat, Russie-Europe : la fin du schisme : études littéraires et politiques, L'Âge d'Homme, Lausanne, 1993, p. 182.

(105) Ibid., p. 182-83.

(106) Geoffrey Hosking., op. cit., p. 363.

(107) Georges Nivat, op. cit., p. 180.

(108) In id., Eux et nous : L'Europe face à ses nouvelles déchirures : textes des conférences et des discussions : XXXV^{es} rencontres internationales de Genève 1997, L'Âge d'Homme, Lausanne, 1998, p. 134.

(109) Emile J. Dillon, op. cit., p. 4.

(110) Bielinski est considéré comme le premier socialiste russe pour avoir introduit en Russie le socialisme utopique français. « Il eut une influence énorme sur tout le courant révolutionnaire » (Jean Pierre Sironneau, op. cit., p. 389). Dans Le Journal, Dostoïevski raconte que Bielinski, avec qui il venait de faire connaissance, « entreprit dès les premiers jours, avec l'impatience la plus sincère, de le convertir à sa foi socialiste » (Pierrez Pascal, Dostoïevski, l'homme et l'œuvre, L'Âge d'Homme, Lausanne, 1970, p. 351).

(111) Szamuely, T., « The Russian Tradition [Alexander Matejko] ». In Revue d'études comparatives Est-Ouest, vol. 9, n° 3, 1978 [p. 223-226], p. 225.

(112) Emile J. Dillon., op. cit., p. 26.

(113) Ibid.

(114) in Lecca A., Histoire des idées politiques : des origines au XX^e siècle, Paris, Ellipses, 1997, p. 419.

(115) Tibor Szamuely, The Russian Tradition, Martin Secker and Warburg, Londres, 1974. Cité in Jean-Pierre Sironneau, op. cit., p. 389.

(116) Tibor Szamuely, La Tradition russe, Stock, 1976, p. 193.

(117) Dom Hisoard, La propriété et la communauté des biens depuis l'antiquité jusqu'à nos jours, vol. 1, Berche et Tralin, 1869, p. 221.

(118) « La théorie scientifique de la révolution sociale pose les postulats suivants : le développement du régime capitaliste suit des lois définies, d'après lesquelles le capital se concentre chez un nombre de possédants de plus en plus petit, tandis que les masses de la population subissent le processus de paupérisation. D'autre part, la production de denrées croît plus rapidement que leur consommation et les grands pays industriels souffrent de

plus en plus de l'insuffisance de marchés, ce qui se traduit par de l'impérialisme. Le jour doit venir nécessairement où la surproduction de denrées deviendra chronique, et à ce mal le régime capitaliste instable et inorganisé ne pourra point remédier. L'anarchie économique entraînera alors la révolution sociale; les masses énormes du prolétariat, qui auront passé dans les grandes usines par l'école de la discipline révolutionnaire, triompheront facilement d'une poignée de princes du capital. Alors l'expropriation des expropriateurs aura lieu. Les richesses accumulées grâce au progrès de la science et au labeur infatigable de centaines de millions de travailleurs seront socialisées et une nouvelle ère

commencera dans l'histoire de l'humanité ». (Landau-Aldanov, M. A., Lénine, Paris, J. Povolozky, 1920, p. 78-9)

(119) Les développements contenus dans ce chapitre sont repris pour l'essentiel de l'ouvrage de l'historien F. Venturi *Il Populismo Russo*, Turin, Giulio Einaudi Editore, 1952 et du DESS de P. Wadey *The Russian Revolutionary Tradition : From Narodnichestvo to Marxism-Leninism*, 2010.

(120) Jean Bourdeau, Tolstoï, Lenine et la Révolution Russe, Alcan, 1921, p. 2-3.

(121) Ibid., p. 44.

(122) Ibid., p. 3-4.

(123) Ibid., p. 4.

(124) Ibid., p. 5 .

(125) Ibid., p. 9.

(126) Ibid., p. 11.

(127) Ibid., p. 35.

(128) Ibid., p. 42.

(129) Ibid., p. 54.

(130) Ibid., p. 41

(131) Ibid., p. 54.

