

Université de Montréal

La synthèse philosophico-juridique de V.S. Soloviev
Élaboration et mise en œuvre d'un cadre théorique

par

Athanase Giocas

Faculté de droit

Thèse présentée à la Faculté de droit
en vue de l'obtention du grade du Doctorat en droit (LL.D.)

Août 2015

© Athanasios Giocas, 2015

Université de Montréal
Faculté des études supérieures et postdoctorales

Cette thèse intitulée :

**La synthèse philosophico-juridique de V.S. Soloviev :
Élaboration et mise en œuvre d'un cadre théorique**

Présentée par :
Athanasie Giocas

a été évaluée par un jury composé des personnes suivantes :

Jean-François Gaudreault-DesBiens, président-rapporteur

Luc B. Tremblay, directeur de recherche

Solange Lefebvre, membre du jury

Paul Ladouceur, examinateur externe

Pierre Létourneau, représentant du doyen de la FES

Résumé

Vladimir S. Soloviev (1853-1900) était un philosophe russe, poète et dissident de la période prérévolutionnaire. Comme celle de beaucoup de ses contemporains prérévolutionnaires russes, la pensée de Soloviev fut constamment sollicitée par la réfection imminente de l'État russe dans un futur très proche. Dans le contexte de cette époque, un examen des fondements théoriques du système juridique était peut-être inévitable. Néanmoins, dans la pensée russe, c'est seulement avec Soloviev que le droit cessa d'être un sujet spécialisé dans le domaine de l'administration, ne concernant guère les grands enjeux de société, et devint intimement lié au développement même de la philosophie morale et sociale. Au sein du projet philosophique systématique que propose Soloviev, le concept de l'unitotalité est envahissant, en termes épistémologique et social. Une pierre d'assise également fondamentale est le concept philosophico-religieux de la divino-humanité, à travers lequel la source de la dignité humaine est ultimement exprimée. La philosophie juridique de Soloviev, contenue pour l'essentiel dans un traité intitulé *La Justification du bien : essai de philosophie morale* (1897), a pour principal objet l'interaction entre le droit et la morale. Alors que l'objet et la portée du droit peuvent être directement déduits de principes moraux, le droit ne peut pas coïncider exactement avec la morale, compte tenu de son caractère plus limité, fini et coercitif. Pour Soloviev, le droit doit imposer un niveau minimum du bien en fournissant les conditions de base (par ex. la primauté du droit, le droit à une existence digne, la liberté de conscience) pour le libre développement des facultés humaines sans transposer directement en lui la plénitude complète du bien.

La principale motivation de Soloviev réside dans la prémisse théologique sous-jacente que le bien ne peut jamais être complètement subsumé sauf par un acte conscient de liberté personnelle. En tandem, Soloviev souligne le rôle progressiste de l'État pour favoriser le libre perfectionnement humain. En tant que tel, Soloviev nous fournit certaines voies innovatrices dans le façonnement de la relation tant théorique que pratique entre le droit et la religion. À l'encontre d'un compromis entre objets, c'est-à-dire un arrangement de type interculturel situé entre fragmentation culturelle (multiculturalisme idéologique) et assimilation antireligieuse (laïcité militante), l'analyse de Soloviev présente la nécessité d'une conciliation temporelle, dans une perspective historique beaucoup plus large, où la laïcité est considérée non pas comme une finalité ontologique en soi, figée dans le temps, mais comme un moyen au service d'une destinée humaine en cours d'actualisation. Le cadre philosophico-juridique de Soloviev peut être utilement mis en dialogue avec des auteurs contemporains comme Stephen L. Carter, Charles Taylor, John Witte Jr, Ronald Dworkin et Jürgen Habermas. La contribution potentielle de Soloviev sur la place de la religion dans la société russe contemporaine est également mentionnée, avec un accent particulier sur le réexamen critique de l'héritage durable de la notion byzantine de la symphonie entre l'Église et l'État. Enfin, une théorie du fédéralisme inspirée par Soloviev est développée en appliquant, sur une base comparative, des avancées théoriques dans le domaine de l'histoire juridique global à l'évolution constitutionnelle du Canada et d'Israël.

Mots-clés : Droit, religion, philosophie, Soloviev, laïcité, Russie, Israël, fédéralisme, constitutionalisme non-écrit

Abstract

Vladimir S. Soloviev (1853-1900) was a prerevolutionary Russian philosopher, poet and dissident. Like that of many of his contemporaries in prerevolutionary Russia, Soloviev's thought was constantly prompted by the impending future remaking of the Russian state. Against this backdrop, a consideration of the foundations of the legal system may have been inevitable. It was nonetheless with Soloviev that law in Russian thought ceases to be a specialty subject matter in the area of administration, disconnected from wider societal issues, and becomes inextricably linked to social and moral philosophy. Within Soloviev's larger systematic philosophical project, the concept of all-unity is pervasive, both in its epistemological and social dimensions. An equally fundamental cornerstone of Soloviev's thought is the concept of Godmanhood, through which the source of human dignity is ultimately expressed. Soloviev's legal philosophy, for the most part contained in a treatise entitled *The Justification of the Good: An Essay on Moral Philosophy* (1897), is primarily concerned with the interplay between law and morality. While the object and scope of law can be directly deduced from moral principles, law cannot exactly coincide with morality given its limited, finite and compulsory nature. For Soloviev, law should enforce a minimum level of good in providing the basic conditions (e.g. rule of law, right to a dignified existence, freedom of conscience) for the free development of human faculties, without directly transposing into itself the complete fullness of the good.

Soloviev's primary motivation lies in the underlying theological premise that the good can never be fully subsumed except as a conscious act of personal

freedom. In tandem, Soloviev emphasizes the progressive role of the state in liberally furthering human development. As such, Soloviev provides certain innovative pathways in working out the practical and theoretical relationship between law and religion. Unlike a compromise between objects, that is to say an intercultural type of arrangement lying somewhere between cultural fragmentation (ideological multiculturalism) and anti-religious assimilation (militant secularism), Soloviev presents us with the need for a temporal reconciliation, in the context of a much wider historical perspective, where secularism is not an ontologically crystallized finality as such, but part of the means with which the human destiny in the process of being actualized can be facilitated. Soloviev's legal philosophical framework can be fruitfully placed in dialogue with contemporary authors such as Stephen L. Carter, Charles Taylor, John Witte Jr., Ronald Dworkin and Jürgen Habermas. Soloviev's potential contribution to the place of religion in contemporary Russian society is also noted, with particular emphasis on critically reassessing the enduring legacy of the Byzantine notion of Church-State symphony. Finally, a theory of federalism inspired by Soloviev is developed based on comparatively applying theoretical advances in the field of global legal history to the constitutional evolution of Canada and Israel.

Keywords: Law, religion, philosophy, Soloviev, secularism, Russia, Israel, federalism, unwritten constitutionalism

Table des matières

Introduction	1
Partie I – Élaboration du cadre philosophico-juridique soloviévien	26
1. Pensée globale de Soloviev et le contexte historique russe	27
2. L'autre dans la tradition russe : Une courte digression au sujet de la représentation iconographique de l'hospitalité d'Abraham	78
3. Présentation et réception de la philosophie juridique de Soloviev	110
4. Pour une laïcité de moyens	147
Partie II – Mise en œuvre du cadre soloviévien	177
5. Soloviev en dialogue : Une vue d'ensemble	178
6. Le couple État-Église dans la Russie contemporaine : Un dépouillement historico-théorique	220
7. Pour une théorie constitutionnelle globale fondée sur le principe fédéral	255
Conclusion	303
Bibliographie	317

Liste des figures

Figure 1 : Portrait de Soloviev, 1895	6
Figure 2 : Mosaïque de l'Hospitalité d'Abraham, VI ^e siècle	97
Figure 3 : La Trinité de Roublev, env. 1425	100

*À tous ceux qui m'ont appuyé dans
cette démarche, aussi nombreux que
vous soyez, cette thèse vous est
dédiée.*

Avant-propos

La rédaction d'une thèse de doctorat est sans doute le point culminant de tout cheminement académique. Sous cet angle, nous nous sommes engagés dans un processus exigeant de découvrir sa propre voie et d'élever sa propre voix à travers une expérimentation avec celles des autres, autour de l'objet principal de notre thèse, le philosophe russe prérévolutionnaire Vladimir S. Soloviev. Dès le début de cet exercice, notre but précis a été de mener à bien une ouverture créatrice sur le droit, sa provenance et son itinéraire futur. Pour ce faire, nous étions toutefois déjà armés d'un aperçu généralement critique du raisonnement positiviste en droit, développé au moyen de solides assises professionnelles comme juriste, en sus d'une triple formation en génie, en droit et en théologie.

Tout au long de notre parcours doctoral, nous avons pu profiter d'occasions diverses pour présenter et tester plusieurs de nos hypothèses, surtout les plus ambitieuses, devant des auditoires variés, au Québec comme à l'étranger. En fait, cette démarche nous a donné l'occasion d'effectuer de fructueux séjours académiques, ainsi au vénérable Institut Max-Planck d'histoire européenne du droit à Francfort à l'été 2013, et dans le cadre des activités du symposium ATLAS (*Association of Transnational Law Schools*) tenu à l'Université Bar-Ilan en Israël pendant l'été 2012. Nous avons également eu le grand privilège de donner une conférence au prestigieux Centre pour l'étude du droit et de la religion (*Center for the Study of Law and Religion*) à l'Université Emory à Atlanta en février 2014, et d'intervenir à un atelier conjoint de recherche à l'Université hébraïque de

Jérusalem en mai 2014. Au niveau local, des avantages analogues furent obtenus par le biais de notre concours à des colloques organisés soit par l'Université de Montréal ou par l'Université de Sherbrooke.

Ces échanges ont façonné notre thèse autant, sinon plus, que les heures innombrables consacrées à la lecture et la réflexion personnelle. À cet égard, le fameux poème de Constantin Cavafis (1863-1933) concernant le retour semé d'épreuves d'Ulysse à sa ville natale d'Ithaque suite à la guerre de Troie nous revient souvent à l'esprit. Le poème de Cavafis débute ainsi : «Quand tu prendras le chemin vers Ithaque, souhaite que la route soit longue, pleine d'aventures, pleine d'enseignements»*. Ces mots, que nous connaissons depuis notre enfance, dessinent très bien le vécu expérientiel remarquable qui a fini par marquer de manière significative notre programme de doctorat. La liste de tous ceux qui ont contribué à nous permettre cet effort, s'il était possible d'en dresser une sans oublis injustes, serait effectivement très longue. Et le fait que nous ne nous engageons pas dans une pareille tâche de longs remerciements ne diminue en rien notre reconnaissance éternelle envers tous ceux qui nous ont appuyées d'une façon ou d'une autre dans cette entreprise. Notre vœu est que la thèse qui en est résultée réussisse à transmettre à son lecteur ne fût-ce qu'une légère dose de la fécondité intellectuelle que nous avons savourée toutes ces dernières années.

* Constantin Cavafis, «Ithaque» dans Constantin Cavafis, *Poèmes*, trad. par Dominique Grandmont, Paris, Gallimard, 1999, 57 à la p. 57.

Un dernier mot sur la politique linguistique à laquelle nous avons adhéré dans la thèse. Avec respect pour ceux qui pour des raisons légitimes font un choix différent, la présentation d'une thèse en français au sein d'une université francophone faisait partie intégrante de notre motivation personnelle pour compléter un doctorat à la Faculté de droit de l'Université de Montréal. Nous avons donc favorisé autant que possible des sources francophones à travers nos recherches. Toutefois, notre analyse dépend, et parfois beaucoup, de sources en anglais, russe, grec et allemand. En adéquation avec notre intention de présenter un texte en français, toutes les citations qui ne sont pas disponibles en français ont été traduites par nous-mêmes, la citation dans sa langue originale étant reproduite en entier dans la note de bas de page. Cette manière de faire nous permet d'atteindre la fluidité de lecture tant voulue dans le corps principal du texte, tout en préservant la rigueur scientifique qui est à juste titre attendue d'une thèse de doctorat.

Introduction

[S]i je ne veux pas polémiquer contre ceux qui ont à l'heure actuelle [1877-78] une attitude négative devant le principe religieux, si je ne veux pas discuter avec les adversaires actuels de la religion, c'est parce qu'ils ont raison. Je dis que ceux qui rejettent la religion en ce moment ont raison parce que l'état présent de la religion suscite le refus, parce que la religion n'est pas en réalité ce qu'elle devrait être¹.

[L]es autorités, c'est des nous autres. Nous nous engendrons mutuellement : paternalisme et esclavage. Qui n'a jamais su être libre, étant inférieur, ne saura pas être chef, sorti du rang. À une autorité crispée correspond un peuple qui a perdu le sens, et jusqu'au goût de la liberté. La perte du sens de la liberté est générale. Encore une fois, cela n'est pas attribuable au catholicisme comme doctrine, mais au catholicisme petitement et sécuritairement vécu².

Relier les points déconnectés

Nous entamons notre étude avec deux citations de deux auteurs qui ont vécu dans des contextes historiques, géopolitiques et sociétaux des plus différents. Le premier, Vladimir Sergheïevitch Soloviev³, dont la pensée philosophico-juridique représente le thème central de cette thèse, a vécu sous le régime tsariste⁴ de la Russie du XIX^e siècle. Il développa un système complet de philosophie morale ancrée fortement dans le fait religieux, et sera reconnu comme le plus grand philosophe russe de tous les temps. Le deuxième, Jean-Paul Desbiens, membre de la communauté religieuse des Maristes, une fraternité catholique dédiée à l'éducation et

¹ Vladimir Soloviev, *Leçons sur la divino-humanité*, trad. par Bernard Marchadier, Paris, Éditions du Cerf, 1991 à la p. 17.

² Jean-Paul Desbiens, *Les Insolences du Frère Untel*, Montréal, Les Éditions de l'Homme, 1960 à la p. 47.

³ Dans l'alphabet cyrillique, son nom de famille s'écrit *Соловьёв* et se prononce Sa-lov-ē-off. On retrouve plusieurs versions de son nom de famille en caractères latins dans la littérature, y compris «Soloviev», «Solovyov», «Solovyev», «Soloviof», «Solowiew» et «Solov'ev». Les écrits originalement en langue française de Soloviev ont pourtant été signés «Soloviev». Cette dernière version est ainsi préférée aux fins de notre thèse.

⁴ Le mot d'origine russe «tsar» n'est qu'une dérivation directe du titre impérial latin *caesar*.

au culte de la Vierge Marie, a vécu au Québec démocratique (en principe au moins) du XX^e siècle. Il rédigea de façon anonyme une critique inédite de la qualité du système d'éducation publique du Québec, un système dirigé jusqu'à ce moment-là par des comités confessionnels quasi autonomes⁵. Desbiens sera ainsi reconnu comme un inspirateur certain de la Révolution tranquille au Québec et plus particulièrement du processus de laïcisation de l'école québécoise.

Malgré tout, ces deux auteurs présentent certains traits en commun. Ils ont tous les deux offert une dissidence de nature philosophique à un régime accablant. Les arguments présentés par chacun d'eux reposaient sur la réalisation que les fondements religio-culturels invoqués pour justifier le statu quo l'étaient d'une façon qui dénaturait la signification plus profonde de ces mêmes fondements. Par conséquent, la réflexion sous-jacente pour les deux auteurs visait à retrouver le sens plus authentique de la tradition vivante. Aussi différent que soit le contexte, la déclaration de Soloviev que «la religion n'est pas en réalité ce qu'elle devrait être»⁶ et l'évaluation de Desbiens au sujet d'un «catholicisme petitement et sécuritairement vécu»⁷ représentent au fond, si étrange que cela puisse paraître d'entrée de jeu, un héritage intellectuel commun.

⁵ L'histoire de l'instruction publique au Québec est résumée au premier volume du Rapport Parent : Commission royale d'enquête sur l'enseignement dans la province de Québec, *Rapport de la Commission royale d'enquête sur l'enseignement dans la province de Québec*, Québec, Publications du Québec, 1963, t. 1.

⁶ Soloviev, *Leçons sur la divino-humanité*, supra note 1.

⁷ Desbiens, *Les Insolences du Frère Untel*, supra note 2.

La religion et la laïcité : l'hypothèse de la dualité remise en cause

Plus que tout, la nature de l'autocritique entraîne des conséquences immédiates, y compris sur le plan épistémologique. En ce qui concerne l'objet de notre étude, il est utile de suggérer que le lecteur mette d'emblée entre parenthèses l'hypothèse d'une dualité présumée entre la laïcité et la religion. Cette hypothèse est très courante. Dans une édition de fin de semaine, les éditeurs de *Le Devoir* ont pu intituler une section spéciale «LA DUALITÉ RELIGION-LAÏCITÉ»⁸. C'est ainsi que même un esprit ouvert peut facilement s'embrouiller indument avec le genre de penseur qu'est Soloviev, où les frontières entre la philosophie et la théologie n'existent simplement pas. L'exemple de Desbiens, en passant un parmi d'autres dans l'histoire québécoise, nous rassure que cette facette de Soloviev n'est nullement une raison soit de le tenir en distance ou de l'exclure *a priori* des questions les plus contemporaines de notre société.

La méfiance générale dont fait montre la société envers ce genre de penseurs est plausiblement un effet de la sécularisation. Il est sans doute vrai que la sécularisation a eu l'effet peut-être non intentionnel de réduire d'une manière radicale le niveau de connaissance générale du religieux au sein de la société. Et la communauté juridique est loin d'être à l'abri de ce phénomène. Ce fait implique que certaines notions auxquelles il est fait référence dans notre étude, et qui sont hors de portée des connaissances moyennes d'un juriste québécois contemporain, devront par conséquent être bâties progressivement à partir de principes premiers. Avec ces

⁸ Ce titre a été placé au-dessus des articles suivants : Lisa-Marie Gervais, «La popularité des écoles catholiques explose» *Le Devoir* (25-26 mai 2013) A6; et Marie-Andrée Chouinard, «Entretien avec Bernard Drainville : pour une «loi 101 des valeurs»» *Le Devoir* (25-26 mai 2013) A7.

prolégomènes bien à l'esprit, nous amorçons notre voyage réflexif sur la synthèse philosophico-juridique de Soloviev avec une indispensable, mais très courte notice biographique.

Qui est V.S. Soloviev⁹?

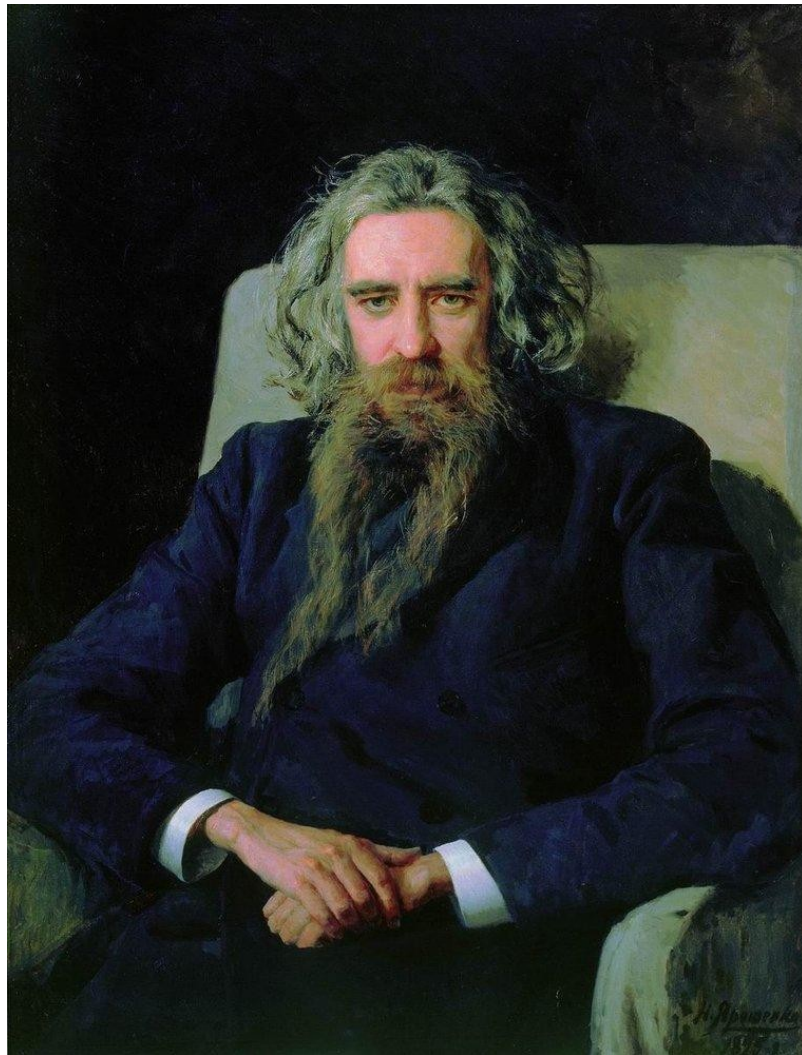
Né à Moscou en 1853, Soloviev est le fils de Sergueï Mikhaïlovitch Soloviev (1820-1879), un historien et professeur d'université connu et respecté à l'époque comme aujourd'hui. Son œuvre maîtresse, une histoire de la Russie en presque trente volumes, est encore un monument influent en la matière¹⁰. Le père de Sergueï et grand-père de Vladimir, Mikhaïl Vasilevitch Soloviev, était un prêtre et professeur de religion dont le dévouement religieux aura une influence certaine sur Vladimir. Le philosophe ukrainien Hryhori (Grégoire) Skovoroda (1722-1794) serait un parent lointain de Vladimir Soloviev du côté de sa mère, Polyxène Vladimirovna Romanova (d. 1909). Sergei et Polyxène auraient douze enfants, dont trois décédèrent encore nourrissons. Un polyglotte confirmé, Soloviev entama ses études universitaires à l'âge de seize ans. Après quelques années consacrées sans succès aux

⁹ Les informations qui suivent sont tirées principalement de la biographie produite par le neveu de Soloviev, Sergueï Mikhaïlovitch Soloviev (1885-1942), disponible en traduction anglaise et française : *Vladimir Solovyov: His Life and Creative Evolution*, trad. par Aleksey Gibson, Fairfax, Virginie, Eastern Christian Publications, 2000; Serge M. Solowiew, *Vie de Wladimir Solowiew par son neveu*, trad. par Jean Rupp, Paris, Éditions S.O.S, 1982. Bien que rédigée en 1923, cette bibliographie a été publiée seulement en 1977 à Bruxelles, après sa découverte dans les archives soviétiques. Le manuscrit original a miraculeusement survécu la saisie (et la destruction certaine qui aurait dû en résulter) lors de l'arrestation de son auteur en étant astucieusement déposé par son éditeur aux archives étatiques : pour les détails de cette remarquable histoire, voir Igor G. Vishnevetsky, «Sergey Solovyov as a Historian of Philosophy and Culture» et Michael Meerson, «The History of the First Publication of Two Manuscripts : *La Sophie* by Vladimir Solovyov and *Vladimir Solovyov : His Life and Creative Evolution* by His Nephew Sergey Solovyov», tous deux reproduits dans *Vladimir Solovyov: His Life and Creative Evolution*, *ibid.* aux pp. ix et xxiii, respectivement.

¹⁰ La majorité de ces volumes ont été traduits en anglais et publiés par l'éditeur Academic International Press sous le titre *History of Russia from Earliest Times*.

mathématiques et à la physique à l'Université de Moscou, il terminera ses études en histoire et en philologie. Il fréquenta ensuite l'Académie théologique de Moscou, où il découvrit une ouverture aux auteurs allemands comme Emmanuel Kant qu'il n'avait paradoxalement pas pu retrouver au sein de l'Université de Moscou.

Figure 1 : Portrait de Soloviev peint par Nikolai A. Yarochenko, 1895, 108 cm x 80,7 cm (Galerie Tretiakov, Moscou)¹¹



¹¹ En ligne :

<https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/3/3e/Vladimir_Solovyov_1892_by_Nikolay_Yarochenko.jpg>.

Soloviev retournera à l'université pour obtenir les diplômes de maîtrise et de doctorat en philosophie de l'Université de Saint-Pétersbourg. Maître de conférences en philosophie à l'Université de Moscou et ensuite professeur à l'Université de Saint-Pétersbourg, il abandonna sa carrière universitaire en 1882 suite à la controverse issue de son fameux discours public contre la peine de mort pour les assassins du tsar Alexandre II. Il se consacra alors exclusivement à des travaux philosophiques dans la voie de l'indépendance, travaillant également comme journaliste de presse à la pige. Pendant sa vie, il entreprendra plusieurs voyages à travers l'Europe et l'Égypte, et deviendra un proche du fameux écrivain Fiodor Dostoïevski (1821-1881). Il aurait aussi connu personnellement l'autre grand auteur russe, Léon Tolstoï (1828-1910); mais leurs rapports auraient été beaucoup moins chaleureux en raison des grands différends philosophiques qui séparaient les deux hommes. Soloviev décéda en 1900 près de Moscou à l'âge de quarante-sept ans, son programme projeté de recherche demeurant dans une grande mesure inachevé.

Hypothèse de base

Les pistes de pensées innovatrices que nous ouvre Soloviev dans la résolution des questions contemporaines à l'égard des rapports, tant pratiques que théoriques, entre le droit et la religion reposent sur une hypothèse générale concernant la synthèse philosophico-juridique de Soloviev. Dans sa forme la plus élémentaire, l'hypothèse qui est avancée est du type univarié : sur la base de préceptes religieux, la pensée de Soloviev incarne une perspective de laïcité relative ou de moyens.

Certes, Soloviev ne se réfère pas à la laïcisation comme telle dans ses écrits¹². Toutefois, un modèle des rapports entre droit et religion peut être construit en fonction de la nature et de l'objectif du droit, tels que prescrits par Soloviev.

À la différence d'un compromis entre objets, c'est-à-dire un arrangement de type interculturel situé quelque part entre fragmentation culturelle (multiculturalisme idéologique) et assimilation antireligieuse (laïcité militante), l'analyse de Soloviev présente la nécessité d'une conciliation temporelle, dans une perspective historique beaucoup plus large, où la laïcité est considérée non pas comme une finalité ontologique en soi, figée dans le temps, mais comme un moyen au service du destin humain qui est en processus d'actualisation. La synthèse soloviévienne fournit alors une solution téléologique et prophétique. L'implication directe de la métaphysique en droit est rejetée précisément dans le but de préserver le potentiel du destin indubitablement métaphysique de l'être humain. Et l'utilité du cadre philosophico-juridique qui en résulte dépasse de loin le domaine étroit de la régulation religieuse.

Plan de l'étude

L'objectif de notre étude est l'élaboration et la mise en œuvre d'un cadre analytique sur la base d'une perspective novatrice inspirée de la pensée philosophico-

¹² Par contre, Soloviev utilise le mot «sécularisation» au moins une fois, pour dénoncer les phénomènes séparatistes au plan épistémologique de la sécularisation en Europe occidentale dans l'essai sur «Les Juifs et la question chrétienne» (1884). La phrase précise employée est «*всеобщая секуляризация*» (*vseobshchaia sekularizatsia*) qui se traduit comme «sécularisation générale ou universelle» (voir «Еврейство и христианский вопрос» (*Evreistvo i khristianskii vopros*) dans la compilation russe des œuvres complètes de Soloviev : *Собрание сочинений (Sobranie sochinenii)*, t. 4, Saint-Petersbourg, Общественная Польза, 1901, 120 à la p. 154). Selon Paul Valliere, cette instance constitue la toute première apparition du mot «sécularisation» dans la théologie orthodoxe moderne (Paul Valliere, *Modern Russian Theology: Bukharev, Soloviev, Bulgakov - Orthodox Theology in a New Key*, Grand Rapids, Michigan, Wm. B. Eerdmans, 2000 à la p. 200, n. 63).

juridique de Soloviev. Pour ce faire, la thèse comporte deux parties. La première partie élabore méthodiquement le cadre philosophico-juridique soloviévien. Cette partie comporte quatre chapitres qui traitent successivement des sujets suivants : la pensée globale de Soloviev et le contexte historique russe (chapitre 1); un aperçu de l'autre dans la tradition russe à travers la représentation iconographique de l'hospitalité d'Abraham (chapitre 2); la philosophie juridique de Soloviev et sa réception (chapitre 3); et la présentation d'une théorie de la laïcité de moyens (chapitre 4). À la lumière du cadre philosophico-juridique conçu dans la première partie, nous nous attaquons dans la deuxième partie de la thèse à sa mise en application à l'égard d'une série de problématiques. Cette partie de la thèse, qui comporte trois chapitres, est développée selon les thématiques suivantes : une vue d'ensemble du dialogue possible entre Soloviev et certains auteurs contemporains (chapitre 5); un dépouillement historico-théorique du couple État-Église dans la Russie contemporaine (chapitre 6); et la présentation d'une théorie constitutionnelle globale fondée sur le principe fédéral (chapitre 7).

Sommaire du parcours argumentatif et méthodologique

Un écart indéniable existe entre le personnage qui fait l'objet du projet de recherche et l'actualité politico-juridique contemporaine. Soloviev a vécu à une époque et dans un pays dont les réalités et préoccupations étaient assez particulières et, à première vue, très différentes des nôtres. La pensée philosophique russe fait incontestablement partie d'une tradition européenne, pourtant l'ouverture historique des penseurs russes à l'Orient crée la possibilité d'échappées intéressantes au plan théorique. En outre, Soloviev et ses contemporains prérévolutionnaires russes furent

constamment sollicités par un pressentiment au sujet de la réfection complète de l'État russe dans un futur très proche. L'existence d'une telle motivation, même si, en fin de compte, le processus en cours sera violemment interrompu par la révolution, contribue à expliquer la fécondité de cette période de la pensée russe sur le plan intellectuel. Dans un premier temps, l'élucidation de l'arrière-plan historique et politique s'avère ainsi nécessaire pour faire ressortir la contribution philosophico-juridique de Soloviev. Dès le premier chapitre, nous nous attarderons à une décontextualisation de la pensée de Soloviev en vue de faciliter, étape par étape, une recontextualisation en fonction des problématiques qui nous intéressent¹³.

À l'époque, l'ensemble de l'intelligentsia était plus ou moins d'accord quant à l'insuffisance du système politico-juridique en vigueur, le régime impérial. Mais l'intelligentsia était composée de plusieurs tendances contradictoires. Les deux tendances intellectuelles les plus marquantes étaient le slavophilisme et l'occidentalisme. Les slavophiles promurent un lien plus authentique avec l'héritage russe chrétien et rejetteront toute influence perçue comme d'origine occidentale. Ils imaginèrent une civilisation proprement russe, mais égalitaire, attribuant une grande importance à l'évènement de la christianisation de la Russie. De l'autre bord, les occidentalistes promouvront une gamme d'idées différentes, y compris le conservatisme, le libéralisme classique et le socialisme radical. Soloviev s'éloigna

¹³ L'approche privilégiée est généralement en adéquation avec la déconstruction proposée par Evert van der Zweerde dans le but de créer les conditions dans lesquelles l'héritage philosophique de Soloviev puisse être approprié dans le cadre courant de la mondialisation de la culture philosophique : voir en général Evert van der Zweerde, «Deconstruction and Normalization: Towards an Assessment of the Philosophical Heritage of Vladimir Solov'ëv» dans Wil van den Bercken, Manon de Courten et Evert van der Zweerde, dir., *Vladimir Solov'ëv: Reconciler and Polemicist*, Louvain, Peeters, 2000, 39.

du camp slavophile pour se creuser une voie médiane dans une perspective de revitalisation de l'héritage chrétien au sein de son propre programme libéral de changement social. Malgré tout, la voie promue par Soloviev sera rejetée à la fois par les slavophiles et les occidentalistes.

La philosophie juridique de Soloviev fait partie intégrante d'une synthèse systémique plus générale. L'étude de Soloviev décontextualisé entraîne une appréciation de ses caractéristiques fondamentales et de ses influences principales¹⁴. Sommairement, Soloviev propose un projet philosophique systématique où le concept de l'«unitotalité» est structurant, avec ses implications de réconciliation universelle des disciplines scientifiques et de fraternité humaine. Parmi les différents thèmes développés, le concept philosophico-religieux de «divino-humanité»¹⁵ sert comme pierre d'assise fondamentale. Pour les besoins de la thèse, nous nous attarderons sur le fait qu'en ce dernier concept est contenue la source de la dignité humaine pour Soloviev¹⁶. Beaucoup plus qu'une étude théorique, le projet de Soloviev s'inscrit dans la tradition russe d'un projet concret visant une mise en œuvre pratique. À l'intérieur de la tradition religio-culturelle historiquement en

¹⁴ Évidemment, la synthèse de Soloviev est beaucoup plus complexe que la simple combinaison de composantes distinctes. Pourtant, afin de situer le lecteur d'une façon générale, trois influences principales peuvent être identifiées : l'anthropologie biblique (selon la tradition patristique grecque et surtout Grégoire de Nysse) (1), la philosophie idéaliste allemande (surtout selon Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling) (2) et l'héritage classique grec (surtout selon Platon) (3). Une analyse approfondie mais sélective des influences principales de Soloviev est présentée au chapitre 1.

¹⁵ Le terme «divino-humanité» est maintenu pour traduire le terme composite russe Богочеловечество (*bogochelovechestvo*), un nom abstrait qui englobe la totalité des caractéristiques du Dieu-homme ou Богочеловек (*bogochelovek*), c'est-à-dire le Verbe de Dieu incarné.

¹⁶ Randall A. Poole, «The Greatness of Vladimir Solov'ev: A Review Essay» (2008) 50 *Canadian Slavonic Papers* 201 à la p. 213.

place, Soloviev propose une revalorisation humaine sous une forme considérablement renouvelée.

Avant d'entreprendre l'élaboration du cadre soloviévien proprement dite, nous entreprenons un petit détour sur la théologie de l'autre dans la tradition russe dans le chapitre 2. En Occident, la doctrine de l'*imago Dei* est souvent invoquée pour justifier sur une base religieuse la théorisation des droits fondamentaux et de la dignité humaine¹⁷. Dans les traditions religieuses abrahamiques, l'*imago Dei* est la doctrine qui affirme la création de l'homme selon l'image de Dieu¹⁸. Comme nous le verrons au chapitre 3, l'*imago Dei* occupe une place importante dans le système éthique de Soloviev. Mais dans la tradition russe, il est utile d'accoupler l'*imago Dei* à un autre récit biblique, celui de la visitation des trois hommes chez Abraham dans Genèse 18. Plus précisément, nous suggérons que la façon dont ce dernier récit a été interprété comme l'apparition de la Trinité elle-même sert de base implicite pour fonder la conception surhumaine de la dignité de l'autre dans le socialisme ecclésial de Soloviev¹⁹.

¹⁷ Pour l'utilisation de l'*imago Dei* au sein de la théorie des droits fondamentaux, voir Jeremy Waldron, «The Image of God: Rights, Reason, and Order» dans John Witte Jr et Frank S. Alexander, dir., *Christianity and Human Rights: An Introduction*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, 216. Pour le rôle joué par l'*imago Dei* dans la Renaissance humaniste italienne, voir Charles Edward Trinkaus, *In Our Image and Likeness: Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought*, Londres, Constable, 1970.

¹⁸ Selon Genèse 1:26-27, «Dieu dit : Faisons l'homme à notre image, comme notre ressemblance, et qu'ils dominent sur les poissons de la mer, les oiseaux du ciel, les bestiaux, toutes les bêtes sauvages et toutes les bestioles qui rampent sur la terre. Dieu créa l'homme à son image, à l'image de Dieu il le créa, homme et femme il les créa» (Bible de Jérusalem).

¹⁹ À notre connaissance, c'est la première fois qu'un tel argument est proposé.

La philosophie juridique de Soloviev est contenue pour l'essentiel dans un traité intitulé *La Justification du bien : essai de philosophie morale*²⁰ dont la première édition parut en 1897. Une seconde édition fut publiée en 1899. Œuvre de maturité rédigée vers la fin de sa vie, la seconde édition est disponible en traductions anglaise et française²¹. Nous nous concentrons ainsi sur la pensée de Soloviev à la fin des années 1890, alors que le désenchantement de l'auteur face aux autorités ecclésiastiques et étatiques atteint son plus haut niveau, bien que nous souscrivions pleinement à la thèse qui reconnaît une continuité globale au sein de l'œuvre soloviévien. Dans le chapitre 3, nous présentons les thèses principales que Soloviev défend dans *La Justification du bien*. La philosophie juridique de Soloviev est essentiellement un prolongement logique de sa philosophie morale. Suivant la tradition classique, le système de philosophie morale de Soloviev est ancré dans le sens de la vie vertueuse selon l'idée du bien. Plus spécifiquement, Soloviev développe un système moral indépendant de la métaphysique qui se fonde sur trois données distinctes : la pudeur, la pitié et la piété. La réalisation d'une existence moralement digne exige que le bien soit assimilé et compris par chacun. À cet égard,

²⁰ En russe : «Оправдание добра. Нравственная философия» (Opravdanie dobra. Nravstvennaya filosofiya) dans *Собрание сочинений (Sobranie sochinenii)*, 2^e éd., t. 8, Saint-Petersbourg, Просвещени Общественная Польза, 1911, 1.

²¹ Vladimir Soloviev, *La Justification du bien : essai de philosophie morale*, trad. par T.D.M., Paris, Aubier-Montaigne, 1939 [*La Justification du bien*]; Vladimir Solovyov, *The Justification of the Good: An Essay on Moral Philosophy*, Boris Jakim, dir., trad. par Nathalie A. Duddington, Grand Rapids, Michigan, Wm. Eerdmans, 2005. D'autres aspects de la philosophie juridique de Soloviev se trouvent dans d'autres écrits, notamment *Le droit et la morale : essais en éthique appliquée* (1897) et *Critiques des principes abstraits* (1880). Dans cette dernière œuvre, qui est disponible seulement en russe, Soloviev promeut l'idée de la «libre théocratie», une évolution de l'état impérial fondée sur la primauté du droit et d'autres éléments libéraux. Cette vision fera place à un repli total sur la justice sociale dans *La justification du bien*. Nous traiterons de la notion très particulière qu'a Soloviev de la théocratie au chapitre 4.

l'État joue un rôle essentiel pour favoriser le libre développement des facultés de l'être humain. Dans l'esprit syncrétique de l'unitotalité, l'idéal juridique promu par Soloviev est une réconciliation entre positivisme juridique et droit naturel, où le droit est saisi comme préservant un seuil minimum du bien afin de maintenir les conditions nécessaires pour le perfectionnement moral de chacun. En ce sens, le droit ne coïncide pas exactement avec la morale, se distinguant par son caractère plus limité, fini et coercitif. De même, l'objet du droit, découlant directement du système moral, ne saurait exiger une ligne de conduite qui aille à l'encontre de celui-ci, d'où la nécessité morale d'un équilibre convenable entre la liberté individuelle et les objectifs légitimes de l'État.

Dans le système de Soloviev, le droit acquiert une indépendance opérationnelle par rapport à la métaphysique. À des fins pédagogiques, ce processus d'autonomisation est conceptualisé dans le chapitre 4 en référence à un procédé chimique de séparation : la distillation industrielle. La distillation se réfère à la séparation de substances différentes en mélange homogène en fonction de leurs différentes températures d'ébullition. Le procédé de la distillation a été sélectionné en raison de ses caractéristiques, en tant que procédé continu où non seulement la purification parfaite est impossible, mais la séparation efficiente procède en fractions ou étapes. Sur la base de préceptes religieux, une perspective de laïcité relative peut être alors incarnée, dont la relativité est conçue par le biais du modèle de la distillation, où la séparation entre droit et religion est nécessairement imparfaite, procède par étapes et dépend des propriétés du mélange initial. La pertinence actuelle de ce modèle tient pour acquis que le droit et la religion demeurent toujours

deux champs fondamentaux de la vie humaine, nonobstant l'affaiblissement indéniable de la religion dans sa forme organisée au sein de plusieurs sociétés occidentales. Le modèle résultant en est un où le regard est fixé expressément sur une procession dialogique en quête d'une espèce de communion entre le bien individuel et le bien commun, où l'état de fait en cours d'actualisation a une certaine parenté, aussi faible qu'elle soit dans certains cas, avec l'idéal qui est promu. L'aspect prophétique de la trame proposée s'installe à partir de cette parenté entre le réel et l'idéal.

La synthèse philosophico-juridique de Soloviev ayant été établie, la deuxième partie de la thèse s'engage à mettre le cadre sololoviévien en relation avec différentes problématiques contemporaines. De cette manière, le projet dans son ensemble appartient au courant de la recherche engagée («*engaged scholarship*») en droit²². Dans le chapitre 5, nous situons en premier lieu Soloviev en fonction de plusieurs tendances théoriques établies au sujet de l'interaction entre le droit et la religion, y compris les écrits d'auteurs comme Stephen L. Carter, Charles Taylor, John Witte Jr, Ronald Dworkin et Jürgen Habermas. Parmi les différents thèmes abordés à ce stade de l'analyse, mentionnons seulement à titre d'exemple la demande non asymétrique promulguée par Habermas de traduire des motivations religieuses dans un langage plus accessible à tous, afin de rendre les délibérations publiques plus inclusives à la fois pour les citoyens religieux et les citoyens laïques, et sans que cela crée un fardeau excessif aux citoyens religieux. À cet égard, nous pouvons nous demander si

²² Pour une élaboration plus détaillée du concept de la recherche engagée en droit, voir Sonia K. Katyal, «Encouraging Engaged Scholarship: Perspectives from an Associate Dean for Research» (2014) 31 *Touro L. Rev.* 49 aux pp. 53-63.

l'objet même de notre thèse ne correspondrait pas à la possibilité reconnue et même encouragée par Habermas de puiser sans cesse dans la tradition judéo-chrétienne pour informer un débat façonné en grande partie en référence à celle-ci.

Dans le chapitre 6, nous nous interrogeons sur les incidences que le cadre soloviévien pourrait avoir sur la vie contemporaine de la Russie. Un traitement exhaustif de cette question serait tout simplement irréalisable dans un seul chapitre. Par conséquent, le choix des thèmes que nous abordons est nécessairement sélectif. Notre but est cependant de mettre en exergue la nature de la problématique en Russie au lieu de présenter une étude détaillée. Pour cette raison, nous nous limitons à des études de cas précis et à une analyse critique de la fameuse notion de symphonie entre Église et État issue de l'Empire byzantin. Nous soutenons ainsi qu'une appropriation prudente de l'œuvre de Soloviev serait opportune dans la résolution de certains grands enjeux au sein de la Russie contemporaine. Plus particulièrement, les Russes d'aujourd'hui pourraient parvenir à une nouvelle vision de l'État laïc moderne en puisant dans la gamme de ressources offertes au sein de leur propre tradition religio-culturelle, tout en préservant une perspective critique sur certains aspects de la transmission culturelle de l'expérience historique. Cette prescription souligne l'importance de promouvoir des analyses de points de vue interne à l'égard de la tradition russe, où Soloviev pourrait occuper une place privilégiée, car il a déjà conditionné plusieurs des principes clés d'une manière à les rendre pertinents à l'ère moderne tout en gardant un profond attachement à la tradition indigène.

Finalement, nous nous livrons dans le chapitre 7 à une analyse théorico-normative à partir d'une nouvelle approche historique pour l'étude de sociétés

entremêlées. À ce propos, nous proposons une solution d'inspiration soloviévienne pour gérer le phénomène de l'asymétrie continue résultant des rencontres historiques entre différents groupes. Plus précisément, nous défendons à travers cette analyse une théorie constitutionnelle globale fondée sur le principe fédéral. Au lieu d'une théorisation abstraite, l'analyse se concrétise à travers les défis constitutionnels que pose le pluralisme dans deux états particuliers, le Canada et Israël. Pour différentes raisons, le Canada et Israël présentent des défis importants dans la reconnaissance pratique de la dignité de toutes les personnes sous leur contrôle effectif. L'approche prescrite est fondée en grande partie sur l'idée de perfectionner le droit constitutionnel au moyen de la reconnaissance accrue des principes constitutionnels non écrits. Nous concluons entre autres que la viabilité de l'intégration d'une telle approche passe par une refonte radicale de la manière dont le droit constitutionnel est enseigné à l'université.

Situer la problématique dans un contexte plus large

La problématique générale du projet de recherche s'inscrit dans le domaine de la connaissance. Plus précisément, le projet vise à déterminer la contribution que peut apporter l'étude de Soloviev au développement de la pensée philosophico-juridique contemporaine sur les rapports entre le droit et la religion, mais pas seulement. Motivée par une intuition de chercheur à l'effet que la pensée de Soloviev a quelque chose d'utile à nous offrir à l'égard de l'actualité juridique contemporaine en droit et religion, la thèse concrétise dès le début une dialectique directionnelle entre un objet d'étude – Soloviev – et un champ de connaissance à approfondir – le droit et la religion. Cette dialectique est qualifiée comme

directionnelle parce qu'elle se dirige méthodologiquement et intentionnellement de l'objet vers le champ d'études.

Bien que la relation entre le droit et la religion ait presque toujours fait l'objet d'études ciblées, ce n'est que depuis récemment qu'on peut observer une tendance à conjoindre ces sujets d'une manière plus systématique. Même si cet effort est plus répandu aux États-Unis, où le discours religieux dans la sphère publique est plus explicite et prononcé²³, des études en droit et religion deviennent tout aussi pertinentes pour le Canada et le Québec. Des controverses locales, qui continuent à susciter d'attention médiatique, témoignent de la pertinence actuelle de telles études. Mentionnons entre autres les questions liées au port du voile islamique, la pratique de la prière aux conseils municipaux, la présence du crucifix dans certains lieux, l'accommodement des pratiques culturelles, la laïcité comme principe étatique et l'héritage de l'Église catholique au Québec. Toutefois, le couple «droit et religion» demeure une matière très peu enseignée dans les facultés de droit canadiennes.

Au niveau plus théorique, le couple «droit et religion» a confondu des penseurs et des sociétés à travers les âges. Même dans le contexte américain, l'ampleur et le caractère de l'élément religieux en théorie du droit demeurent une pomme de discorde²⁴. Le droit et la religion interagissent à plusieurs niveaux en même temps. À la base de ces questions se situe une évidence anthropologique : le

²³ Au sujet du rôle de la religion dans le développement culturel américain, voir George M. Marsden, *Religion and American Culture*, San Diego, CA, Harcourt Brace Jovanovich, 1990.

²⁴ Par exemple, une critique féroce s'est mise à contester l'originalité et la qualité de la littérature juridique dite «chrétienne» (David A. Skeel Jr., «The Unbearable Lightness of Christian Legal Scholarship» (2008) 57 *Emory L.J.* 1471). Pour la réplique, voir David S. Caudill, «On the Rhetorical Invention of a Failed Project: A Critical Response to Skeel's Assessment of Christian Legal Scholarship» (2010) 40 *Seton Hall L. Rev.* 971.

droit et la religion sont deux champs fondamentaux de la vie humaine. Même si la religion dans sa forme organisée est en régression dans plusieurs sociétés occidentales, les considérations métaphysiques continuent d'occuper une place fondamentale pour une grande majorité de citoyens. Sur ce point, la volte-face dramatique du sociologue Peter Berger au sujet de la thèse séculariste est révélatrice :

L'idée selon laquelle nous vivons dans un monde sécularisé est fautive. Le monde d'aujourd'hui, avec quelques exceptions sur lesquelles je reviendrai, est aussi furieusement religieux qu'il l'a toujours été; il l'est même davantage dans certains endroits. Cela signifie que tout un ensemble de travaux estampillés par les historiens et les sociologues comme «théorie de la sécularisation» sont pour l'essentiel erronés. J'ai contribué à cette littérature par mes recherches passées. ...

Bien que le concept de «sécularisation» renvoie à des travaux des années 1950 et 1960, le cœur de la théorie remonte en fait à l'époque des Lumières. L'idée est simple : la modernisation conduit à la façon inéluctable au déclin de la religion, à la fois dans la société et dans l'esprit des individus. Or, c'est cette notion clé qui s'est révélée erronée²⁵.

Parmi les exceptions à la thèse de dé-sécularisation figurent l'Europe occidentale et le cas de l'élite séculière. Selon Berger, «[a]u fur et à mesure de la modernisation, les indicateurs de la sécularisation se sont renforcés»²⁶ en Europe de l'Ouest. Pourtant, Berger précise qu'«[u]n ensemble de données montrent une forte permanence de la religion, chrétienne dans la majeure partie de cas, en dépit d'une large désaffection à l'égard des Églises organisées. Plus que la sécularisation, un déplacement de l'implantation institutionnelle de la religion serait mieux à même de

²⁵ Peter L. Berger, «La désécularisation du monde : un point de vue global» dans Peter L. Berger, dir. *Le réenchantement du monde*, trad. par Jean-Luc Pouthier, Paris, Bayard, 2001, 13 à la p. 15. Pour un aperçu général du débat sur la pertinence actuelle de la théorie de la sécularisation, voir Grace Davie, *The Sociology of Religion*, Los Angeles, CA, Sage, 2007 aux pp. 46-65.

²⁶ Berger, *ibid.* aux pp. 24-35.

rendre compte de la situation européenne»²⁷. La seconde exception est représentée par une sous-culture d'une élite au niveau mondial, disproportionnellement influente et composée de «gens qui ont reçu une éducation supérieure de type occidental, et en particulier en humanités et sciences sociales, qui est en effet sécularisée»²⁸.

Selon Paul Bramadat, l'exclusion quasi totale de la religion du discours public au service de la thèse séculariste a produit un analphabétisme religieux qui a donné lieu à l'ignorance croissante de la part des Canadiens à propos des religions du monde, y compris le christianisme²⁹. À cet égard, la mise en garde du sociologue canadien David Lyon semble prophétique :

Ce qu'il importe de saisir, c'est que la sécularisation, comprise comme déclin religieux, détourne l'attention des manières dont le sentiment religieux s'implante ailleurs, et les activités religieuses se restructurent. Elle peut également dissimuler les formes particulières que prend le découplage entre l'Église et l'État dans des contextes sociaux spécifiques. L'aspect dangereux de la sécularisation n'est pas tellement qu'elle est fautive, mais le fait qu'elle a pris racine comme une hypothèse prise pour acquise, ne posant aucun problème, au sein de plusieurs études académiques et médiatiques, ce

²⁷ *Ibid.* à la p. 25. Pour sa part, Guy Rocher retient le «processus de déchristianisation» pour décrire l'expérience québécoise, ajoutant pourtant que ce phénomène est «complexe, composite, présentant plusieurs facettes» (Guy Rocher, «L'évolution religieuse de la société québécoise» dans Jean-François Gaudreault-DesBiens, dir. *La religion, le droit et le «raisonnable» : le fait religieux entre monisme étatique et pluralisme juridique*, Montréal, Éditions Thémis, 2009, 31 à la p. 33).

²⁸ Berger, «La désécliarisation du monde», *supra* note 25 à la p. 26.

²⁹ Paul Bramadat, «Beyond Christian Canada: Religion and Ethnicity in a Multicultural Society» dans Paul Bramadat et David Seljak, dir., *Religion and Ethnicity in Canada*, Toronto, Pearson Longman, 2005, 1 à la p. 5.

qui fait d'elle un concept des plus détournés et abusés en histoire et en sociologie aujourd'hui [notre traduction]³⁰.

La recherche contemporaine en droit et religion doit donc s'inscrire dans le contexte du besoin de retrouver les incidences réelles du religieux dans la société, dans le respect des dimensions empiriques du religieux, et au-delà de certaines hypothèses sociologiques dépassées qui ont durablement marqué le discours académique. Dans ce sens, le professeur américain Harold Joseph Berman fut durant sa carrière un champion fameux du rétablissement de la pertinence du fait religieux en droit et de la reconnaissance des dépendances théoriques entre le droit et la religion³¹.

Toutefois, le couple «droit-religion» demeure controversé de par sa nature même. Pour éviter tout malentendu, un engagement sincère de la part du chercheur requiert une divulgation éclairée quant au facteur motivationnel. De la manière prescrite par Hans-Georg Gadamer, la reconnaissance des préjugés, de part et d'autre, offre la possibilité d'une compréhension accrue³². Dans cette thèse, notre but est de nous engager avec la matière au-delà des guerres de culture, dans une

³⁰ David Lyon, «Introduction» dans David Lyon et Marguerite Van Die, dir., *Rethinking Church, State and Modernity: Canada between Europe and America*, Toronto, University of Toronto Press, 2000, 3 à la p. 10. La citation en anglais se lit ainsi :

The point is that secularization, understood as religious decline, deflects attention from ways that the religious impulse is being relocated, and religious activities restructured. It may also obscure the peculiar points that the uncoupling of church-and-state take in specific social settings. The dangerous thing about secularization is not so much that it is false, as that it has taken root as a taken-for-granted, unproblematic assumption of much academic and media analysis, which makes it one the most misused and abused concepts in history and sociology today.

³¹ Voir la compilation suivante de ses articles et textes de conférences : *Faith and Order: The Reconciliation of Law and Religion*, Grand Rapids, Mich., William B. Eerdmans, 1993.

³² Selon Gadamer, fermer les yeux aux préjugés serait également incompatible avec la nature ontologique de l'herméneutique, car les «préjugés de l'individu, bien plus que ses jugements, constituent la réalité historique de son être» (*Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, trad. par Pierre Fruchon, Jean Grondin et Gilbert Merlio, Paris, Éditions du Seuil, 1996 à la p. 298).

analyse dialectique, et dans l'esprit de l'approfondissement des connaissances. L'objectif n'est pas de convaincre le lecteur à propos d'une solution préétablie ou définitive à des questions complexes. Le projet vise plutôt de présenter une perspective différente qui peut être utile et pertinente dans la propre réflexion du lecteur sur l'analyse ou la réflexion d'un régime juridico-politique en matière de religion et au-delà.

En droit public, de grands débats surgissent à travers divers discours politico-juridiques concernant l'attitude de l'État vis-à-vis la religion. La place accordée au religieux dans la sphère publique est une question des plus fondamentales pour la société contemporaine. L'identification de principes, théories ou prémices directrices cohérentes à travers ces discours n'est pas toujours facile. Le modèle de laïcité ou le schéma normatif adopté dans chaque cas n'est souvent pas explicité ou mal explicité. L'état des connaissances au plan juridique profitera des déconstructions additionnelles de la trame narrative de certains termes chargés et porteurs de nombreuses significations, parfois contradictoires. Au sein des discours philosophique, juridique et judiciaire qui intéressent ce projet, sept termes ou expressions reviennent sans cesse : la laïcité, la sécularisation, le libéralisme, la neutralité de l'État, la liberté de religion, le pluralisme et le multiculturalisme. Comme telle pourtant, cette thèse ne représente qu'un pas infiniment petit au sujet de questions qui préoccupent l'humanité depuis des millénaires.

Et Soloviev n'est ni le premier ni le dernier à ériger un régime «libéral»³³ en matière de religion à partir de préceptes religieux. Comme l'indique le professeur américain John Witte Jr, «[c]ontrairement aux idées reçues, la théorie et la pratique des droits de l'homme ne sont ni nouvelles ni séculières à l'origine. Les droits de l'homme sont en grande partie les fruits politiques modernes d'anciennes croyances et pratiques religieuses»³⁴. Soloviev pourtant a réussi à construire, d'une manière des plus explicites, un système complet de philosophie morale où le droit figure comme élément vital dans une vision essentiellement progressiste du monde. Ainsi, Soloviev présente un sentier philosophico-juridique pour voir de près comment ce lien entre religion et droits fondamentaux dont parle Witte Jr peut se formuler discursivement en détail.

³³ Signalons que l'utilisation de l'étiquette «libérale» dans le contexte russe pose plusieurs défis terminologiques. Comme le remarque Timberlake, une signification péjorative s'est dégagée à l'époque à l'endroit d'une influence considérée trop étrangère; une grande majorité des libéraux russes ont en conséquence rejeté l'étiquette «libérale» (Charles E. Timberlake, «Introduction: The Concept of Liberalism in Russia» dans Charles E. Timberlake, dir., *Essays on Russian Liberalism*, Columbia, Missouri, University of Missouri Press, 1972, 1 aux pp. 6-7). Ce débat reprend également à l'encontre de Soloviev : voir généralement Greg Gaut, «A Practical Unity: Vladimir Solov'ev and Russian Liberalism» (2000) 42 *Canadian Slavonic Papers* 295.

³⁴ John Witte Jr, *God's Joust, God's Justice: Law and Religion in Western Tradition*, Grand Rapids, MI, William B. Eerdmans, 2006 à la p. 69 où la citation originale affirme que «[c]ontrary to conventional wisdom, the theory and law of human rights are neither new nor secular in origin. Human rights are, in no small part, the modern political fruits of ancient religious beliefs and practices». Pour les fondations chrétiennes du libéralisme occidental, voir également : Michael W. McConnell, «Old Liberalism, New Liberalism, and People of Faith» dans Michael W. McConnell, Angela C. Carmella et Robert Cochran Jr., dir., *Christian Perspectives on Legal Thought*, New Haven, CT, Yale University Press, 2001, 5; Stephen L. Carter, «Liberal Hegemony and Religious Resistance: An Essay on Legal Theory» dans *Christian Perspectives on Legal Thought*, *ibid.*, 25 ; Elizabeth Mensch, «Christianity and the Roots of Liberalism» dans *Christian Perspectives on Legal Thought*, *ibid.*, 54.

Limites du projet

L'œuvre philosophique de Soloviev est aussi vaste que complexe. Bien que les ouvrages de Soloviev qui abordent des questions de philosophie juridique soient d'un nombre limité, la rigueur exige une certaine sensibilisation à l'œuvre complète de Soloviev en raison de la nature intégrale du projet que Soloviev lui-même s'est donné. Cependant, le nombre considérable de thèmes différents que Soloviev soulève dans son œuvre ont eu l'effet de rendre une réception uniforme de Soloviev très difficile. Ce fait complique indéniablement le travail ordinaire du chercheur qui compte souvent sur des études secondaires existantes. Lev Gillet explique le phénomène de la réception divergente de Soloviev ainsi : «[d]ans les écrits de Soloviev lui-même, on trouverait des passages contradictoires, justifiant les opinions des groupes si divers qui s'inspirèrent de lui. Que Soloviev soit plein d'obscurités et de problèmes, cela ne fait pas de doute. Lui qui tendait passionnément à l'«unitotalité», il ne semble pas s'être jamais unifié et intégré»³⁵.

Cela étant dit, notre thèse ne vise aucunement à faire une synthèse globale de l'œuvre complète de Soloviev, une entreprise qui serait fort douteuse de toute façon. Le projet est limité strictement par l'hypothèse de recherche et le parcours méthodologique poursuivi. Dans le chapitre 5 par exemple, la considération de l'humanisme séculier de Taylor ou de la théorie du langage commun de Habermas sont des champs choisis pour établir un dialogue avec le cadre philosophico-juridique Soloviev, tel qu'élaboré dans la première partie de la thèse. Dans les deux cas,

³⁵ Lev Gillet, «La signification de Soloviev» dans *L'Église et les églises, 1054-1954 ; neuf siècles de douloureuse séparation entre l'Orient et l'Occident. Études et travaux sur l'unité chrétienne offerts à Dom Lambert Beauduin*, t. 2, Chevetogne, Belgique, Éditions de Chevetogne, 1955, 369 à la p. 370.

l'accent est mis sur la pertinence de Soloviev dans un contexte théorique ou pratique particulier, et non pas sur une élaboration *de novo* de projets additionnels de recherche, surtout quand les œuvres respectives de Taylor et de Habermas sont très vastes et considérables en eux-mêmes. De cette manière, notre projet vise à faire une contribution modeste et nuancée aux fondements théoriques en droit et religion, se rappelant pourtant le constat qui a été très bien exprimé par Benjamin L. Berger : «Il n'y a peut-être pas de point d'accès plus important pour enfilet des problèmes clés de la théorie politique et juridique moderne que les questions soulevées par l'interaction du droit et de la religion au sein des démocraties constitutionnelles contemporaines» [notre traduction]³⁶.

³⁶ Benjamin L. Berger, «Key Theoretical Issues in the Interaction of Law and Religion: A Guide for the Perplexed» (2011) 19 Forum constitutionnel 41 à la p. 41. La citation originale se lit comme suit : «There is perhaps no more important access point into the key issues of modern political and legal theory than the questions raised by the interaction of law and religion in contemporary constitutional democracies».

Partie I
**Élaboration du cadre philosophico-
juridique soloviévien**

1. La pensée globale de Soloviev et le contexte historique russe

Un écart indéniable existe entre le personnage qui fait l'objet de notre projet de recherche et l'actualité politico-juridique contemporaine. En effet, Soloviev a historiquement vécu à une époque qui comporte des réalités et préoccupations assez particulières et, à première vue, très différentes des nôtres. Et comme l'indique Evert van der Zweerde, «dans l'ensemble, la philosophie russe et les philosophes russes occupent une place quasi marginale dans la culture philosophique contemporaine»¹ en Occident. D'entrée de jeu, il est donc essentiel de nous plonger soigneusement dans ce monde d'apparence lointaine pour faire connaissance avec Soloviev et son monde. Par conséquent, nous visons à dresser dans ce premier chapitre de notre étude un portrait général de l'œuvre de Soloviev. En premier lieu, nous situons non seulement Soloviev dans son contexte d'origine, mais nous essayons d'extraire une esquisse globale de son système philosophique, un système qui par ailleurs revendique par lui-même une pertinence universelle. Deuxièmement, nous mettons en évidence ses deux concepts principaux, soit l'unitotalité et la divino-humanité, et le rôle multifonctionnel que chacun d'eux joue à travers le corpus soloviévien. Troisièmement, nous discutons des influences de Soloviev dans le but de rendre plus explicites les racines profondes de plusieurs thèmes principaux que traite Soloviev. Nous concluons que la théologie chrétienne constitue le fil d'Ariane à travers lequel les différents pôles de l'œuvre de Soloviev retrouvent une unité organique.

¹ Evert van der Zweerde, «La place de la philosophie russe dans l'histoire philosophique mondiale» (2008) 3 Diogène 115 à la p. 118.

L'Église dans la société russe

La place qu'occupaient l'Église et la religion sous le régime impérial est très pertinente pour mieux situer l'esprit de Soloviev. En dépit de l'idéal d'une symphonie entre Église et État, l'Église russe était subordonnée à l'État et dominée par lui², et ce, même avant les réformes du tsar Pierre³. Avant de traiter de la teneur de ces réformes, il est nécessaire d'apporter certaines précisions quant aux fondements théoriques et actualisations pratiques des relations Église-État dans la période prérévolutionnaire. En premier lieu, l'adoption du christianisme en 988 par la principauté de Kiev ouvra la voie à la réception subséquente de l'héritage politico-religieux byzantin. À cet égard, la notion de «symphonie» est fréquemment utilisée pour rendre en français le terme grec «συναλληλία» (synallelia) pour décrire une sorte de relation idéale entre l'Église et l'État dans l'Empire byzantin. L'usage de ce terme est très récent et fait son apparition seulement au XX^e siècle dans des études spécialisées en droit ecclésiastique⁴. Les Byzantins eux-mêmes n'ont pas élaboré une théorie de rapports entre l'Église et l'État. L'idée de «symphonie» est donc une tentative ultérieure de plusieurs siècles plus tard pour identifier un principe qui explique ou qui décrit des réalités historiques parfois aux antipodes. L'historien du droit Constantin Pitsakis précise ce qui suit sur la réalité byzantine :

Pour le Byzantin le problème [des rapports entre l'État et l'Église] ne se posait donc pas, par principe, comme une question de rapports entre deux «pouvoirs» ou deux «ordres juridiques». Le problème ne se posait qu'au conçe : rapports entre les personnes, prédominance, chaque fois, de

² Michael Karpovich, «Church and State in Russian History» (1944) 3 Russian Review 10 à la p. 13.

³ *Ibid.* à la p. 15.

⁴ Constantin G. Pitsakis, «La «Συναλληλία», principe fondamental des rapports entre l'Église et l'État : idéologie et pratiques byzantines et transformations contemporaines» (1991) 10 KANON : Annuaire de la Société du droit des églises orientales 17 aux pp. 17-19.

la personnalité la plus forte, compte tenu de ses prétentions politiques, de la puissance de sa position dans les circonstances, de la conjoncture historique. Comme on l'a bien remarqué, il ne s'agit de deux institutions distinctes, mais des deux aspects de la notion, une et indivisible, de l'empire chrétien, Royaume de Dieu sur la Terre, deux aspects qui dans la pensée politique et théologique des Byzantins étaient inséparables⁵.

Nous reviendrons sur l'héritage byzantin beaucoup plus en profondeur au chapitre 6 lorsque nous considérerons le couple État-Église à la lumière de la Russie contemporaine. Pour l'instant, nous voulons seulement mentionner que les Russes, en se calquant sur l'héritage byzantin, n'ont bénéficié d'aucune théorie bien articulée sur le sujet. Ce flou normatif a fondamentalement facilité l'enracinement de l'autocratie tout en conservant l'allure normative de l'archétype byzantin.

Il faut aussi rappeler que le développement du système de gouvernance autocratique en Russie fut progressif; les plus anciens princes russes ayant été beaucoup plus conciliaires et bienveillants dans leurs rapports avec le peuple⁶. Également, la proximité de l'héritage politico-philosophique gréco-romain est une distinction décisive entre le fonctionnement pratique du monde byzantin d'une part, et la réception religieuse de l'héritage byzantin en Russie de l'autre. Comme l'indique l'historien anglais Steven Runciman⁷, les actions de l'empereur à Byzance étaient fréquemment scrutées d'une manière critique de la part d'une bureaucratie impériale laïque des plus éduquées. Ce contrepois institutionnel n'avait aucun parallèle dans l'entourage du tsar russe, donnant lieu à des réflexes autocratiques parfois sans limites en Russie. Pour cette raison, l'historien français et ami de

⁵ *Ibid.* à la p. 20.

⁶ Voir Nikolas K. Gvosdev, *Emperors and Elections: Reconciling the Orthodox Tradition with Modern Politics*, Huntington, NY, Troitsa, 2000 aux pp. 117-21.

⁷ Steven Runciman, *The Orthodox Churches and the Secular State*, Trentham, Nouvelle-Zélande, Auckland University Press, 1971 aux pp. 24-25, 47-48, 62.

Soloviev, Anatole Leroy-Beaulieu (1842-1912), insista comme suit sur l'importance de l'autocratie pour l'Église russe : «L'autocratie, telle est la clef de l'histoire de l'Église russe. Veut-on en comprendre les destinées et la constitution, il faut sans cesse se répéter que c'est une Église d'État, et d'un État autocratique»⁸.

L'exemple illustre de cette autocratie fut sans doute la réforme du tsar Pierre le Grand en 1721 qui placera l'administration de l'Église russe sous un haut procureur laïc nommé par le tsar, transformant explicitement l'Église en département étatique. Cette réforme faisait partie d'un processus plus large d'occidentalisation à la fois de l'État et de la société russes. Depuis 1880, le poste de procureur de l'Église russe était occupé par le juriste Constantin Pobedonostsev (1827-1907), avec qui Soloviev avait une relation très tendue⁹. Le successeur de Pobedonostsev, nommé seulement en 1905 (donc après la mort de Soloviev), était le prince Alexis D. Obolensky (1855-1933), un ami et grand sympathisant de Soloviev¹⁰. En plus des restrictions au niveau de la gouvernance de l'Église, l'État expropria graduellement les domaines ecclésiastiques sans indemnisation et sans assumer adéquatement les frais opérationnels de l'Église¹¹. Ainsi, la progression historique de l'Église chrétienne orientale diverge complètement de l'expérience occidentale. L'idée répandue d'une Église historiquement puissante et riche du Moyen Âge ne s'étend pas au cas russe. Au contraire, l'Église russe était une

⁸ Anatole Leroy-Beaulieu, *L'empire des tsars et les Russes*, t. 3, Lausanne, L'Âge d'homme, 1988 (réimpression de l'édition de 1881-1888 publiée par Hachette, Paris) à la p. 168.

⁹ Sur la censure entreprise par Pobedonostsev à l'égard de Soloviev et d'autres, voir Arthur E. Adams, «Pobedonostsev's Thought Control» (1952) 11 *Russian Review* 241.

¹⁰ Serge M. Solowiew, *Vie de Wladimir Solowiew par son neveu*, trad. par Jean Rupp, Paris, Éditions S.O.S, 1982 à la p. 361. Obolensky occupa le poste pour moins de six mois en 1905-06. Jusqu'à son abolition en 1917, neuf autres personnes seront nommées au poste de procureur après Obolensky.

¹¹ *Ibid.* à la p. 17.

institution étatique délibérément gardée dysfonctionnelle au niveau organisationnel, matériellement pauvre et politiquement subordonnée, le tout de façon unilatérale par l'État.

Cependant, le fait que l'Église représentait théoriquement la religion officielle de l'État pouvait encore avoir des incidences négatives sur les minorités, en dépit du fait que la Russie impériale poursuivait une politique de tolérance à l'égard de la grande majorité des religions minoritaires¹². Comme dans le cas de la surveillance de l'Église orthodoxe, les droits et obligations des autres confessions faisaient partie de la sphère normative de l'État, à une différence près : le prosélytisme envers les Orthodoxes était strictement interdit, tout comme l'apostasie des Orthodoxes. Soloviev lui-même s'est longuement investi dans la protection des droits de plusieurs communautés minoritaires, y compris la communauté juive qui était particulièrement visée par divers courants antisémites russes¹³. La question juive est d'une ampleur énorme étant donné le nombre de Juifs en Russie à l'époque de Soloviev. Leroy-Beaulieu estima que «[p]lus de la moitié peut-être des Juifs du globe sont sujets du tsar. Ils sont, dans l'empire, quatre ou cinq millions, quelques-uns disent même six millions»¹⁴.

Le rôle de Pierre le Grand est le plus souvent considéré avec inimitié du point de vue de l'historiographie de l'Église russe. Il peut paraître alors paradoxal que les

¹² Pour une étude récente du panorama multiconfessionnel de la Russie à cette époque, voir Paul W. Werth, *The Tsar's Foreign Faiths : Toleration and the Fate of Religious Freedom in Imperial Russia*, Oxford, Oxford University Press, 2014.

¹³ Au sujet de la contribution de Soloviev à la question juive, voir Walter G. Moss, «Soloviev and the Jews in Russia» (1970) 29 *Russian Review* 181; et Judith Deutsch Kornblatt, «Vladimir Solov'ev on Spiritual Nationhood, Russia and the Jews» (1997) 56 *Russian Review* 157.

¹⁴ Leroy-Beaulieu, *L'empire des tsars et les Russes*, t. 3, *supra* note 8 à la p. 613.

réformes entreprises par Pierre le Grand soient considérées comme positives de la part de Soloviev, en tant que correctifs nécessaires au nationalisme religieux russe. Soloviev émit même le commentaire suivant à l'égard du tsar : «Rejetant le nationalisme aveugle de la Moscovie, pénétré d'un patriotisme éclairé qui voit les vrais besoins de son pays, il ne s'arrête devant rien pour imposer à la Russie la civilisation qu'elle méprisait, mais qui lui était nécessaire»¹⁵. Il est raisonnable de se demander pourquoi quelqu'un qui s'identifie tellement avec le christianisme semble si peu préoccupé par la réorganisation séculière de l'Église formelle. La réponse, qui demeure aussi controversée aujourd'hui qu'elle l'était au XIX^e siècle, repose sur une distinction fondamentale entre l'institution ecclésiastique et le concept soloviévien de l'Église idéale. Dans ses propres mots : «L'institution officielle qui est représentée par notre gouvernement ecclésiastique et par notre école théologique, et qui maintient à tout prix son caractère particulariste et exclusif, n'est pas certes une partie vivante de la vraie Église universelle fondée par le Christ»¹⁶. Mais le rejet de la tradition religieuse ne s'ensuit pas du fait que l'institution est rejetée. Comme l'explique Soloviev,

Une institution que l'Esprit de la vérité a abandonnée ne peut pas être l'Église véritable de Dieu. Pour le reconnaître, il ne faut pas abdiquer la religion de nos pères, il ne faut pas renoncer à la piété du peuple orthodoxe, à ses traditions sacrées, à toutes les choses saintes qu'il vénère. Il est évident au contraire que la seule chose que nous devons sacrifier à la vérité, c'est l'établissement pseudo-ecclésiastique si bien caractérisé par l'écrivain orthodoxe, – cet établissement qui a pour base la servilité et l'intérêt matériel et pour moyen d'action la fraude et la violence¹⁷.

¹⁵ Vladimir Soloviev, *L'Idée russe*, Paris, Perrin, 1888 aux pp. 15-16.

¹⁶ *Ibid.* aux pp. 22-23.

¹⁷ *Ibid.* à la p. 28. L'«écrivain orthodoxe» en question est le slavophile Konstantin S. Aksakov (1817-1860), que Soloviev cite longuement dans *L'Idée russe*.

De cette manière, la tutelle étatique de l'Église formelle et l'engagement soloviévien en faveur de la liberté religieuse sont tout à fait conciliables, car tous les deux s'inscrivent dans la lignée du rôle de l'État comme garant de l'émancipation intellectuelle. Le rôle éminemment positif de l'État est un thème récurrent à travers l'œuvre de Soloviev, et surtout dans le cadre de sa philosophie juridique.

Vue globale de la pensée philosophique russe

Selon le philosophe jésuite Frederick C. Copleston, les deux caractéristiques principales du développement de la pensée philosophique russe sont l'influence considérable des idées occidentales (1) et la préoccupation particulière pour la mise en œuvre pratique, c'est-à-dire le transfert des produits de la pensée en politiques concrètes (2)¹⁸. La première caractéristique qu'indique Copleston nous amène à la formulation du caractère hybride habituellement admis à propos de la tradition russe : nous nous référons alors à une tradition «européenne», mais pas nécessairement «occidentale». L'ouverture historique à l'Orient crée non seulement des dissonances internes importantes, mais fournit aussi les conditions fructueuses propices à des percées novatrices au plan théorique. La deuxième caractéristique que mentionne Copleston confirme un aspect commun parmi les contemporains prérévolutionnaires russes de Soloviev. Leurs pensées furent constamment sollicitées par un pressentiment au sujet de la réfection complète de l'État russe dans un futur très proche. Nous pourrions même s'attendre à cela vu la reconnaissance habituelle de la qualité anthropocentrique de la philosophie russe, toujours soucieuse de la nature et

¹⁸ Frederick C. Copleston, *Philosophy in Russia: From Herzen to Lenin and Berdyaev*, Notre Dame, IN, University of Notre Dame Press, 1986.

du destin de l'homme¹⁹. Et comme l'indique Sergei Levitzky, destins individuel et collectif se confondaient :

En traitant de la question du sens de la vie, les philosophes russes se sont souciés non seulement du destin individuel, mais également du destin collectif, qui en pratique visait surtout le destin de la Russie. Bien sûr, le problème du destin national occupe une place importante dans la pensée de presque tous les pays. Mais en Russie, les meilleurs philosophes furent passionnément préoccupés par cette question. On pourrait même dire qu'une pensée russe originale fut suscitée par cette question [notre traduction]²⁰.

L'existence d'une telle motivation, même si, en fin de compte, le processus en cours a été violemment interrompu par la révolution, aide à expliquer la fécondité au plan intellectuel de cette période de la pensée russe.

À l'époque de Soloviev, l'ensemble de l'intelligentsia russe²¹ était plus ou moins d'accord quant à l'insuffisance du système politico-juridique d'alors, le régime impérial. Mais l'intelligentsia se composait de plusieurs tendances contradictoires, communément représentées par l'opposition bipolaire entre le slavophilisme et l'occidentalisme. Les «slavophiles»²² promurent un lien plus

¹⁹ Voir par ex. Louis J. Shein, «General Introduction» dans Louis J. Shein, dir., *Readings in Russian Philosophical Thought*, La Haye, Mouton, 1968, 13 à la p. 43.

²⁰ Sergei Levitzky, «On Some Characteristic Traits of Russian Philosophic Thought» (1969) 13 *St. Vladimir's Theological Quarterly* 149 à la p. 150. La citation originale se lit comme suit :

In dealing with the question of the meaning of life Russian philosophers concerned themselves not only with individual but also with collective destiny, which for all practical purposes meant primarily the destiny of Russia. Of course, the problem of national destiny occupies an important place in the thought of almost every country. But in Russia, the best philosophic minds were passionately preoccupied with this problem. It could be even said that original Russian thought was evoked by this problem.

²¹ L'expression «intelligentsia russe» est souvent utilisée, parfois péjorativement, pour décrire un milieu d'esprit lié particulièrement aux idées révolutionnaires (voir par ex. Tibor Szamuely, *La tradition russe*, trad. par Robert Conquest, Paris, Stock, 1976 à la p. 171). Pour nos fins, l'intelligentsia russe se réfère plutôt aux personnes qui participaient généralement aux débats publics sur les affaires politiques et culturelles au sein de la Russie prérévolutionnaire.

²² En russe : «славянофилы» (*slavyanofily*).

authentique avec l'héritage russe chrétien et rejetteront toute influence perçue comme d'origine occidentale. Selon Jean Gauvain, les slavophiles «découvrent dans le passé, une Russie kiévienne, harmonieuse, hiérarchique sans privilèges, autoritaire sans abus, croyante sans contrainte; ils voient un type unique de civilisation, le type russe, destiné à concilier, dans une spontanéité née de la charité pure, toutes les antinomies modernes, socialisme-christianisme, autorité-liberté, science-sagesse...»²³. En revanche, les «occidentalistes»²⁴ incarneront des idées beaucoup plus hétérogènes, allant du conservatisme à un programme radical et athée de justice sociale, en passant par le libéralisme classique²⁵. Au sujet de la distinction entre slavophilisme et occidentalisme, la synthèse que propose François Rouleau est tout à fait exacte : «[e]ntre les Occidentalistes et les Slavophiles le débat semble porter sur la question précise des rapports de la culture russe avec la culture du reste de l'Europe»²⁶.

Parcours philosophique général de Soloviev

Toute sensibilisation à l'œuvre de Soloviev ne peut manquer d'insister sur l'omniprésence de l'élément moral à travers chaque aspect de sa pensée. Jonathan Sutton a pleinement raison de remarquer que la philosophie morale se trouve à la base tout ce que Soloviev a écrit²⁷. Ce fait comporte des conséquences énormes au niveau de son épistémologie du droit. Comme nous le verrons au chapitre 3 lors de

²³ Jean Gauvain, «Vladimir Soloviev et le problème russe» (1945) 18 *Nova et vetera* 240 à la p. 243.

²⁴ En russe : «западники» (*zapadniki*).

²⁵ Voir S.V. Utechin, *Russian Political Thought: A Concise History*, Londres, J. M. Dent & Sons, 1963 aux pp. 91-127.

²⁶ François Rouleau, «Les deux sources du mouvement slavophile au XIXe siècle» (1981) 14 *Les Quatre fleuves* 127 à la p. 127.

²⁷ Jonathan Sutton, «The Centenary of the Death of Vladimir Solov'ev (1853-1900)» (2001) 52 *Studies in East European Thought* 309 à la p. 311.

l'analyse de son œuvre principale, *La justification du bien*, le droit est conçu par lui comme un aspect de la philosophie morale. Dans le même ordre d'idée, la vie doit être justifiée par le bien pour avoir une vraie signification déclare Soloviev²⁸, invitant son lecteur à entreprendre pour lui-même l'effort de réaliser une intégralité parfaite et de retrouver le bien qui existe en soi. Et, comme il existe en soi et est persuasif en soi, toute forme de violence ou de coercition pour en faciliter la réalisation non seulement n'est pas nécessaire, mais serait également un aveu d'impuissance, ce qui mènera à une importante contradiction. Tout l'édifice du libéralisme religieux de Soloviev est en effet construit à travers un tel raisonnement. Les deux pierres angulaires du système soloviévien sont l'unitotalité et la divino-humanité. La place qu'occupe chacun de ces deux concepts dans le système soloviévien est indissociable de celle de l'autre. L'intégralité qui est visée par l'unitotalité ne demanderait rien de moins. Avant d'entreprendre une analyse plus poussée de ces deux composantes structurantes du système soloviévien, quelques remarques préliminaires sont proposées pour mieux situer l'état d'esprit philosophique de Soloviev.

Tout d'abord, l'idée d'une synthèse ou d'une conciliation universelle entre la philosophie, la théologie et la science positive d'une part, qui est reflétée par une synthèse entre l'Occident et l'Orient de l'autre, est un thème que Soloviev explicite dès le tout début de sa carrière. Cette tâche première est décrite par Richard F.

²⁸ Plus précisément, Soloviev déclare : «Наша жизнь, чтобы иметь настоящий смысл, или быть достойною духовной природы человека, должна быть оправданием добра» (Notre vie, pour avoir une vraie *signification*, ou être *digne* de la nature spirituelle de l'homme, devrait être *justifiée par le bien*) («Теоретическая философия» (Philosophie théorique) dans *Собрание сочинений (Sobranie sochinenii)*, t. 8, Saint-Petersbourg, Общественная Польза, 1901, 148 à la p. 148 [notre traduction en parenthèses]).

Gustafson comme surmontant le séparatisme philosophique²⁹. Dans un de ses tout premiers livres, intitulé *Crise de la philosophie occidentale* (1874), dont le sous-titre «Contre les positivistes» est judicieusement choisi, Soloviev aura conclu précisément en faveur d'une synthèse globalisante en reconnaissant, en résumé, les trois éléments suivants : le faux exclusivisme de la connaissance philosophique occidentale (1), l'esprit unitotal en métaphysique en termes absolus (2), et que le bien en éthique n'est accessible à tous que par le biais d'une évolution visant l'anéantissement de l'autoaffirmation exclusive et la restauration dans le royaume supérieur de l'esprit (3)³⁰. Ce schéma préliminaire devient sans doute nettement plus intelligible dans les œuvres suivantes. À ce stade, nous pouvons toutefois remarquer comment la conciliation envisagée englobe non seulement le cadre de la philosophie elle-même, mais inévitablement une conciliation entre l'Occident et l'Orient. Soloviev conclura *Crise de la philosophie occidentale* comme suit :

On voit par là que ces derniers résultats nécessaires de l'évolution philosophique *occidentale* affirment, sous la forme de la *connaissance rationaliste*, ces mêmes vérités qui, sous la forme de la *foi* et de la *contemplation spirituelle*, étaient affirmées par les grandes doctrines théologiques de l'*Orient* (en partie de l'*Orient* ancien et surtout de l'*Orient* chrétien). Ainsi cette toute nouvelle philosophie tend à unir à la perfection logique de la *forme occidentale* la *plénitude de contenu des conceptions religieuses de l'Orient*. En s'appuyant d'une part sur les données de la *science positive*, cette *philosophie*, d'autre part, donne la main à la *religion*. La réalisation de cette *synthèse universelle* de la science, de la philosophie et de la religion (dont nous avons les principes premiers et encore bien imparfaits dans la «philosophie du surconscient») doit être le but le plus élevé et le dernier résultat du développement intellectuel. Ainsi sera restaurée la parfaite *unité* intérieure du *monde intellectuel*, en accomplissement du testament de l'antique sagesse : «Attache le tout et le

²⁹ Richard F. Gustafson, «Soloviev's Doctrine of Salvation» dans Judith Deutsch Kornblatt et Richard F. Gustafson, dir., *Russian Religious Thought*, Madison, WI, University of Wisconsin Press, 1996, 31 à la p. 31.

³⁰ V. Soloviev, *Crise de la philosophie occidentale*, trad. par Maxime Herman, Paris, Aubier, 1947 aux pp. 342-43.

non-tout, ce qui s'accorde et ce qui ne s'accorde pas, ce qui est en harmonie et ce qui ne l'est pas, l'un sortant de tout et tout sortant de l'un»³¹.