(132) In Ibid., p. 58.

(133) Ibid., p. 59.

(134) Ibid., p. 60.

(135) The Times reports on the July 1889 "Possibilist" Congress in Paris,
<http://www.marxists.org/history/international/social-democracy/1889/workers-congress.htm>.

(136) Georges Sorel, in Philippe Nemo et Jean Petitot, *Histoire du libéralisme en Europe*, Presses universitaires de France, 2006, p. 732.

(137) Georges Sorel, *Réflexions sur la violence* [1907], Paris, éd. du Trident, 1987, p. 23.

(138) Jack Conrad, *Fantastic Reality. Marxism and the Politics of Religion*, 3e éd., corrigée, JC Publications, 2013, p. 412.

(139) James Webb, *The Occult Underground*, Open Court, 1974, p. 192.

(140) Cf. Boaz Huss, Marco Pasi et Kocku von Stuckrad (éds.), op. cit.

(141) Plus tard, dans les pays dits occidentaux, le concept cabalistique de Tikkun en arriva à informer des domaines aussi variés que celui de la psychologie – dès lors que la guérison du patient en arriva à être inextricablement lié dans l'esprit du psychologue au désir de « rendre le monde meilleur » – et celui de la protection de la nature (Karen E. Starr, *Repair of the Soul*, Routledge, 2008, p. 2).

(142) Bernice Glatzer Rosenthal, op. cit., p. 28.

(143) Collectif, *Eurasia*, Vol. III, n° 4 : Le retour de la troisième Rome, avataréditions, p. 105. Voir, au sujet des liens des Roerich avec l'occultisme et les sociétés secrètes, Markus Osterrieder, « From Synarchy to Shambhala: The Role of Political Occultism and Social Messianism in the Activities of Nicholas Roerich », in Birgit Menzel, Michael Hagemeister et Bernice Glatzer Rosenthal (éds.), *The New Age of Russia Occult and Esoteric Dimensions*, Verlag Otto Sagner, Munich et Berlin, 2012. L'ouverture des archives ainsi que la publication récente des divers journaux intimes et des papiers personnels des Roerichs et de plusieurs de leurs plus proches collaborateurs a révélé que leur objectif ultime – le « Grand Plan » (Plan Velikii) – était d'établir un pays pan-bouddhiste (Novaia Strana) du Tibet au sud de la Sibérie. Ce « Nouveau Pays » était conçu comme l'expression manifeste et terrestre du Royaume invisible de Shambhala. Ce projet parfaitement utopique fait plus que suggérer que les Roerich ainsi que leurs collaborateurs n'étaient que des pions sur l'échiquier, que leur « Grand Plan » n'était que la partie visible d'un plan autrement plus vaste dont ils ne furent jamais tenus au courant des détails : celui d'un Etat mondial.

(144) Cf. http://www.bulypulpitgames.com/projects/games/big_store/brighton_beach_names.pdf.

(145) J. C. Polet, *Patrimoine littéraire européen*, Vol. 12 – Mondialisation de l'Europe (1885-1922), Bruxelles, Éditions De Boeck Université, 2000, p. 201.

(146) Collectif, *Tisser le lien social*, Paris, Éditions de la maison des sciences de l'Homme, 2004, p. 318.

(147) Cf. Jean-Claude Lanne et Michael Hagemeister, « Nikolaj Fedorov : Studien zu Leben, Werk und Wirkun ». In *Revue des études slaves*, t. 62, fasc. 4, 1990 [p. 970-971].

(148) George E. Slusser et Eric S. Rabkin (éds.), *Intersections : Fantasy and Science Fiction*, Southern Illinois University, Carbondale, IL, 1987.

(149) Thomas Michaud, *Le Marsisme*, Les Éditions Memoriae, 2008, Paris, p. 105.

(150) Ibid., p. 104.

(151) Ibid.

(152) François Laplantine et Massimo Introvigne, *Le Défi magique*, Vol. 1, Presses Universitaires de Lyon, 1994, p. 294.

(153) Marc Slonim, *Histoire de la littérature russe soviétique*, L'Âge d'Homme, 1985, Lausanne, p. 95.