Dans sa *Philosophie théorique* (1897-99), Soloviev présenta un des critères les plus élémentaires de la méthodologie de son programme de la fin des années 1890. Il déclara que «la notion du bien demande que chacun s'applique consciencieusement à l'égard de l'objet de son activité... Même s'il croit que la vérité est donnée ou révélée, il a le besoin et le devoir de démontrer sa croyance au moyen d'une réflexion indépendante» [notre traduction]³². Pour ainsi dire, tout point de vue dogmatique doit être mis en doute, même si c'est provisoirement.³³ Ce métarécit soloviévien reconnaît l'interaction complexe entre le potentiel libérateur de la religion d'un côté, et les abus historiques de l'autorité spirituelle de l'autre. Pour cette raison, et contrairement à la très grande majorité de ses coreligionnaires, Soloviev demeura ouvertement sympathique à ce qu'il considéra comme la grande réussite de la philosophie occidentale et au recours à la rationalité au profit de la liberté humaine. Dès une conférence en date de 1880, Soloviev s'exprima ainsi :

La vérité chrétienne, sous la fausse forme de l'autorité extérieure et du pouvoir ecclésiastique, supprimera l'être humain en soi, le laissant en même temps victime de la fausseté séculière de surface. Une double tâche

³¹ *Ibid.* à la p. 343. L'extrait cité par Soloviev provient de l'œuvre de la Grèce antique *Περὶ κόσμου* (*Traité du Monde*) qui est attribuée pseudépigrafiqnement à Aristote et qui fait partie des fragments d'Héraclite : voir Héraclite, *Fragments*, 2^e éd., trad. par Marcel Conche, Paris, Presses universitaires de France, 1987 aux pp. 433-36. Dans la version originale russe de l'œuvre de Soloviev, l'extrait est fourni en grec ancien sans traduction ou référence : «Συναψείας οὔλα καὶ οὐχὶ οὔλα, συμφερόμενον διαφερόμενον, συνᾶδον διάδον καὶ ἐκ πάντων ἐν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα» («Кризис западной философии (Против позитивистов)» dans *Собрание сочинений* (*Sobranie sochinenii*), t. 1, *supra* note 28, 26 à la p. 144).

³² «Теоретическая философия» (*Philosophie théorique*), *supra* note 28, 148 à la p. 151. En russe : «Идея добра формально требует от всякого деятеля, чтобы он добросовестно относился к предмету своей деятельности. ... Хотя бы он верил, что она дана или открыта, он имеет потребность и обязанность испытать или оправдать свою веру свободным мышлением».

³³ *Ibid.* à la p. 177.

surviendra : libérer la vérité chrétienne de ses formes galvaudées d'autorité extérieure et de puissance terrestre, et en même temps rétablir le rayonnement des droits de l'homme dès lors ignorés par le pseudo-christianisme. La philosophie s'est relevée du défi de cette double libération. Le grand développement de la philosophie occidentale débuta, et sous son influence dominante, deux importantes tâches historiques s'accomplirent entre autres : la réforme religieuse brisa la citadelle de l'Église catholique et la révolution politique du XVIIIe siècle détruisit l'ordre ancien de la société.

...la conscience religieuse qui a été déprimée par un ecclésiasticisme externe a obtenu sa liberté et la vérité chrétienne, immobilisée dans des formes historiques, a retrouvé sa vitalité [notre traduction]³⁴.

En dépit d'un mûrissement certain à travers l'œuvre de Soloviev, une cohérence importante est néanmoins remarquée au niveau de sa démarche épistémologique. Et c'est dans cette démarche où nous pourrions identifier la valeur constante et exceptionnelle de Soloviev, et non seulement au niveau des défis contemporains en droit. Cette démarche est avant tout une postulation éthique contre la réduction d'un problème. Comme le résume Rashkovskii,

Peu comprise par ses contemporains et pas bien reconnue même aujourd'hui, la contribution particulière de Soloviev aux «tâches historiques de la philosophie» est la lutte du penseur russe contre les asservissantes «idoles» du réductionnisme. Et à cet égard, il me semble que la pensée contemporaine de la philosophie et des sciences humaines lui doit une dette

³⁴ «Исторические дела философии» («Les tâches historiques de la philosophie») dans *Собрание сочинений (Sobranie sochinenii)*, t. 2, *supra* note 28, 375 à la p. 383. En russe :

Христианская истина в неистинной форме внешнего авторитета и церковной власти и сама подавляла человеческую личность и, вместе с тем, оставляла ее на жертву внешней мирской неправде. Предстояла двоякая задача: освободить христианскую истину от несоответствующей ей формы внешнего авторитета и вещественной силы и, вместе с тем, восстановить нарушенные непризнанные лжехристианством права человека. За эту двойную освободительную задачу принялась философия; началось великое развитие западной философии, под господствующим влиянием которого совершены, между прочим, два важных исторических дела: религиозною реформацией XVI-го века разбита твердыня католической церкви, и политической революцией XVIII-го века разрушен весь старый строй общества.

... подавленное внешней церковностью религиозное сознание получило свою свободу, и христианская истина, замершая в исторических формах, снова получила свою жизненную силу

de gratitude. Bien sûr, beaucoup de nos contemporains peuvent ne pas aimer les postulats religieux universalistes de Soloviev. Mais, en soi, l'affirmation du statut ontologique suprême de la liberté humaine dans le contexte immense, essentiel et mobile de l'être ne peut qu'inspirer le respect et nous inciter d'aller encore plus loin [notre traduction]³⁵.

Pour clarifier davantage ce point, ce n'est pas la réduction en tant que telle qui est rejetée, mais plutôt la réduction aveugle, c'est-à-dire la réduction qui perd le contact avec sa raison d'être pour assumer une existence indépendante. En fait, même Soloviev utilise fréquemment des schématisations diverses pour communiquer son point de vue. La vulgarisation et la simplification ont toutes deux une utilité pédagogique facilement démontrable, mais un problème éthique se présente lorsqu'une simplification dissimule, par exprès ou non, des dimensions entières d'une problématique quelconque. Le phénomène de la réduction est notamment fort à propos pour plusieurs débats judiciaires contemporains à l'égard de la religion.

L'unitotalité et la divino-humanité

Soloviev propose un projet philosophique systématique où le concept de l'«unitotalité» est envahissant, dans ses dimensions épistémologiques (en terme de réconciliation universelle des disciplines scientifiques) et sociales (en terme de fraternité humaine). Pour Soloviev, «tout être est seulement la surface, sous

³⁵ E.B. Rashkovskii, «Vladimir Solov'ev on the Fate and Purpose of Philosophy» (1989-90) 28 *Soviet Studies in Philosophy* 5 aux pp. 12-13. La citation originale se lit comme suit :

Solov'ev's struggle, little understood by his contemporaries, against the enslaving "idols" of reductionism is the Russian thinker's special contribution, not taken seriously even today, to the "historical tasks of philosophy." And in this respect, it seems to me, contemporary thought in philosophy and the human sciences owes a debt to him. Of course many of our contemporaries may not like the religious universalist premises of Solov'ev's struggle. But in itself the affirmation of the supreme ontological status of human freedom in the vast, vital, and mobile context of Being cannot help but inspire respect and spur us onward to further quests.

laquelle se cache la véritable réalité comme unité absolue» [notre traduction]³⁶. Soloviev lie explicitement l'unitotalité au problème philosophique saisi par l'expression grecque «ἐν καὶ πᾶν» (hen kai pan), littéralement «l'un et le tout»³⁷. Et «la réalisation progressive de l'uni-totalité idéale constitu[e] le sens et le but du processus cosmique»³⁸. L'unitotalité est le développement de l'idéal de l'intégralité qui est apparu dès les premières œuvres de Soloviev. Comme le mentionne Walicki, c'est la conformité tant voulue à cet idéal qui empêcha la professionnalisation plénière de la philosophie chez Soloviev³⁹. La philosophie théorique est organiquement liée à toutes les autres sphères humaines, y compris la religion.

L'importance de l'idée chère à Soloviev de tout réunir en une seule vision globale ne peut être sous-estimée. Qui plus est, Soloviev souligne la place de l'esthétique dans sa conception de l'unitotalité, en développant une espèce d'unité à travers la triade bonté-beauté-vérité qui mène à une nouvelle synthèse complète et intégrale de la plénitude divine. À cet égard, Soloviev a expliqué cette combinaison de la façon suivante :

Ce que l'Étant absolu désire, se représente et ressent ne peut être que le *tout*. De la sorte, ce qui est contenu dans le bien, la vérité et la beauté en tant qu'idées de l'absolu est un seul et même *tout*, la seule différence n'étant pas de contenu (différence matérielle) mais de forme (différence formelle). L'absolu veut comme bien ce qu'il représente

³⁶ En russe, «все бытие есть только поверхность, под которою скрывается истинно-сущее как абсолютное единство»: «Философские начала цельного знания» (Principes philosophiques de la connaissance intégrale) dans *Собрание сочинений (Sobranie sochinenii)*, t. 1, *supra* note 28 aux pp. 308-309.

³⁷ Voir *ibid.* à la p. 309. Voir aussi Alexis P. Kozyrev, «Pour l'histoire du concept d'«unitotalité» chez Soloviev» (1992) 37 *Istina* 243.

³⁸ Vladimir Soloviev, *Leçons sur la divino-humanité*, trad. par Bernard Marchadier, Paris, Éditions du Cerf, 1991 à la p. 141.

³⁹ Andrzej Walicki, *A History of Russian Thought from the Enlightenment to Marxism*, trad. par Hilda Andrews-Rusiecka, Stanford, CA, Stanford University Press, 1979 à la p. 371.

comme vérité et ressent comme beauté, et c'est le tout. Mais celui-ci ne peut être l'objet de l'État absolu que dans son intégralité et son unité interne. De la sorte, le bien, la vérité et la beauté sont des formes ou des modes divers de l'unité sous lesquels apparaît le contenu de l'absolu, ou tout. Ou bien encore ce sont trois aspects différents à partir desquels l'État absolu ramène toutes choses à l'unité. Mais, généralement parlant, toute unité interne, tout mouvement intérieur tendant à unifier des éléments nombreux, est amour (au sens large où cette notion coïncide avec celle d'accord, d'harmonie, de paix, de cosmos). En ce sens, le bien, la vérité et la beauté ne sont pas autre chose que des formes d'amour⁴⁰.

Soloviev exprima «le rapport qui unit ces trois termes» comme suit : «*l'absolu réalise le bien par la vérité dans la beauté*»⁴¹. De cette manière, «[l]es trois idées ou trois unités universelles n'étant que des aspects ou des états différents d'une seule et même chose, forment ensemble dans leur compénétration une nouvelle unité concrète»⁴². Soloviev préfacera d'ailleurs son essai sur la beauté dans la nature en 1889 avec la fameuse maxime de Dostoïevski à l'effet que la beauté sauvera le monde⁴³. En fait, Soloviev définit la beauté, en tant qu'idée réellement incarnée dans le monde⁴⁴, comme «*la pleine liberté des parties constitutives dans l'unité parfaite du tout*»⁴⁵. Ici, Soloviev allie encore la beauté, le bien et la vérité à «une seule et même essence idéale» de l'«unitotalité positive»⁴⁶, indépendamment de la forme esthétique particulière qui revient à chacun des trois éléments.

⁴⁰ Soloviev, *Leçons sur la divino-humanité*, supra note 38 à la p. 111.

⁴¹ *Ibid.* à la p. 112.

⁴² *Ibid.*

⁴³ Voir «Красота в природе» dans *Собрание сочинений (Sobranie sochinenii)*, t. 6, supra note 28, 30 à la p. 30. «La Beauté dans la nature» est traduit en français dans Vladimir Soloviev, *Le sens de l'amour : Essais de philosophie esthétique*, trad. par B. Marchadier, Paris, O.E.I.L., 1985 aux pp. 171-228.

⁴⁴ «La Beauté dans la nature», *ibid.* aux pp. 186-87.

⁴⁵ *Ibid.* à la p. 188.

⁴⁶ *Ibid.*

En termes de connaissance, Egbert Munzer reconnaît avec raison la relation intime entre le sujet et l'objet de connaissance proposés dans le système soloviévien⁴⁷. La notion d'une unité parfaite ayant la capacité de soutenir toute diversité sans la détruire nous fournit un point de départ théorique intéressant pour soutenir l'idée fédérale ainsi que le fondement moral de la structure fédérative d'un État, ce que nous entreprendrons d'ailleurs dans le chapitre 7. Pour ce qui concerne le fondement moral de l'idée fédérale, Soloviev lui-même remarqua très brièvement que la soumission d'une personne à un État comporte nécessairement un élément de fédéralisation personnelle. Le passage en question se trouve dans *Les Fondements spirituels de la vie* (1882-1884) et est traduit en français comme suit :

En général, l'État constitue *une défense* des hommes contre les forces extérieures des éléments agissant sur et en eux. Pour lui donner naissance, il faut que les forces humaines se fédèrent et cette fédération exige une certaine soumission. L'État, donc, qui est un organe de l'indépendance humaine en général, requiert une rigoureuse soumission des forces particulières⁴⁸.

L'idée de l'unitotalité n'est pas sans ses critiques, parfois même féroces. Dans son appréciation de l'euroanéité de Soloviev, Georges Nivat se réfère à «une

⁴⁷ Egbert Munzer, *Solovyov: Prophet of Russian-Western Unity*, Londres, Hollis & Carter, 1956 à la p. 9.

⁴⁸ Vladimir Soloviev, *Les Fondements spirituels de la vie*, 2e éd., Paris, Casterman, 1948 à la p. 175. Il faut remarquer que les traducteurs français ont choisi le mot «fédération» pour traduire «объединение» (ob'yedineniye) («Духовные основы жизни» dans *Собрание сочинений (Sobranie sochinenii)*, t. 3, *supra* note 28, 270 à la p. 370). Le mot «объединение» signifie normalement «association» ou «syndicat». La traduction anglaise du même texte fait plutôt référence à une coopération d'énergies humaines : «a co-operation of human energies» (Vladimir Solovyev, *God, Man and the Church: The Spiritual Foundations of Life*, trad. par Donald Atwater, Londres, James Clarke, 1937 à la p. 174). Dans le cas d'espèce, et en dépit de la difficulté à rendre dans une autre langue toutes les nuances d'un auteur comme Soloviev, la traduction française saisit à notre avis parfaitement le sens du passage.

sorte de délire de l'unité»⁴⁹ et «au refus de l'histoire de l'émancipation européenne dans les domaines religieux, scientifique et social»⁵⁰. Le projet de Soloviev, qui est demeuré de bout en bout un projet idéaliste nonobstant son mûrissement certain, est sans remords fondé sur des instincts historiques qui sont diamétralement opposés aux présuppositions de la modernité européenne, surtout à l'égard de la nature du progrès. Les commentaires de Nivat ne sont qu'une indication évidente du tournant de type postmoderniste de Soloviev, ceci dans le but de promouvoir une compréhension plus équilibrée, mais sans vraiment remettre en cause tant les raisons profondes que les effets tangibles de la modernité.

En plus de l'unitotalité, le concept philosophico-religieux de la «divino-humanité» sert comme seconde pierre d'assise fondamentale, un véritable «centre herméneutique»⁵¹ pour Soloviev. Le concept de la divino-humanité, dont l'étymologie a déjà été mentionnée dans l'introduction, est également rendu en français comme «théandrisme»⁵². La divino-humanité ressort le plus explicitement dans une série de conférences données en 1877-78 à Saint-Petersbourg⁵³, qui selon Paul Evdokimov «furent un véritable événement dans la vie intellectuelle de Pétersbourg»⁵⁴. Soloviev lui-même considère la divino-humanité comme la vérité la

⁴⁹ Georges Nivat, «Solov'ev européen» (2001) 42 Cahiers du monde russe 175 à la p. 181.

⁵⁰ *Ibid.* aux pp. 180-81.

⁵¹ Marie-Joseph Le Guillou, «Maxime le Confesseur – la charité, avenir divin de l'homme» (1978-79) 1 Nouvelles de l'Institut Catholique de Paris 94 à la p. 107.

⁵² Voir par ex. Vladimir Soloviev, *La Grande controverse et la politique chrétienne (Orient-Occident)*, trad. par T.D.M., Paris, Aubier Montaigne, 1953 à la p. 10.

⁵³ Soloviev, *Leçons sur la divino-humanité*, *supra* note 38.

⁵⁴ Paul Evdokimov, *Le Christ dans la pensée russe*, Paris, Éditions du Cerf, 1970 à la p. 110.

plus élémentaire à travers toute la révélation divine⁵⁵. Par ailleurs, la divino-humanité s'accorde avec une approche minimaliste quant au dogme religieux. De cette manière, Soloviev considère l'incarnation du Dieu-homme comme l'unique dogme chrétien⁵⁶. L'effort d'essentialiser, de façon crédible, le christianisme à travers un seul et unique concept est un élément sans lequel le système soloviévien pourrait difficilement se réaliser.

La divino-humanité n'est pas tant l'affirmation d'une prémisse universellement partagée à l'époque que la signature d'une reformulation innovatrice de la part de Soloviev, dont la portée pratique est immense. Ainsi, nous nous rallions entièrement à l'accord général des études soloviéviennes quant à l'importance de ce concept⁵⁷. Pour les besoins de notre étude, nous nous attarderons surtout sur le fait que dans ce concept est contenue la source de la dignité humaine pour Soloviev⁵⁸. Beaucoup plus qu'une étude théorique, le projet de Soloviev s'inscrit dans la tradition russe d'un projet concret qui vise le passage à l'acte authentique⁵⁹. Pour ce faire, une revalorisation de l'homme est accomplie, mais à l'intérieur de la tradition religieuse historiquement en place. Soloviev tente de réconcilier deux mondes

⁵⁵ Vladimir Soloviev, *Le Développement dogmatique de l'Église*, trad. par François Rouleau et Roger Tandonnet, Paris, Desclée, 1991 à la p. 73.

⁵⁶ *Ibid.* aux pp. 85 et 133.

⁵⁷ Dans un compte-rendu global sur la grandeur de Soloviev, l'historien Randall A. Poole soutient la centralité de ce concept élémentaire de l'humanisme de Soloviev : «The concept is the key to understanding Solov'ëv» («The Greatness of Vladimir Solov'ëv: A Review Essay» (2008) 50 *Canadian Slavonic Papers* 201 à la p. 206). Voir aussi Peter P. Zouboff, *Godmanhood as the Main Idea of the Philosophy of Vladimir Solovyev*, Poughkeepsie, NY, Harmon Printing House, 1944.

⁵⁸ Poole, «The Greatness of Vladimir Solov'ëv», *ibid.* à la p. 213.

⁵⁹ Konstantin Mochulsky, «The Idea of Social Christianity in Russian Philosophy» (1968) *NS12 St Vladimir's Seminary Quarterly* 157 à la p. 158.

disjoints en assaillant chacun en raison de leurs inaccomplissements corrélatifs. Pour Soloviev,

La forme traditionnelle et ancienne de la religion part de la foi en Dieu mais ne mène pas cette foi jusqu'au bout. La civilisation religieuse moderne part de la foi en l'homme, mais elle aussi reste inconséquente et ne pousse pas sa foi jusqu'au bout; ces deux fois – la foi en Dieu et la foi en l'homme – logiquement menées et réalisées jusqu'au bout se rejoignent dans l'unique vérité pleine et intégrale de la divino-humanité⁶⁰.

Dans le contexte de l'époque de Soloviev, la proclamation du potentiel inné de l'homme d'accéder au divin équivaut à une déclaration des plus absolues de la dignité royale et de la valeur éternelle de chaque homme et femme, dans le cadre plus large de l'unitotalité. Cette réalisation du «contenu absolu»⁶¹ rend possible la libération de l'homme au moyen de l'institution de sa confiance en soi, car le «chaînon entre le monde divin et le monde naturel, c'est l'homme»⁶². Ainsi, la perfection de la solidarité intime de l'ordre surnaturel est complètement transférée au niveau de l'ordre naturel. Comme l'explique Simon Frank, «la révélation chrétienne [pour Soloviev] n'est pas seulement une révélation nouvelle sur Dieu, mais aussi une révélation sur l'homme, double révélation qui représente la plénitude des deux aspects inséparables de la vérité chrétienne»⁶³. Tout comme dans le cas de l'unitotalité, la divino-humanité reflète aussi le rééquilibrage historique poursuivi par Soloviev, en termes de la réconciliation entre deux pôles extrêmes représentés par la soumission forcée du religieux (au Moyen Âge) et le rejet total de la religion (à l'époque des Lumières).

⁶⁰ Soloviev, *Leçons sur la divino-humanité*, supra note 38 à la p. 37.

⁶¹ *Ibid.* à la p. 36.

⁶² *Ibid.* à la p. 121.

⁶³ Simon Frank, «La vision du monde de Vladimir Soloviev» (1992) 37 *Istina* 21 à la p. 24.

De plus, loin de se circonscrire dans sa propre tradition religieuse, Soloviev incarne une vision œcuménique. Par conséquent, la religion elle-même est soumise à une consolidation conformément aux principes de l'unitotalité et de la divino-humanité. Selon Soloviev, «[l]a religion parfaite, ce n'est pas celle qui est contenue également dans toutes – ce n'est pas le fondement indifférencié de la religion –, c'est celle qui *les contient toutes en soi* et les possède toutes, c'est la synthèse religieuse totale»⁶⁴. La divino-humanité représente aussi le cadre religieux à travers lequel Soloviev comprend la séparation entre les Églises d'Orient et d'Occident. En fait, la séparation entre Occident et Orient est souvent traitée comme une séparation entre le divin et l'humain, c'est-à-dire un effondrement de la divino-humanité⁶⁵. Ici, l'Orient représente la soumission totale à la partie divine alors que l'Occident représente le développement parfait de l'élément humain. L'Église universelle est une «*synthèse complète*»⁶⁶ des deux cultures spirituelles. Dans le système soloviévien, la réalisation de la mission authentique du christianisme dans le monde dépend très fortement d'une unification interchrétienne qui demeure pratiquement impossible à accomplir soit concrètement ou visiblement. Nous allons revenir sur la notion de l'Église universelle et la dépendance œcuménique du système soloviévien au chapitre 4.

De façon plus générale, le concept de la divino-humanité est en évidence à travers le développement doctrinaire de la théologie chrétienne, par exemple dans la controverse sur le monothélisme au VII^e siècle. Le monothélisme a été une

⁶⁴ *Ibid.* à la p. 49.

⁶⁵ Soloviev, *La Grande controverse*, *supra* note 52 aux pp. 56-60.

⁶⁶ *Ibid.* à la p. 59.

proposition pour résoudre le débat sur la nature de Christ. Les chrétiens dits orientaux soutenaient une formule dogmatique qui négligeait la nature humaine du Christ, connue sous le nom de monophysisme. Par conséquent, les Églises orientales ont rejeté les conclusions du quatrième concile œcuménique, tenu en 451. Pour donner suite au fort intérêt impérial à réparer le schisme et à regagner le contrôle sur des régions stratégiques pour contrer la menace arabe venue de l'est, le compromis monothélite fut proposé (mais finalement rejeté au VI^e concile œcuménique en 680). Selon le monothélisme, la nature humaine du Christ est admise, mais elle est confinée à un aspect passif. Une poignée de moines s'opposa à cette proximité suspecte entre les dogmes chrétiens et les intérêts de l'Empire. Et leur désaccord ne s'étendait pas seulement à la simple implication des autorités impériales dans le débat religieux. Les dissidents feront un lien entre la doctrine monothélite et la théologie politique soutenue par l'État. Dans ses grandes lignes, leur raisonnement était qu'en niant l'aspect humain en Dieu, on niait le statut divin de la liberté humaine. Et de cette manière, un absolutisme étatique pourrait se justifier religieusement par la passivité de l'élément humain. Pour Soloviev, le monothélisme fait donc partie de ces mouvements orientaux qui visaient à enlever l'élément humain de la divino-humanité⁶⁷.

De fait, Soloviev se montra très critique envers tous les raisonnements religieux utilisés pour justifier l'absolutisme, surtout tel qu'exercé par l'Empire byzantin. À travers plusieurs écrits, Soloviev est assez méprisant envers l'expérience

⁶⁷ *Ibid.* aux pp. 71-74. À l'égard du débat sur la doctrine du monothélisme, Soloviev est souvent comparé à Maxime le Confesseur (580-662), un des principaux opposants au monothélisme (voir généralement Le Guillou, «Maxime le Confesseur», *supra* note 51).

byzantine. Bien que nous aurons à revenir sur l'influence continue de l'héritage byzantin dans le monde russe au chapitre 6, il est néanmoins utile de souligner à ce stade comment Soloviev comprenait l'échec byzantin dans le sens d'une fausse divino-humanité. Plus précisément, il n'y avait simplement aucune harmonie entre l'élément divin soutenu par l'Église et l'élément humain projeté par l'État, et aucun effort pour concrètement mettre en œuvre les préceptes du christianisme au bénéfice de la société⁶⁸. Soloviev déclare même que «c'est à Byzance que le péché originel du particularisme nationaliste et de l'absolutisme césaro-papiste a, pour la première fois, introduit la mort dans le corps social du Christ»⁶⁹. Byzance représente l'exemple pour Soloviev d'une société qui a péri par faute d'un intérêt réel pour s'améliorer. Dans son essai sur le *Byzantinisme et la Russie* (1896), il maintient que «Byzance a disparu parce qu'elle a boudé l'idée même du perfectionnement. Chaque être, singulier ou collectif, qui rejette cette idée, meurt inévitablement» [notre traduction]⁷⁰.

En Occident, Soloviev observe un phénomène semblable avec la transformation de la papauté en papisme qu'il décrit comme suit :

Il apparut chez les représentants de l'autorité papale une attitude de jalousie et vanité concernant cette autorité, une tendance à placer cette autorité sur le terrain du droit extérieur et formel, à lui donner une base juridique, à l'affermir par l'habileté politique, à la défendre par la force des armes. L'Église militante devient église guerroyante. À la place d'une force calme et confiante en elle-même, apparaît un effort intensif; au lieu de la ferveur par rapport à la Foi et à l'Église, apparaît une jalousie par rapport à sa propre

⁶⁸ Soloviev, *La Grande controverse*, *supra* note 52 aux pp. 78-81.

⁶⁹ Soloviev, *L'Idée russe*, *supra* note 15 à la p. 43.

⁷⁰ «Византизм и Россия» dans *Собрание сочинений (Sobranie sochinenii)*, 2^e éd., t. 8, Saint-Pétersbourg, Просвещени Общественная Польза, 1911, 283 à la p. 299. En russe : «Византия погибла потому, что чуждалась самой мысли о совершенствовании. Всякое существо, единичное или собирательное, которое отказывается от этой мысли, неизбежно погибает».

domination dans l'Église; l'élévation spirituelle devient un orgueil hautain et charnel; en un mot, tous les traits caractéristiques d'un service spirituel d'ordre supérieur sont remplacés par ceux d'une domination matérielle⁷¹.

Au fond, l'idée de la divino-humanité, comme on l'a vu plus haut, n'est rien d'autre qu'une tentative de rétablir le fondement religieux de la capacité humaine à choisir et à accomplir le bien, une liberté qui fut constamment prise à parti par des intérêts dont le fondement religieux serait fort douteux pour Soloviev. Par ailleurs, la critique exhaustive de la religion que Soloviev fait ressortir en lien avec la divino-humanité est manifestement fondée sur des critères religieux. Le système soloviévien représente donc une critique de l'intérieur qui vise à susciter un changement d'attitude surtout de la part des croyants, nonobstant le fait que tout cela aura tellement dérangé la majorité de ses interlocuteurs à l'époque que toute possibilité pour un dialogue constructif à l'intérieur de l'Église russe sera devenue tout à fait invraisemblable.

Petite note sur la sophiologie

Soloviev a également promu une sophiologie qui fascine tellement à l'intérieur de certains cercles théologiques que d'autres aspects de son œuvre se retrouvent souvent complètement éclipsés en conséquence. En fait, la sophiologie se réfère aux théories concernant la Sagesse, ou en grec la «Σοφία» (*Sophia*). Dans le christianisme, l'idée de la Sagesse divine a des fondements vétérotestamentaires très bien établis⁷². La Sagesse est ainsi bien en vue parmi le développement théologique et iconographique de l'Église orthodoxe, où elle est habituellement considérée

⁷¹ Soloviev, *La Grande controverse*, supra note 52 à la p. 143.

⁷² Dans la tradition orthodoxe, les sept livres suivants de l'Ancien Testament sont souvent désignés comme les «Livres de la Sagesse»: les Psaumes, le Livre de Job, les Proverbes, l'Ecclésiaste, la Cantique des Cantiques, la Sagesse de Solomon et la Sagesse de Sira.

comme se rapportant surtout à la personne du Christ et à son incarnation⁷³. L'innovation de Soloviev consiste à élaborer de nombreux détails sur la nature et le rôle quasi autonome de la Sagesse divine. À titre de précédent, Soloviev se réfère à l'icône russe très particulière de la Sagesse divine dans l'ancienne cathédrale Sainte-Sophie à Novgorod (XI^e siècle), remarquant que la Sagesse est représentée par une figure féminine un peu à l'écart de la Vierge-Marie (à gauche) et du Christ (en haut)⁷⁴. De cette façon, Soloviev évite d'identifier la Sagesse divine parfaitement avec Dieu lui-même, l'identifiant plutôt avec l'humanité parfaitement unie à Dieu dès le début⁷⁵.

Le manque de netteté sur la portée exacte des nuances que Soloviev apporte concernant la Sagesse divine s'accroît lorsqu'il explique ailleurs que la Sagesse divine se manifeste en triple action par le biais de la Sainte Vierge, du Christ et de l'Église⁷⁶. Du point de vue théologique, ces trois éléments convergent sur le Christ car la Vierge Marie et l'Église sont toutes les deux des temples figuratifs du Christ. De ce fait, la perspective de la divino-humanité que comporte la Sagesse divine est bien établie. Aussi, la Sagesse divine comporte une perspective de l'unitotalité en visant la réalisation de l'intégralité et de l'harmonie à travers le monde et la quête religieuse de l'homme. Par conséquent, la Sagesse divine, telle que soutenue par Soloviev, s'intègre très bien au système soloviévien. Toutefois, une controverse sur la portée et même la pertinence de la Sagesse divine dans le système soloviévien

⁷³ Voir en général Jean Meyendorff, «L'iconographie de la sagesse divine dans la tradition byzantine» (1959) 10 Cahiers archéologiques 259.

⁷⁴ «Идея человечества у Августа Конта (1898)» (L'idée de l'humanité chez Auguste Comte) dans *Собрание сочинений (Sobranie sochineniï)*, t. 8, *supra* note 28, 225 à la p. 240.

⁷⁵ *Ibid.* aux pp. 240-41.

⁷⁶ Vladimir Soloviev, *La Russie et l'Église universelle*, Paris, Albert Savine, 1889 à la p. 261.

persiste toujours. Certains auteurs, comme Antoine Paplauskas-Ramunas, considèrent que la sophiologie comme «le centre unificateur du système de Soloviev» est synonyme de «royaume de Dieu»⁷⁷. D'autres présentent la Sagesse divine comme une manière supplémentaire de comprendre la métaphysique soloviévienne. Par exemple, Antoine Kojevnikoff explique que la «Sophia n'est rien de plus qu'un nom nouveau pour le «contenu» divin, conçu comme Idée personnelle ou Humanité unitotale»⁷⁸. De plus, le développement ultérieur de la sophiologie a suscité beaucoup de controverses à l'intérieur de l'Église orthodoxe dans les années 1930 en France, notamment au sujet de la canonicité de la sophiologie défendue par le père Serge Boulgakov (1871-1944)⁷⁹.

En ce qui concerne Soloviev, la rationalisation forcément spéculative de son expérience intuitive concernant la Sagesse divine a permis toute une gamme d'interprétations, allant jusqu'à l'imputation d'une nouvelle théologie d'inspiration gnostique difficilement compatible avec le dogme trinitaire. À notre avis, les approches herméneutiques qui extirpent Soloviev de sa propre tradition, et de ses intentions exprimées à maintes reprises de demeurer conforme à cette tradition, sont suspectes⁸⁰. Il nous paraît beaucoup plus sensé de privilégier une interprétation modérée et plus conforme à l'intention de Soloviev. Cela entraînera la considération

⁷⁷ Antanas Paplauskas-Ramunas, «Vladimir Soloviev : Le pont vivant entre la Russie orthodoxe et Rome (1900-1950)» (1950) 20 *Revue de l'Université d'Ottawa* 343 à la p. 362.

⁷⁸ A. Kojevnikoff, «La métaphysique religieuse de Vladimir Soloviev (suite)» (1935) 15 *Revue d'histoire et de philosophie religieuse* 110 à la p. 121.

⁷⁹ Pour un survol historique et thématique de la controverse, voir Antoine Arjakovsky, «L'Institut de théologie orthodoxe Saint-Serge à Paris» (1999) 185 *Contacts : revue française de l'orthodoxie* 50.

⁸⁰ Au sujet de la liaison primordiale que doit fournir la tradition dans la tâche herméneutique, voir Hans-Georg Gadamer, *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, trad. par Pierre Fruchon, Jean Grondin et Gilbert Merlio, Paris, Éditions du Seuil, 1996 à la p. 315.

de la Sagesse divine comme représentant tout simplement l'écart entre la capacité humaine non encore réalisée et celle, parfaite, que l'homme est appelé à réaliser par sa nature même. Autrement dit, la Sagesse divine permet de conceptualiser l'espace entre l'ontologie trinitaire (le cadre immanent) et ses manifestations historiques (le cadre économique), sans toutefois introduire un nouvel élément médiateur entre les différents pôles doctrinaux. Sous cet angle, John Milbank, qui est un ardent défenseur contemporain de la sophiologie, situe la Sagesse non pas dans l'espace entre deux pôles comme tels, mais en se maintenant à chaque bord des deux pôles en même temps⁸¹. Quoi qu'il en soit, les aspects de la philosophie morale et politique de Soloviev qui nous intéressent le plus dans notre étude peuvent heureusement être poursuivis plus qu'adéquatement sans une refonte de la sophiologie et sans s'empêtrer dans les débats sophiologiques, qui comme le soutient Paul Valliere, tendent à semer la discorde et demeurent désorientés⁸². Pour ces raisons, nous ne nous attarderons pas davantage sur ce sujet. En plus de la sophiologie, deux autres parties marquantes du corpus soloviévien qui demeurent également hors du propos immédiat de notre étude sont les œuvres sur l'esthétique ainsi que la poésie de Soloviev⁸³.

⁸¹ John Milbank, «Sophiology and Theurgy: The New Theological Horizon» dans Adrian Pabst et Christoph Schneider, dir., *Radical Orthodoxy and Eastern Orthodoxy*, Farnham, Surrey, Angleterre, Ashgate, 2009, 45 à la p. 50.

⁸² Paul Valliere, «Sophiology as the Dialogue of Orthodoxy with Modern Civilization» dans *Russian Religious Thought*, supra note 29, 176 à la p. 176.

⁸³ Rédigées en russe, plusieurs de ces œuvres sont disponibles en traduction française et anglaise : Vladimir Solovyov, *The Religious Poetry of Vladimir Solovyov*, trad. par Boris Jakim et Laury Magnus, San Rafael, CA, Semantron Press, 2008; Vladimir Soloviev, *Le sens de l'amour : Essais de philosophie esthétique*, supra note 43; Vladimir Soloviev, *Trois rencontres et autres poèmes*, trad. par Christian Mouze, Marseille, Harpo &, 2004; Vladimir S. Solovyov, *A Solovyov Anthology*, S.L. Frank, dir., trad. par Natalie Duddington, Londres, SCM Press, 1950 aux pp. 125-79; et V.S. Soloviev, *The*

L'énigme de l'œuvre finale

Les *Trois Entretiens* (1900) sont l'œuvre finale de Soloviev et occupent une place unique dans le corpus soloviévien à cause de leur forme et de leur contenu. Au niveau de la forme, les *Trois Entretiens* sont un travail de fiction en forme de dialogues. Les protagonistes sont des Russes en vacances au bord de la Méditerranée à Cannes. La dernière partie de la pièce s'ouvre sur un récit apocalyptique intitulé «Court récit sur l'Antéchrist». Cette dernière partie est de loin la plus difficile pour les exégètes, car le récit présente une lecture contemporaine de l'Apocalypse, un des livres les plus controversés et cryptiques du canon chrétien⁸⁴. Le corpus de Soloviev est ainsi clôturé par une œuvre dans un genre inhabituel et basé en partie sur un aspect eschatologique de la tradition chrétienne qui est extrêmement controversé à l'origine. Il est non seulement difficile de retracer la voix authentique de Soloviev à travers les différentes parties prenantes, mais le court récit demande toute une gamme de connaissances bibliques pour être appréhendé correctement. Toutefois, quelques commentaires généraux s'imposent pour mieux saisir l'intégralité de l'œuvre soloviévienne.

À première vue, les *Trois Entretiens* sont une présentation des plus sombres sur le mal dans le monde. Le récit eschatologique finit par la conquête du bien, quoique dans des conditions très difficiles, où le mal se présente tout au long comme la «falsification du bien». Peut-être le point le plus important se ramène-t-il à la

Heart of Reality: Essays on Beauty, Love, and Ethics, trad. par Vladimir Wozniuk, Notre Dame, IN, University of Notre Dame Press, 2003.

⁸⁴ L'Église elle-même a longuement hésité avant de finalement intégrer l'Apocalypse de Jean au canon du Nouveau Testament par le biais du concile de Carthage (397). Même aujourd'hui, l'Apocalypse demeure le seul livre de la Bible chrétienne qui ne fait pas partie du cycle liturgique et demeure la source de plusieurs malentendus et d'interprétations sensationnalistes.

nature du mal et à la relation entre le mal et le bien. Ces deux notions sont non seulement symétriques, mais en interaction complexe, en tant que puissances réelles. De plus, la présentation apocalyptique de l'Antéchrist diffère de la tradition antérieure. Soloviev dessine le portrait d'un Antéchrist qui ne porte clairement pas la personnification attendue de la «Bête» décrite dans l'Apocalypse⁸⁵, mais plutôt, et en apparence du moins, une identité spécifiquement chrétienne. Est-ce un commentaire sur l'actualité telle que perçue par Soloviev, ou plutôt une vision apocalyptique du monde à venir? Bernard Marchadier ose même remarquer que le portrait de l'Antéchrist pourrait également contenir l'autoportrait de Soloviev lui-même, ayant finalement perçu les dangers de ses penchants et spéculations préalables⁸⁶. Sinon, les *Trois Entretiens* sont, comme le soutient le neveu de Soloviev, grandement symboliques de la rupture finale entre Soloviev et Tolstoï, puisque «dans sa dernière œuvre «Trois entretiens» [Soloviev] voit dans le grand écrivain de la terre russe un faux chrétien, ayant l'esprit de l'Antéchrist»⁸⁷. Pour sa part, Jean Rupp considère également que les *Trois Entretiens* sont «un appel à la résistance au mal contre le faux bouddhisme tolstoïen»⁸⁸.

La signification des *Trois Entretiens* au regard de l'œuvre antérieure de Soloviev demeure une question des plus ouvertes pour les spécialistes. Alexandre Papadopoulo conclut à un rejet par Soloviev de son système philosophique qui

⁸⁵ Selon la Bible de Jérusalem, le livre de l'Apocalypse déclare : «Je vis ensuite surgir de la terre une autre Bête ; elle avait deux cornes comme un agneau, mais parlait comme un dragon» (Apocalypse 13:11).

⁸⁶ Bernard Marchadier, « Le visage de l'Antéchrist chez Vladimir Soloviev » (1992) 37 *Istina* 284 à la p. 291.

⁸⁷ *Vie de Wladimir Solowiew par son neveu*, supra note 10 à la p. 366.

⁸⁸ Jean Rupp, *Message ecclésial de Solowiew : Présage et illustration de Vatican II*, Paris, Lethielleux, 1977 à la p. 259.

conserve toutefois «les intuitions intellectuelles et mystiques, l'authenticité existentielle des conceptions théoriques, le courage des prises de position, opposées à toute la pensée de son propre courant slavophile d'origine, l'ampleur de la vision historique et la force des convictions»⁸⁹. Selon Bernard Dupuy, la «volte-face finale, l'appel au non-philosophique et le retour à la Révélation» procèdent de la même «volonté» théologique sous-jacente qui alimentait l'œuvre plus philosophique⁹⁰. En fait, Dupuy souligne «la permanence et la résurgence chez Soloviev de la grande vision initiale chrétienne du lien entre la foi et l'histoire»⁹¹. Est-ce que les *Trois Entretiens* représentent une rupture complète ou une progression normale, quoique spontanée? Une maturité certaine s'est imposée vers la fin des années 1890, qu'illustre à merveille *La Justification du bien* que nous analyserons en détail dans le chapitre 3. À cet égard, Dupuy émet l'hypothèse que la forme théâtrale des *Trois Entretiens* aurait été choisie dans le but d'introduire certaines idées déjà exposées dans *La Justification du bien*, mais cette fois au service d'un auditoire beaucoup plus large, pour lequel l'exposition classique et plus magistrale eut été incommode⁹². À l'inverse, Sutton est très certainement un partisan de la thèse de la rupture⁹³. Plutôt en faveur de la cohérence incontestable du corpus soloviévien, Frédéric Mückermann précise le vrai sens des *Trois Entretiens* comme suit :

Le lecteur familiarisé avec la pensée de l'auteur, telle qu'elle apparaît dans ses œuvres antérieures, ne trouvera presque rien de nouveau dans les *Trois*

⁸⁹ Alexandre Papadopoulo, *Introduction à la philosophie russe : des origines à nos jours*, Paris, Éditions du Seuil, 1995 à la p. 182.

⁹⁰ Bernard Dupuy, «Les juifs, l'histoire et la fin des temps selon Vladimir Soloviev» (1992) 37 *Istina* 253 à la p. 255.

⁹¹ *Ibid.* à la p. 257.

⁹² *Ibid.* à la p. 273.

⁹³ Sutton, «The Centenary of the Death of Vladimir Solov'ëv (1853-1900)», *supra* note 27 à la p. 314.

Entretiens. Mais tout prend ici une nouvelle vie parce qu'exprimé sous forme d'entretiens. Et surtout, tout est considéré, tout apparaît sous un angle nettement déterminé; il s'agit en quelque sorte d'entretiens avec le diable⁹⁴.

Kornblatt exprime un avis semblable à Mückermann, insistant sur le fait que les *Trois Entretiens* renforcent plutôt qu'ils ne désavouent les convictions profondes de Soloviev⁹⁵.

Effectivement, nous retrouvons facilement dans les dialogues des *Trois Entretiens* l'essentiel de la dissidence soloviévienne, par exemple sur la façon dont la religion chrétienne a été fausement promulguée à des fins non chrétiennes. Dans l'extrait qui suit⁹⁶, les trois personnages en question sont le vieux Général aguerri de plusieurs campagnes militaires, Monsieur Z. dont l'âge et le statut social ne sont pas spécifiés et l'homme politique qui a longuement servi l'État. Soloviev lui-même admet dans la préface de l'œuvre qu'il s'associe à Monsieur Z. en tant que défenseur de la perspective religieuse de l'avenir, alors que le Général défend la perspective historique et l'Homme Politique la culture dominante du présent⁹⁷.

LE GÉNÉRAL. – C'est être dans une situation difficile, en effet, que de se faire passer pour les chrétiens les plus authentiques sans avoir l'Esprit du Christ.

M. Z. – De se faire passer pour les chrétiens par excellence, sans avoir justement ce qui fait l'excellence du christianisme.

LE GÉNÉRAL. – Mais je pense que cette situation affligeante est précisément celle de l'Antéchrist, et qu'elle est encore aggravée, chez les plus intelligents ou les plus sensibles, par la sensation qu'à la fin on ne pourra compter sur un heureux hasard.

⁹⁴ Frédéric Mückermann, *Soloviev : Messager de la Russie à l'Occident*, trad. par J.-P. Brisson, Paris, Julliard, 1951 à la p. 175.

⁹⁵ Judith Deutsch Kornblatt, «Soloviev on Salvation: The Story of the "Short Story of the Antichrist"» dans *Russian Religious Thought*, *supra* note 29, 68 à la p. 70.

⁹⁶ Tiré de Vladimir Soloviev, *Trois entretiens sur la guerre, la morale et la religion*, trad. par B. Marchadier et François Rouleau, Paris, Éditions O.E.I.L., 1984 aux pp. 141-43.

⁹⁷ *Ibid.* aux pp. 33-34.

M. Z. – En tout cas, il ne fait aucune doute que ce règne de l'Antéchrist qui, selon le point de vue de la Bible – de l'Ancien comme du Nouveau Testament – marque le dernier acte de la tragédie historique, ne sera pas simplement l'incroyance ou la négation du christianisme ou le matérialisme, etc. mais qu'il sera une imposture religieuse, et qu'alors le nom du Christ sera usurpé par des forces au sein de l'humanité qui, en réalité et par essence, sont étrangères et franchement hostiles au Christ et à son Esprit.

LE GÉNÉRAL. – Oh, assurément, le Diable ne serait pas le Diable s'il jouait à visage découvert!

L'HOMME POLITIQUE. – Je crains bien pourtant que tous les chrétiens ne s'avèrent des imposteurs et donc, selon vous, des antéchrists. Seules peut-être feront exception les masses inconscientes du peuple, dans la mesure où elles existent encore dans le monde chrétien, et quelques originaux isolés de votre genre, Messieurs. En tout cas, il faut déjà mettre au rang des «antéchrists» ceux qui – ici, en France, comme chez nous – se mettent particulièrement en peine du christianisme, en font leur occupation spéciale et transforment le nom de chrétien en monopole ou en privilège. Pareilles gens appartiennent de nos jours à deux catégories, l'une et l'autre également étrangères, je l'espère, à l'esprit du Christ. Ce sont soit des égorgés effrénés, prêts à rétablir tout de suite l'inquisition et à organiser des massacres pour la religion – du genre de ces «pieux» abbés et de ces «braves» officiers «catholiques» qui, il n'y a pas longtemps, exprimaient les beaux sentiments que leur inspirait la glorification d'un coquin pris sur le fait, soit de ces nouveaux jeûneurs et adversaires du mariage qui ont découvert la vertu et la conscience comme une espèce d'Amérique, et qui avec cela ont perdu toute véracité et tout bon sens. Les premiers vous donnent la nausée morale, les seconds vous font tant bâiller, au physique cette fois, que vous succombez.

LE GÉNÉRAL. – Oui. Autrefois aussi le christianisme était incompréhensible pour certains et haïssable pour d'autres ; mais le rendre odieux et mortellement ennuyeux, on n'y est parvenu que de nos jours. J'imagine que le diable a dû se frotter les mains et se taper sur le ventre après pareil succès. Seigneur, hélas!

Étant donné que le dialogue conserve une certaine lourdeur, nous pouvons émettre des doutes sur l'hypothèse voulant que l'accessibilité ait été la motivation principale pour sa forme théâtrale⁹⁸. Il est préférable à notre avis de se concentrer sur l'idée que Soloviev exprima dans la préface de l'œuvre quant à l'intégrabilité des différents points de vue. Soloviev précisa sa pensée comme suit :

⁹⁸ Les *Trois Entretiens* ont été toutefois adaptés en 2013 par le cinéaste roumain Cristi Puiu pour la production d'un long métrage en français intitulé *Trois exercices d'interprétation* qui a été jusqu'à maintenant présenté seulement à des festivals internationaux de cinéma, y compris le Festival international du film de Toronto en 2013.

Bien que, pour ce qui me concerne, je me situe nettement au troisième point de vue [présenté par Monsieur Z.], je reconnais la vérité relative des deux premiers points de vue [du général et de l'homme politique respectivement], et c'est la raison pour laquelle j'ai pu, avec la même impartialité, exposer les réflexions et déclarations contradictoires de l'homme politique et du général. La vérité suprême et absolue n'exclut pas et ne nie pas les conditions préalables à son apparition, mais elle les justifie, leur donne un sens et les éclaire⁹⁹.

L'extrait des entretiens reproduit ci-haut démontre très bien comment une certaine unanimité organique sur une question fondamentale peut ressortir sur la base d'un partage d'expériences issues de perspectives et points de départ divergents, où la dissidence soloviévienne interagit à la fois avec la sagesse populaire de la vieille Russie du Général et la perspective européeniste de l'Homme Politique. Nous oserons même dire que les *Trois Entretiens* visent une expérimentation pratique de la reconstitution des éléments de l'unitotalité, dans une tentative finale de bâtir (fût-ce par le biais de la fiction) un consensus sociétal pour le futur de la Russie, de bas en haut, que Soloviev par conséquent croyait être encore réalisable. En tout cas, les *Trois Entretiens* demeurent une œuvre énigmatique, mais importante, dont l'analyse plus poussée sortirait du cadre de notre étude. De plus, l'intégrité intellectuelle nous interpelle à souligner l'existence de voix qui plaident en faveur de la théorie de la rupture de l'intégralité du corpus soloviévien avec les *Trois Entretiens*, une thèse que nous disputons pour les raisons mentionnées ci-haut.

Influences principales sur Soloviev

Parmi les influences les plus déterminantes sur la partie de l'œuvre de Soloviev qui nous intéresse, nous accordons aux fins de notre étude une place privilégiée à Platon (c. 424-348 av. J.-C.), Grégoire de Nysse (325-395) et Friedrich

⁹⁹ Soloviev, *Trois Entretiens*, supra note 96 à la p. 33.

Wilhelm Joseph Schelling (1775-1854). D'ailleurs, Soloviev lui-même se réfère à un large éventail d'auteurs différents à travers ses textes. En ce sens, la tâche d'isoler seulement quelques auteurs à titre d'influences principales peut donner lieu à des contestations légitimes. Cela étant dit, nous ne prétendons aucunement que notre sélection représente un consensus quelconque à travers les études secondaires sur Soloviev ou parmi les chercheurs soloviéviens. De toute façon, nous doutons fort qu'un tel accord général puisse exister. En plus de sa vraisemblance, notre sélection est aussi motivée par un critère pédagogique précis : celui de bâtir dès le premier chapitre des repères utiles pour la démystification de Soloviev. En fait, chacun des auteurs sélectionnés représente des points de repère importants dans la lignée intellectuelle européenne depuis l'Antiquité grecque.

Notre sélection démontre aussi dans quelle mesure Soloviev demeure assez sélectif sur l'interprétation retenue de chacun des auteurs que nous avons identifiés à titre d'influences principales. Bien souvent, Soloviev accentue, soit implicitement ou explicitement, le penseur qui est soit le prédécesseur ou le successeur de l'auteur en question : Socrate (c. 470-399 av. J.-C.) dans le cas de Platon, Origène d'Alexandrie (c. 185-253) dans le cas de Grégoire de Nysse et le slavophile Ivan Kireïevski (1806-1856) en tant qu'interprète de Schelling. Donc, pour expliciter de manière significative les influences principales de Soloviev, l'acte de dresser tout simplement une liste d'auteurs demeure tout à fait insuffisant. Nous entreprenons ainsi dans cette partie du chapitre la tâche pas toujours facile d'identifier les aspects précis de ces trois auteurs auxquels Soloviev s'attacha pour construire son propre système philosophique.

Platon et le drame socratique

En 1929, le philosophe anglais Alfred North Whitehead (1861-1947) énonça sa fameuse affirmation à l'effet que la façon plus sûre de décrire la tradition philosophique européenne «est de reconnaître qu'elle consiste en une succession d'apostilles à Platon»¹⁰⁰. Platon représente une référence importante pour Soloviev qui, avec un de ses frères, a même entrepris la traduction russe des dialogues socratiques¹⁰¹. Pour Soloviev pourtant, l'idéalisme façonné surtout après la mort de Socrate représente une aliénation de l'œuvre socratique de la part de Platon. En fait, Soloviev prépara une étude sur Platon en 1898 intitulée «Le Drame de la vie de Platon»¹⁰² dans laquelle il chercha à trouver «un principe interne d'unité qui embrassât la totalité des œuvres de Platon et donnât à chacune d'entre elles sa signification relative et sa place à l'intérieur de l'ensemble»¹⁰³. Dans cet essai, Soloviev présenta le regrettable et mortel rejet de Socrate par la société athénienne comme l'événement extraordinairement perturbateur qui marqua négativement l'évolution philosophique de Platon.

Dans ses grandes lignes, le récit de Soloviev se résume ainsi : Socrate fut haï pour avoir réprimandé à la fois le scepticisme des sophistes et la religiosité des traditionalistes, les deux partis classiquement en opposition à ce temps. À cet égard, Socrate reconnâtra la valeur absolue (tant prônée par les traditionalistes) mais en

¹⁰⁰ Alfred North Whitehead, *Procès et réalité: Essai de cosmologie*, trad. par Daniel Charles et al., Paris, Gallimard, 1995 à la p. 98.

¹⁰¹ *Vie de Wladimir Solowiew par son neveu*, supra note 10 à la p. 427.

¹⁰² «Жизненная драма Платона» dans *Собрание сочинений (Sobranie sochinenii)*, t. 8, supra note 28, 246. La traduction française de l'œuvre est disponible dans Soloviev, *Le sens de l'amour : Essais de philosophie esthétique*, supra note 43 aux pp. 101-70.

¹⁰³ «Le Drame de la vie de Platon», *ibid.* à la p. 103.

soulignant la valeur de la raison pratique (l'outil tellement précieux des sophistes). Se référant aux défenseurs de l'établissement comme des «pseudo-conservateurs» et aux sophistes comme des «pseudo-penseurs», Soloviev s'expliqua comme suit au sujet de Socrate¹⁰⁴ :

Il y avait en lui un rayon de véritable lumière qui, en se manifestant, révélait l'obscurité d'autrui. Face aux pseudo-conservateurs, qui affirmaient qu'il fallait absolument accepter les croyances populaires sans réfléchir le moins du monde et se soumettre aux règles des pères tout simplement parce qu'elles avaient été données, établies et fixées avant nous, face aussi aux pseudo-penseurs, qui enseignaient qu'il ne pouvait y avoir aucun devoir absolu, qu'il ne fallait se soumettre à rien du tout, mais seulement chercher le profit et le succès, face à ce double mensonge, Socrate affirmait par ses paroles et sa vie qu'il y avait un devoir absolu, mais qu'il ne concernait que ce qui était absolu, ce qui était par essence et qui, par conséquent était toujours et partout bien ou digne, et que cet absolu était la norme essentielle de la vie humaine, qu'il était le Bien en soi. Lui seul est en vérité souhaitable et représente le bien suprême de l'homme, le fondement et la mesure de tous les autres biens, et c'est sur lui seulement, en tant que vérité absolue et critère de tout ce qui est juste, que doit être fondée la communauté humaine. Si les croyances populaires et les règles des pères sont conformes à la norme absolue de la vie, ou peuvent y être reliées, il faut les accepter et s'y soumettre. Ce qui est donc exigé, c'est une évaluation précise de tout ce qui est donné, c'est un raisonnement et une critique, non cependant comme art pour l'art, mais comme recherche de la vérité, entreprise dans l'intention de la trouver réellement.

Qu'il y ait un Bien absolu, et que seul soit authentique ce qui est digne d'être, Socrate le croyait; mais sa foi, loin d'être aveugle, était parfaitement rationnelle par le fait même que, tout d'abord, elle était déjà, en somme, une foi en la raison, en cette raison qui exigeait que l'existant lui fût conforme, qu'il eût un sens ou fût digne d'exister; en second lieu, la foi de Socrate avait un caractère rationnel parce qu'elle cherchait sa réalisation ou sa justification en tout, et que, pour cela, elle exigeait nécessairement de l'intelligence pensante un travail suivi.

Le drame de la vie de Platon n'est rien d'autre que les diverses tentatives (soi-disant fautives selon Soloviev) de réconcilier le mal que représentait la mort injuste de son maître, Socrate. Soloviev considère que la distinction poursuivie par Platon entre le spirituel et le réel, qui mènera dans une impasse et finalement à la tyrannie,

¹⁰⁴ *Ibid.* aux pp. 123-24.

demeure au fond une trahison de la mémoire de Socrate. Nous pouvons facilement identifier un parallélisme assez net entre le rôle héroïque de Socrate, tel que présenté par Soloviev, et la propre fonction mitoyenne que Soloviev joua entre soit les slavophiles et les occidentaux, les chrétiens et les non-chrétiens, ou les croyants et les incroyants. Cette analogie comporte aussi ses limites, car Socrate n'a pas pu connaître le christianisme à travers lequel Soloviev puise énormément de ressources théoriques. En réalité, Socrate représente pour Soloviev la limite de la sagesse humaine : «Socrate, par sa noble mort, avait épuisé la force morale de la sagesse purement humaine, dont il avait atteint la limite. Pour aller plus loin et plus haut que Socrate, non seulement dans la spéculation ou les aspirations, mais dans l'effort de la vie réelle, il fallait plus qu'un homme»¹⁰⁵. Pour Soloviev, Socrate représente donc la limite supérieure de la sagesse humaine, que l'action de la divino-humanité ne remplace pas tant qu'elle la complète.

Grégoire de Nysse et les frontières de l'Église

L'adage «hors de l'Église, point de salut», attribué à Cyprien de Carthage (c. 200-258)¹⁰⁶, souligne l'exclusivité à travers laquelle la voie de perfection selon le christianisme est contrainte et strictement précisée d'avance. Cette vision contraignante des moyens de salut a été mise au défi dès le début du christianisme par l'enseignement sur ce qui est connu en grec comme «ἀποκατάστασις τῶν πάντων» (*apokatastasis ton panton*), qui se traduit littéralement comme la restauration de tout. Cette croyance dans une restauration finale et inclusive est

¹⁰⁵ *Ibid.* à la p. 170.

¹⁰⁶ L'expression latine employée dans sa Lettre LXXIII est «*salus extra ecclesiam non est*» (Saint Cyprien, *Correspondance*, t. 2, trad. par Louis Bayard, Paris, Les Belles Lettres, 1925 à la p. 275).

souvent rendue en français comme «restauration universelle» ou simplement «apocatastase». L'apocatastase fut une des idées les plus controversées promues par Origène d'Alexandrie (c. 185-253). Dans le chapitre 6 du premier livre de son *Traité des Principes*, Origène décrit comment même les plus mauvais pourront bénéficier de l'aide divine après leur mort pour progressivement améliorer leur sort¹⁰⁷. S'appuyant sur divers arguments bibliques¹⁰⁸, Origène concluait sa réflexion comme suit :

En outre, est-ce que quelques-uns de ces ordres qui agissent sous la domination du Diable et obtempèrent à sa malice pourront jamais dans les siècles futurs revenir à la bonté parce que reste en eux la faculté du libre arbitre? Ou au contraire la malice durable et invétérée ne se changerait-elle pas, par l'habitude, d'une certaine façon en nature? Que le lecteur juge s'il est possible que de toutes manières, soit dans les siècles des réalités visibles et temporelles, soit dans ceux des réalités invisibles et éternelles, cette partie de la création ne soit pas complètement séparée de cette unité et de cet accord final. Entre-temps cependant, tant dans les siècles des réalités visibles et temporelles que dans ceux des réalités invisibles et éternelles, tous sont gouvernés selon leur ordre, leur nature, leur mesure et la dignité de leurs mérites. Ainsi comme les uns dans les premiers temps et d'autres dans les seconds, certains même dans les derniers, passant par des supplices plus grands et plus lourds, et même durables et supportés, pour ainsi dire, pendant de nombreux siècles, sont réformés par des corrections plus pénibles et rétablis, étant instruits d'abord par les anges, puis même par les puissances des degrés supérieurs, pour être portés ainsi d'étape en étape aux réalités les plus hautes et parvenir à celles qui sont invisibles et éternelles, ayant exercé de cette façon une à une les fonctions des puissances célestes comme dans une sorte d'instruction. C'est ce que montre, à mon avis, la logique : chaque nature raisonnable peut passer d'un ordre à l'autre et parvenir à tous à travers chacun et à chacun à travers tous, puisque chaque être, à cause de la faculté du libre arbitre, est susceptible de progrès ou de déchéances variés, selon ses mouvements et efforts propres¹⁰⁹.

¹⁰⁷ Origène, *Traité des principes. Tome I (Livres I et II)*, Sources chrétiennes no. 252, trad. par Henri Crouzel et Manlio Simonetti, Paris, Éditions du Cerf, 1978 aux pp. 194-205.

¹⁰⁸ Origène cite notamment les deux versets suivants : «*Le Seigneur a dit à mon Seigneur : Assieds-toi à ma droite, jusqu'à ce que je fasse de tes ennemis l'escabeau de tes pieds*» (Ps 109 (110),1); et «*Il faut que le Christ règne, jusqu'à ce qu'il ait placé tous ses ennemis sous ses pieds*» (1 Cor. 15:25). Les versets sont reproduits ici selon la traduction dans Origène, *Traité des principes*, *ibid.* à la p. 197.

¹⁰⁹ Origène, *Traité des principes*, *ibid.* aux pp. 203-205.

Sous l'impulsion de l'empereur Justinien (483-565), la forme origénienne de l'apocatastase, ainsi qu'Origène lui-même, furent respectivement condamnés dans un synode local en 543 ainsi que lors du second concile de Constantinople, qui représente le cinquième concile œcuménique, en 553¹¹⁰. Ces condamnations suscitent encore une controverse quant à leur portée véritable, à savoir justement si elles représentent vraiment une inadmissibilité complète de l'apocatastase sous quelque forme que ce soit¹¹¹. En tout état de cause, l'enseignement de l'apocatastase sera repris ultérieurement par Grégoire de Nysse. Dans le traité *Sur l'âme et la résurrection*, avant de définir la résurrection en termes d'apocatastase¹¹², Grégoire présente l'exposition suivante concernant la fin ultime du mal évoquant la fameuse expression paulienne issue de la première épître aux Corinthiens (15:28) voulant que Dieu soit tout en tous :

Mais en vérité, c'est la nature divine qui est la source de toute la vertu; en elle donc seront ceux qui sont libérés du mal, afin que, comme le dit l'Apôtre, Dieu soit tout en tous. Cette parole en effet me paraît confirmer clairement la pensée que nous venons d'exprimer, elle qui dit que Dieu est, à la fois, tout et en tous... Ici, me semble-t-il, c'est la destruction complète du mal qu'enseigne l'Écriture : si en effet Dieu est en tous les êtres, le mal, bien évidemment, ne sera pas dans les êtres; car si l'on imagine que le mal lui aussi est, comment préservera-t-on l'affirmation que Dieu est en tous? Puisque faire une exception pour le mal rend incomplète l'emprise sur toutes choses¹¹³.

À l'époque de Grégoire de Nysse comme après, le fondement origénien de l'apocatastase de Grégoire n'est pas resté inaperçu. Mais Grégoire, étant nul autre que le frère de l'éminent Basile de Césarée (329-379), ne sera jamais condamné

¹¹⁰ Voir à ce sujet *The Seven Ecumenical Councils*, NPNF2-14 aux pp. 316-320.

¹¹¹ Kallistos Ware, «Dare We Hope for the Salvation of All?» dans *The Inner Kingdom: Collected Works*, vol. 1, Crestwood, NY, St. Vladimir's Seminary Press, 2000, 193 aux pp. 199-201.

¹¹² Grégoire de Nysse, *Sur l'âme et la résurrection*, trad. par Jean Terrieux, Paris, Éditions du Cerf, 1995 à la p. 197.

¹¹³ *Ibid.* aux pp. 152-53.

comme Origène, un fait souvent attribué à la réticence générale de qui que ce soit de s'opposer ouvertement au petit frère de Basile. Grâce à Grégoire de Nysse, l'apocatastase peut encore établir une perspective légitime quoique minoritaire au sein du christianisme. Ce fait facilitera considérablement l'appropriation de l'apocatastase par des penseurs comme Soloviev.

L'apocatastase est un élément clé du système soloviévien qui revient explicitement à plusieurs reprises à travers l'œuvre de Soloviev. Par exemple, dans les *Fondements spirituels de la vie*, Soloviev évoque explicitement l'apocatastase comme conséquence de l'amour fraternel et divin¹¹⁴. Dans *La Russie et l'Église universelle* (1889), l'apocatastase est présentée comme la destination finale de «la nature extra-divine»¹¹⁵. L'apocatastase est aussi identifiée dans la *Justification du bien* comme étant identique à l'ordre moral absolu et au Royaume de Dieu¹¹⁶. Soloviev accepte pourtant que cette idée ait des antécédents préchrétiens. Par exemple, Soloviev considéra la «grande idée» de la restauration universelle comme s'étant révélée dans le rituel égyptien de momification¹¹⁷. Par ailleurs, l'apocatastase est une composante nécessaire de l'unitotalité. Soloviev nomma ainsi l'apocatastase comme l'ultime fin et la manifestation plénière de l'unitotal dans la *Crise de la philosophie occidentale*¹¹⁸. Et Walicki remarque avec raison que l'idée de l'apocatastase est la conséquence logique de la philosophie de la réintégration de

¹¹⁴ Soloviev, *Les fondements spirituels de la vie*, supra note 48 aux pp. 135-36.

¹¹⁵ Soloviev, *La Russie et l'Église universelle*, supra note 76 à la p. 265.

¹¹⁶ Vladimir Soloviev, *La Justification du bien : essai de philosophie morale*, trad. par T.D.M., Paris, Aubier-Montaigne, 1939 à la p. 194.

¹¹⁷ Soloviev, *La Grande controverse*, supra note 52 à la p. 50. Sur le lien égyptien dans l'intégration soloviévienne de l'apocatastase, voir aussi Munzer, *Solovyov: Prophet of Russian-Western Unity*, supra note 47 aux pp. 13-14.

¹¹⁸ Soloviev, *Crise de la philosophie occidentale*, supra note 30 aux pp. 341-42

Soloviev¹¹⁹. De son côté, Gustafson lie l'apocatastase avec la divino-humanité du fait que la restauration universelle qui est envisagée fait partie de la conception chrétienne du salut comprise comme la déification de l'homme¹²⁰. De plus, l'apocatastase s'écarte de certaines perspectives classiques de la punition, comme le châtement et la dissuasion, pour privilégier exclusivement l'objet de la réformation¹²¹. Étant donné que le christianisme prône l'immortalité de l'âme, la question de la punition est aussi pertinente après la mort physique qu'avant celle-ci. Une connexion très nette peut être établie entre l'apocatastase et la perspective plus générale sur la punition. Pour cette raison, Soloviev lui-même milita en faveur d'une vision très progressive des sanctions pénales, écartant catégoriquement et par principe les peines de mort et de l'emprisonnement à perpétuité¹²².

À plusieurs égards, l'apocatastase a un effet déstabilisateur à l'égard des formules traditionnelles de la moralité religieuse. Se fondant sur le sentiment religieux, plusieurs doctrines sociales se sont longtemps investies dans l'établissement d'une unité organique entre les prescriptions morales d'un côté et de l'autre, la récompense céleste qui en résultera par l'obéissance aux normes prescrites. Dans le contexte d'une société fortement religieuse, la possibilité d'une déconnexion du couplage devoir-récompense implique un changement radical, car la prescription elle-même soit devient caduque ou bien doit retrouver une justification indépendante

¹¹⁹ Walicki, *A History of Russian Thought*, *supra* note 39 aux pp. 375-76.

¹²⁰ Richard F. Gustafson, «Soloviev's Doctrine of Salvation» dans *Russian Religious Thought*, *supra* note 29, 31 aux pp. 33-39.

¹²¹ Le théologien orthodoxe Kallistos Ware considère même que la manière dont Origène analyse la punition présente le plaidoyer le plus convaincant pour son universalisme (Ware, «Dare We Hope for the Salvation of All?», *supra* note 111 aux pp. 203-205).

¹²² Soloviev, *La Justification du bien*, *supra* note 116 aux pp. 378-79.

de toute théorie de compensation. L'intérêt de l'autorité impériale à préserver une compréhension simpliste du devoir religieux fait partie du processus de consolidation du pouvoir, la punition éternelle fournissant peut-être la motivation la plus convaincante pour maintenir un contrôle social et politique en prescrivant le bien-agir des sujets.

L'apocatastase confirme ainsi une des idées centrales du corpus soloviévien, qui a été déjà signalée : que le bien n'est véritablement le bien que s'il est justifié autrement que par des moyens coercitifs. De cette manière, au lieu de détourner l'attention du bien, l'apocatastase en facilite la réalisation imminente. Sur la question plus générale de la liberté, une influence additionnelle de Grégoire de Nysse sur Soloviev peut être établie. En effet, Grégoire de Nysse est un des seuls Pères de l'Église à s'attaquer ouvertement à l'institution de l'esclavage précisément en raison de la nature libre et autonome de l'homme¹²³. Pour toutes ces raisons, Grégoire de Nysse peut à juste titre être considéré comme une influence majeure sur l'œuvre de Soloviev.

Notre insistance sur le fondement patristique du système soloviévien équivaut à un changement d'orientation important par rapport à plusieurs courants établis dans l'étude de Soloviev. À cet égard, Judith Deutsch Kornblatt et Richard F. Gustafson mentionnent avec regret l'approche de plusieurs auteurs occidentaux consistant à écarter complètement l'héritage du christianisme oriental en transplantant leur propre

¹²³ Voir notamment le premier chapitre de son Homélie IV sur le Livre de l'Ecclésiaste dans l'Ancien Testament : Grégoire de Nysse, *Homélie sur l'Ecclésiaste*, *Sources chrétiennes* no. 416, trad. par Françoise Vinel, Paris, Éditions du Cerf, 1996 aux pp. 224-33.

mode de pensée sur Soloviev¹²⁴. Du côté des auteurs orthodoxes, le domaine de la philosophie religieuse russe, y compris l'œuvre soloviévien, demeure encore en grande partie sans intérêt, notamment à cause de la dominance de l'école dite néo-patristique qui pourfend tout développement doctrinal s'écartant trop du fond du corpus patristique classique¹²⁵.

Ivan Kireïevski et la dernière philosophie de Schelling

Soloviev est souvent comparé avec Schelling. Kojevnikoff prétend même que «c'est à Schelling que remontent presque toutes ses idées métaphysiques»¹²⁶. Il est ainsi opportun de retracer tant soit peu la façon dont Schelling trouva un terrain fertile en Russie et plus particulièrement avec Soloviev. Ivan V. Kireïevski (1806-1856), un des premiers slavophiles, initia ses contemporains russes à cette facette de la philosophie occidentale¹²⁷. Kireïevski avait même assisté aux conférences de Schelling à Munich en 1830 où la dernière philosophie de Schelling commença à prendre forme¹²⁸. Comme le souligne Piama P. Gaidenko, l'idée de l'unitotalité est un des thèmes que Schelling traitera lors de ces conférences¹²⁹. Selon les notes

¹²⁴ Judith Deutsch Kornblatt et Richard F. Gustafson, «Introduction» dans *Russian Religious Thought*, *supra* note 29, 3 à la p. 11.

¹²⁵ Sur la question de la conformité de l'œuvre soloviévien avec la tradition du christianisme oriental, le représentant par excellence de l'école néo-patristique, le père Georges Florovsky (1893-1979), aura même à défendre sa volte-face étonnante en soutenant d'abord la canonicité de l'œuvre soloviévien pour la remettre en cause par la suite : Georges Florovsky, «Reason and Faith in the Philosophy of Solov'ev» dans Ernest J. Simmons, dir., *Continuity and Change in Russian and Soviet Thought*, New York, Russell & Russell, 1955, 283 à la p. 297, n. 39.

¹²⁶ A. Kojevnikoff, «La métaphysique religieuse de Vladimir Soloviev» (1934) 14 *Revue d'histoire et de philosophie religieuse* 535 à la p. 540.

¹²⁷ Bernard Dupuy, «Solov'ev, interprète de Schelling» (2001) 42 *Cahiers du monde russe* 161 à la p. 162.

¹²⁸ *Ibid.*

¹²⁹ Piama P. Gaidenko, «Philosophie russe et pensée européenne : le cas de Vladimir S. Soloviev» (2008) 2 *Diogène* 32 aux pp. 33-34.

prises par Ernst von Lasaulx, Schelling soulignera l'aspect divin de l'unitotalité comme suit : «L'idée d'unitotalité est une idée éternelle qui exprime le fait que tout ce qui existe puise son existence de Dieu et représente de ce fait une substance étendue existant à travers Dieu et en Dieu; *telle est l'idée fondamentale de toute vraie religion*»¹³⁰.

Il va sans dire que le souci de Schelling de l'intégralité et de l'universalité sera directement repris par les premiers slavophiles. Mais comme le précise Rouleau, la théorie slavophile de l'intégralité élaborée par Kireïevski incorpora également des éléments inspirés par les études patristiques et la spiritualité monastique¹³¹. Nonobstant la dépendance envers l'Occident pour l'établissement de l'unitotalité dans l'univers russe, l'attestation de la théorie par le biais des thèmes plus traditionnels de l'Église orthodoxe lui donnera sans doute une légitimité renforcée aux yeux des slavophiles. Plus précisément, les slavophiles développèrent cette idée dans le domaine ecclésiologique, notamment par la fameuse théorie de la *sobornost* élaborée davantage par le successeur immédiat de Kireïevski, Alexeï S. Khomiakov (1804-1860). Une simple translittération du russe соборность, le mot évoque une confluence de termes connexes comme la catholicité, l'universalité, la

¹³⁰ L'extrait est cité selon la traduction fournie par Gaidenko (*ibid.* à la p. 33). Dans la source originale, l'extrait se lit comme suit : «der Gedanke der Alleinigkeit ist ein ewiger Gedanke, daß alles was ist, aus Gott ist und insofern eine extendirte Substanz, durch Gott und in (zu) Gott ist: *Dies ist der wahre Grundgedanke aller wahren Religion*» (Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, *System der Weltalter : Münchener Vorlesung 1827/28 in einer Nachschrift von Ernst von Lasaulx*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1990 à la p. 195).

¹³¹ Rouleau, «Les deux sources du mouvement slavophile au XIXe siècle», *supra* note 26 aux pp. 128-29.

conciliarité, la synodalité et la communion¹³². Au sujet de la *sobornost*, Nicolas Lossky fournit le résumé suivant de la pensée de Khomiakov :

Ce n'est pas l'autorité externe, mais la «sobornost», qui est le principe de base de l'Église. La «sobornost» est la libre unité des membres de l'Église dans leur compréhension commune de la vérité et dans le salut commun, c'est-à-dire une unité fondée sur leur amour unanime du Christ et de la vérité divine. «Le christianisme n'est autre chose qu'une liberté en Christ.» Ceux qui aiment la vérité de Dieu et la trouvent en Christ et dans son Église, l'acceptent librement et joyeusement; c'est ce qui crée l'unité. «Dieu est la liberté pour tous les êtres purs. Il est une loi pour l'homme non régénéré. Il n'est une nécessité que pour les démons.» Partant de là, il est clair que notre relation réelle avec l'Église doit être libre : «Dans le domaine de la foi, une unité forcée est un mensonge et une obéissance forcée – la mort».

Du principe de «sobornost» il résulte que dans l'Église le porteur inconditionné de la vérité n'est ni le Patriarche qui a l'autorité suprême, ni le clergé, ni même un Concile œcuménique, mais seulement l'Église comprise comme un tout.¹³³

Pour sa part, Soloviev hésite dans ses écrits à reprendre le terme *sobornost*, sûrement en réaction à la conviction certaine des slavophiles que la *sobornost* dressait réellement un portrait de la situation effective dans l'Église orthodoxe russe. Toutefois, plusieurs idées soloviéviennes évoquent au moins l'idéal de la *sobornost* des premiers slavophiles, y compris l'unitotalité, l'engagement pour la liberté religieuse, et la façon dont Soloviev conçoit l'universalité et la libre socialisation au sein de l'Église. Même si elle y est retravaillée à sa manière¹³⁴, la synthèse slavophile, qui embrasse des éléments profondément schellingiens, demeure une

¹³² Telle qu'utilisée par les slavophiles, la *sobornost* est difficilement traduisible par un seul mot et est le plus souvent utilisé sans traduction dans d'autres langues.

¹³³ N.O. Losski, *Histoire de la philosophie russe des origines à 1950*, trad. par V. Losski, Paris, Payot, 1954 à la p. 32.

¹³⁴ Par exemple, Kojevnikoff note justement que, comparé à Schelling, Soloviev attribue une importance plus grande à l'homme et à son indépendance envers Dieu (Kojevnikoff, «La métaphysique religieuse de Vladimir Soloviev (suite)», *supra* note 78 aux pp. 115-16, 124-25, 150-51).

influence de premier ordre dans le système de Soloviev. Sous cet angle, le philosophe Léon M. Lopatin (1855-1920), un ami personnel et partisan affirmé de Soloviev, pourra observer que celui-ci demeura un slavophile en son genre durant toute sa vie, malgré sa vive opposition aux dérapages du mouvement¹³⁵.

La réception mouvante d'un slavophile réformé

En tant que slavophile réformé¹³⁶, Soloviev se creusera une troisième voie dans une perspective de revitalisation de l'héritage chrétien au sein de son propre programme libéral de changement social. Quoiqu'il admirait le penchant slavophile pour une synthèse intégrale, Soloviev réalisera que la croyance slavophile que l'«idéal avait été déjà réalisé dans le passé historique de la Russie et qu'il suffisait alors d'y revenir»¹³⁷ était non seulement intenable, mais également un obstacle réel pour la suite des choses. La voie promue par Soloviev sera rejetée à la fois par les slavophiles et les occidentalistes. Pendant sa vie, les idées de Soloviev seront par contre considérées intéressantes et parfois brillantes, mais même ses amis les plus proches feront preuve d'une réticence à cautionner son système dans son ensemble. Soloviev était (et fort probablement, demeure encore) beaucoup trop énigmatique pour fonder un courant dominant.

¹³⁵ L. M. Lopatin, «The Philosophy of Vladimir Soloviev» (1916) 25 Mind, New Series 425 à la p. 437.

¹³⁶ Janko Lavrin, «Vladimir Soloviev and Slavophilism» (1961) 20 Russian Review 11 à la p. 16.

¹³⁷ Marjan Zdziechowski, «Soloviev face aux déviations du slavophilisme» (1992) 37 Istina 166 à la p. 178.

Soloviev publia directement certaines œuvres en français en plus du russe¹³⁸, ce qui facilitera sa réception hors du monde russophone. En raison de sa transdisciplinarité, l'intérêt occidental pour Soloviev s'étendra graduellement dans des domaines fort différents et bien au-delà du domaine restreint des études russes. En général, la réception allemande demeure une des plus accueillantes de l'œuvre soloviévien¹³⁹, et nous aurons l'occasion de recenser plusieurs études secondaires allemandes portant sur la philosophie juridique de Soloviev au chapitre 3. Une autre conséquence importante de la réception allemande est qu'à l'heure actuelle, des traductions des œuvres de Soloviev sont beaucoup plus disponibles en allemand qu'en anglais ou en français. Pourtant, l'intérêt allemand pour Soloviev n'a jamais pu dépasser les limites étroites du monde universitaire, aussi dynamique soit-il.

La croyance populaire veut que Soloviev ait été complètement ignoré pendant la période communiste en Russie. En fait, l'*establishment* philosophique soviétique comme tel traitera de manière méprisante à la fois l'œuvre de Soloviev et son appropriation par des auteurs «bourgeois» en Occident¹⁴⁰. En revanche, sur la base

¹³⁸ Tous les écrits français sont reproduits dans la collection suivante : Vladimir Soloviev, *La Sophia et les autres écrits français*, François Rouleau, dir., Lausanne, L'Âge d'Homme, 1978. Soloviev publia en français en partie pour contourner le problème de la censure concernant des textes trop critiques à l'égard des autorités russes. Sur la réception de Soloviev en France, voir Muriel Guittat-Naudin, «La réception de Vladimir Soloviev en France» dans Patrick de Laubier, dir., *Vladimir Soloviev, Jacques Maritain et le personnalisme chrétien*, Paris, Parole et Silence, 2008, 75; et François Rouleau, «L'œuvre de V. Soloviev écrite en français» (1978-79) 1 Nouvelles de l'Institut Catholique de Paris 11.

¹³⁹ Voir Grzegorz Przebinda et Anne-Marie Tatsis-Botton, «L'accueil fait à la pensée de Vladimir Solov'ev en Allemagne et dans les pays germanophones, 1889-1953» (1988) 29 Cahiers du Monde russe et soviétique 427; ainsi que Dmitrij Belkin, *Die Rezeption V.S. Solov'evs in Deutschland*, thèse de doctorat en histoire, Université Eberhard Karl de Tübingen, 2000 [non publiée].

¹⁴⁰ Voir la série d'extraits d'encyclopédies et de traités soviétiques compilés et traduits par Helmut Dahm dans le chapitre 7 de son étude sur Soloviev et Scheler : Helmut Dahm, *Vladimir Solovyev and*

d'une méthodologie non confirmée, Rupp affirme que «[l]a place occupée par Soloviev dans l'Intelligentsia d'U.R.S.S. est plus grande qu'on ne le pense»¹⁴¹. Selon Igor V. Smerdon, certaines analyses marxistes de Soloviev entreprises en Union soviétique dans les années 1960 et 1970 accentuent, dans la mesure du possible, les éléments positifs de la pensée soloviévienne du point de vue marxiste, comme le fait que Soloviev était critique du régime tsariste¹⁴². Plus généralement, la montée de l'intérêt soviétique pour Soloviev a été un phénomène graduel, concentré surtout sur l'influence que Soloviev exerça sur des dissidents politiques, comme Alexandre Soljenitsyne (1918-2008). Dans la période postsoviétique, Soloviev semble faire l'objet d'un intérêt renouvelé dans les milieux universitaires de la Russie contemporaine¹⁴³. Depuis 2001, une revue scientifique trimestrielle dédiée à Soloviev et aux études soloviéviennes est publiée par le département de philosophie de l'Institut d'Ingénierie électrique d'Ivanovo¹⁴⁴. Mais le défi qui se pose du côté russe pour ranimer les études soloviéviennes reste immense. En plus du fait que Soloviev est par lui-même un auteur difficile, il est loin d'être acquis que les universités russes ont pu mettre en œuvre une culture institutionnelle propice à des contributions originales en sciences humaines. Du reste, le monde universitaire russe

Max Scheler: Attempt at a Comparative Interpretation, Dordrecht, Pays-Bas, D. Reidel, 1975 aux pp. 216-40.

¹⁴¹ Jean Rupp, «Soloviev dans l'actuelle U.R.S.S.» (1978-79) 1 *Nouvelles de l'Institut Catholique de Paris* 33 à la p. 39.

¹⁴² Voir Igor V. Smerdon, «Vladimir Solov'ëv as 'A Mirror of the Russian Counter-Revolution'» (2003) 55 *Studies in East European Thought* 185.

¹⁴³ Paul Valliere, «Vladimir Soloviev (1853-1900)» dans John Witte Jr. et Frank S. Alexander, dir., *The Teachings of Modern Christianity on Law, Politics, and Human Nature*, New York, Columbia University Press, 2006, 533 aux pp. 567-68.

¹⁴⁴ Ivanovo est une petite ville russe située quelques 250 km au nord-est de Moscou. Pour le site internet de la revue «Соловьёвские исследования» (Solov'yovskiy issledovaniya), voir en ligne : <<http://ispu.ru/node/6623>>.

doit non seulement se refamiliariser presque entièrement (et évidemment au-delà du niveau superficiel) avec l'immense production intellectuelle prérévolutionnaire, mais aussi prendre en compte la pléthore d'études «étrangères» sur Soloviev effectuées en Occident depuis au moins un siècle. À l'heure actuelle, le renforcement identitaire de l'exceptionnalisme russe se trouverait en pleine contradiction avec le phénomène déjà bien établi de la mondialisation d'un auteur comme Soloviev. C'est pourquoi ce domaine d'étude risque d'être encombré de préjugés qui, en plus d'être difficilement reconnaissables, nuisent en fin de compte au sain engagement intellectuel qui s'impose.

Vers un nouvel horizon herméneutique du système soloviévien

L'œuvre globale de Soloviev porte sur une gamme diversifiée de matières et de disciplines. Antoine Paplauskas-Ramunas le considéra ainsi comme «le plus grand logicien, gnoséologue, esthète, moraliste, juriste, théologien, métaphysicien, ascète, visionnaire et prophète russe»¹⁴⁵. Et selon J.-B. Séverac, «la multiplicité même des aspects de la pensée» de Soloviev pourrait même expliquer l'«insuccès relatif» de ce dernier¹⁴⁶. Soloviev a mis dans la conception de son système tout ce qu'il pouvait y mettre, ce qui entraîna tout simplement des écarts trop larges à combler sans digressions élaborées dans bien des cas. Notre intention en présentant cette matrice d'influences dans les sections précédentes n'était ni de simplifier à l'excès, ni d'exclure la pertinence d'autres influences. Plutôt, nous avons essayé de révéler l'éclectisme de Soloviev vis-à-vis ses influences, en plus de dresser un

¹⁴⁵ Paplauskas-Ramunas, «Vladimir Soloviev : Le pont vivant entre la Russie orthodoxe et Rome», *supra* note 77 à la p. 344.