(154) Thomas Michaud, op. cit., p. 107.

(155) Tumarkin N., Lenin Lives !: The Lenin Cult in Soviet Russia, Harvard University Press, 1983, p. 22.

(156) Sabine Barin-Gould (Rev.), Legends of Old Testament characters : from the Talmud and other sources, Macmillan, Londres, 1871, p. 3.

(157) George M. Young, The Russian Cosmists : The Esoteric Futurism of Nikolai Fedorov and His Followers, Oxford University Press, New York, 2012, p. 186.

(158) W. Awdejew, Lenins Mumie : okkulte und rassistische Aspekte, <http://www.velesova-sloboda.org/misc/awdejew-lenins-mumie.html>.

(159) Tisser le lien social, p. 319.

(160) Israël Goldberg, Prince d'Israël : le journal de Rabbi Yosseph Yits'hak Schneerson de Loubavitch, L'Harmattan, 2008, p. 144.

(161) In benton L. Bradberry., The Myth of German Villainy, Bloomington, IN, AuthorHouse, 2012, p. 103 ; cf. M. Voslensky, La Nomenklatura. Les Privilégiés en U.R.S.S. [Nomenklatura, Tiden, Stockholm, 1982], Pierre Belfond, 1980.

(162) « La volonté des bolcheviques juifs de dissimuler leur judéité et de se dissocier de leurs peuple prit parfois des dimensions grotesques. Par exemple, Karl Radek (Tobiach Sobelsohn) citant faussement Heine, à qui il fit dire que les Juifs étaient une “maladie”, alors qu’il avait écrit que la religion juive était un “malheur”, déclara à un de ses amis allemands qu’il voulait « exterminer » (« aussroten ») tous les Juifs. » In Benjamin Frankel, A Restless Mind : Essays in Honor of Amos Perlmutter, Franck Cass, Londres, 1996 p. 265.

(163) Nissan Mindel, Nissan Rabbi DovBer Chnéouri, Le « Rabbi Intermédiaire », http://www.fr.chabad.org/library/article_cdo/aid/1045548/jewish/Rabbi-Dov-Ber-Chnouri-Le-Rabbi-Intermdiaire.htm.

(164) M. le Cdt. W. G. Carr, Des Pions sur L'échiquier, Cadillac, Éditions Saint-Rémi, 2002, p. 192.

(165) « La loi sur la conscription, introduite en 1827 par Nicolas 1er, impose un service militaire d'une durée de vingt-cinq ans à une proportion de 7‰ hommes russes âgés de plus de dix-huit ans et d'une durée de trente et un ans pour une proportion de 10 ‰ garçons juifs ayant atteint l'âge de douze ans. Les six ans de service préliminaire sont destinés à assurer la conversion de ces enfants juifs au christianisme ». Laurence Leitenberg, La population juive des villes d'Europe. Croissance et répartition, 1750-1930, Éditions scientifiques internationales, Berne, p. 18.

(166) M. le Cdt. Carr W. G., op. cit., p. 194.

(167) Ibid., p. 195-97.

(168) ibid., p. 197.

(169) Sa mère s'appelait Maria Ivanovna Shelomova.

(170) Cf. Marshall L. Goldman, *The Piratization of Russia : Russian Reform Goes Awry*, Routledge, Londres, 2003, p. 132.

(171) Cf. http://www.collive.com/show_news.rtx?id=19899&alias=putin-now-has-a-chazakah.

<http://www.hassidout.org/sj/beth-habad/israel/115-jerusalem/31350-poutine-en-visite-au-kotel-avec-le-rav-berel-lazar>

(172) Cf.

<https://web.archive.org/web/20140814215902/http://martinfrost.ws/htmlfiles/oct2008/russian-business-oligarch.html> ;

<https://web.archive.org/web/20171015110651/http://siteresources.worldbank.org/INTINVTCLI/Resources/JUNE7&8PAPERBraguinsky.pdf>.

(173) Cf. Pascal Bernardin, *La Face cachée du mondialisme vert*,

<https://web.archive.org/web/20160306205259/http://euro92.com/edi/biblio/bernardin2.htm>.