¹⁴⁶ Voir l'introduction de Séverac dans Vladimir Soloviev, *Introduction et choix de textes*, trad. par J.-B. Séverac, Paris, Louis-Michaud, 1910 à la p. 16.

portrait équilibré de la grande variété de celles-ci. Dans chacun des cas que nous avons discutés, le rapport qu'entretient Soloviev demeure complexe, notamment en s'écartant du Platon autocratique, en lisant entre les lignes pour faire sortir le sens plus profond de textes patristiques, et en s'appropriant à sa façon l'intégration déjà éclectique de l'idéalisme allemand par la première génération de slavophiles. Toutefois, la diversité qui en résulte n'est pas du tout de nature désordonnée. L'intégration de ses influences fait partie du processus de développement d'une logique interne du système soloviévien, logique qui fut dirigée avant tout par des prémisses théologiques, telles que véhiculées par les concepts de l'unitotalité et de la divino-humanité.

Pour cette raison, nous soutenons que la théologie demeure l'élément stable à travers les théories les plus spéculatives de Soloviev. Soloviev lui-même évoqua ce dessein dans sa préface à *l'Histoire et avenir de la théocratie* (1887) : «Justifier la foi de nos pères, en l'élevant à un nouveau degré de la conscience rationnelle; montrer que cette antique foi, délivrée des chaînes du particularisme local et de l'égoïsme national, coïncide avec la vérité éternelle et universelle, tel est le dessein majeur de mon travail»¹⁴⁷. De plus, nous partageons l'avis de Rupp selon lequel «la plupart des thèmes solowiewiens ont un aspect ecclésial, ou plutôt un débouché dans l'Ecclésiologie»¹⁴⁸. Et au chapitre 4, nous développerons davantage la thèse que le système soloviévien suggère et entrevoit, dans sa totalité, une sorte de socialisme ecclésial ou de christianisme social. À ce stade de notre démarche pourtant, une

¹⁴⁷ Vladimir Soloviev, *Histoire et avenir de la théocratie*, trad. par Mireille Chmelewsky et al., Paris, Cujas, 2008 à la p. 19.

¹⁴⁸ Rupp, *Message ecclésial de Solowiew*, *supra* note 88 à la p. viii.

digression théologique semble être tout à fait incontournable pour mieux élucider l'état d'esprit de Soloviev dans le cadre du fondement chrétien de la théologie de l'autre dans la tradition russe. Et c'est précisément ce que nous entreprenons au chapitre suivant, avec un examen de l'iconographie russe portant sur le récit biblique de l'hospitalité offerte aux trois étrangers par Abraham.

2. L'autre dans la tradition russe : Une courte digression au sujet de la représentation iconographique de l'hospitalité d'Abraham

Ayant présenté de façon globale le contexte particulier dans lequel la pensée de Soloviev a pris forme, il nous semble nécessaire de faire une petite digression sur au moins un aspect de la tradition russe qui nous paraît particulièrement important du point de vue des présuppositions tacites ayant informé l'intégralité de l'œuvre de Soloviev. Plus précisément, nous considérons que la pensée de Soloviev est en parfaite osmose avec une approche particulière de la théologie de l'altérité dans la tradition russe dont l'apogée fut l'image peinte par l'iconographe Andreï Roublev au XV^e siècle, communément connue sous le nom de la Trinité de Roublev. La Trinité de Roublev dépeint la scène biblique, décrite dans l'Ancien Testament, de la visite rendue à Abraham par trois hommes mystérieux en tant que théophanie ou manifestation divine.

Le fait que la théologie de l'altérité qui ressort de la Trinité de Roublev soit naturellement peu connue du monde juridique contemporain pourrait à lui seul justifier la courte digression qui suit. Mais force est de constater que la théologie sociale qui en découle demeure également peu développée au sein du christianisme lui-même. Nous nous abordons ainsi, beaucoup plus que dans tout autre chapitre, de très fines discussions doctrinales de la théologie chrétienne, dont la pertinence politico-juridique ne se révélera pleinement que vers la fin du chapitre. Une fois tous les liens pertinents établis, nous sommes persuadés que même le lecteur le moins initié pourra estimer par lui-même la valeur de cette courte digression pour les chapitres à venir. À maints égards, l'esquisse qui suit démontre ainsi le potentiel

immense d'accéder à des nouveautés imprévisibles par le biais de la transdisciplinarité.

Dans une première partie, l'interprétation juive habituelle de la scène de l'hospitalité d'Abraham est décrite, avant de présenter les divers commentaires concernant le récit du chapitre 18 de la Genèse de la part d'auteurs patristiques comme Origène, Éphrem le Syrien, Ambroise, Jean Chrysostome, Cyrille d'Alexandrie et Théodoret de Cyr. La manière dont l'hospitalité d'Abraham est représentée dans l'hymnologie byzantine est aussi exposée, car elle deviendra la source d'inspiration la plus probable pour les iconographes russes du XV^e siècle comme Roublev en raison de l'indisponibilité des textes patristiques. Dans une seconde partie, le chapitre recense la tradition iconographique à l'égard de l'hospitalité d'Abraham, culminant avec l'écriture de l'icône de la Trinité de Roublev.

À travers notre analyse, nous suggérons que les prémisses théologiques sous-jacentes de la représentation iconographique de Dieu sur la base de l'imagerie de l'hospitalité d'Abraham sont le plus étroitement associées à l'interprétation non littérale du texte biblique qui a été la plus clairement avancée par Ambroise et Cyrille d'Alexandrie et qui a été de plus cristallisée à travers les hymnes de l'Église orientale. Qui plus est, la Trinité de Roublev est d'une importance particulière dans la mise en place d'une théologie de l'altérité qui sert à notre avis de supposition fondamentale dans la vision de monde de Soloviev. Vue sous cet angle, la Trinité de Roublev est la représentation inégalée de la sainteté de l'autre, où le potentiel infini de l'autre est indiqué à travers la beauté de l'expression artistique. À cet égard,

Gabriel Bunge, qui a rédigé une importante étude sur la Trinité de Roublev, affirme que «ce grand chef-d'œuvre – y compris sur le plan esthétique – ne fascine pas seulement les croyants, qui en sont pourtant les premiers destinataires, mais aussi ceux qui sont totalement éloignés de la religion»¹.

Au sein des études soloviéviennes, le rapprochement entre le corpus soloviévien et la tradition iconographique russe porte exclusivement sur la sophiologie et l'icône de la Sagesse divine à laquelle il a été fait référence au chapitre précédent. Par conséquent, l'exercice entrepris dans ce chapitre équivaut à une interpolation innovatrice qui s'éloigne certes de méthodes interprétatives plus serviles, mais demeure néanmoins à l'intérieur des limites de la vraisemblance. On peut se demander si Soloviev a pu prendre connaissance directe de la Trinité de Roublev, car l'icône était revêtue à cette époque du *riza* (риза), une couverture métallique décorative qui dans le contexte de la Trinité de Roublev laissera seulement les mains, les pieds et les visages des anges exposés. Cette couverture, qui retrace quand même les grandes lignes des éléments de l'icône, aura l'effet de dissimuler plusieurs de ses aspects essentiels. Pourtant, l'importance du type général de représentation iconographique de la Trinité dans la culture religieuse russe est indéniable et il est spécifiquement cité dans le recueil de décisions du concile de *Stoglav*² qui a eu lieu en 1551. Ce concile avait entre autres fonctions le but

¹ Gabriel Bunge, *L'iconographie de la Sainte Trinité des catacombes à Andreï Roublev*, trad. par Daniel Demongeot, Montréal, Médiaspaul, 2000 à la p. 7.

² En russe, *sto glav* (сто глав) veut dire cent chapitres. Le concile est ainsi nommé, car le recueil résultant comprenait cent chapitres.

d'assurer une conformité dans l'iconographie russe³. Plusieurs éditions du recueil seront publiées à partir des années 1860⁴. Dans le chapitre 41 du recueil, l'inscription «Sainte Trinité», et seulement cette inscription, est homologuée pour les icônes de la visite des trois anges à Abraham⁵. De plus, Roublev est mentionné comme un des modèles à suivre à cet égard. En forme de question-réponse, une traduction française de la question 1 du chapitre 41 d'une édition russe parue en 1862 se lit comme suit :

Sur les icônes de la Sainte-Trinité les uns représentent la croix à côté du personnage du milieu, d'autres à côté de tous les trois. Or sur les anciennes icônes et sur les icônes grecques on écrit au-dessous «Sainte-Trinité», mais on ne figure de croix à côté d'aucun des trois personnages. Maintenant on écrit à côté du personnage central «Jésus-Christ» et «la Sainte-Trinité». Consultez les règles divines et dites quel usage il faut suivre.

Réponse. Les peintres reproduiront les modèles anciens, ceux des *iconographes* grecs, d'André Roublev et des autres peintres renommés. On écrira au-dessous : «la Sainte Trinité». Les peintres ne devront suivre en rien leur fantaisie⁶.

Quoi qu'il en soit, le niveau de connaissance subjective que Soloviev aurait pu avoir quant à cette icône de Roublev en particulier ne contredit pas pour autant l'axe principal de ce chapitre. Et dans tous les cas, Soloviev validera sans aucune réserve l'interprétation théophanique du chapitre 18 de la Genèse dans ses écrits sur la signification d'Abraham dans le récit biblique⁷. D'une perspective plus globale, nous visons à renforcer un des thèmes récurrents à travers notre étude, notamment le

³ Jack Edward Kollmann Jr, *The Moscow Stoglav ("Hundred Chapters") Church Council of 1551*, thèse de doctorat en histoire, University of Michigan, 1978 [non publiée] aux pp. 277-84.

⁴ E. Duchesne, «Le Concile de 1551 et le Stoglav» (1919) 132 *Revue Historique* 39 aux pp. 62-63.

⁵ Kollmann, *The Moscow Stoglav*, *supra* note 3 à la p. 278.

⁶ *Stoglav, ou les cent chapitres: Recueil des décisions de l'assemblée ecclésiastique de Moscou, 1551*, trad. par E. Duchesne, Paris, É. Champion, 1920 à la p. 107.

⁷ Vladimir Soloviev, *Histoire et avenir de la théocratie*, trad. par Mireille Chmelewsky et al., Paris, Cujas, 2008 à la p. 76.

fait que l'édifice de l'ecclésiologie sociale que prônait Soloviev comportait une critique acharnée de l'ordre établi, tout en demeurant profondément ancrée dans la tradition religieuse prétendument soutenue et commanditée par ce même ordre. Avant de procéder plus avant, il est utile de fournir l'extrait du livre de la Genèse qui décrit la visite des trois anges à Abraham :

Yahvé lui apparut au Chêne de Mambré, tandis qu'il était assis à l'entrée de la tente, au plus chaud du jour. Ayant levé les yeux, voilà qu'il vit trois hommes qui se tenaient debout près de lui; dès qu'il les vit, il courut de l'entrée de la Tente à leur rencontre et se prosterna à terre. Il dit : Monseigneur, je t'en prie, si j'ai trouvé grâce à tes yeux, veuille ne pas passer près de ton serviteur sans t'arrêter. Qu'on apporte un peu d'eau, vous vous laverez les pieds et vous vous étendrez sous l'arbre. Que j'aille chercher un morceau de pain et vous vous réconforterez le cœur avant d'aller plus loin; c'est bien pour cela que vous êtes passés près de votre serviteur! Ils répondirent : Fais donc comme tu as dit. Abraham se hâta vers la tente auprès de Sara et dit : Prends vite trois boisseaux de farine, de fleur de farine, pétris et fais des galettes. Puis Abraham courut au troupeau et prit un veau tendre et bon; il le donna au serviteur qui se hâta de le préparer. Il prit du caillé, du lait, le veau qu'il avait apprêté et plaça le tout devant eux; il se tenait debout près d'eux, sous l'arbre, et ils mangèrent.⁸

L'hospitalité d'Abraham dans la tradition juive ou préchrétienne

Alors que les textes massorétiques et de la Septante ne contiennent pas de différences significatives à l'égard du texte de Genèse 18:1-8, les interprétations chrétiennes et juives ont évolué de façon nettement divergente. Dans la tradition de la Torah juive, les trois visiteurs sont considérés comme les anges Michel, Gabriel et Raphaël déguisés en pèlerins⁹. Et la supplication d'Abraham («Monseigneur, je t'en prie, si j'ai trouvé grâce à tes yeux, veuille ne pas passer près de ton serviteur sans t'arrêter»¹⁰) est interprétée selon la tradition juive comme la décision d'Abraham

⁸ Genèse 18:1-8 (Bible de Jérusalem).

⁹ Avraham Yaakov Finkel, *The Torah Revealed: Talmudic Masters Unveil the Secrets of the Bible*, San Francisco, CA, Jossey-Bass, 2004 à la p. 39.

¹⁰ Genèse 18:3.

d'interrompre une vision divine afin d'offrir l'hospitalité aux pèlerins¹¹. Par conséquent, une rupture est mise en évidence entre la vision divine d'une part et la visite des mystérieux pèlerins de l'autre. Cette démarcation dans l'apparition divine de la visite des trois étrangers est directement évoquée par Justin Martyr (env. 100-165). Au chapitre LVI de sa conversation fictive avec Tryphon, l'interprétation juive est décrite en ces termes :

[J]e demandai à Tryphon :

– Te paraît-il que sous *le chêne de Mambré Dieu s'est fait voir à Abraham*, comme le dit le Verbe?

Celui-ci : – Parfaitement.

Et, dis-je, c'était l'un de ces *trois hommes* qui, suivant le Saint-Esprit prophétique se sont fait voir à Abraham?

Celui-ci : – Non pas. *Dieu s'est montré* à lui, avant l'apparition des *trois*; ces trois-là, d'autre part, que le Verbe appelle *hommes*, étaient des *anges*, deux d'entre eux ayant été envoyés pour la destruction de Sodome, l'autre annonçant à Sara cette bonne nouvelle qu'elle aurait un fils : c'était l'objet de sa mission; et lorsqu'il l'eût accomplie, il s'éloigna¹².

Une sorte de manifestation divine, quoiqu'indirecte et apparemment confinée au thème général de l'hospitalité, est néanmoins reconnue dans la tradition juive. Selon Julian Morgenstern, les rabbins enseignaient que la table qui alimente l'étranger devient un autel, ce qui équivaut à donner à Dieu, comme si Dieu lui-même était l'invité à la table, tout comme il était l'invité d'Abraham sans que celui-ci en prenne conscience¹³. Par conséquent, le maintien cohérent du découplage entre la présence divine et les étrangers à partir de Genèse 18 est loin d'être clair et net dans la tradition préchrétienne.

¹¹ *Ibid.*

¹² Justin Martyr, *Dialogue avec Tryphon*, trad. par. Philippe Bobichon, t. 1, Fribourg, Academic Press Fribourg, 2001 aux pp. 325-27.

¹³ Julian Morgenstern, *A Jewish Interpretation of the Book of Genesis*, Cincinnati, OH, Union of American Hebrew Congregations, 1920 à la p. 127.

L'approche plus ouverte d'Origène

Sans grande surprise, Origène (env. 184-253) donne une signification non littérale et spirituelle au récit de l'hospitalité d'Abraham. Origène fait un lien clair entre la passion et l'hospitalité d'Abraham au moyen d'une interprétation typologique du veau qui est offert aux visiteurs. Le veau caractérise la tendresse et la bonté du Christ qui s'est humilié et a donné sa vie¹⁴. Mais quant au potentiel pour que Genèse 18 représente bel et bien une théophanie, l'interprétation que donne Origène demeure toutefois timide. Origène souligne d'une manière implicite la nature théophanique de la scène quand il écrit : «le sage ne laisse pas de savoir qui il a reçu»¹⁵. Origène fournit également une explication étymologique de Mambré qui met en évidence la nature théophanique de l'endroit de la visite :

Mambré, dans notre langue, signifie «vision» ou «pénétration». Comprends-tu alors en quelle sorte de lieu le Seigneur peut faire un repas? La vision et la pénétration d'Abraham l'ont charmé. C'est qu'Abraham était pur de cœur, capable de voir Dieu. Dans un tel lieu, dans un tel cœur, le Seigneur peut venir faire un repas avec ses anges¹⁶.

Mais dans l'ensemble, Origène est loin de déclarer, au moins explicitement, la présence d'une théophanie.

La vénération d'Abraham selon Éphrem le Syrien

Pour sa part, Éphrem le Syrien (env. 306-373) se dote également d'une exégèse spirituelle, mais beaucoup plus subtile et mystique dans la section XV de son

¹⁴ Origène, *Homélie sur la Genèse*, Homélie IV, *Sources chrétiennes* no. 7, t. 1, trad. par Louis Doutreleau, Paris, Éditions du Cerf, 1976 à la p. 149.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.* à la p. 153.

«Commentaire sur la Genèse»¹⁷. Éphrem souligne que Dieu se trouve dans l'un des trois visiteurs, et que pour cette raison Abraham se prosterna devant eux¹⁸. Plusieurs aspects de l'interprétation d'Éphrem témoignent de l'indépendance relative de la tradition syriaque, qui, en l'occurrence, représente un engagement intermédiaire par rapport à la compréhension théophanique du passage de Genèse 18. En effet, Éphrem établit un lien évident entre Dieu et les trois étrangers. Dans cette veine, la référence textuelle à Abraham qui «se prosterna à terre» (Genèse 18:2) est interprétée par Éphrem comme la vénération de Dieu par Abraham.

Éphrem réaffirme deux perspectives eucharistiques et théophaniques de Genèse 18, mais encore une fois, d'une manière très mesurée. Tout d'abord, Éphrem décrit le repas comme une bénédiction qui pourrait être distribuée à tous les membres du ménage et non pour satisfaire les visiteurs eux-mêmes¹⁹. En tant que tel, le but du repas ressemble à la fondation eucharistique de la Passion du Christ, tel que validée dans le Nouveau Testament²⁰. La compréhension eucharistique de la Passion est par ailleurs rappelée dans la liturgie pendant l'anaphore : «Buvez-en tous, ceci est mon Sang, le Sang de la Nouvelle Alliance, qui est versé pour vous et pour la multitude pour la rémission des péchés» [traduction usuelle]²¹. Deuxièmement, Éphrem souligne le fait qu'Abraham tenait les visiteurs à l'écart comme fortement indicatif

¹⁷ Ephrem the Syrian, "Commentary on Genesis" dans Ephrem the Syrian, *Selected Prose Works, The Fathers of the Church: A New Translation*, vol. 91, trad. par Edward G. Mathews et Joseph P. Amar, Washington, DC, Catholic University of America Press, 1994.

¹⁸ *Ibid.* à la p. 158.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ Voir par ex. Matthieu 26:26-28, Marc 14:22-24, Luc 22:17-20 et 1 Corinthiens 11:23-25.

²¹ En grec : Πίετε ἐξ αὐτοῦ πάντες· τοῦτό ἐστι τὸ αἷμά μου, τὸ τῆς καινῆς διαθήκης, τὸ ὑπὲρ ὑμῶν καὶ πολλῶν ἐκχυνόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν (Θεία Λειτουργία Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου dans *Ἱερατικόν*, Athènes: Αποστολική Διακονία της Εκκλησίας της Ελλάδος, 2007, 109 à la p. 132).

d'une prise de conscience de la nature spéciale ou même inaccessible de ses visiteurs²². Mais en outre, Éphrem hésite à affirmer sans ambages la présence d'une théophanie.

Une théophanie trinitaire selon Ambroise

De tous les auteurs patristiques à l'étude, c'est Ambroise de Milan (env. 330-397) qui fut le premier à considérer les trois invités comme symbolisant sans équivoque la Trinité. Ambroise écrit comme suit, oscillant rhétoriquement entre l'un et les trois, dans le deuxième livre sur la mort de son frère Satyre :

Abraham, prêt à recevoir ses hôtes (cf. Gn 18, 2), croyant en Dieu, plein d'ardeur pour son mystère, tout disposé à son devoir, a vu la Trinité en image; il a enrichi l'hospitalité par la piété; il en a accueilli trois, mais en a adoré un. Tout en sauvegardant la distinction des personnes, il les appelait un seul Seigneur; offrant aux trois l'honneur d'un présent, il marquait en même temps l'unité de puissance (cf. Gn 18, 1-5). Ce n'était pas la doctrine mais la grâce qui parlait en lui et sa foi, qu'il n'avait pas reçue comme un enseignement, était meilleure que la nôtre, nous qui en recevons l'enseignement. Personne n'avait encore altéré l'image de la vérité; c'est pourquoi il voit trois personnes et vénère l'unité. Il prend trois mesures de fleur de farine; il immole un seul veau croyant qu'il suffit d'un seul sacrifice mais qu'il faut rendre un culte aux trois personnes : une seule offrande et la faveur de trois personnes. Qui ne comprend, en effet, dans l'histoire des quatre rois (cf. Gn 14, 1 s), que les éléments de la nature matérielle sont le signe de la Passion du Seigneur préfigurée et qu'il a mis à ses pieds toutes les choses du monde? Il est loyal à la guerre, modéré dans le triomphe, l'homme qui préfère s'enrichir non des présents des hommes mais de ceux de Dieu²³.

La référence précitée aux quatre rois dans l'avant-dernière phrase est fondée sur Genèse 14 où Abraham et ses 318 serviteurs surmontent une situation désespérée pour libérer ceux qui ont été capturés dans la guerre contre les quatre rois (Genèse 14:14-16). Une fois cette tâche accomplie avec succès, Abraham reçoit la

²² Ephrem the Syrian, «Commentary on Genesis», *supra* note 17, *ibid.*

²³ Ambroise de Milan, *Sur la mort de son frère*, trad. par. Michèle Bonnot, Paris, Migne, 2002 aux pp. 100-101.

bénédictio de Melchisédech, le «prêtre du Dieu Très Haut» qui «apporta du pain et du vin» (Genèse 14:18). Ambroise lie ainsi la préfiguration eucharistique (Genèse 14) avec la théophanie trinitaire (Genèse 18). En outre, Ambroise réitéra dans le prologue du livre II de son traité sur le Saint-Esprit qu'Abraham n'était pas ignorant de l'Esprit-Saint; il a vu les trois et a adoré un car il y a un seul Dieu, un seul Seigneur et un seul Esprit, dont l'unité d'honneur résulte de l'unité de puissance²⁴.

L'archétype moral d'après Jean Chrysostome

Pour Jean Chrysostome (env. 347-407), l'importance du récit biblique en question réside dans la justesse de l'hospitalité d'Abraham envers les étrangers. Dans son «Homélie XLI», Chrysostome souligne le fait qu'Abraham, qui était âgé et avait de nombreux serviteurs, chercha à servir lui-même les hommes à midi. De façon caractéristique, Chrysostome écrit que :

Il pratiquait tellement l'hospitalité qu'il ne laissait à aucun de ses inférieurs le soin de recevoir les étrangers. Ce vieillard qui avait trois cent dix-huit domestiques, qui était accablé par l'âge, puisqu'il était parvenu à cent ans, était assis devant sa porte pour attendre des hôtes. Il y mettait toute son attention, sans trouver d'obstacle dans sa vieillesse ni dans le soin de son repos; il ne se tenait point couché à l'intérieur, mais assis à la porte. Bien d'autres, loin d'avoir un pareil soin, cherchent au contraire à fuir la vue et l'approche des étrangers, de peur d'être forcés de les recevoir malgré eux. Tel n'était pas le juste qui restait assis à sa porte à midi²⁵.

Suivant de près la tradition juive, Chrysostome insiste sur le fait que l'hospitalité d'Abraham a été orientée vers «des étrangers inconnus et qu'il n'avait jamais vus»²⁶.

²⁴ Dans les mots d'Ambroise, «*Sed nec Abraham ignoravit Spiritum sanctum: denique tres vidit, et unum adoravit; quia unus Deus, unus Dominus, et unus Spiritus. Et ideo unitas honoris; quia unitas potestatis*» (Ambroise, *De Spiritu Sancto* dans J.P. Migne, dir., *Patrologia Latina*, t. 16, Paris, Migne, 1880, 731 à la p. 774).

²⁵ Jean Chrysostome, «Homélie 41» dans Jean Chrysostome, *Œuvres Complètes*, t. 4, trad. par M. Jeannin, Bar-le-Duc, L. Guérin, 1865, 274 à la p. 276.

²⁶ *Ibid.* à la p. 278.

En contraste frappant avec l'échange de mots pour l'un et les trois auquel a recours Ambroise, Chrysostome postule ainsi : «Ne vous étonnez pas qu'en voyant trois voyageurs, le juste parle comme à un seul et dise : *Seigneur*. C'est sans doute que l'un d'eux paraissait supérieur aux autres, et c'est à lui qu'il s'adresse»²⁷.

Cependant, Chrysostome ne nie pas que la visite des trois étrangers soit une manifestation divine. Plutôt, c'est seulement après qu'Abraham a servi ses invités que «son visiteur se dévoile et lui montre peu à peu toute l'étendue de sa puissance»²⁸. La théophanie est perçue lorsque le visiteur demande à voir Sara (Genèse 18:9)²⁹. La solution de distinguer l'accueil lui-même de ce qui vient après est une façon créative de détourner le langage d'Hébreux 13:2, auquel Chrysostome se réfère³⁰, et qui déclare comme suit : «N'oubliez pas l'hospitalité, car c'est grâce à elle que quelques-uns, à leur insu, hébergèrent des anges» (Bible de Jérusalem). L'interprétation légaliste de Chrysostome veut qu'«à leur insu» porte plutôt sur la phase initiale de la visite, et non sur les échanges subséquents.

Pour justifier la théophanie, aussi tardive soit-elle, Chrysostome précise que Dieu apparut à Abraham en raison de son obéissance³¹. Chrysostome extrait une série de leçons morales concernant l'obéissance et l'humilité, fondées sur la certitude de bénédictions futures :

Ne considérez pas le peu d'importance réelle ou apparente de celui qui passe, mais songez qu'en l'accueillant vous accueillez votre Seigneur. Car si vous le secourez en son nom, vous serez récompensé comme si vous l'aviez reçu lui-

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *Ibid.* à la p. 279.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ *Ibid.* à la p. 277.

³¹ *Ibid.* à la p. 276.

même. Si cet homme ne mérite point votre bienveillance et néglige d'en profiter, ne vous en inquiétez point; vous serez pleinement récompensé si vous agissez pour la gloire du Seigneur, et si vous imitez les vertus de notre patriarche³².

Dans l'ensemble, Chrysostome fournit une interprétation littérale qui s'insère parfaitement dans le moule de l'école d'Antioche qu'on lui associe habituellement³³, et qui concorde tout à fait avec les intentions édifiantes qui sont bien adaptées à des fins homilétiques. Toutefois, Chrysostome se situe assez loin du discours théophanique retenu par Ambroise, ou même des interprétations plus spirituelles énoncées par Origène ou Éphrem.

Cyrille d'Alexandrie à l'appui de la thèse de la théophanie trinitaire

Dans le premier livre contre Julien, Cyrille d'Alexandrie (env. 376-444) confirme que Genèse 18 représente une théophanie trinitaire. Tout comme Ambroise, Cyrille s'appuie sur le jeu de mots entre le singulier (l'un) et le pluriel (les trois) comme révélant en termes non équivoques la consubstantialité de la Trinité. Plus précisément, Cyrille fournit l'explication suivante :

Voyez donc : le livre dit fort clairement que Dieu est apparu à Abraham, mais que les personnages qu'il vit étaient trois; or, courant à leur rencontre, le divin Abraham s'écria non pas – comme en parlant à trois personnes – : 'Seigneurs, si j'ai trouvé grâce devant vous, ne passez pas devant votre esclave sans vous arrêter', mais bien : «Seigneur», utilisant ainsi le singulier pour s'adresser à eux trois; il leur demandait de s'arrêter chez lui comme parlant à un seul interlocuteur; et de même, quand les trois personnages disent : «Où est Sarah ta femme?», (le verbe signifiant 'dire') est employé au singulier comme s'ils n'étaient qu'une seule personne; de même pour «Je reviendrai te voir l'an prochain à la même époque». Voyez donc, voyez que

³² *Ibid.* à la p. 277.

³³ Dans la période de l'Antiquité tardive, deux grands pôles d'exégèse de textes bibliques sont normalement admis. D'une part, l'école théologique d'Antioche préconise une méthode historico-littérale, tandis que l'école d'Alexandrie tend vers une approche beaucoup plus large, fondée sur le symbolisme et l'allégorie. La reconnaissance de l'aspect théophanique du récit de Genèse 18:1-8 fait manifestement partie de la tradition alexandrine.

les personnages apparus à Abraham étaient trois et que chacun d'eux existait avec son identité propre, mais qu'ils étaient réunis en un seul sous le rapport de la consubstantialité et qu'ils donnaient à dessein ce caractère d'unicité à leurs propos.³⁴

Un mystère sans explication pour Théodoret de Cyr

Théodoret de Cyr (env. 393-457) discute brièvement de l'hospitalité d'Abraham d'une manière réservée à l'interrogation LXIX de son texte sur les questions difficiles sur la Genèse :

La Sainte Écriture déclare que les anges ont mangé dans la tente d'Abraham. Le même passage de l'écriture dit qu'Abraham a vu des hommes. Si toutefois nous nous attardons strictement à la lettre, ce sont des hommes, pas des anges, qui ont mangé. Mais si nous élucidons davantage la signification, ils mangèrent sous la même forme où ils apparurent. En d'autres termes, ils étaient des êtres incorporels – eux et leur Seigneur – et pourtant ils semblèrent avoir des corps, car c'est de cette façon qu'ils sont apparus, de sorte qu'ils semblèrent manger. Ils ne mirent pas de la nourriture dans leurs bouches et leurs estomacs, ni n'avaient de corps. Plutôt, ils l'ont consommée comme ils le souhaitaient. Seul le pire imbécile essaiera de fouiller plus loin dans les voies du saint mystère [notre traduction]³⁵.

À bien des égards, ce passage illustre la tradition antiochienne d'interprétation scripturale, en particulier en ce qui concerne la mise en garde à l'encontre d'un sens plus poussé du mystère des trois visiteurs. Théodoret tient pour acquise

³⁴ Cyrille d'Alexandrie, *Contre Julien I*, I.26, *Sources chrétiennes* no. 322, trad. par Paul Burguière et Pierre Évieux, Paris, Éditions du Cerf, 1985 aux pp.157-59.

³⁵ Théodoret de Cyr, *In loca difficilia Scripturae sacrae : Questiones in Genesim* dans J.P. Migne, dir., *Patrologia Graeca*, t. 80, Paris, Migne, 1860, 77 aux pp. 756-57. L'extrait grec se lit comme suit :

Ἡ θεία Γραφή λέγει, ὅτι ἔφαγον οἱ ἄγγελοι ἐν τῇ σκηνῇ τοῦ Ἀβραάμ.

Καὶ ἡ αὐτὴ λέγει Γραφή, ὅτι ἄνδρας εἶδεν Ἀβραάμ. Εἰ τοίνυν γυμνῶ προσεκτέον τῷ γράμματι, ἄνδρες, οὐκ ἄγγελοι ἔφαγον· εἰ δὲ τὸν νοῦν ἀναπτύσσωμεν, ὡς ὤφθησαν ἔφαγον. Ὡσπερ γὰρ ἀσώματων ἔχοντες φύσιν, καὶ αὐτοὶ, καὶ ὁ τούτων Δεσπότης, σώματα ἔχειν ἔδοξαν, οὕτως γὰρ ἐωράθησαν· οὕτως ἐσθιοντες ὤφθησαν, οὐ στόματι καὶ γαστρὶ τὴν τροφήν προσενεγκόντες· οὔτε γὰρ εἶχον σώματα· ἀναλώσαντες δὲ αὐτὴν ὡς ἠθέλησαν. Ἀνοίας γὰρ ἐσχάτης τὸ πολυπραγμονεῖσαι τῶν ἀρρήτων τὸν τρόπον.

l'identification littérale des trois visiteurs et se concentre sur la résolution rationnelle du plus grand dilemme pratique pour lui : comment les êtres incorporels pouvaient-ils consommer des aliments? D'autre part, le caractère désobligeant de la dernière phrase de l'extrait précité est peut-être une indication que Théodoret était bel et bien au courant d'efforts d'interprétations non textuels du récit de Genèse 18.

Évaluation du corpus patristique

La question se pose de savoir si une évolution quelconque se fait remarquer parmi les différents auteurs patristiques qui ont présenté des commentaires sur le récit de Genèse 18. Pour sa part, Boris Bobrinskoy stipule que «peu à peu, la lecture trinitaire de Gn 18 se généralisera dans la littérature chrétienne. Cette évolution vers l'approfondissement du mystère trinitaire est générale et nécessaire»³⁶. Cependant, notre propre analyse comparative des écrits patristiques démontre clairement des approches très divergentes, notamment sur le sens théophanique de Genèse 18. Qu'une diversité d'opinions puisse exister parmi les grands auteurs chrétiens de l'époque patristique sur des questions doctrinales n'est pas du tout anormale. Parmi les auteurs examinés, il y a une ligne de démarcation assez claire entre ceux qui sont prêts à s'étendre vers une compréhension théophanique et les plus réticents. Sans insister sur une dichotomie trop rigide de l'exégèse biblique, Ambroise et Cyrille fournissent de loin une fondation sans équivoque au profit d'une herméneutique qui considère le récit de Genèse 18 comme une manifestation spécifique de Dieu en tant que Trinité.

³⁶ Boris Bobrinskoy, *Le mystère de la Trinité : cours de théologie orthodoxe*, Paris, Éditions du Cerf, 1986 à la p. 144.

La validation hymnologique de l'interprétation non littérale

La théophanie trinitaire d'Abraham est inextricablement liée à l'icône de la Trinité de Roublev qui est généralement reconnue comme la représentation inégalée de la Trinité dans le christianisme oriental³⁷. Mais avant de présenter l'évolution de la tradition iconographique comme telle, il convient de noter, avec Léonide Ouspensky, que la compréhension théophanique de l'hospitalité d'Abraham s'est intégrée dans les hymnes de l'Église³⁸. Dans les pages qui suivent, une série d'hymnes sera reproduite à titre d'illustration. Les hymnes sont tirés soit du Ménée de décembre ou du livre de l'Octoèque³⁹. À titre indicatif, les Ménées contiennent les hymnes du cycle liturgique annuel fixe et sont classés par mois. L'Octoèque contient des hymnes hebdomadaires répartis en huit tons, dont chacun correspond à une mélodie particulière pour la semaine⁴⁰. Remarquons par ailleurs que l'hymnologie grecque développée à Byzance faisait partie du patrimoine religieux reçu en Russie avec l'implantation du christianisme au X^e siècle et traduit

³⁷ Voir Léonide Ouspensky, «L'icône de la Sainte Trinité» dans Léonide Ouspensky et Vladimir Lossky, dirs., *Le sens des icônes*, Paris, Éditions du Cerf, 2003, 182 à la p. 184, n. 1, sur la condamnation russe de l'icône de la Trinité du Nouveau Testament qui dépeint Dieu le Père en tant que vieillard.

³⁸ *Ibid.* à la p. 182.

³⁹ Pour les éditions grecques du Ménée de décembre et de l'Octoèque, voir *Μηναίον του Δεκεμβρίου*, Athènes: Αποστολική Διακονία της Εκκλησίας της Ελλάδος, 2002 [*Ménée de décembre grec*] et *Παρακλητική ήτοι Οκτώηχος η Μεγάλη*, Athènes, Αποστολική Διακονία της Εκκλησίας της Ελλάδος, 2000 [*Octoèque grec*]. Les hymnes correspondants en slavon liturgique sont reproduits sur l'internet au site de la Bibliothèque de littérature patristique (Библиотека святоотеческой литературы) entretenue par le Gymnase orthodoxe de Saint-Serge-de-Radonège dans la ville sibérienne de Novossibirsk : <<http://www.orthlib.info/>>.

⁴⁰ Voir en général Job Getcha, *Le Typikon décrypté : Manuel de liturgie byzantine*, Paris, Éditions du Cerf, 2009.

progressivement en slavon⁴¹. La musique ecclésiastique russe commence à diverger des prototypes byzantins, surtout après la chute de Constantinople en 1453⁴².

Si nous revenons au contenu des hymnes eux-mêmes, nous retrouvons deux hymnes tirés des deux dimanches avant la Nativité qui véhiculent très clairement l'interprétation théophanique épousée par Ambroise et Cyrille au sujet de Genèse 18. Un extrait de la cinquième ode du Canon des Saints Ancêtres, qui fait partie du service du dimanche des Saints Ancêtres, se lit comme suit : «Bienheureux Abraham, tu as justement reconnu la Trinité, autant que quelqu'un pouvait la voir, et tu l'as reçue comme un ami des plus authentiques» [notre traduction]⁴³. De même, la première ode du Canon des Pères, le dimanche avant la Nativité, comprend le passage suivant : «Il y a longtemps, saint Abraham a accueilli l'unique divinité en trois hypostases» [notre traduction]⁴⁴. En outre, plusieurs hymnes dans les offices de minuit de dimanche de l'Octoèque transmettent également le caractère théophanique de la visite des trois hommes à Abraham. Une sélection de ces hymnes,

⁴¹ Par ailleurs, le développement de l'alphabet slave a été initié par les frères Cyrille et Méthode, deux missionnaires grecs chargés d'introduire des textes ecclésiastiques aux peuples slaves au IX^e siècle.

⁴² Sur le développement historique de la musique ecclésiastique russe, voir surtout Johann von Gardner, *Russian Church Singing*, vol. 2, trad. par Vladimir Morosan, Crestwood, NY, St. Vladimir's Seminary Press, 2000.

⁴³ L'extrait de l'hymne grec se lit comme suit : «Κατείδες ὡς θέμις, ἀνθρώπῳ ἰδεῖν, τὴν Τριάδα καὶ ταύτην ἐξένισας, ὡς φίλος γνησιώτατος, παμμάκαρ Ἀβραάμ» (*Ménée de décembre grec, supra note 39 à la p. 195*). En slavon : «Видѣлъ єси ѿкоже ѣсть мѡцно челоуѣкъ вѣдѣти трѣцѣ, ѡ чѣю оугорѣлъ єси ѿкъ дрѣвѣ прѣсныи, прѣблѣжене ѡбраамѣ» (Праздничная Миняя, en ligne : <http://www.orthlib.info/Menaia/Festal_Menaion/04-Dec-11-to-17_Forefathers-Christ_praot.pdf> [*Ménée festif slavon*]).

⁴⁴ «Πάλαι δεξιούται, Θεότητα μίαν τὴν τρισυπόστατον, ὁ ἱερὸς Ἀβραάμ» (*Ménée de décembre grec, ibid. à la p. 311*); «Дрѣвле прѣемлетъ вѣжетвѣ єдино трѣипостѣсноє цѣенный ѡбраамъ» (*Ménée festif slavon, en ligne : <http://www.orthlib.info/Menaia/Festal_Menaion/04-Dec-18-to-24_Ancestors-Christ_svotec.pdf>*).

accompagnée par notre traduction suggérée, est présentée ci-dessous sous forme de tableau :

Place dans l'Octoèque	Hymne grec/slavon	Notre Traduction
Ton 1, dimanche, office de minuit, ode 3.	<p><i>Σὺ πάλαι σαφῶς τῷ Ἀβραάμ, ὡς ὄφθης τρισυπόστατος, μοναδικός τε φύσει Θεότητος, θεολογίας τὸ ἀκραιφνέστατον, τυπικῶς ἐνέφηνας· καὶ πιστῶς ὑμνοῦμέν σε, τὸν μονάρχην Θεόν, καὶ τρισήλιον⁴⁵.</i></p>	<p>Il y a longtemps, tu as clairement révélé à Abraham la théologie la plus pure par des types, comme l'unique Divinité par nature a été perçue dans trois hypostases, et fidèlement nous te louons, Dieu monarchique et triple soleil.</p>
	<p><i>ҮѢ ДРЕВЛЕ ІВѢѢ АВРААМѢ ІАКѠ ІВѢІАѢ ѢИ ТРІИПΟΥСТАТНЫИ, ѢДІНСТВЕНЪ ЖЕ ѢСТЕСТВѠМЪ БѢЖЕСТВѢ, БГОІЛОБИѢ ИСТІННИѢШЕЕ ѠБРАЗНО ІВѢІАЪ ѢИ: Н БѢРІНѠ ПОЕМЪ ТѢ, ѢДІННОНАЧАЛЪНАГО БГА, Н ТРИСОЛНЕЧНАГО⁴⁶.</i></p>	
Ton 3, dimanche, office de minuit, ode 7.	<p><i>Ἐφάνη τῷ Ἀβραάμ, Θεὸς τρισυπόστατος, ἐν τῇ δρυὶ πάλαι τῇ Μαμβρηῇ, τῆς φιλοξενίας μισθόν, τὸν Ἰσαὰκ ἀντιδοὺς δι' ἔλεον, ὄνπερ καὶ νῦν δοξάζομεν, ὡς Θεὸν τῶν Πατέρων ἡμῶν⁴⁷.</i></p>	<p>Dieu en trois hypostases, que nous glorifions maintenant comme Dieu de nos Pères, est apparu à Abraham il y a longtemps au chêne de Mambré, échangeant par sa miséricorde Isaac en récompense pour</p>

⁴⁵ Octoèque grec, supra note 39 à la p. 9.

⁴⁶ Октоих, en ligne : <http://www.orthlib.info/Oktoikh/Mode-I_01-Sun_nd1.pdf> [Octoèque slavon].

⁴⁷ Octoèque grec, supra note 39 à la p. 108.

Place dans l'Octoèque	Hymne grec/slavon	Notre Traduction
	<p> Іѡвїѡ ѡβραάμѡ бѣѡ τριῖνποσταςїнїѡ ѡѡ дрѣβлѣ мамвріїекагѡ, ѡ страннѡлюбїѡ мздѡ ісаіка воздаѡ за млѣты: ѡгоже ѡ нбїнѣ елѣвнмз, ѡκѡ бѣѡ ѡтѣцз нашнх⁴⁸. </p>	l'hospitalité offerte.
Ton 4, dimanche, Office de minuit, ode 3.	<p> <i>Τῷ Πατριάρχῃ Ἀβραάμ, ὅτε ὄφθης ἐν σχήματι, τῶν τριῶν ἀνδρῶν μονάς, τὸ ἀπαράλλακτον ἔδειξας, τριττῆς ἀγαθότητος καὶ κυριότητος⁴⁹.</i> </p>	<p> Lorsque tu es apparu au patriarche Abraham sous la forme de l'unité de trois hommes, tu révélas l'immutabilité de ta triple bonté et ta seigneurie. </p>
	<p> Πατριάρχѡ ѡβραάμѡ ѡγдѡ іѡвїѡѡ ѡнѡ во ѡβразѣ мѡжегѣ, τριῖнѡ ѡдїннѣ, непремѣннѡе показѡѡ ѡнѡ твоеѡ елѡгїтн ѡ гдѡгѡѡ⁵⁰. </p>	
Ton 5, dimanche, office de minuit, ode 8.	<p> <i>Ἴνα τῆς μιᾶς, ἀνακαλύψῃς πάλαι, σαφῶς κυριότητος, τριττὴν ὑπόστασιν, ὄφθης Θεέ μου ἐν σχήματι ἀνθρώπων, Ἀβραάμ ὑμνοῦντι, σὸν κράτος ἐνιαῖον⁵¹.</i> </p>	<p> Afin de révéler clairement l'unique Seigneurie en trois hypostases, tu es apparu sous forme humaine il y a longtemps mon Dieu à Abraham, qui fera l'éloge de ta majesté unique. </p>
	<p> ѡ ѡдїннѡгѡ ѡκρїѡешн дрѣвлѣ ѡѡѣ гдѡгѡѡ τριῖнѡ ѡпоσταςѣ, іѡвїѡѡ ѡнѡ еѡѣ мѡѡ, во ѡβразѣ чѡловѣκѡѡѡ ѡβραάμѡ, </p>	

⁴⁸ Octoèque slavon, en ligne : <http://www.orthlib.info/Oktoikh/Mode-III_01-Sun_nd3.pdf>.

⁴⁹ Octoèque grec, supra note 39 à la p. 154.

⁵⁰ Octoèque slavon, en ligne : <http://www.orthlib.info/Oktoikh/Mode-IV_01-Sun_nd4.pdf>.

⁵¹ Octoèque grec, supra note 39 à la p. 204 .

Place dans l'Octoèque	Hymne grec/slavon	Notre Traduction
	ποῦσιδ τβοῦ δερζάβδ Ἐάνηστβενηδῖο ⁵² .	

L'évolution iconographique de la Trinité de l'Ancien Testament

L'hospitalité d'Abraham a été représentée dans les icônes et des peintures murales à partir d'au moins la première moitié du IV^e siècle⁵³. Dans la plupart des cas, la pratique consistait à dépeindre autant de détails que possible. Comme la mosaïque du XI^e siècle à Ravenne l'illustre (voir la figure 2 ci-dessous), Abraham l'aîné se trouve à gauche menant le veau, Sara est à l'intérieur, il y a plusieurs morceaux de pain sur la table, et les trois visiteurs sont assis sous le chêne. Sur la droite, comme si c'était dans la même scène, le sacrifice imminent d'Isaac par la main d'Abraham peut être observé selon Genèse 22:1-19. L'image en entier s'accorde très bien avec les interprétations plus littérales de Genèse 18, où la visite est une bénédiction divine visant à renforcer l'obéissance continue d'Abraham.

⁵² *Octoèque slavon*, en ligne : <http://www.orthlib.info/Oktoikh/Mode-V_01-Sun_nd5.pdf>.

⁵³ Bunge, *L'iconographie de la Sainte Trinité*, supra note 1 à la p. 16.

**Figure 2: Mosaïque de l’Hospitalité d’Abraham, VI^e siècle
(Église de Saint-Vital, Ravenne, Italie)**



Cependant, la combinaison de l’hospitalité d’Abraham avec le Sacrifice d’Isaac introduit une dimension légèrement théophanique, qui est également mentionnée dans le tableau ci-dessus dans le cadre de l’hymne du ton 3 de l’Octoèque, et où l’apparition de Dieu est liée au retour d’Isaac : «Dieu en trois hypostases, que nous glorifions maintenant comme Dieu de nos Pères, est apparu à Abraham il y a longtemps au chêne de Mambré, échangeant par sa miséricorde Isaac en récompense pour l’hospitalité offerte»⁵⁴. Non seulement Dieu intercède en faveur d’Isaac, mais ce récit comporte une importante dimension résurrectionnelle, comme Paul l’explique à son épître aux Hébreux 11:17-19 (Bible de Jérusalem) :

Par la foi, Abraham, mis à l’épreuve, a offert Isaac, et c’est son fils unique qu’il offrait en sacrifice, lui qui était le dépositaire des promesses, lui à qui il avait été dit : C’est par Isaac que tu auras une postérité. Dieu, pensait-il, est capable même de ressusciter les morts; c’est pour cela qu’il recouvra son fils, et ce fut un symbole.

Plus généralement dans le domaine des icônes, un acquis supplémentaire peut être recueilli à l’égard de leur signification en considérant leur emplacement ou leur

⁵⁴ Voir le deuxième hymne au tableau ci-dessus.

utilisation spécifique. Comme Bunge le souligne, la mosaïque de Saint-Vital représentant l'hospitalité d'Abraham se trouve dans la zone du chœur de l'église⁵⁵. En plus des points de vue sacrificiels et résurrectionnels déjà mentionnés, l'emplacement physique de la mosaïque soutient davantage une compréhension eucharistique de Genèse 18, même dans la toute première période de telles représentations.

L'icône d'Andreï Roublev

L'icône de la Trinité produite par le moine Andreï Roublev (env. 1360-1427) est généralement reconnue comme très importante des points de vue théologique et iconographique. L'icône a été personnellement commandée par l'higoumène Nikon de Radonège, précisément dans la période la plus mûre de la progression artistique de Roublev et dans le but de servir comme une icône patronale dans la cathédrale de la Laure de la Trinité de Saint-Serge⁵⁶. Pendant cette période, non seulement Roublev était personnellement au courant du passage de Genèse 18, mais il aurait été familier avec la tradition iconographique plus générale concernant l'hospitalité d'Abraham, ainsi que les formes iconographiques plus évoluées produites par son ancien maître, Théophane le Grec⁵⁷. En tant que moine, Roublev serait intimement lié avec la tradition de la théophanie d'Abraham commémorée dans les textes liturgiques⁵⁸, même s'il n'avait probablement pas accès aux textes patristiques qui ont été sondés

⁵⁵ *Ibid.* à la p. 18.

⁵⁶ Valeri Sergueïev, *Roublev*, Paris: Desclée de Brouwer, 1994 à la p. 218. À cet égard, Bunge souligne l'influence de l'héritage spirituel de saint Serge de Radonège (env. 1314-1392) sur le mystère de la Sainte Trinité (Bunge, *L'iconographie de la Sainte Trinité*, *supra* note 1 aux pp. 43-50).

⁵⁷ Sergueïev, *Roublev*, *ibid.* aux pp. 220-21.

⁵⁸ *Ibid.* à la p. 222; Bunge, *L'iconographie de la Sainte Trinité*, *supra* note 1 à la p. 8.

au début de ce chapitre⁵⁹. Il n'empêche que la Trinité de Roublev est vraiment «le fruit mûr d'un développement théologique et iconographique, au sein de la tradition de l'Église orientale, qui remonte tout au début du christianisme»⁶⁰.

Du point de vue de la sémiotique visuelle, un certain nombre d'études ont mis en évidence l'énorme gamme de détails subtils que renferme la Trinité de Roublev, tant à l'égard des formes que des couleurs⁶¹. Un exposé détaillé de la sémiotique de la Trinité de Roublev, en particulier en ce qui concerne les gestes de chacun des trois anges, dépasserait nos intentions pour ce chapitre. Toutefois, une présentation des éléments visuels les plus élémentaires demeure utile. Contrairement à la tradition antérieure⁶², l'icône de Roublev se concentre sur l'image des trois anges assis autour d'une table circulaire (voir la figure 3 ci-dessous).

⁵⁹ Voir Bunge, *L'iconographie de la Sainte Trinité*, *ibid.*

⁶⁰ *Ibid.* à la p. 14.

⁶¹ Voir notamment l'étude de Jean-Marie Floch et Jérôme Collin, *Lecture de «La Trinité» d'Andrei Roublev*, Paris, Presses universitaires de France, 2009.

⁶² Remarquons que Bunge propose une typologie beaucoup plus détaillée de l'évolution historique de la tradition iconographique de l'Hospitalité d'Abraham. Selon Bunge, la mosaïque de Saint-Vital appartient au premier type d'images alors que la Trinité de Roublev est l'archétype du quatrième type. Entre les deux types, nous retrouvons deux types intermédiaires de l'époque byzantine qui sont caractérisés entre autres par des inscriptions explicites (par. ex. «IC XC» et «La Sainte Trinité») et la configuration/taille de chacun des trois anges (Bunge, *L'iconographie de la Sainte Trinité*, *supra* note 1 aux pp. 20-27). Pour nos fins, nous nous sommes restreints à comparer le premier type (représenté par la mosaïque de Saint-Vital) au dernier type (représenté par la Trinité de Roublev) afin de souligner les paramètres d'évolution les plus fondamentaux.

**Figure 3 : La Trinité de Roublev, env. 1425, 142 cm x 114 cm
(Galerie Tretiakov, Moscou)**



Abraham et Sara ont complètement disparu de la scène. La tente d'Abraham (à gauche) et le rocher représentant le sacrifice d'Isaac (à droite) sont conservés, mais seulement en tant que témoignages historiques tenus à l'arrière-plan. Les aliments mentionnés dans le récit sont remplacés par le seul grand calice eucharistique. En général, les images fournies par le récit sont sanctifiées, non seulement par l'élévation de la Trinité dans l'unité autour de l'autel, mais aussi dans le sens d'inviter la communion participative de la part de la personne visionnant l'icône, une communion de portée universelle qui vise une rencontre ou réunion entre Dieu et l'Homme, entre l'Ancien et le Nouveau Testaments, entre cet âge et l'âge à venir, parmi les saints et les prophètes, et pour l'humanité tout entière. De nombreux auteurs ont proclamé la signification théologique de la Trinité de Roulev. Clemena Antonova suggère, par exemple, que le paradoxe conceptuel de la doctrine trinitaire est résolu par l'icône, puisque l'image suggère son message plus efficacement qu'un discours théologique n'aurait pu le faire⁶³.

Dimension pentecostaire ou eucharistique?

L'icône de la Trinité de l'Ancien Testament est parfois associée à la fête de la Pentecôte. Cette association a pour but de lier l'hospitalité d'Abraham à la promesse de Dieu qui a été accomplie avec l'institution de l'Église à la Pentecôte⁶⁴. Bunge considère la Trinité de Roulev comme principalement pentecostaire pour plusieurs raisons. À l'origine, la Trinité de Roulev a été placée à droite des portes royales où

⁶³ Clemena Antonova, *Space, Time, and Presence in the Icon: Seeing the World with the Eyes of God*, Surrey, Angleterre, Ashgate, 2010 à la p. 165.

⁶⁴ Ouspensky, « L'icône de la Sainte Trinité », *supra* note 37 à la p. 182.

l'on s'attend à trouver l'icône du Christ⁶⁵. Selon Bunge, l'emplacement physique de l'icône sert à mettre en évidence sa nature pentecostaire :

La connaissance de l'être un et trine de Dieu, le salut et la déification, la réunification de l'humanité, jadis divisée, grâce à la plénitude de l'Esprit qui s'est répandu sur les apôtres : tels sont les grands thèmes de la fête de la Pentecôte qui ressortent des textes liturgiques. Ce sont ces mêmes thèmes théologiques qui ont caractérisé la mystique trinitaire de Serge de Radonège et de ses disciples, tous animés par l'esprit de la liturgie. Mais nous reviendrons plus avant sur ce point. Pour l'heure, il suffit de constater que le contenu de l'icône de la *Sainte Trinité* de Roulev, indépendamment du lieu où elle se trouvait à l'origine, renfermait *théologiquement*, dès le début, le mystère de la Pentecôte et c'est à partir de celui-ci qu'elle doit être interprétée⁶⁶.

En outre, Bunge propose une interprétation principalement typologique de Genèse 18 en partant du principe que «[d]ans l'iconographie chrétienne, les événements vétérotestamentaires ont été principalement représentés pour leur signification typologique, c'est-à-dire dans la mesure où l'Église découvrait en eux une référence voilée à la plénitude de la révélation néotestamentaire»⁶⁷. La visite des trois hommes personnifie l'envoi de l'Esprit-Saint lors de la Pentecôte. Cette préférence herméneutique de Bunge est sans équivoque :

Tel est donc, à notre avis, l'*accent particulier* dont Roulev a voulu imprégner «sa» *Trinité* et qui n'exclut certes pas d'autres accents déjà connus; bien mieux, il les incorpore tout en demeurant unique à sa façon. Cet accent particulier, c'est *l'envoi de la Personne de l'Esprit Saint*. Et nous faisons mémoire de sa venue d'auprès du Père par le Fils, grâce au sacrifice volontaire de celui-ci, à la Pentecôte, comme seul Jean nous l'a décrite⁶⁸.

Il nous semble toutefois que Bunge insiste beaucoup trop sur le thème de la Pentecôte. L'expressivité visuelle de la Trinité de Roulev, ainsi que les traditions liturgiques et théologiques sous-jacentes, pointent vers quelque chose de beaucoup

⁶⁵ Bunge, *L'iconographie de la Sainte Trinité*, supra note 1 à la p. 61.

⁶⁶ *Ibid.* à la p. 63.

⁶⁷ *Ibid.* à la p. 101.

⁶⁸ *Ibid.* à la p. 112.

plus universel et global que l'accomplissement d'un événement historique unique, aussi essentiel qu'ait été cet événement dans l'établissement de l'Église. Si nous acceptons l'Église comme corps mystique du Christ qui existe depuis le début, l'insistance sur l'axe pentecostaire devient encore plus ténue. Par conséquent, au lieu de se concentrer sur l'établissement institutionnel de l'Église, il est préférable de donner toute sa place à l'ineffable mystère de la Trinité, dans lequel le mystère de la Pentecôte est évidemment inclus, mais non d'une manière exclusive. Cette nuance devient en effet le facteur décisif lorsque nous étendons la portée de la signification de la Trinité de Roulev au-delà des limites institutionnelles de l'Église. Autrement dit, une théorie de l'altérité qui s'inspirerait de la Trinité de Roulev viserait surtout la dimension eucharistique et sociale de l'icône, plutôt que sa dimension institutionnelle. Il nous semble aussi incohérent de restreindre artificiellement la signification d'une icône dont la réalisation est à la base fondée sur une tradition herméneutique des plus larges.

Remarquons également le caractère hésychaste de la Trinité de Roulev. L'hésychasme réfère d'une manière générale à la «doctrine spirituelle qui sous-tend la vie»⁶⁹ contemplative du monachisme orthodoxe. Plusieurs auteurs mentionnent l'importance de l'hésychasme pour le renouvellement iconographique réalisée avec la Trinité de Roulev⁷⁰. Esthétiquement, la contemplation hésychaste permet l'état

⁶⁹ Placide Deseille, *La Spiritualité orthodoxe et la philocalie*, Paris, Albin Michel, 2003 à la p. 7. Voir également Elisabeth Behr-Sigel, *Le Lieu du cœur : Initiation à la spiritualité de l'Église orthodoxe*, Paris, Éditions du Cerf, 1989.

⁷⁰ Voir par ex. Bunge, *L'iconographie de la Sainte Trinité*, supra note 1 à la p. 57, et Priscilla Hunt, «Andrei Rublev's Old Testament Trinity Icon in Cultural Context» dans Vladimir Tsurikov, dir., *The Trinity-Sergius in Russian History and Culture : Readings in Russian Religious Culture*, t. 3, Jordanville, NY, Holy Trinity Seminary Press, 2006, 99 à la p. 102.

d'esprit que l'icône cherche à créer. Bien plus profondément cependant, il est difficile de concevoir la Trinité de Roublev en l'absence de la synthèse de la théologie palamite⁷¹ qui permet de suivre un chemin vers le divin sans pour autant compromettre l'essence inaccessible et transcendante de celui-ci. D'une part, comme le suggère Ouspensky, l'icône de Roublev, comme d'autres avant elle, ne représente pas la Trinité en soi, mais plutôt la manifestation de la Trinité dans l'économie de Dieu⁷². D'autre part, contrairement à d'autres avant elle, la Trinité de Roublev semble faire une déclaration sans équivoque sur la façon dont les différentes composantes d'une tradition religieuse (patristique, hymnologie, iconographie) s'unissent ensemble : la Trinité économique et la Trinité ontologique demeurent, comme elles l'ont toujours été, la seule et même Trinité.

En conclusion, s'il doit y avoir un thème prépondérant par rapport à la Trinité de Roublev, c'est le thème de la communion et de l'eucharistie, qui passe en l'occurrence par le contact avec l'étranger. De cette façon, la Trinité de Roublev présente le point d'interaction mystique entre les cadres économiques et immanents de la Trinité, entre la personne et la communauté, entre Dieu et la création. Dès lors que l'élément social de la représentation trinitaire offerte par le moine Andreï Roublev est reconnu, il devient facile d'imaginer toute la gamme de théorisations sur le christianisme social qui peuvent en découler. Et à la lumière de ce qui précède,

⁷¹ La théologie palamite se réfère à l'œuvre de Grégoire Palamas (1296-1359) connu pour avoir soutenu la tradition hésychaste en bonifiant la distinction entre les énergies et l'essence divines. Sur la théologie de Grégoire Palamas, voir notamment Jean Meyendorff, *Saint Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe*, Paris, Éditions du Seuil, 1959.

⁷² Ouspensky, «L'icône de la Sainte Trinité», *supra* note 37 à la p. 185.

toute opposition dressée entre le christianisme social et la spiritualité orthodoxe apparaît fort douteuse⁷³.

Remarques finales sur la théologie de l'altérité dans la tradition russe

La tradition chrétienne orientale fournit un large éventail de méthodes pour interpréter les textes bibliques. À l'égard de certains textes difficiles de l'Ancien Testament, une pluralité de compréhensions sensées peuvent coexister sans que cela ait pour résultat des impasses doctrinales majeures. Une interprétation plus allégorique ne nie pas la nature édifiante d'une interprétation littérale. Au contraire, la nature théophanique du récit de Genèse 18:1-8 ne sert qu'à renforcer les dimensions morales et éthiques de l'hospitalité. Plus importante encore est la façon dont ce passage a pu influencer la pensée de ceux pour qui sa complexité a été rendue accessible à travers la médiation artistique de l'iconographie.

Dans la littérature russe, la réception de l'icône de la Trinité de Roublev est considérée selon deux interprétations différentes au niveau politico-théologique. La première suggère que l'icône représente la libération russe de l'héritage de Byzance⁷⁴. La seconde insiste sur la continuité sous-jacente avec la tradition de

⁷³ Une telle distinction est maladroitement dressée par Sergei Khoruzhy à l'égard de Soloviev dans son article «Solov'ëv and Hesychasm: Two Ways of Joining Mystical and Social Life» dans Wil van den Bercken, Manon de Courten et Evert van der Zweerde, dir., *Vladimir Solov'ëv: Reconciler and Polemicist*, Louvain, Peeters, 2000, 85. Khoruzhy admet pourtant vers la fin de son article que nul autre que Dostoïevski ne considéra Soloviev comme étant bien ancré dans la spiritualité orthodoxe (*ibid.* à la p. 93). Heureusement, dans la même collection que l'article de Khoruzhy, Tatjana Kochetkova corrige le tir en raccordant résolument la divino-humanité soloviévienne avec la tradition hésychaste (Tatjana Kochetkova, «Divine Humanity in the Interpretation of Vladimir Solov'ëv and the Problem of the Actualization of Human Essence» dans *Vladimir Solov'ëv: Reconciler and Polemicist*, *ibid.*, 325 à la p. 327).

⁷⁴ Antonova, *Space, Time, and the Presence of the Icon*, *supra* note 63 à la p. 159.

Byzance⁷⁵. Au lieu de définitivement résoudre ce dilemme, nous considérons la Trinité de Roublev comme exprimant une étape importante dans le développement de la culture russe; elle reflète ainsi toutes les tensions inhérentes à l'émergence de l'identité et de la culture russes. Et comme nous le verrons plus tard⁷⁶, la question de l'héritage de Byzance demeure controversée dans la Russie contemporaine. Par rapport à l'unitotalité soloviévienne, l'icône peut être considérée comme consolidant les deux tendances. Il y a à la fois une continuité sous-jacente et une démarcation avec le corpus théologique et iconographique de Byzance. L'icône est à la fois traditionnelle et très nouvelle. Comme Bunge l'indique, «[L]a *Trinité* de Roublev est tout à la fois parfaitement traditionnelle et, en même temps suprêmement unique»⁷⁷. L'évolution de la réception du récit de Genèse 18 illustre également l'interdépendance universelle entre les éléments constitutifs d'une tradition religieuse, et la complexité des interactions entre les sphères doctrinale, liturgique et iconographique.

En fin de compte, la Trinité de Roublev ouvre des perspectives énormes pour la théorisation de l'altérité par le biais du modèle de la divinisation de l'autre⁷⁸. Cette divinisation de l'autre fait intégralement partie du principe soloviévien de la divino-humanité et d'une vision du monde où le concept de la dignité humaine ne dépend aucunement de la croyance religieuse de l'autre. Par ailleurs, nonobstant l'ouverture de Soloviev aux sources occidentales, sa pensée demeure solidement liée

⁷⁵ *Ibid.* aux pp. 159-60.

⁷⁶ Voir notamment le chapitre 6 de cette thèse.

⁷⁷ Bunge, *L'iconographie de la Sainte Trinité*, *supra* note 1 à la p. 7.

⁷⁸ Nous pouvons facilement comprendre pourquoi la vie de Roublev fut l'objet d'un long métrage de la part du fameux réalisateur soviétique Andreï Tarkovski (1932-1986) : *Andreï Roublev*, réalisé par Andreï Tarkovski, 1966, Irvington, NY, Criterion Collection, 1998, DVD.

au projet de reconfigurer la tradition russe dans un langage plus accessible à l'Occident en général, mais plus particulièrement en fonction de l'influence occidentale qui fut exercée à l'intérieur même de la Russie. Il est aussi important de noter que le corpus patristique à la base de la Trinité de Roulev en est un qui s'est développé avant le grand schisme entre l'Occident et l'Orient. Toute la théologie de l'altérité qui ressort de la Trinité de Roulev repose sur un patrimoine intellectuel tout à fait partagé entre les deux grands pôles du christianisme symbolisés par leurs langues respectives : les christianismes latin et grec. De plus, cette réalisation s'accorde très bien avec la perspective soloviévienne quant à la fausseté de la séparation entre Occident et Orient⁷⁹.

En plus du fait que l'icône dépeint l'autre, l'étranger, en tant qu'évènement révélant Dieu, les détails artistiques de la présentation des trois anges illustrent également une synthèse de l'unité et la diversité. L'interaction entre le commun et le distinct s'accomplit en donnant aux trois personnages des caractéristiques pareilles et aussi différentes. Alors que la taille et le visage de chacun sont presque identiques, l'articulation du corps et la couleur des robes sont différentes. Dans ce sens, l'altérité trinitaire au niveau interne fournit un modèle supplémentaire de l'altérité au niveau de la société. Et indépendamment de cette altérité, le point essentiel est que la communion entre personnes se projette comme parfaitement entière dans les deux cas.

Leonardo Boff, un des principaux promoteurs de la théologie de la libération au Brésil, souligne à sa façon l'imagerie pluraliste et égalitariste de la Trinité de

⁷⁹ Voir le chapitre précédent aux pp. 36-37, 47.

Roublev⁸⁰. Selon Boff, en plus de la Trinité elle-même, un quatrième élément fait souvent son apparition dans des représentations de la Trinité qui «signifie l'ouverture de la totalité moyennant l'inclusion d'un élément étranger qui participe ainsi à l'intégration»⁸¹. En fait, Boff s'explique comme suit à l'égard de la Trinité de Roublev :

La fameuse icône d'Andreï Roublev (autour de 1410) montre merveilleusement les trois personnes divines égales et en même temps distinctes autour d'une même table sur laquelle est l'eucharistie. Le quatrième élément est aussi bien l'eucharistie que la personne qui contemple le tableau, se laisse ravir par lui et participe ainsi au processus de la divinisation, thème central de la spiritualité et de la théologie orientales⁸².

De cette manière, la Trinité de Roublev devient une sorte d'apogée d'une longue synthèse de la tradition orthodoxe russe, avec une perspective qui s'étend au-delà du purement théologique. Tout comme l'icône semble être conçue pour englober celui qui la regarde, le système de Soloviev laisse aussi une place privilégiée au lecteur. Dans un cas comme dans l'autre, les limites propres d'une stricte représentation sont débordées. D'une part, le système soloviévien présente également et à plusieurs égards un édifice auquel fait défaut un élément constitutif, essentiel, pour devenir totalement opérationnel. Cet élément essentiel est l'apport subjectif de l'individu, en tant que personne unique et différente, qui est appelé à s'investir à retrouver et réaliser le bien. D'autre part, la vision inclusive de la société qui résulte de l'icône s'apparente très bien au concept de l'Église universelle de Soloviev que nous exposerons au chapitre 4.

⁸⁰ Leonardo Boff, *Trinité et société*, trad. par François Malley, Paris, Éditions du Cerf, 1990 aux pp. 123-24. Pour une approbation orthodoxe, voir Elias Bouboutsis, *Singing in Strange Land: The Ancient Future of Orthodox Pluralism*, Brookline, MA, Holy Cross Orthodox Press, 2010 à la p. 20.

⁸¹ Boff, *ibid.* à la p. 123.

⁸² *Ibid.* à la p. 124.

Par ailleurs, ce chapitre-ci met aussi en évidence combien il peut être complexe de retracer en profondeur le contexte plus général des influences et inspirations d'un penseur transdisciplinaire comme Soloviev. Aux fins de cette thèse, il était essentiel de présenter cette petite digression sur la théologie de l'altérité dans la tradition russe. Une fois engagé dans la tâche, il fut nécessaire d'aborder l'objet de notre étude selon ses propres termes. En l'occurrence, pour des raisons historiques très particulières, la théologie de l'altérité passe surtout par l'art et l'hymnologie religieux, deux domaines pluridisciplinaires fortement spécialisés, comportant une courbe d'apprentissage appréciable. Cela étant dit, nous parachevons ainsi les deux premiers chapitres de la thèse dont l'objet fut de fournir un arrière-plan intellectuel suffisamment détaillé pour permettre l'élaboration subséquente d'un cadre théorique sur la base de la synthèse philosophico-juridique de Soloviev dans les prochains chapitres.

3. Présentation et réception de la philosophie juridique de Soloviev

Œuvre principale : *La Justification du bien*

La philosophie juridique de Soloviev est contenue pour l'essentiel dans un traité intitulé *La Justification du bien : essai de philosophie morale*¹ dont la première édition parut en 1897. Une seconde édition fut publiée en 1899. Œuvre de maturité rédigée vers la fin de sa vie, la seconde édition est disponible en traductions anglaise et française². Soloviev a consacré trois ans dans la rédaction de *La Justification du bien*³ et dédia le produit final à la mémoire de son père historien et de son grand-père prêtre. Frederic Mückermann a d'ailleurs raison d'insister sur l'importance de la préparation de *La Justification du bien* pour Soloviev. À cet égard, Mückermann explique que :

Notre auteur appartient à cette race d'écrivains qui n'ont pas seulement travaillé avec succès, et fait parfois œuvre de pionniers, dans les domaines les plus différents de la civilisation, mais qui ont senti en eux l'impérieux besoin de condenser la diversité de leurs connaissances dans des synthèses toujours nouvelles, toujours plus riches et lumineuses. Dans aucune de ses œuvres, Vladimir Soloviev n'y est arrivé au même degré que dans la *Justification du Bien*. C'est son œuvre la plus mûre. Écrite vers la fin de sa vie, il la corrigea soigneusement lui-même en vue d'une seconde édition⁴.

¹ En russe : «Оправдание добра. Нравственная философия» (Opravdanie dobra. Nravstvennaya filosofiya) dans *Собрание сочинений (Sobranie sochinenii)*, 2^e éd., t. 8, Saint-Pétersbourg, Просвещени, 1911, 1.

² Vladimir Sergheïevitch Soloviev, *La Justification du bien : essai de philosophie morale*, trad. par T.D.M., Paris, Aubier-Montaigne, 1939 [*La Justification du bien*]; Vladimir Solovyov, *The Justification of the Good: An Essay on Moral Philosophy*, Boris Jakim, dir., trad. par Nathalie A. Duddington, Grand Rapids, MI, Wm. B. Eerdmans, 2005.

³ Serge M. Solowiew, *Vie de Wladimir Solowiew par son neveu*, trad. par Jean Rupp, Paris, Éditions S.O.S, 1982 à la p. 361.

⁴ Frederic Mückermann, *Soloviev : Messenger de la Russie à l'Occident*, trad. par J.-P. Brisson, Paris, Julliard, 1951 aux pp. 56-57.

La Justification du bien fut rédigée précisément à l'époque où, comme l'explique Ross Chambers, le désenchantement de Soloviev face à l'autorité des institutions ecclésiastiques et étatiques atteint son plus haut niveau⁵.

Avec ce chapitre, nous visons à présenter les thèses principales que Soloviev développe dans *La Justification du bien*, en vue de constater de quelle manière elles sont indissolublement liées à l'œuvre plus générale de Soloviev. Pour ce faire, nous adoptons autant que possible l'organisation de la matière que Soloviev lui-même a adoptée. En fait, la structure de la présentation illustre et véhicule la plupart du temps le contenu au sens où l'approche soloviévienne à l'égard du droit découle directement (mais pas toujours de manière évidente) des paramètres fondamentaux de son système moral. À la fin du chapitre, nous discutons également de la réception de la philosophie juridique de Soloviev à son époque comme après.

Schématiquement, la philosophie juridique de Soloviev est essentiellement un prolongement naturel de sa philosophie morale. Suivant la tradition classique, le système de philosophie morale de Soloviev est ancré dans le sens de la vie vertueuse. Une attention particulière est portée à l'aspect pratique de l'application, s'opposant à «ceux qui regardent leurs discussions et leurs systèmes comme quelque chose *qui se suffit à soi-même*, qui ne les oblige à aucun acte concret et ne leur demande aucune réalisation pratique»⁶. Pour Soloviev, «[l]e sujet propre de la philosophie morale c'est l'idée du *bien*» qui est davantage une «*norme*» et un «*idéal*» de caractère

⁵ Ross Chambers, «Vladimir Solovyov and the State» (1992) 6 Australian Slavonic and East European Studies 43 aux pp. 59-60.

⁶ *La Justification du bien*, *supra* note 2 aux pp. x-xi.

universel⁷. Mais Soloviev met son lecteur en garde contre toute soumission aveugle à une autorité externe pour repérer le bien⁸. La réalisation de «la condition nécessaire d'une existence moralement digne» exige que le «sens bon de la vie» soit assimilé et compris par chacun au moyen de «la foi, [de] la raison et [de] l'expérience»⁹.

Dès l'introduction, Soloviev présente l'idée de l'indépendance relative de la sphère morale par rapport à la religion positive ou à la spéculation philosophique¹⁰. Soloviev est tout à fait conscient que l'avis contraire domine, du moins à l'époque¹¹. Il se défend entre autres en se référant aux paroles suivantes de l'apôtre Paul concernant l'autosuffisance du droit naturel pour ceux qui n'ont pas connu la Loi mosaïque :

En effet, quand des païens privés de la Loi accomplissent naturellement les prescriptions de la Loi, ces hommes, sans posséder de Loi, se tiennent à eux-mêmes lieu de Loi; ils montrent la réalité de cette loi inscrite en leur cœur, à preuve le témoignage de leur conscience, ainsi que les jugements intérieurs de blâme ou d'éloge qu'ils portent les uns sur les autres...»¹².

Soloviev évoque aussi le fait que différentes religions font appel à des normes morales universelles comme une indication certaine que de telles normes puissent exister de manière indépendante¹³. Par ailleurs, Soloviev reconnaît la contribution

⁷ *Ibid.* aux pp. 2-3.

⁸ *Ibid.* à la p. xvii.

⁹ *Ibid.* à la p. xviii.

¹⁰ *Ibid.* aux pp. 5-10.

¹¹ *Ibid.* à la p. 5.

¹² Romains 2:14-15 (Bible de Jérusalem).

¹³ *La Justification du bien*, *supra* note 2 aux pp. 9-10.

d'Emmanuel Kant (1724-1804) pour la «grande découverte» que représente pour l'humanité l'autonomisation de la moralité¹⁴.

Structure générale de l'œuvre

Le corps de *La Justification du bien* comporte trois parties, chacune représentant un aspect différent de cette idée fondamentale du bien. Dans la première partie, le fondement naturel du bien est présenté à partir d'une série de données élémentaires de la moralité¹⁵. Cette partie est intitulée «Le Bien dans la nature humaine». Certains aspects métaphysiques du bien sont présentés dans la deuxième et plus courte des trois parties¹⁶. Celle-ci est intitulée «Le Bien vient de Dieu». La troisième et de loin la plus grande partie s'interroge sur l'application pratique du bien en société et à travers l'histoire¹⁷. C'est à travers cette dernière partie, intitulée «Le Bien à travers l'histoire de l'humanité», que Soloviev explicite sa pensée juridique en tant que prolongement de sa philosophie morale.

Dans ce sens, l'œuvre est très bien harmonisée avec son titre : *La justification du bien* ou en translittération russe, *Opravdanie dobra*. Le mot élémentaire dans la morphologie du nom *Opravdanie* est *pravda*. En russe, правда (*pravda*) est un terme philosophique central qui comporte deux significations intimement liées : celle de la vérité et celle de la justice. Et comme l'explique N. Seliber, le mot *pravda* «implique les deux idées en une seule indivisible»¹⁸. Par ce fait, la traduction communément admise du titre de l'œuvre, en français comme en anglais, transmet

¹⁴ *Ibid.* à la p. 160.

¹⁵ *Ibid.* aux pp. 25-134.

¹⁶ *Ibid.* aux pp. 135-99.

¹⁷ *Ibid.* aux pp. 201-465.

¹⁸ N. Seliber, «La pensée russe présente-t-elle des tendances originales en philosophie?» (1914) 78 *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* 162 à la p. 163.

seulement partiellement la plénitude du sens communiqué par *Opravdanie dobra* qui signifie non seulement la justification du bien au sens d'établir la vérité de celui-ci, mais comporte également la dimension connexe et interdépendante de la justesse de sa mise en application pratique.

Les données élémentaires de la moralité

Complexe et s'appuyant sur un large éventail d'inspirations différentes, le système de la philosophie morale de Soloviev préserve néanmoins la structure d'une géométrie simple, se fondant au départ sur trois données morales de la nature humaine : la pudeur¹⁹, la pitié (ou le sentiment sympathique)²⁰ et la piété (ou le sentiment de révérence)²¹. Cette schématisation ambitieuse de l'ordre moral vise à épuiser d'une manière exhaustive la totalité du champ moral. Dans le système soloviévien, les trois données «rendent complètement compte de toutes les attitudes morales de l'homme à l'égard ce qui lui est inférieur, égal et supérieur. La *maîtrise* sur la sensualité matérielle, la *solidarité* avec les autres êtres et la *soumission* intérieure et volontaire au principe surhumain – tels sont les fondements éternels et immuables de la vie morale de l'humanité»²². Dans les sections suivantes, nous examinerons chacune des données morales l'une après l'autre.

La pudeur et le principe ascétique

La première donnée de la moralité est le sentiment de la pudeur. Ce sentiment indique la distinction entre l'homme et le monde naturel inférieur et de

¹⁹ *La Justification du bien*, supra note 2 aux pp. 28-34.

²⁰ *Ibid.* aux pp. 35-36

²¹ *Ibid.* aux pp. 36-38.

²² *Ibid.* à la p. 38.

cette façon délimite le contexte rudimentaire de la sphère morale, dont le contenu est précisé davantage par les deux autres données morales. Pour Soloviev, capable d'«éprouver de la honte de ses propres tendances naturelles et des fonctions de son propre organisme, l'homme montre par le fait même qu'il n'est pas seulement *cet* être matériel, mais qu'il est aussi quelque chose d'autre et de supérieur»²³. Soloviev ajoute ce qui suit au sujet de l'évidence de la pudeur comme principe moral universel :

La norme que présuppose logiquement le sentiment de la pudeur se formule comme suit en son expression la plus générale : *la vie animale chez l'homme doit être subordonnée à la vie de l'esprit*. Ce jugement est apodictique et certain; il est une déduction adéquate des faits et est fondé sur la loi logique de l'identité. Le fait même que l'homme a honte de n'être qu'animal montre *qu'il n'est pas seulement* un animal, mais est encore quelque chose d'autre et de plus élevé, car la pudeur serait dépourvue de sens s'il était au même niveau ou à un niveau inférieur²⁴.

Donc, «l'homme atteint la conscience morale de soi» par le biais de «son activité propre et par l'examen de son être propre»²⁵. Le sentiment de la pudeur, qui représente une affirmation – si partielle soit-elle – de la dignité morale, «s'élève, sous l'action de la raison, à la hauteur d'un *principe d'ascétisme*»²⁶. Mais une distinction importante est identifiée ici entre l'ascétisme et le bien en tant que tel, car l'ascétisme n'est qu'un moyen pour atteindre le bien, «*conditionné* par son union avec le principe de l'altruisme dont la racine est la pitié»²⁷, le deuxième principe moral. Cette distinction est précisée davantage par Soloviev à l'aide de l'expérience médiévale :

²³ *Ibid.* aux pp. 31-32.

²⁴ *Ibid.* à la p. 48.

²⁵ *Ibid.* à la p. 32.

²⁶ *Ibid.* à la p. 44.

²⁷ *Ibid.* à la p. 61.

Les ministres de l'Église médiévale qui torturaient et brûlaient les hérétiques, les Juifs, les sorciers et les sorcières, étaient pour la plupart des gens irréprochables du point de vue ascétique, mais la force unilatérale de leur esprit et l'absence de pitié en faisaient des diables incarnés. Les fruits amers de l'ascétisme médiéval justifient suffisamment la réaction contre lui, qui, dans le domaine de la philosophie morale, a conduit à la suprématie du principe *altruiste* en moralité²⁸.

La pitié et l'altruisme

La deuxième donnée de la moralité, la pitié ou la compassion, est pour Soloviev «la base naturelle de notre relation morale avec les autres»²⁹. En termes de règle d'action, «avoir pitié pour tout ce qui souffre est *toujours* et *inconditionnellement* bon; c'est une règle qui ne comporte aucune exception»³⁰. De cette façon, une «*compassion* effective ou pitié ne peut avoir de motifs égoïstes et est purement *altruiste*»³¹, en contraste surtout avec le partage de la joie ou du bonheur, qui risque de comporter un élément d'intérêt personnel ou d'égoïsme. Tout d'abord, remarquons que la «pitié» est une traduction très imparfaite du mot russe жалость (*zhalost'*), qui transmet une signification beaucoup plus profonde et moins péjorative dans la tradition russe³².

Comme l'indique Egbert Munzer, la piété dans le sens russe ne désigne pas tant la compassion qui est démontrée à l'égard d'autrui, mais la reconnaissance de la valeur intrinsèque de l'autre³³. Alors que «pitié» en français, de même que «pity» en

²⁸ *Ibid.* à la p. 64.

²⁹ *Ibid.* à la p. 64

³⁰ *Ibid.* à la p. 68.

³¹ *Ibid.* à la p. 67.

³² Voir entre autres Lyudmila Parts, «Christianity as Active Pity in Crime and Punishment» (2009) XIII Dostoevsky Studies, New Series 61 à la p. 63; et Anna Wierzbicka, *Semantics, Culture, and Cognition: Universal Human Concepts in Culture-Specific Configurations*, New York, Oxford University Press, 1992 aux pp. 168-69.

³³ Egbert Munzer, *Solovyov: Prophet of Russian-Western Unity*, Londres, Hollis & Carter, 1956 aux pp. 66-67.

anglais, comporte en général un préjugé sur l'état défavorisé de l'autre, qui devient la cause implicite de l'acte de compassion. La pitié russe semble donc mettre l'accent sur la nature elle-même de l'autre, une nature qui est en parfaite égalité avec la nature du sujet propre. Autrement dit, la pitié exprime «une certaine vérité objective universelle, à savoir l'unité essentielle ou la solidarité réelle de tous les êtres»³⁴. La solidarité ne dépend pas ainsi de l'identification immédiate entre les circonstances différentes du sujet et l'objet de la pitié, mais de la reconnaissance de la dignité de l'autre, de «son droit à l'existence et à un bonheur possible»³⁵.

La vision soloviévienne, soutenue comme elle l'est par le principe plus général de l'unitotalité, comporte une dimension tout à fait nuancée à cet égard. D'un côté, Soloviev confirme sans hésiter «la *solidarité* naturelle et évidente de tout ce qui existe»³⁶. De l'autre côté, l'élément unificateur que sous-tend l'unitotalité n'a pas l'effet de réduire la diversité humaine autant que celui de la maintenir. Comme l'explique Soloviev,

La suppression des barrières entre *le moi* et *le non-moi*, ou l'identification immédiate, ce n'est qu'une figure de rhétorique et non l'expression d'un fait réel. Tout comme la vibration de cordes qui résonnent à l'unisson, la liaison de sympathie entre des êtres vivants n'est pas simple identité, mais harmonie du semblable. De ce point de vue aussi, le fait moral fondamental de la pitié ou de la compassion correspond pleinement à la nature réelle des choses et au sens de l'univers : l'unicité indissoluble du monde n'est pas une unité du vide, mais embrasse toute l'étendue des différences déterminées³⁷.

Soloviev précise par la suite que nonobstant ces différences, ce qui est toujours préservé de manière absolue c'est «*l'importance de chaque personne comme une fin*

³⁴ *La Justification du bien*, supra note 2 à la p. 165.

³⁵ *Ibid.* à la p. 75.

³⁶ *Ibid.* à la p. 71

³⁷ *Ibid.* aux pp. 71-72.

en soi, c'est-à-dire son importance comme quelque chose qui ne peut pas être *seulement un moyen aux fins d'autrui*»³⁸. Par ailleurs, la vérité et la justice sont considérées comme représentant le contenu intellectuel de l'idée de la pitié³⁹. Soloviev tisse de cette façon un lien structurel entre l'être, la vérité et la justice. Pour parler simplement, la pitié comme principe universel demande la reconnaissance de la vraie nature de l'autre. Inversement, un manque de pitié signifie la non-reconnaissance de cette vérité de l'être. Dans ce cas de fausseté de la nature de l'être, toutes les actions en résultant seront nécessairement injustes. C'est de ce schéma de pensée qu'est déduite l'éthique de la réciprocité : «*Comporte-toi à l'égard des autres comme tu voudrais qu'ils se comportent envers toi*»⁴⁰.

La piété ou le sentiment de la révérence

La troisième donnée de la moralité est la piété à l'égard de l'ordre religieux de la vie. Pour expliquer ce sentiment de révérence, Soloviev utilise l'exemple de la relation morale des enfants envers leurs parents⁴¹. Cette relation comporte une inégalité certaine, surtout du point de vue de l'enfant qui se fixe sur la supériorité de ses parents. Pourtant, c'est à travers cette même inégalité que la relation morale particulière entre parents et leurs enfants se renforce et que l'unité entre les deux est établie. De cette façon, Soloviev décrit «la racine naturelle de la *moralité religieuse*, qui constitue une partie distincte et importante de la vie spirituelle de l'homme,

³⁸ *Ibid.* à la p. 79.

³⁹ *Ibid.* aux pp. 75-76

⁴⁰ *Ibid.* à la p. 77.

⁴¹ *Ibid.* aux pp. 81-84.

indépendamment de toutes les religions particulières et des systèmes de métaphysique»⁴².

Soloviev démarque attentivement la donnée morale de la piété de n'importe quel système de croyance religieuse⁴³. Paradoxalement peut-être, la piété qui est envisagée requiert quand même une foi dans le sens de la reconnaissance de la part qu'a l'humanité à ce qui est supérieur à elle. Pourtant, la foi envisagée «est logiquement antérieure à toutes les conceptions et institutions religieuses particulières, comme à tout système métaphysique et, en ce sens, elle constitue ce qu'on appelle la religion naturelle»⁴⁴. Plus explicitement, une croyance dans le bien et sa «signification objective indépendante»⁴⁵ est requise, ce que Soloviev assimile à une croyance «en l'ordre moral, en la Providence, en Dieu»⁴⁶, sans préciser une différence significative entre ces trois éléments, au moins aux fins de son exposition sur la piété. Plus loin, Soloviev résume sa pensée sur la donnée universelle de la piété comme suit :

Indépendamment de toutes croyances positives et de toute incroyance, chaque homme, en tant qu'être *raisonnable*, doit admettre que la vie du monde dans son ensemble et sa propre vie en particulier *ont un sens* et que, par conséquent, tout dépend d'un principe spirituel suprême en vertu duquel ce sens est sauvegardé et réalisé; et, en reconnaissant ceci, il doit se mettre dans une attitude filiale par rapport au suprême principe de la vie, c'est-à-dire se remettre lui-même avec gratitude entre les mains de sa Providence et soumettre toutes ses actions à la «volonté du Père» qui parle par la raison et par la conscience.

Tout comme les idées que les enfants se forment dans leur esprit de leurs parents et des relations extérieures et pratiques vis-à-vis de ceux-ci changent selon l'âge des enfants tandis que leur amour filial doit demeurer

⁴² *Ibid.* à la p. 84.

⁴³ *Ibid.* à la p. 90.

⁴⁴ *Ibid.* à la p. 91.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ *Ibid.*

inchangé, ainsi, les conceptions théologiques et les manières d'adorer le Père céleste revêtent des formes multiples et subissent beaucoup de changements selon la croissance spirituelle de l'humanité, mais l'attitude religieuse et morale de soumission libre de la volonté propre aux exigences d'un principe suprême doit toujours et partout demeurer la même⁴⁷.

Le droit naturel et les dilemmes moraux

Dans le système moral de Soloviev, l'obéissance aux prescriptions juridiques de l'État (ainsi que de l'Église institutionnelle) ne peut pas être admise comme une obligation de type absolu⁴⁸. Soloviev présente son argument sur ce sujet à l'aide de deux célèbres exemples qui peuvent en apparence sembler contradictoires : le consentement de Socrate à subir injustement la peine de mort (1) et le refus d'Antigone d'obéir aux prescriptions du roi (2). Le cas d'Antigone demeure le cas classique de conflit entre une prescription étatique et une obligation morale. Pourtant, le cas de Socrate est beaucoup plus complexe, car en apparence, Socrate peut être facilement dépeint comme ayant adhéré à la prescription de l'État, aussi injuste soit-elle. Soloviev explique ainsi la façon dont les deux cas peuvent être saisis entre autres par le biais de la piété filiale :

Selon ce que nous savons par Xénophon et Platon, Socrate était inspiré dans sa décision par deux sortes de motifs : d'abord il trouvait que sauver par la fuite le petit reste de vie auquel lui, vieillard de soixante-dix ans, pouvait prétendre serait une pusillanimité honteuse, surtout pour lui qui croyait à l'immortalité de l'âme et qui enseignait que la vraie sagesse consistait à *mourir continuellement* au monde matériel; ensuite, Socrate pensait qu'un citoyen doit sacrifier son bien personnel aux lois de sa patrie, fussent-elles injustes, *au nom de la piété filiale*. Socrate était donc guidé par les motifs moraux d'ascétisme et de piété, et certainement pas par l'idée de la valeur absolue de la légalité qu'il n'a jamais admise. En outre, dans le cas de Socrate, il n'y avait pas de conflit entre deux devoirs, mais seulement un conflit entre un *droit* personnel et un *devoir* civique, et on peut admettre en principe général que le droit doit céder devant le devoir. Personne n'est obligé de défendre *sa propre vie* matérielle : ceci est seulement son droit, il

⁴⁷ *Ibid.* à la p. 92.

⁴⁸ *Ibid.* aux pp. 102-104.

est toujours permis, il est parfois louable de le sacrifier. C'est tout autre chose quand le devoir civique d'obéissance aux lois entre en conflit non avec le droit personnel, mais avec un devoir moral, comme ce fut le cas dans l'exemple classique célèbre d'Antigone. Elle avait à choisir entre le devoir moral et religieux de donner à son frère une honorable sépulture et l'obligation civique d'obéir à la défense qui en avait été formulée, défense impie et inhumaine, bien que légalement juste puisqu'elle émanait du pouvoir légal de sa ville natale. C'est ici qu'entre en vigueur la règle : il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes; c'est ici aussi qu'il apparaît clairement que la justice, au sens de légalité ou de conformité externe des actions aux lois établies, n'est pas en elle-même une vertu, mais peut en être une ou pas selon les circonstances. C'est pourquoi l'héroïsme de Socrate qui se soumit à la loi injuste et l'héroïsme d'Antigone qui viola une telle loi, sont pareillement dignes de louanges, non seulement parce que dans les deux cas il y eut sacrifice de la vie, mais selon la nature même du fait : Socrate renonça à son droit matériel *propre* au nom des idées supérieures de dignité humaine et de devoir patriotique; Antigone défendait le droit *d'autrui* et accomplissait ainsi son devoir, car recevoir la sépulture était le droit *de son frère*, et la donner était son devoir à elle, tandis que ce n'était aucunement le devoir de Socrate de fuir de sa prison⁴⁹.

Le fait que toute la sphère morale puisse être réduit à seulement trois données morales ne simplifie pas nécessairement la tâche de l'évaluation des situations normativement complexes ou des cas difficiles. En ce sens, Soloviev fournit un scénario hypothétique pour illustrer le dilemme du mensonge pour une bonne cause⁵⁰. Dans cet exemple, il s'agit d'estimer la conformité de la règle morale de ne pas mentir dans la situation où quelqu'un pourrait mentir à un meurtrier pour le détourner d'une victime innocente et prévenir le meurtre. Différentes réponses peuvent être offertes à ce dilemme. Si nous le posons aujourd'hui à des étudiants de droit de première année, il sera très surprenant de voir quelqu'un plaider contre la tromperie envers le meurtrier, advenant que cela puisse être fait de façon sécuritaire pour sa propre personne bien sûr. Fort probablement, ce choix serait justifié

⁴⁹ *Ibid.* aux pp. 103-104.

⁵⁰ *Ibid.* aux pp. 109-14.

théoriquement en mettant en question la validité morale de la règle de ne pas mentir, au moins quant à sa valeur absolue.

Un peu plus poussée sur le plan herméneutique pourtant, l'applicabilité de la règle pour Soloviev dépend de l'intention morale du menteur⁵¹. Étant donné que le menteur n'exhibe pas une intention de se comporter immoralement, et ne contrevient aucunement aux prescriptions des trois données morales, le mensonge exprimé ne serait pas un mensonge au sens moral⁵². La solution soloviévienne préserve ainsi l'intégrité de la règle morale de la sincérité ainsi qu'une certaine cohérence dans sa mise en œuvre en privilégiant son application par le biais de critères moraux et non purement factuels. Cette solution est certainement téléologique, mais elle est aussi liée à une reconsidération fondamentale de la division entre une conclusion morale est une conclusion factuelle⁵³.

Retour sur l'autonomisation de la sphère morale

Pour un penseur religieux, l'acte d'autonomiser l'éthique de toute dépendance religieuse peut paraître étrange. Nous pouvons ainsi nous interroger sur la motivation sous-jacente de Soloviev à cet égard. Dès le début de notre thèse, nous avons mentionné à maintes reprises l'influence déterminante de la théologie chrétienne sur la pensée globale de Soloviev, ainsi que la répugnance totale de Soloviev pour toute forme de coercition dans le domaine religieux. De ce point de vue, le fait que Soloviev vise à présenter un système de philosophie morale qui ne

⁵¹ *Ibid.* à la p. 113.

⁵² *Ibid.* aux pp. 113-14

⁵³ Par ailleurs, cette distinction peut très facilement être projetée sur celle entre le droit et le fait qui, dans le domaine de l'appel des décisions de tribunaux inférieurs, est beaucoup plus complexe que généralement admise de la part d'intervenants judiciaires.

dépend pas, soit explicitement ou directement, d'affirmations théologiques, est tout à fait en adéquation avec sa vision libertaire de la foi chrétienne. De toute façon, Soloviev envisage un épanouissement intellectuel et religieux de nature tellement dynamique pour chaque personne qu'il serait tout simplement irréalisable de bâtir un système de philosophie morale de visée universelle autrement que sur l'idée de la généralité d'un bien qui est connu et connaissable par tout un chacun, sans égard à l'allégeance religieuse. Par contre, ceci n'exclut pas qu'un engagement religieux particulier puisse étayer le fait que le bien devrait être ainsi conçu. Et dans le cas de Soloviev, l'autonomisation de l'éthique est une demande essentielle de sa vision éthico-religieuse du monde. De l'autre côté, comme l'indique Emilia Mineva, cette autonomisation ne perturbe pas les liens organiques que l'éthique peut maintenir avec la métaphysique, puisque les deux demeurent assujettis au principe de l'unitotalité⁵⁴.

Cela étant dit, Soloviev revient sur l'aspect métaphysique du bien dans la deuxième partie de *La Justification du bien* où il donne au bien des attributs surnaturels, et à l'homme une «essence spirituelle et supra-matérielle»⁵⁵. La destinée humaine apparaît ici à l'horizon d'une infinité parfaite, une existence qui se situe au-delà du caractère éphémère de la vie, mais où cette immortalité ne dépend pas du remplacement des générations par le biais de la reproduction⁵⁶. À travers cette partie, Soloviev oscille entre le vocabulaire quasiment séculier du système moral

⁵⁴ Emilia Mineva, «Vladimir Solov'ëv's Approach to the Problem of the Meaning of Life» dans Wil van den Bercken, Manon de Courten et Evert van der Zweerde, dir., *Vladimir Solov'ëv: Reconciler and Polemicist*, Louvain, Peeters, 2000, 223 à la p. 232.

⁵⁵ *La Justification du bien*, supra note 2 à la p. 164.

⁵⁶ *Ibid.* aux pp. 141-42.

qu'il a développé dans la première partie et une présentation beaucoup plus théologique, comme si cela représentait deux facettes d'un même problème. Nous pouvons nous demander si cette partie n'est pas un effort de la part de Soloviev de renforcer la vraisemblance de son système moral auprès d'un auditoire qui à l'époque était fortement religieux. De plus, cette façon de faire correspondra à la tendance plus générale de Soloviev de travailler à l'intérieur de sa tradition religieuse. Soloviev manifestera ainsi sa piété filiale, attestée par ailleurs par le fait que *La Justification du bien* est dédiée à son père et à son grand-père. Tout compte fait, nous considérons qu'il serait peu judicieux de considérer cette deuxième partie de *La Justification du bien* soit comme superfétatoire ou complètement hors de propos, pour les raisons qui vont être exposées.

Vers le perfectionnement moral

Pour Soloviev, l'évènement de la manifestation de l'infini dans la forme de l'incarnation du Christ est incontournable⁵⁷. Rappelons que l'incarnation est à la base du principe de la divino-humanité. En intégrant de pareils concepts dans le système présenté dans la première partie de *La Justification du bien*, la difficulté suivante se pose : comment réconcilier un évènement apparemment extérieur à la raison tel que l'incarnation avec l'autonomisation de la moralité. La réponse que donne Soloviev est que la moralité «possède en elle-même toutes les conditions de sa réalisation»⁵⁸, si bien que la question de la divino-humanité fait partie du fondement

⁵⁷ *Ibid.* aux pp. 197-98, 250-51, 286-87. Voir aussi Matthew Raphael Johnson, «Nation, State and the Incarnation in the Political Writings of Vladimir Solov'ev: The Transfiguration of Politics» (2002) 30 *Religion, State and Society* 347; et Oleg Sergeevich Pugachev, «The Problem of Moral Absolutes in the Ethics of Vladimir Solov'ëv» (1996) 48 *Studies in East European Thought* 207 aux pp. 216-20.

⁵⁸ *La Justification du bien*, *ibid.* à la p. 160.

essentiel de la moralité, qui serait de toute façon exigé dans le système de Soloviev par le principe de l'unitotalité. Dans de telles conditions, l'existence de Dieu semble être une condition essentielle du système moral soloviévien⁵⁹. De plus, Soloviev emploie l'*Imago Dei* dans l'élaboration du principe absolu de la moralité dans les termes suivants :

*En harmonie parfaite et interne avec la volonté supérieure et reconnaissant à toutes les autres personnes une valeur et une importance absolues, puisqu'elles sont à l'image et à la ressemblance de Dieu, prends part, le plus complètement qui t'est possible, à l'œuvre du perfectionnement de toi-même et des autres, afin que le Royaume de Dieu se révèle définitivement dans le monde*⁶⁰.

Au moins trois commentaires s'imposent pour mieux saisir la portée exacte de ce principe absolu de la moralité qui comporte effectivement plusieurs variables. Premièrement, l'expression «Royaume de Dieu» ne comporte pas le sens d'un royaume autocratique temporel, mais plutôt celui de l'«image parfaite de communion humaine et universelle»⁶¹. Pour cette raison, Soloviev considère que la réalité de l'ordre moral du «Royaume de Dieu» est la même chose que la résurrection universelle prescrite par la théorie de l'apocatastase⁶², c'est-à-dire cette idée de la restauration universelle dont nous avons discuté au chapitre 1. Deuxièmement, la perfection envisagée demeure subordonnée au libre choix⁶³. Le principe moral implique «le droit pour chaque personne responsable de changer librement sa

⁵⁹ Soloviev tient pour acquis que l'expérience religieuse désigne un vécu communément saisissable, ce qui n'est pas du tout le cas aujourd'hui. La question de savoir si l'athéisme comme tel est en fait conciliable avec le système soloviévien n'est pas si facile à trancher. Du point de vue moral du moins, Soloviev s'en prend clairement seulement à l'athéisme dit pratique qui vise «à renoncer à la perfection absolue pour se faire soi-même le principe inconditionnel et indépendant de sa vie» (*ibid.* à la p. 149).

⁶⁰ *Ibid.* à la p. 178.

⁶¹ *Ibid.* à la p. 173.

⁶² *Ibid.* à la p. 194.

⁶³ *Ibid.* à la p. 176.

sujétion aussi bien que sa religion»⁶⁴. De plus, la religion elle-même doit, selon Soloviev, être soumise au principe moral⁶⁵. À cet égard, Soloviev affirme que «pour être vraiment universelle, la religion ne doit pas se séparer de l’approfondissement intellectuel de la science, du progrès social et politique»⁶⁶. Troisièmement, une série de conséquences inédites découle du principe moral, dont l’obligation morale de l’implication politique. Comme Soloviev l’explique,

L’altruisme, à ce degré religieux suprême, nous oblige à participer activement au développement universel historique qui produit les conditions nécessaires pour que se manifeste le Royaume de Dieu; il exige, par conséquent, que nous participions à ces organisations collectives (spécialement à celle de l’État, laquelle embrasse toutes les autres) au moyen desquelles se poursuit ce développement historique, par la volonté de la Providence; ce n’est pas n’importe qui, qui est appelé à l’activité politique de l’État, au sens restreint, mais c’est le devoir de chacun de servir, à sa place, ce même but – le bien commun – que doit promouvoir l’État, lui aussi⁶⁷.

Ce qui est particulièrement intéressant, c’est que le principe absolu de la moralité demande une obligation de surveillance critique de l’autorité, ecclésiastique ou étatique, en plus d’un devoir de participer à sa réforme constante. Il est utile encore une fois de citer Soloviev directement à propos d’une thèse qui est certainement audacieuse à l’égard de la Russie tsariste du XIX^e siècle :

Dans l’un et l’autre cas, nous lions notre adhésion aux formes ecclésiastiques et politiques de la vie sociale au principe absolu de la moralité, et, ce faisant, nous reconnaissons cette adhésion comme *conditionnelle*, puisqu’elle est déterminée par ce sens supérieur de la vie et dépend de lui. Les institutions qui doivent promouvoir le bien dans l’humanité peuvent dévier plus ou moins de leur but ou même le trahir complètement; alors le devoir de l’homme fidèle au bien ne consiste ni à rejeter entièrement ces institutions à raison des abus qui s’y sont glissés, ce qui serait injuste, ni à s’y soumettre aveuglément au bien et au mal, ce qui

⁶⁴ *Ibid.* à la p. 269.

⁶⁵ *Ibid.* à la p. 270.

⁶⁶ *Ibid.* à la p. 277.

⁶⁷ *Ibid.* à la p. 180.

serait impie et indigne; son devoir est de s'efforcer activement de réformer ces institutions, en insistant sur ce que devrait être leur fonction; si, en effet, nous savons pourquoi et au nom de quoi nous devons nous soumettre à une certaine institution, nous connaissons par là même le mode et la mesure de notre soumission; jamais elle ne deviendra illimitée, aveugle, servile; nous ne deviendrons jamais des instruments passifs et dépourvus de raison aux mains de forces extérieures; nous ne mettrons jamais l'Église à la place de la Divinité, ni l'État à la place de l'humanité; nous ne prendrons pas les formes transitoires et les instruments de l'œuvre providentielle dans l'histoire pour l'essence et le but de cette œuvre. Soumettant aux forces historiques notre impuissance et notre insuffisance personnelles, nous les considérons cependant dans notre conscience supérieure selon les vues de Dieu, les utilisant comme instruments et conditions du bien parfait : agissant ainsi, nous ne renonçons pas à notre dignité humaine; au contraire nous l'affirmons et la réalisons comme absolue⁶⁸.

L'apport caractéristique de Soloviev se montre à travers cette citation. La religion, habituellement associée soit à la soumission à l'autorité étatique ou ecclésiastique, ou tout simplement à l'évasion du monde comme au sein du monachisme, est incorporée, à partir de son propre fond, dans tout un programme d'affranchissement et de progrès sur le mode humaniste. Se faisant, Soloviev demeure conforme à sa propre tradition. Comme nous avons eu l'occasion de l'expliquer dans le chapitre précédent, le fondement de la conception de la dignité de l'autre dans la tradition russe est profondément enraciné dans la façon particulière dont le récit biblique de la visitation des trois hommes chez Abraham aurait été approprié à travers des siècles. Autant Soloviev a pu innover avec ses idées à première vue radicales, ce premier des grands philosophes russes se tient intensément rattaché à l'héritage culturel et intellectuel de la Russie.

⁶⁸ *Ibid.* à la p. 181.

Le bien dans l'histoire

Dans la troisième et dernière partie de *La Justification du bien*, Soloviev traite d'un éventail de questions d'application pratique du bien. Il introduit en premier lieu l'importance de l'aspect social du bien et de sa réalisation. Soloviev explique qu'«il ne peut y avoir d'opposition essentielle entre la personne et la société»⁶⁹. Plus précisément, «[l]'état social n'est pas une condition surajoutée à la vie individuelle, mais est contenu déjà dans la définition même de la personnalité, laquelle est essentiellement une force qui connaît rationnellement et agit moralement, – connaissance et activité qui, l'une et l'autre, ne sont possibles que dans la vie de communauté»⁷⁰. Toutefois, l'importance attribuée à la société n'éclipse pas le rôle de l'individu. Selon Soloviev, «[l]'unité dernière de la société humaine, c'est la personne, c'est elle qui a toujours été le principe actif du progrès historique, c'est-à-dire du passage des formes étroites et limitées de la vie à des organisations sociales plus vastes et de contenus plus riches»⁷¹.

En parallèle avec le perfectionnement moral de l'individu, Soloviev explicite l'idée d'une progression morale de la société qui commence par l'étape du clan, progressant vers l'État-nation, pour enfin parvenir à «la communion *universelle* de la vie, idéal de l'avenir»⁷². Les progressions ou perfectionnements individuels et sociétaux sont inséparables. Si la société représente l'«achèvement intime»⁷³ de

⁶⁹ *Ibid.* à la p. 204.

⁷⁰ *Ibid.* aux pp. 206-207.

⁷¹ *Ibid.* à la p. 218.

⁷² *Ibid.* à la p. 207. L'évolution envisagée vers un universalisme complet et parfait est d'ailleurs transmuée en exposition savante du bien dans le bouddhisme, le platonisme et le christianisme (*ibid.* aux pp. 232-51).

⁷³ *Ibid.* à la p. 207.

l'individu, il devient ainsi impossible d'imaginer l'un sans l'autre. Dans les mots de Soloviev :

Chaque être humain, comme personnalité, possède une potentialité de perfection ou d'infini positif, notamment, par sa faculté de comprendre toutes choses à l'aide de sa raison ou d'embrasser toutes choses par son cœur et d'entrer dans une communion vivante avec tout. Ce double infini – le pouvoir de concevoir l'idée et celui de vouloir et d'agir, appelé dans la Bible (selon l'interprétation des Pères de l'Église) image et ressemblance de Dieu – est un attribut immuable de chaque personne : en cela consistent la signification absolue, la dignité et la valeur de la personnalité humaine, ainsi que le fondement de ses droits inaliénables.

Il est clair que la réalisation de cet infini, ou la réalité de la perfection, exige que tous y participent: ce ne peut être l'attribut personnel de chacun *pris à part* et chacun ne se l'assimile que par relation avec tous : en d'autres termes, en restant isolé et limité, l'individu se prive lui-même de la plénitude réelle de la vie, c'est-à-dire de la perfection et de l'infini. Se prétendre séparé et isolé est même impossible physiquement pour la personne; tout ce que contient la vie de la communauté affecte, d'une manière ou d'une autre, les personnes particulières; cela devient une part d'elles-mêmes et n'atteint sa réalité finale ou son complément qu'en ces personnes et par elles; ou, si nous considérons la même chose d'un autre point de vue, tout le contenu réel de la vie personnelle est obtenu par le milieu social et conditionné d'une façon ou d'une autre par l'état de celui-ci à un moment donné. En ce sens, on peut dire que *la société est la personnalité complétée ou élargie, et que la personnalité, c'est la société restreinte ou concentrée*⁷⁴.

Dans cette même ligne, Soloviev plaide en faveur «d'une incarnation collective»⁷⁵ du bien. Reprenant une des idées phares du droit naturel classique, Soloviev écrit que «*[l]e degré dans lequel la personne doit se soumettre à la société doit correspondre au degré de subordination de la société elle-même au bien moral, sans laquelle le milieu social est sans droit sur l'individu; ses droits dérivent simplement de la satisfaction morale ou de cet état d'accomplissement qu'il donne à chaque personne*»⁷⁶.

⁷⁴ *Ibid.* à la p. 208-209.

⁷⁵ *Ibid.* à la p. 254.

⁷⁶ *Ibid.* à la p. 263.

Les énoncés les plus politico-juridiques de Soloviev se retrouvent dans deux des dix chapitres de la troisième partie de *La Justification du bien*, et plus précisément aux chapitres intitulées «Moralité et justice légale»⁷⁷ et «L'Organisation morale de l'humanité dans son ensemble»⁷⁸. Cela étant dit, plusieurs des autres thèmes traités présentent un intérêt singulier pour des champs particuliers du droit. Par exemple, les théoriciens contemporains du droit des biens apprécieront la façon dont Soloviev doute fortement qu'un fondement moral puisse être automatiquement attribué à la propriété; celle-ci a absolument besoin d'être justifiée en tant que telle⁷⁹. De la même manière, une incidence importante en normes du travail découle de la conclusion qu'«[i]l est incompatible avec la dignité humaine et avec la norme morale de la société qu'un homme ne puisse pas subsister ou que pour subsister il doive dépenser tant de forces et tant de temps qu'il ne lui en reste assez pour prendre soin de son perfectionnement humain, intellectuel et moral»⁸⁰.

Soloviev consacre également un chapitre entier aux peines criminelles⁸¹, et un autre à l'histoire de la guerre et de ses justifications⁸². Dans le chapitre traitant des systèmes économiques⁸³, Soloviev défend une vision durable et progressiste de l'économie, sans être antithétique soit aux échanges commerciaux ou à la propriété privée. La présentation équilibrée qui en résulte conserve une pertinence énorme pour mieux saisir l'arrière-plan des domaines commerciaux du droit comme le droit

⁷⁷ *Ibid.* aux pp. 362-82.

⁷⁸ *Ibid.* aux pp. 406-65.

⁷⁹ *Ibid.* à la p. 271. L'idée de la propriété est traitée davantage aux pp. 351-59.

⁸⁰ *Ibid.* à la p. 278.

⁸¹ Voir le chapitre intitulée «La Question pénale, du point de vue moral», *ibid.* aux pp. 301-26.

⁸² Voir «Le Sens de la guerre», *ibid.* aux pp. 383-405.

⁸³ Voir «La Question économique, du point de vue moral», *ibid.* aux pp. 327-61.

financier. Les aspects moraux de ce dernier, quoique d'une actualité indéniable à l'ère des crises économiques et des dettes souveraines, sont trop souvent relégués à un rang très inférieur à la technique juridique, et ce, même dans le contexte universitaire.

Le droit et la morale

Aux fins de notre thèse, nous nous intéressons beaucoup plus aux perspectives politico-morales les plus générales de la vision soloviévienne du droit. D'entrée de jeu, Soloviev considère tout simplement comme complètement irréfutable l'opinion qui rejeterait carrément le droit positif pour ainsi réduire toutes les relations humaines au niveau purement moral⁸⁴. Soloviev prône plutôt une attitude généralement favorable au droit positif, qui joue un rôle différent du principe moral, bien qu'il lui soit complémentaire. En effet, Soloviev imagine l'état actuel du droit comme étant en constante progression vers un stade plus parfait, tout comme la moralité⁸⁵. Cela étant dit, tout conflit actuel entre le droit et la moralité représente un écart entre l'avancement de la conscience morale et l'état de la conscience juridique⁸⁶.

Pourtant, la conformité entre le droit et la morale ne devrait pas selon Soloviev signifier une correspondance parfaite. Dans l'abstrait, la justice juridique est une expression directe de la justice morale⁸⁷, mais la justice juridique ne coïncide

⁸⁴ *Ibid.* à la p. 365.

⁸⁵ *Ibid.* à la p. 367.

⁸⁶ *Ibid.* à la p. 366.

⁸⁷ *Ibid.* à la p. 374.

pas exactement avec la morale⁸⁸. Le droit se distingue de la morale par son caractère plus limité, fini et coercitif⁸⁹. Il serait en fait contraire au principe moral que le droit vise à inculquer la perfection morale par la force⁹⁰. Soloviev prétend en effet que l'homme «doit être moral par libre choix, et, pour cela, doit lui être laissée une certaine liberté d'être immoral»⁹¹. Par contre, Soloviev insiste sur la fonction nécessaire du droit de maintenir un niveau de sécurité nécessaire pour le fonctionnement d'une société, sans quoi le perfectionnement moral ne pourrait pas s'accomplir⁹². Dans cette optique, le droit doit nécessairement fournir une «limite inférieure» ou un «degré minimum de moralité»⁹³. Par conséquent, Soloviev résume la définition du droit en relation avec la moralité en fonction d'une limite inférieure : «le droit est une exigence par contrainte de la réalisation d'un minimum de bien ou d'un ordre qui exclut certaines manifestations du mal»⁹⁴.

Deux caractéristiques principales ressortent de la vision soloviévienne du droit. Premièrement, une sorte de mise en balance proportionnelle en dérive de

⁸⁸ *Ibid.* à la p. 369.

⁸⁹ *Ibid.* aux pp. 370-71.

⁹⁰ *Ibid.* à la p. 371.

⁹¹ *Ibid.* à la p. 374.

⁹² *Ibid.* aux pp. 372-73.

⁹³ *Ibid.* à la p. 370. Cette définition est reprise dans *Le Droit et la morale : Essais en éthique appliquée* (1897) : voir «Право и нравственность. Очерки из прикладной этики» (Pravo i pravstvennost'. Oчерki iz prikladnoy etiki) dans *Собрание сочинений (Sobranie sochinenii)*, 2^e éd., t. 8, Saint-Pétersbourg, Просвещени, 1911, 517 à la p. 543. Une traduction anglaise de cette œuvre est disponible dans *Politics, Law and Morality: Essays by V.S. Soloviev*, trad. par Vladimir Wozniuk, New Haven, CT, Yale University Press, 2000, 131. L'idée concernant un seuil minimum moral est souvent comparée au concept du droit comme le minimum éthique («das ethische Minimum») prononcé par le juriste positiviste allemand Georg Jellinek (1851-1911) dans son *Die sozioethische Bedeutung von Recht, Unrecht und Strafe*, Vienne, Hölder, 1878 à la p. 42, malgré le fait que Jellinek et Soloviev se dotent de points de départ nettement différents.

⁹⁴ *La Justification du bien, ibid.* aux pp. 371-72.

manière implicite⁹⁵. Le caractère coercitif du droit est admis, mais seulement d'une manière spécifique et dans la mesure absolument nécessaire pour s'assurer de la réalisation de certains objectifs précis, le tout déterminé objectivement et en référence aux faits. Soloviev explique cela de la manière suivante :

Protéger la vie et la propriété de tous contre les attaques des ennemis intérieurs et extérieurs, assurer à tous l'éducation nécessaire, l'assistance sanitaire, les approvisionnements et tout ce qui y est connexe (voies de communication, postes, etc.), – tel est le bien pratique qui peut et doit être réalisé par le pouvoir organisé de la société; à ces fins, la société impose inévitablement certaines restrictions ou certaines charges aux personnes privées. Le caractère de *contrainte* de ces restrictions n'est par lui-même que facultatif, car il est clair qu'une personne qui, par exemple, s'abstient volontairement de commettre des crimes n'éprouve par elle-même aucun inconvénient personnel des institutions légales et pénales...

Le caractère *fondamental* du bien qui est conditionné par l'organisation juridique de la société, ce n'est pas la contrainte (qui n'est qu'une conséquence possible), mais *l'objectivité directe de son but*. Ce qui est important au-dessus de tout, c'est que certaines choses *existent de fait*, que d'autres *n'existent pas en fait*. Il est important qu'il y ait une protection contre les hommes sauvages, de telle manière qu'ils ne puissent brûler et détruire villes et villages; il est important que les méchants ne volent ni ne tuent les passants; il est important que des maladies n'exterminent pas la population; il est important que soient accessibles à tous l'éducation intellectuelle et la civilisation⁹⁶.

La seconde caractéristique de la vision soloviévienne du droit est «le principe d'une tolérance religieuse illimitée»⁹⁷. Tout le système de philosophie morale étant fondé sur le libre-arbitre, il n'est pas surprenant que toute coercition dans le domaine religieux ne puisse être admise comme conforme au droit. Selon Soloviev,

Pour l'œuvre immédiate et essentielle des tribunaux, des hôpitaux, des écoles, il est indifférent que ce soient des souscriptions volontaires ou une taxation obligatoire qui fournissent les ressources. Mais peut-on dire la même chose des biens spirituels? Évidemment non, car ces biens, de par leur nature même, ne peuvent être procurés par la contrainte. En somme, il

⁹⁵ Ailleurs, l'équilibre est indiqué comme la caractéristique particulière du droit : «Право и нравственность», *supra* note 93 à la p. 547.

⁹⁶ *Ibid.* à la p. 376.

⁹⁷ *Ibid.* à la p. 377.

y a, pour l'homme, deux sortes de ces biens : la vertu, i. e. *la disposition interne de notre volonté vers le bien comme tel*, et la vérité (ou la foi véritable), i. e. *l'accord intime de notre raison avec la vérité comme telle*. Il est évident, rien que par ces définitions, que la liberté ou la spontanéité font partie de la substance même de ces deux biens spirituels ou intérieurs. Par conséquent, toute action extérieure par contrainte dans ce domaine est, avant tout, une *fausseté*. Comme le but qu'on a en vue en contraignant ou forçant *extérieurement* un homme d'avoir une disposition intérieure à l'égard du bien, i. e. une disposition *provenant de l'intérieur*, ou encore une réceptivité interne à l'égard de la vérité, ne peut pas être atteint en aucun cas et constitue en réalité une contradiction logique et une absurdité, comme, d'autre part, la contrainte sans but est évidemment un mal, il s'ensuit que toutes mesures de contrainte concernant les choses spirituelles, au nom des soi-disant intérêts de la vérité et de la vertu, ne sont rien d'autre que l'usage de mauvais moyens en vue d'un but faux, – un abus, dans la plénitude du sens de ce terme⁹⁸.

En somme, quoique possédant des sphères d'action distinctes, le principe moral comporte une série de conséquences sur la nature et le but du droit, dont l'étendue ne peut être précisée et évaluée qu'en référence au système moral plus large de Soloviev. Il est vrai que le droit ne devrait jamais constituer la plénitude de la morale en tant que telle. Mais cela n'est nullement une conséquence de la prééminence du droit sur la morale. Au contraire, cela découle des exigences morales. La justification de la primauté du droit est avant tout une justification de nature morale. De la même manière, il serait inconcevable que le droit, qui découle ainsi du système moral, spécifie un exercice de contrainte en opposition avec la moralité⁹⁹. Et en cas de conflit de ce type, la réponse idéale promue par Soloviev est celle de l'abolition légale de la norme non conforme¹⁰⁰. Dans tous les cas, et comme c'est le cas dans plusieurs autres schémas jusnaturalistes, le droit positif n'est pas conçu en opposition *ab initio* au droit naturel.

⁹⁸ *Ibid.* aux pp. 376-77.

⁹⁹ *Ibid.* à la p. 379

¹⁰⁰ *Ibid.*

La portée morale de l'État

Le droit doit exprimer l'aspiration morale la plus absolue de l'État, qui consiste à favoriser le libre développement des facultés de l'être humain, y compris la quête sans entraves pour le divin. L'État est «l'incarnation du droit»¹⁰¹ et joue un rôle immensément important ici en garantissant «les conditions extérieures d'une existence digne et les possibilités d'un développement moral»¹⁰². Il faut remarquer encore une fois que la question du rôle de l'État, tout comme celle du droit, découle des préceptes généraux du système moral de Soloviev¹⁰³. Sous cet angle, «[l']organisation politique est un bien naturel et humain nécessaire à notre vie dans la même mesure que notre organisme physique»¹⁰⁴. En référence aux données primaires de la moralité, l'État joue le rôle de «l'organisation collective de la pitié»¹⁰⁵.

Soloviev aborde aussi l'épineuse question de la relation entre l'Église et l'État. Il commence sa présentation en se référant au récit du livre des Actes des Apôtres du Nouveau Testament à propos de la conversion du centurion romain Corneille¹⁰⁶. Selon le chapitre 10 des Actes, Corneille, un homme pieux et généreux, reçoit une vision d'un ange et retrouve l'apôtre Pierre pour être instruit dans la foi

¹⁰¹ *Ibid.* à la p. 382.

¹⁰² *Ibid.* à la p. 456.

¹⁰³ Le rôle de l'État est abordé dans le dernier chapitre de la troisième et dernière partie de *La Justification bien* qui porte sur l'organisation morale de l'humanité dans son ensemble (*ibid.* aux pp. 406-65). La présentation de la base morale de l'État continue seulement après l'élucidation des bases morales de la famille (*ibid.* aux pp. 411-18), de l'éducation (*ibid.* aux pp. 418-23), du patriotisme (*ibid.* aux pp. 423-31), de l'appartenance à l'Église (*ibid.* aux pp. 431-35), de l'apostolat (*ibid.* aux pp. 435-36) et du développement dogmatique du christianisme (*ibid.* aux pp. 436-37).

¹⁰⁴ *Ibid.* à la p. 443.

¹⁰⁵ *Ibid.* à la p. 446.

¹⁰⁶ *Ibid.* aux pp. 439-40.

chrétienne. L'évènement décrit est d'autant plus extraordinaire qu'à l'époque, la foi chrétienne représente une petite faction au sein de la tradition juive et Corneille non seulement n'est pas juif, mais est un haut gradé dans l'armée considérée comme ayant soumis les Juifs. Néanmoins, Pierre instruira Corneille de la façon suivante :

Alors Pierre prit la parole et dit : «Je constate en vérité que Dieu ne fait pas acception des personnes, mais qu'en toute nation celui qui le craint et pratique la justice lui est agréable. «Il a envoyé sa parole aux Israélites, leur annonçant la bonne nouvelle de la paix par Jésus Christ : c'est lui le Seigneur de tous. Vous savez ce qui s'est passé dans toute la Judée : Jésus de Nazareth, ses débuts en Galilée, après le baptême proclamé par Jean; comment Dieu l'a oint de l'Esprit Saint et de puissance, lui qui a passé en faisant le bien et en guérissant tous ceux qui étaient tombés au pouvoir du diable; car Dieu était avec lui. Et nous, nous sommes témoins de tout ce qu'il a fait dans le pays des Juifs et à Jérusalem. Lui qu'ils sont allés jusqu'à faire mourir en le suspendant au gibet, Dieu l'a ressuscité le troisième jour et lui a donné de se manifester, non à tout le peuple, mais aux témoins que Dieu avait choisis d'avance, à nous qui avons mangé et bu avec lui après sa résurrection d'entre les morts; et il nous a enjoint de proclamer au Peuple et d'attester qu'il est, lui, le juge établi par Dieu pour les vivants et les morts. C'est de lui que tous les prophètes rendent ce témoignage que quiconque croit en lui recevra, par son nom, la rémission de ses péchés»¹⁰⁷.

Dans ce contexte, Soloviev souligne ce dont l'instruction de Pierre ne dit mot, c'est-à-dire le fait que l'instruction reçue ne porte aucunement sur la carrière de Corneille¹⁰⁸. Corneille, nouvellement converti au christianisme, continue d'exercer ses fonctions au sein de l'appareil militaire de Rome. La conversion de Corneille n'a aucune influence sur l'obligation continue de l'État de se défendre à l'encontre les menaces au bien commun. Selon Soloviev,

Corneille, donc, ne s'écartait pas de la vérité lorsqu'il estimait hautement son service et considérait l'État, ainsi que son organe principal l'armée, comme une force indispensable pour le bien commun. A-t-il dû changer son jugement, quand il devint chrétien? Une vie nouvelle, supérieure, purement spirituelle se révéla *en lui*, mais ce fait n'abolissait

¹⁰⁷ Actes 10:34-43 (Bible de Jérusalem).

¹⁰⁸ *La Justification du bien*, supra note 2 à la p. 439.

pas le mal *en dehors de lui*. La pitié, donc, qui justifiait son service militaire, se rapportait précisément à ceux qui souffraient de ce mal *extérieur*, lequel restait tel qu'auparavant»¹⁰⁹.

De cette manière, Soloviev tente de faire ressortir le fait que l'Église ne peut pas remplacer l'État, pas plus que l'État ne devrait prendre la place de l'Église. Cette distinction entre les deux, tout comme la distinction entre le droit et la morale, ne résulte pas d'une séparation complète¹¹⁰. Le principe moral universel agit sur l'un comme sur l'autre, tout comme le principe de la divino-humanité, sauf que l'élément divin prédomine dans le cas de l'Église et l'élément humain prédomine dans le cas de l'État¹¹¹. Nous reviendrons sur cette question des relations entre l'Église et l'État dans le prochain chapitre, y compris la signification très particulière que Soloviev assigne au concept de l'Église universelle, un sens qui est complètement détaché d'une institution ou tradition religieuse quelconque.

Réception à l'époque

La réception de *La Justification du bien* a été mixte. Soloviev lui-même la résumera ainsi : «Ce livre m'a attiré, dans la presse russe, les plus grandes injures et les plus grands éloges que j'ai jamais entendus. Pour être juste, je dois dire que les éloges venaient des écrivains spécialement compétents en philosophie, ce qui n'est pas tout à fait le cas pour les autres»¹¹². La critique la plus féroce venait d'un juriste réputé, Boris N. Tchitcherine (1828-1904), et ce, même si Soloviev et Tchitcherine sont tous les deux souvent vus comme appartenant à une tradition commune désignée

¹⁰⁹ *Ibid.* à la p. 441

¹¹⁰ *Ibid.* aux 454-55.

¹¹¹ *Ibid.*

¹¹² Lettre à Eugène Tavernier, 28 mai (9 juin) 1897, reproduite dans Vladimir Soloviev, *La Sophia et les autres écrits français*, François Rouleau, dir., Lausanne, L'Âge d'Homme, 1978, 339 à la p. 339.

comme l'humanisme ou libéralisme russe du XIX^e siècle¹¹³. Frances Nethercott consacre un chapitre à Soloviev dans sa monographie au sujet de la culture juridique russe en droit pénal¹¹⁴, racontant elle aussi la polémique entre Soloviev et Tchitcherine¹¹⁵. De façon générale, Tchitcherine accusera Soloviev de s'être immiscé dans un domaine, le droit, dans lequel il n'était pas formellement instruit. Selon une vision disciplinaire restreinte et exagérément protectrice du droit, plusieurs juristes d'aujourd'hui réitéreraient sans doute un reproche semblable.

Plus particulièrement, Tchitcherine contesta durement chaque élément du système proposé par Soloviev, qualifiant entre autres les données morales à la base du système de psychologiques plutôt que philosophiques¹¹⁶, et rejetant aussi la possibilité d'édifier une éthique sans référence métaphysique¹¹⁷. À un niveau plus pratique, Tchitcherine était un grand défenseur de la peine de mort¹¹⁸. Aussi n'y-a-t-il pas lieu de s'étonner que *La Justification du bien* ait touché un point sensible pour lui, témoignant d'une certaine façon du potentiel perturbateur de l'œuvre. Pourtant, *La Justification du bien* est, de par sa nature et celle de son auteur, très susceptible d'interprétations contradictoires. Face à tout un système moral bâti à partir de principes fondamentaux, un effort contraignant est exigé afin de décoder plusieurs tournures de phrases en fonction de l'intention de l'auteur et de sa pensée globale.

¹¹³ Pour un résumé de la série de répliques et contre-répliques, voir Serge M. Solowiew, *Vie de Wladimir Solowiew par son neveu*, trad. par Jean Rupp, Paris, Éditions S.O.S, 1982 aux pp. 404-408.

¹¹⁴ Frances Nethercott, *Russian Legal Culture Before and After Communism: Criminal Justice, Politics, and the Public Sphere*, Londres, Routledge, 2007 aux pp. 67-93.

¹¹⁵ *Ibid.* aux pp. 78-82.

¹¹⁶ G.M. Hamburg, «Boris Chicherin and Human Dignity in History» dans G.M. Hamburg et Randall A. Poole, dir. *A History of Russian Philosophy, 1830-1930: Faith, Reason, and the Defense of Human Dignity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, 111 aux pp. 118-19.

¹¹⁷ Nethercott, *Russian Legal Culture*, *supra* note 114 à la p. 81.

¹¹⁸ Pour un résumé de la théorie de châtement de Tchitcherine, voir *ibid.* aux pp. 122-23.

Cet effort, qui incomba tout naturellement aux successeurs de Soloviev,¹¹⁹ sera anormalement empêché en raison de la Révolution et de l'implantation du régime soviétique¹²⁰.

Réception ultérieure

À quelques exceptions près, les idées de Soloviev dans le domaine du droit ont été en général peu étudiées. Un traité allemand, publié en 1968, présente succinctement sous la forme d'un manuel doctrinal les principaux éléments de la théorie juridique de Soloviev¹²¹. Ce traité fait partie d'une série de travaux allemands portant en tout ou en partie sur la philosophie juridique de Soloviev¹²², reflétant la réceptivité plus générale à l'œuvre de Soloviev en Allemagne. En règle générale, les études allemandes sur la philosophie juridique de Soloviev ont tendance à souligner les possibles influences allemandes et à minimiser l'héritage patristique. De plus, elles ne réussissent pas vraiment à dépasser les limites de leurs aspirations essentiellement descriptives, ce qui serait nécessaire pour mettre Soloviev en dialogue avec le monde contemporain.

¹¹⁹ De loin le plus fidèle dans le domaine juridique étant le professeur de droit et grand spécialiste du fédéralisme comparatif, Alexandre S. Yashchenko (1877-1934).

¹²⁰ Au sujet de la pensée libérale russe pendant la courte période suivant le décès de Soloviev, voir Frances Nethercott, «Russian Liberalism and the Philosophy of Law» dans *History of Russian Philosophy, 1830-1930*, supra note 116, 248.

¹²¹ Hans Helmut Gäntzel, *Wladimir Solowjows Rechtsphilosophie auf der Grundlage der Sittlichkeit*, Francfort am Main, Vittorio Klostermann, 1968.

¹²² Voir Georg Gurwitsch, «Die zwei grössten russischen Rechtsphilosophen Boris Tchitcherine und Wladimir Solowjew» (1922) 2 *Philosophie und Recht* 80; Max Laserson, «Die russische Rechtsphilosophie» 26 (1932-33) *Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie* 289; Ernst von Hippel, «Wladimir Solowjew» dans *Geschichte der Staatsphilosophie in Hauptkapiteln*, vol. 2, Anton Hain, Meisenheim am Glan, 1958, 337; Carl Heinz Schiel, *Die Staats- und Rechtsphilosophie des Wladimir Sergejewitsch Solowjew*, Bonn, H. Bouvier, 1958; Hans Gleixner, *Vladimir Solov'evs Konzeption vom Verhältnis zwischen Politik und Sittlichkeit : System einer sozialen und politischen Ethik*, Francfort am Main, Lang, 1978.

Plus récemment, une poignée d'auteurs occidentaux se sont penchés sur la philosophie juridique de Soloviev, avec des approches et résultats variés. W.E. Butler a dirigé une collection inédite d'articles en anglais sur la théorie juridique russe¹²³. Dans son introduction intitulée «Vers une introduction à la théorie juridique russe»¹²⁴, Butler mentionne quelques caractéristiques générales peu surprenantes, comme le fait que droit et politique sont indissociables dans la pensée russe¹²⁵, ou que le problème des relations Église-État est un fil conducteur à travers les générations successives de penseurs¹²⁶. Dans la période de l'Âge d'or (un terme qui est souvent utilisé pour décrire le zénith atteint entre 1850 et 1900 surtout à l'égard des grands auteurs littéraires dont les plus fameux sont Dostoïevski et Tolstoï), Butler développe une taxonomie pour décrire les penseurs juridiques russes¹²⁷. Cette taxonomie comprend des réformateurs, des radicaux, des libéraux et des conservateurs. Selon Butler, la contribution de Soloviev présentait beaucoup trop d'antinomies pour rentrer commodément dans l'une de ces catégorisations¹²⁸. Par exemple, il était profondément lié à la tradition indigène russe, mais prônait une primauté du droit du style européen. Du reste, Soloviev cherchait à faire une synthèse entre positivisme juridique et jusnaturalisme, en recombinaient la manifestation historique de la conscience morale d'un côté, et l'égalité et la liberté de l'autre. Par conséquent, Soloviev représenta une sorte d'anomalie dans le développement juridique russe.

¹²³ W.E. Butler, dir., *Russian Legal Theory*, New York, New York University Press, 1996.

¹²⁴ En anglais : «Towards an Introduction to Russian Legal Theory» dans *ibid.*, xi.

¹²⁵ *Ibid.* à la p. xi.

¹²⁶ *Ibid.* à la p. xv.

¹²⁷ *Ibid.* aux pp. xxxiv-xxxviii,

¹²⁸ *Ibid.* aux pp. xxxvii-xxxviii.

De son côté, Paul Valliere présente Soloviev comme le premier penseur chrétien orthodoxe à envisager le droit dans une lumière favorable¹²⁹. Valliere attribue une primauté à l'aspect religieux dans l'analyse de la pensée juridique de Soloviev, faisant ainsi écho à l'affirmation de Nicolas Zernov au sujet de Soloviev à l'effet que sa pensée philosophique, ses théories sociales et politiques étaient toutes le fruit de ses rares intuitions mystiques¹³⁰. En revanche, Anton Simons considère dans un essai réfléchi que le contenu précis des formules juridiques de Soloviev oscille de manière instable précisément en raison de la présence d'un courant religieux sous-jacent¹³¹. Partant d'un point de vue plus séculier, Andrzej Walicki a rédigé une monographie intitulée *Legal Philosophies of Russian Liberalism*¹³². Dans cette œuvre surtout historique, Walicki présente en profil six philosophes du droit russes, y compris Soloviev, et essaie d'identifier un libéralisme russe indigène fondé sur le libéralisme juridique classique de l'Occident. Selon Walicki, les philosophes russes en question cherchèrent à valoriser le droit dans le cadre de l'hégémonie d'une tradition qui était hostile à son égard¹³³. Et vu le rôle que Soloviev attribue à l'État dans la garantie du droit à une existence digne pour chacun, Walicki considère que

¹²⁹ Paul Valliere, «Vladimir Soloviev (1853-1900)» dans John Witte Jr. & Frank S. Alexander, dir., *The Teachings of Modern Christianity on Law, Politics, and Human Nature*, vol. 1, New York, Columbia University Press, 2006, 533 à la p. 534.

¹³⁰ Nicolas Zernov, *Three Russian Prophets: Khomiakov, Dostoevsky, Soloviev*, 3e éd., Gulf Breeze, FL, Academic International Press, 1973 à la p. 117.

¹³¹ Anton Simons, «The Full and Empty Formula of Solovyov's Legal Philosophy» (2002) 88 ARSP. *Archiv. für Rechts- und Sozialphilosophie* 481. En effet, une telle conclusion n'est pas inattendue lorsque les formules en question sont isolées du système moral d'où elles dérivent est sont par la suite évaluées de façon autonome.

¹³² Andrzej Walicki, *Legal Philosophies of Russian Liberalism*, Oxford, Clarendon Press, 1987.

¹³³ *Ibid.* à la p. 1.

Soloviev a grandement facilité l'inauguration du «Nouveau libéralisme» (*New Liberalism*) en Russie¹³⁴.

Dans la même veine, une thèse de doctorat présentée par Patrick Lally Michelson enquête à fond sur les fondations intellectuelles de la quête pour la liberté de religion en Russie durant la période de Soloviev¹³⁵. Dans cette thèse, Soloviev est considéré comme le fondateur de la pensée libérale russe¹³⁶. La centralité qu'occupe la liberté de religion dans la sphère intellectuelle russe de cette époque est en plein accord avec nos propres hypothèses. Sans complètement endosser la totalité des conclusions de la thèse de Michelson, nous souscrivons pleinement à la constatation suivante : que la focalisation sur le religieux est liée à la nécessité épistémologique de réévaluer l'histoire intellectuelle russe sur une base plus sincère à l'égard du dénouement intellectuel entrepris par les acteurs impliqués¹³⁷. Ce nouveau contexte historiographique offre à toutes fins pratiques un récit du développement du libéralisme russe qui diffère complètement de l'approche précédente¹³⁸. Selon Michelson,

Le libéralisme russe ... était généralement considéré seulement comme un mouvement séculier de plus qui exprimait politiquement un abandon paneuropéen du surnaturel. Pourtant, les récentes tentatives de «récupérer la théologie» pour la pensée russe, pour emprunter une expression des études sur les Lumières allemandes, ont clairement montré que les catégories religieuses et théologiques ont joué un rôle important dans la structuration de la vision du monde et des aspirations politiques au sein d'un groupe

¹³⁴ *Ibid.* à la p. 210.

¹³⁵ Patrick Lally Michelson, *"The First and Foremost Sacred Right": Religious Freedom and the Liberation of the Russian Nation, 1825-1905*, thèse de doctorat en philosophie, University of Wisconsin-Madison, 2007 [non publiée].

¹³⁶ *Ibid.* à la p. 181.

¹³⁷ *Ibid.* aux pp. 11-13.

¹³⁸ *Ibid.* aux pp. 12-13.

important de libéraux dans la décennie qui a précédé la Révolution de 1905 [notre traduction]¹³⁹.

Soloviev est aussi évoqué dans la formulation d'une critique de la réaction du traditionalisme religieux face au libéralisme occidental. Dans une monographie audacieuse parue en 2012, Aristote Papanikolaou soutient la thèse que la théologie politique chrétienne endosse nécessairement une communauté politique démocratique fondée sur certains principes du libéralisme¹⁴⁰. L'étude de Papanikolaou reconnaît l'œuvre de Soloviev comme étant novatrice en la matière.¹⁴¹ La notion centrale de l'étude de Papanikolaou est ce qu'il appelle la «communion divino-humaine» [notre traduction]¹⁴², qui est carrément équivalent du rôle joué par la divino-humanité dans le système soloviévien. Par conséquent, l'étude de Papanikolaou est une réaffirmation certaine, quoique sommaire, de l'œuvre de Soloviev, calquée toutefois sur les réalités du débat américain sur les relations Église-État où, il faut l'admettre, l'explicitation d'une parenté intellectuelle trop grande avec un philosophe prérévolutionnaire russe pourrait grandement miner la crédibilité de l'argument au sein de milieux qui sont parfois fortement nationalistes.

¹³⁹ *Ibid.* En anglais, la citation se lit ainsi:

Russian liberalism...was generally considered to be just one more secularist movement that politically expressed a pan-European abandonment of the supernatural. Yet recent attempts to “reclaim theology” for Russian thought, to borrow a phrase from scholarship on the German Enlightenment, have clearly shown that religious and theological categories played an important role in structuring the worldview and political aspirations among a significant group of liberals in the decade leading up to the Revolution of 1905.

¹⁴⁰ Aristotle Papanikolaou, *The Mystical as Political: Democracy and Non-Radical Orthodoxy*, Notre Dame, IN, University of Notre Dame Press, 2012 à la p. 12. Voir également notre essai critique, «Christian Practice as the Foundation for Modern Political Theology», Recension de *The Mystical as Political: Democracy and Non-Radical Orthodoxy* de Aristotle Papanikolaou et *Dissident for Life: Alexander Ogorodnikov and the Struggle for Religious Freedom in Russia* de Koenraad De Wolf (2015) 30 J.L. & Religion 161.

¹⁴¹ Papanikolaou, *The Mystical as Political*, *ibid.* aux pp. 33-36, 53, 145.

¹⁴² L'expression originale anglaise est «divine-human communion» (*ibid.* à la p. 2).

Réception postsoviétique

Nous avons déjà souligné au chapitre 1 l'intérêt renouvelé que suscite Soloviev dans les milieux universitaires de la Russie contemporaine¹⁴³. Au niveau de sa philosophie juridique, le philosophe Erikh Solov'ëv reprend dans un court article le paradoxe improbable que présente Soloviev pour la tradition russe : que le libéralisme juridique soit promu pour la première fois en Russie par un penseur religieux, par surcroît dilettante en matière de questions juridiques¹⁴⁴. Plus récemment, une impressionnante monographie sur la philosophie juridique de Soloviev a été rédigée en Russie par une jeune chercheuse, Elena Pribytkova¹⁴⁵. Pribytkova prend aussi acte de la poignée de thèses doctorales qui ont été récemment rédigées en Russie sur Soloviev¹⁴⁶, reconnaissant toutefois que les travaux sérieux sur les questions philosophiques et juridiques de Soloviev demeurent majoritairement étrangers¹⁴⁷, qui de son point de vue veut dire non-russe. L'intérêt actuel pour Soloviev, en Russie comme ailleurs, est en croissance, mais il demeure encore très concentré sur le plan purement historico-intellectuel. Cette étape est essentielle, surtout pour le renouveau de l'œuvre de Soloviev en Russie, mais la littérature actuelle est encore loin d'avoir suffisamment démêlé la pensée de Soloviev pour la rendre accessible à un auditoire plus large, à l'extérieur comme à l'intérieur de la Russie.

¹⁴³ Valliere, «Vladimir Soloviev (1853-1900)», *supra* note 129 aux pp. 567-68.

¹⁴⁴ Erikh Solov'ëv, «The Humanistic-Legal Problematic in Solov'ëv's Philosophical Journalism» (2003) 55 *Studies in East European Thought* 115.

¹⁴⁵ E. A. Прибыткова, *Несвоевременный современник: философия права В. С. Соловьева (Nesvoyevremennyy sovremennik: filosofiya prava V. S. Solov'yeva)*, Moscou, Модест Колеров, 2010.

¹⁴⁶ *Ibid.* à la p. 20.

¹⁴⁷ *Ibid.* à la p. 17.

Résumé final

Que des perspectives diverses et parfois confuses au sujet de la philosophie juridique soloviévienne existent n'est pas étonnant. Il y a aucune raison que la philosophie juridique échappe au défi herméneutique plus général que présente Soloviev pour son lecteur, comme nous l'avons précisé au chapitre 1. À travers notre propre confrontation avec l'œuvre de Soloviev, nous sommes d'ores et déjà en mesure d'affirmer l'intention soloviévienne de présenter une vision globale de la philosophie morale, où le droit est une composante vitale, mais en rapport déductif vis-à-vis les prémisses et les objectifs de base du système. Les deux pierres angulaires de la pensée globale de Soloviev, l'unitotalité et la divino-humanité, trouvent ainsi leur pleine dimension au sein de l'anthropologie libertaire qui y est promue. Dans le discours soloviévien, le droit naturel peut être synthétisé en termes d'un espace normatif qui est conforme avec le principe moral du libre perfectionnement. L'État n'a pas seulement à tolérer cet espace, mais à le promouvoir activement. Par conséquent, l'adhésion de l'État au principe moral universel fait partie de la base constitutive de sa légitimité morale et politique. Pour Soloviev, la dignité humaine n'exige rien de moins.

La reconceptualisation tant du droit que de l'État selon ce modèle comporte des conséquences «radicales» au plan constitutionnel, dont certaines seront traitées à travers le reste de notre thèse, et surtout dans le chapitre 7 où nous présentons une théorie constitutionnelle globale fondée sur le principe fédéral. À ce stade, il est utile de préciser que la radicalité n'est que le signe de l'existence d'un grand écart entre la situation actuelle et celle qui est envisagée. Une proposition radicale n'est pas en soi

extrémiste. Au contraire, la position de référence par défaut, malgré les différents préjugés qui peuvent exister en sa faveur, est celle qui est non-naturelle dans la mesure où elle s'écarte du principe moral universel et de l'objectif du perfectionnement humain.

4. Pour une laïcité de moyens

Poursuite de l'élaboration du cadre théorique

Dans ce chapitre, nous visons à mettre au point certains derniers détails du cadre soloviévien. Jusqu'ici, les trois premiers chapitres ont posé les principaux jalons en soulignant les aspects les plus essentiels de la pensée de Soloviev et la synthèse philosophico-juridique qui en résulte. Dans ce dernier chapitre de la première partie, l'argument débouche sur une perspective de la laïcité où la fonction de celle-ci est circonscrite essentiellement à un rôle de soutien ou de facilitatrice. Dans cette optique, la laïcité n'est ni plus ni moins qu'un moyen à d'autres fins, y compris l'habilitation à la réalisation du bien par tout un chacun. Avant d'arriver à une théorie de la laïcité de moyens, nous examinons plus en détail l'évolution de l'approche soloviévienne sur les relations entre l'Église et l'État. De plus, la théorie de la laïcité qui est défendue dépend grandement de l'indépendance opérative du droit par rapport à la métaphysique. Vers la fin du chapitre, nous introduisons une conceptualisation du processus d'autonomisation de l'éthique à l'aide d'un procédé chimique de séparation : la distillation. Cette modélisation est présentée pour expliquer comment une perspective de laïcité relative peut être alors incarnée sur la base de préceptes religieux.

Le dilemme de la libre théocratie

Dans sa *Critique des principes abstraits* (1880), Soloviev élaborait le concept de «libre théocratie»¹. Ce concept dénote un idéal d'intégration parfaite entre l'Église et l'État, un idéal qui ne s'est jamais réalisé et qui, comme Soloviev l'admettra dans les années 1890, ne se réalisera jamais. L'idée promue a donné lieu à plusieurs malentendus et risque de remettre en cause non seulement la crédibilité de la thèse soutenue ici, mais la contemporanéité plus générale de Soloviev. Selon E.B. Rashkovskii, l'idée de la libre théocratie constitue une tentative des plus utopiques de transférer l'essence de la société biblique sur le fond des réalités complexes de la société européenne et russe du XIX^e siècle². Même un proche de Soloviev, le prince Eugène Troubetskoï (1863-1920), rédigea une féroce critique de la théocratie soloviévienne en 1913³. Troubetskoï prétendra que Soloviev aurait rejeté cette théorie utopique vers la fin de sa vie⁴. Au contraire, Jean Rupp, qui est un adepte de la thèse de la cohérence globale du corpus soloviévien, reproche à Troubetskoï d'avoir donné au vocable soloviévien une signification trop historico-politique à l'encontre de l'intention de l'auteur⁵.

Certaines clarifications sont donc nécessaires. En premier lieu, Soloviev retrace en 1887 dans son *Histoire et avenir de la théocratie* la nature

¹ En russe : «свободная теократия» (voir «Критика отвлеченных начал» dans *Собрание сочинений (Sobranie sochinenii)*, t. 2, Saint-Pétersbourg, Общественная Польза, 1901, i à la p. iv).

² E.B. Rashkovskii, «Vladimir Solov'ev on the Fate and Purpose of Philosophy» (1989-90) 28 *Soviet Studies in Philosophy* 5 à la p. 9.

³ Voir le chapitre intitulé «Крушение теократии» (Le naufrage de la théocratie) dans *Мирозерцание Вл. С. Соловьёва* (La vision du monde de V.S. Soloviev), t. II, Moscou, А.И. Мамонтова, 1913, aux pp. 3-38, ainsi que la riposte de Jean Rupp dans *Message ecclésial de Soloviev : Présage et illustration de Vatican II*, Paris, Lethielleux, 1977 aux pp. 562-70.

⁴ *Мирозерцание Вл. С. Соловьёва*, *ibid.* à la p. 36.

⁵ Rupp, *Message ecclésial de Soloviev*, *supra* note 3 à la p. 566.

vétérotestamentaire de la théocratie à travers le trajet historico-biblique du peuple juif et ses diverses alliances avec Dieu⁶. Soulignons que dans les années 1880, l'attitude de Soloviev est beaucoup moins réfractaire à l'autorité effective de l'Église formelle. Tout de même, Soloviev décompose le concept de la «théocratie» d'une manière *sui generis* où non seulement l'autorité divine est soumise à l'amour, mais où elle est rendue équivalente à celle-ci. En édictant les «conditions de la véritable théocratie», Soloviev commence en affirmant que «Dieu est amour. La plénitude de l'amour divin exige une union pleine et réciproque avec *l'autre*. Mais, pour une telle union, il faut que, par rapport à la Divinité, *l'autre* ait sa propre indépendance et sa propre initiative»⁷. Pour éviter toute ambiguïté, Soloviev termine son étude ainsi :

Au moment de terminer la première partie de notre travail, notons encore une fois que toutes ces relations de pouvoir, de soumission, d'action extérieure, toute cette politique religieuse dont il nous fallait parler et dont il nous faudra encore parler, tout cela, dans l'œuvre de Dieu, ne représente que des voies et des moyens de caractère en partie pédagogique et en partie thérapeutique. En examinant tout cela, nous n'avons jamais oublié ni ne souhaiterions faire oublier aux lecteurs que le bien suprême et le but véritable de la théocratie se trouve dans le caractère parfaitement mutuel de la libre union divine-humaine, non point dans la plénitude du pouvoir, mais dans la plénitude de l'amour⁸.

La liberté devient ainsi une composante certaine de l'édifice théocratique. Par conséquent, l'expression «libre théocratie» ne désigne pas une institution par ailleurs autoritaire à laquelle viendrait se greffer une dimension libertaire. Dans les faits, la théocratie pour Soloviev est par définition une libre union ne visant qu'à faire croître la liberté de l'homme, en conservant toutefois les dimensions sacerdotale et prophétique telles que celles-ci ont pu évoluer dans la tradition judéo-chrétienne.

⁶ Vladimir Soloviev, *Histoire et avenir de la théocratie*, trad. par Mireille Chmelewsky et al., Paris, Cujas, 2008.

⁷ *Ibid.* à la p. 35.

⁸ *Ibid.* à la p. 267.

Cette approche herméneutique consistant à renouveler la signification de concepts instrumentaux pour les faire rentrer dans une vision globale tout en conservant un lien sûr avec la tradition religio-culturelle en place est très caractéristique de Soloviev.

En intégrant des notions de liberté individuelle et de non-arbitraire, l'idée de la libre théocratie représente alors une évolution marquée par rapport à l'État impérial de l'époque de Soloviev. Soloviev n'a pu s'empêcher de qualifier la situation de son temps comme une «*disgrâce d'état*» dans un petit texte de 1888 intitulé «Saint Vladimir et l'État chrétien»⁹. Il est utile de remarquer, comme le fait Soloviev, que l'assujettissement de l'Église à l'État d'un côté et l'absolutisme religieux de l'État de l'autre sont deux côtés d'une même médaille¹⁰. L'idée de la libre théocratie aurait certainement constitué une brèche dans ce contexte. Comme le remarque Irène Posnoff, «[e]n réalité, le mot théocratie a chez Soloviev le sens étymologique. Elle désigne avant tout le pouvoir de Dieu, non comme domination, mais comme union dans la liberté de la divinité et de l'humanité»¹¹. Dans ce sens, Patrick de Laubier soutient que la théocratie n'est pas «une domination directe ou indirecte de la hiérarchie ecclésiastique, mais une réalisation de l'esprit des Béatitudes...»¹². Par conséquent, la subordination du pouvoir spirituel au pouvoir

⁹ Dans Vladimir Soloviev, *La Sophia et les autres écrits français*, François Rouleau, dir., Lausanne, L'Âge d'Homme, 1978, 103 aux pp. 106-107.

¹⁰ *Ibid.* à la p. 115.

¹¹ Irène Posnoff, «Les Idées œcuméniques de Soloviev» (1978-79) 1 Nouvelles de l'Institut Catholique de Paris 79 aux pp. 89-90.

¹² Patrick de Laubier, «L'attente d'un âge chrétien à l'intérieur de l'histoire : Aspects eschatologiques chez saint Bonaventure et chez Vladimir Soloviev» (1992) 37 *Istina* 294 à la p. 303.

séculier que prônait Soloviev doit se comprendre principalement comme une reconnaissance d'un espace normatif supérieur.

Par ailleurs, Soloviev a soigneusement souligné la division entre les domaines ecclésiastique et civil et a explicitement rejeté l'idée que l'autorité spirituelle puisse se charger de l'État¹³. Autrement dit, le règne de Dieu que sous-entend la théocratie est en fait le règne du principe universel moral tel que conçu par Soloviev et discuté en profondeur au chapitre précédent. Pour cette raison, comme le mentionne Alexandre Men, le travail de Soloviev sur la théocratie «ne fut pas accepté par la censure, ce qui peina beaucoup notre philosophe»¹⁴. Le régime tsariste souscrivait cependant assez clairement à une forme de théocratie, quoique faussée selon la version de Soloviev. Il paraît donc que même les autorités impériales avaient bel et bien compris la radicalité de la proposition de Soloviev, nonobstant l'utilisation explicite du terme «théocratie» dans l'expression «libre théocratie».

Finalement, le glossaire de la libre théocratie semble complètement supplanté dans les années 1890, ce dont témoigne surtout le dévouement complet à la cause de la justice sociale dans *La Justification du bien*. C'est sur cette évolution que Troubetskoï semble fonder sa thèse d'une démarcation certaine dans la pensée de Soloviev. À cet égard, nous suivons Rupp en privilégiant une lecture holistique de l'œuvre soloviévien et en accord également avec le traitement de la question sur la

¹³ Vladimir Soloviev, *La Grande controverse et la politique chrétienne (Orient-Occident)*, trad. par T.D.M., Paris, Aubier Montaigne, 1953 aux pp. 148-52.

¹⁴ Alexandre Men, «L'héritage de Vladimir Soloviev» (1992) 37 *Istina* 7 à la p. 18.

cohérence plus générale de l'œuvre de Soloviev présentée au chapitre 1¹⁵. Il en résulte que ce n'est pas tant que la libre théocratie (toujours dans sa forme idiosyncrasique) soit tout à coup erronée ou démodée pour Soloviev, mais que ce dernier arrivera à conclure assez définitivement à l'impossibilité de la mettre en œuvre, au moins dans un futur proche. Il y aurait plutôt un changement dans les priorités de Soloviev que dans les fondements ou les visées du système lui-même.

D'autre part, l'unification des Églises chrétiennes catholique et orthodoxe était un postulat de base pour la réalisation de la libre théocratie. Soloviev croyait que «la tâche primordiale d'une politique chrétienne» est «la restauration de l'unité ecclésiastique»¹⁶. Pourtant, cet objectif semblera devenir de plus en plus irréalisable, surtout en raison de la réaction extrêmement négative de la part de ses concitoyens russes à son œcuménisme. Effectivement, le segment de la population russe qui s'attachait encore à l'idée religieuse était trop aligné au particularisme slavophile. L'autre segment de la population était tout simplement méfiant envers la religion. Aussi pénible que cela a pu être pour l'idéaliste qu'il était, Soloviev semble prendre acte des conditions effectives de son époque lorsqu'il écrit en 1896 à son ami et proche collaborateur français Eugène Tavernier ce qui suit : «S'il est certain que la vérité ne sera définitivement acceptée que par une minorité plus ou moins persécutée, il faut pour tout de bon abandonner l'idée de la puissance et de la grandeur extérieure

¹⁵ Basile Zenkovsky privilégie également la thèse d'«une certaine *continuité* dans le développement de sa pensée» dans son traitement de Soloviev (*Histoire de la philosophie russe*, t. 2, trad. par C. Andronikof, Paris, Gallimard, 1955 à la p. 18).

¹⁶ Soloviev, *La Grande controverse*, *supra* note 13 à la p. 169.

de la théocratie comme but direct et immédiat de la politique chrétienne. Ce but est la justice, et la gloire n'est qu'une conséquence qui viendra de soi-même»¹⁷.

Le dilemme que pose l'interprétation soloviévienne de la libre théocratie illustre bien pourquoi Soloviev demeure un auteur difficile, dont la réception est encore sujette à une multiplicité d'interprétations. Il est tout à fait regrettable que Soloviev ait employé le mot «théocratie» pour expliquer ce mouvement qu'il souhaitait vers l'intégration d'une dimension ecclésiale à travers toutes les sphères d'activité humaine, y compris l'État lui-même. En effet, un vocabulaire propre peut être vu comme forcément nécessaire pour entamer tout un système philosophique, où la signification des termes clés est élaborée par le biais de principes premiers et sources primaires. Tandis que l'«unitotalité» et la «divino-humanité» se laissent identifier beaucoup plus clairement comme des termes comportant une signification spécialisée, il est beaucoup plus exigeant de communiquer à travers le mot «théocratie» la signification aussi singulière et idiosyncrasique que voulait lui donner Soloviev, même en la qualifiant comme «libre théocratie». De la même façon, lorsque Soloviev se réfère à l'idéal de l'«État chrétien», il le fait pour se distinguer de l'État absolu qu'il considère comme entièrement antichrétien¹⁸. Le glossaire soloviévien se retrouve ainsi aux antipodes des réflexes du langage courant où un État associé à une religion quelconque comporte comme par défaut une connotation absolutiste (ex. État islamique).

¹⁷ Voir la lettre reproduite dans Soloviev, *Histoire et avenir de la théocratie*, supra note 6 à la p. 270.

¹⁸ Vladimir Soloviev, *L'Idée russe*, Paris, Perrin, 1888 aux pp. 44-45.

Comme le démontre le philosophe Marin Terpstra, la libre théocratie soloviévienne résiste à tout encadrement clair par les schématisations modernes de la théologie politique¹⁹. Malgré ses ambiguïtés certaines, la libre théocratie dévoile la nécessité absolue que l'État comporte des aspirations visant au-delà de lui-même et qui, partant, non seulement se situent à l'extérieur de lui-même, mais détiennent aussi une position supérieure dans l'univers normatif. Ici se trouve la signification contemporaine de la reconnaissance d'une sphère au-delà du visible. Comme Soloviev l'explique,

Tant que l'État était tout, la société n'était rien. Mais, dès que le but de la vie est placé au-dessus de l'État, les forces vives de la société deviennent libres, cessent d'être esclaves de l'État. Elles ne se contentent plus d'un équilibre extérieur, mais aspirent à un idéal supérieur comportant une réciprocité morale, libre et intime; l'État, avec ses formes extérieures et ses cadres, ne leur sert que d'étape transitoire et intermédiaire²⁰.

Dans un contexte juridique, nous pourrions ainsi valider l'idée du droit supérieur et de normes constitutionnelles non écrites auxquelles nous nous référons davantage au chapitre 7. De plus, Soloviev insiste beaucoup plus sur le contenu de ces aspirations extraétatiques que sur les mécanismes représentatifs ou institutionnels à travers lesquels elles pourraient être mises à exécution. Heureusement pour notre étude, l'accent que met Soloviev sur le contenu général plutôt que sur le fonctionnement d'institutions particulières permet beaucoup plus facilement l'élaboration d'un cadre théorique pouvant par la suite être appliqué à des enjeux variés n'ayant guère de rapport avec la Russie du XIX^e siècle.

¹⁹ Marin Terpstra, «'God's Case on Earth': Notes on Theocracy and the Political Theology of Vladimir Solov'ëv» dans Wil van den Bercken, Manon de Courten et Evert van der Zweerde, dir. *Vladimir Solov'ëv: Reconciler and Polemicist*, Louvain, Peeters, 2000, 411 aux pp. 415-29.

²⁰ Vladimir Soloviev, *Les Fondements spirituels de la vie*, 2e éd., Paris, Casterman, 1948 aux pp. 184-85.

Vers un socialisme ecclésial

Comme nous l'avons brièvement mentionné au chapitre 1, toute l'œuvre de Soloviev peut facilement être résumée comme un «débouché dans l'Ecclésiologie»²¹. Et Rupp a raison de tisser un lien étroit entre Soloviev et Dostoïevski sur la notion de socialisme chrétien ou ecclésial²². Rupp se réfère spécifiquement au discours d'Ivan Karamazov sur l'idéal social dans les *Frères Karamazov*, le dernier et vraisemblablement plus fameux des romans de Dostoïevski²³. Dans l'extrait en question, Ivan ne plaide en faveur ni d'une fusion entre l'Église et l'État, ni d'une subordination quelconque, mais d'une transformation curieuse de l'État en Église²⁴. Soloviev a repris cette idée nuancée en plaidant lui aussi en faveur d'«une assimilation graduelle de l'État à l'Église. La réalité de ce monde doit être restaurée à l'image de l'Église, et non l'image de celle-ci ravalée au niveau de cette réalité»²⁵. À ce stade, trois commentaires sont utiles pour bien cerner la signification et la portée du dessein prévu.

Premièrement, l'«Église» à laquelle Soloviev se réfère ici a très peu à voir avec l'Église formelle connue sous sa forme institutionnelle ou avec la gestion de divers édifices et programmes éducationnels et caritatifs. L'Église a plutôt selon Soloviev une dimension universelle et comprend entre autres l'enseignement du christianisme sur la manière dont les personnes qui professent une foi chrétienne devraient se conduire entre elles et envers les autres. Deuxièmement, bien que le

²¹ Rupp, *Message ecclésial de Soloviev*, *supra* note 3 à la p. viii.

²² *Ibid.* aux pp. 516-28.

²³ *Ibid.* aux pp. 519, 526.

²⁴ Fédor Dostoïevski, *Les Frères Karamazov*, trad. par Élisabeth Guertik, Paris, Le Livre de poche, 1994 aux pp. 69-70.

²⁵ Soloviev, *La Grande controverse*, *supra* note 13 à la p. 156.

projet de l'État-en-Église soit présenté comme un objectif à accomplir au futur, cette compréhension de l'Église comme capable d'incarner un corps politique retrouve des bases solides dans le passé, précisément dans l'Antiquité. Avant de s'introduire dans le christianisme, le concept de l'Église, du grec *ἐκκλησία* (*ecclesia*), désignait l'assemblée principale au sein du régime ancien de la démocratie à Athènes²⁶. De plus, le concept de l'Église-en-État suggère la conception d'une société de personnes libres et, en fait, Machiel Karskens tisse divers liens entre le projet de Soloviev et la notion de société civile²⁷.

Troisièmement, Soloviev comprend les frontières de l'Église et l'adhésion à celle-ci d'une manière très particulière et selon lui objective. Selon ses critères, non seulement des éléments de l'Église officielle sont exclus de l'Église universelle, mais les soi-disant non-croyants pourraient en faire partie à cause de leur service et dévouement à la politique chrétienne. Et pour Soloviev, la politique chrétienne n'est rien d'autre que la disposition à agir selon les principes de son système moral, tel qu'évoqués au chapitre précédent. Comme a pu l'expliquer Pauline W. Schrooyen, la politique chrétienne est une attitude de base («*Grundhaltung*») d'inspiration religieuse fondée sur l'amour et caractérisée par une ouverture et une solidarité qui s'expriment à travers un engagement libre et conscient pour le service²⁸. Dans une

²⁶ Notons toutefois que Soloviev exprima des réserves quant aux conséquences à tirer de la signification ancienne de l'Église, sans nier quelque fonction pour le peuple dans l'Église (voir Soloviev, *Histoire et avenir de la théocratie*, *supra* note 6 aux pp. 260-61).

²⁷ Voir Machiel Karskens, «Free Theocracy and Civil Society: Some Reflections on Solov'ev's Justification of the Good» dans *Vladimir Solov'ev: Reconciler and Polemicist*, *supra* note 19, 447.

²⁸ Pauline W. Schrooyen, «The Call for 'Christian Politics' in the *Publitsistika* of Vladimir Solov'yev: The Examples of the Question of Church Union and the National Question» (2005) 33 *Religion, State & Society* 223 à la p. 223.

conférence donnée à la Société de Psychologie de Moscou²⁹ en 1891, Soloviev défendra ainsi les contributions des non-croyants :

D'où procède, alors, tout le progrès social et intellectuel des siècles derniers? La plupart de ceux qui ont été et sont les auteurs de ces progrès ne se reconnaissent pas comme chrétiens. Mais, si les chrétiens de nom trahissaient l'œuvre du Christ, au point que c'est à peine s'ils ne l'ont pas laissé périr, pour autant, toutefois, qu'elle puisse périr, pourquoi les *non-chrétiens de nom*, ceux qui, en paroles, abjurent le Christ ne pourraient-ils pas servir la cause du Christ? Nous lisons, dans l'Évangile, à propos des deux fils invités par leur père à aller travailler dans sa vigne : «L'un dit: J'irai, et n'est pas allé; l'autre dit : Je n'irai pas, et il est allé; lequel des deux», demande le Christ, «a accompli la volonté du Père?» (Matthieu XXI, 28-31). On ne peut nier le fait que le progrès social des derniers siècles s'est réalisé dans un esprit d'humanité et d'équité, c'est-à-dire dans l'Esprit du Christ. L'abolition de la torture et des supplices cruels, la cessation, tout au moins en Occident, de toutes sortes de persécutions à l'égard de ceux qui croient autrement (ou hérétiques), l'abolition du servage féodal et l'affranchissement des paysans esclaves de leur propriétaire foncier, si toutes ces réformes ont été réalisées par des incroyants, tant pis pour les croyants³⁰!

De plus, Soloviev maintiendra que, malgré la division des Églises d'Orient et d'Occident, les chrétiens eux-mêmes continuent de former l'Église une et indivisible³¹. Par conséquent, l'Église dite universelle opère à un niveau différent des Églises institutionnelles et visibles et l'adhésion à l'Église universelle dépend de critères qui sont évalués différemment des critères normalement reconnus dans le contexte religieux. Nous sommes en fait ici entièrement sortis du contexte restreint du purement religieux.

Il en résulte que le projet soloviévien du socialisme chrétien (ou christianisme social) n'a aucun lien soit avec la domination, l'exclusivité ou l'absolutisme qui sont souvent associés à des expériences médiévales de la religion. Soloviev souligne à cet

²⁹ Malgré son nom, la Société de Psychologie de Moscou était le centre le plus important pour le développement de la philosophie à la fin du XIX^e et au début du XX^e siècle en Russie.

³⁰ Vladimir Soloviev, «Décadence de la conception médiévale du monde» (1891) dans Soloviev, *La Grande controverse*, Annexe II, *supra* note 13, 196 aux pp. 211-12.

³¹ Soloviev, *La Grande controverse*, *ibid.* aux pp. 174-75.

effet que «la période médiévale – période la plus religieuse de l’histoire, en ce qui concerne le développement de la piété et la soumission à l’autorité ecclésiastique – fut la moins chrétienne en ce qui concerne la moralité sociale»³². Pour sa part, Pavel Nikolaïevitch Milioukov (1859-1943) résume bien comment la vision de Soloviev s’identifie aux particularités du vocable soloviévien :

[C]ertaines idées ont été exprimées à l’aide de termes détournés de leur sens primitif. Ce que nous sommes habitués désigner du terme historique de christianisme, dans le langage figuré de Soloviev, est devenu paganisme, et ce que nous sommes habitués d’opposer au christianisme comme étant l’esprit du siècle, a été considéré par lui comme le vrai christianisme. À ce compte, Voltaire, qui détruisait la religion chrétienne, n’était pas sceptique, il était, au contraire, le vrai propagateur des principes chrétiens appelés à remplacer le paganisme du moyen-âge, qui s’appelait christianisme. En un mot, l’Europe chrétienne du moyen-âge était, en réalité, païenne, et l’Europe moderne, sécularisée, marque un pas en avant dans la complète assimilation du christianisme. Et même les mécréants servent à ce développement des principes chrétiens, comme les instruments inconscients de la Providence divine.

Ainsi, l’idéal théocratique a été amené à s’harmoniser avec le «progrès libéral égalitaire». La foi a été réconciliée avec l’incrédulité. Le moyen par lequel ce phénomène s’est accompli devait sans doute provoquer des protestations d’un côté et de l’autre. Pour les croyants, dans la nouvelle conception historique de Soloviev, il restait très peu du christianisme; et pour les incroyants, il y en avait toujours trop³³.

Par ailleurs, l’approche inclusive que défend Soloviev se révèle aussi dans le contexte de sa vision fédérale pour l’ordre international. Selon Soloviev, «nous devons considérer l’humanité entière comme un grand être collectif ou un organisme social dont les différentes nations représentent les membres vivants»³⁴. Ailleurs, Soloviev précise au sujet de la germanisation forcée que «le principe même d’une

³² *Ibid.* aux pp. 158-59.

³³ P.-N. Milioukov, *Le mouvement intellectuel russe*, trad. par J.-W. Bienstock, Paris, Bossard, 1918 à la p. 433.

³⁴ Soloviev, *L’Idée russe*, *supra* note 18 à la p. 7.

vocation basée sur une culture supérieure est cruel et faux»³⁵. C'est à cet égard que Soloviev traite de la fine distinction entre l'apport positif de la nationalité et les effets néfastes du nationalisme³⁶.

Soloviev a même fait allusion à une Trinité sociale, calquée d'une certaine manière sur le dogme chrétien de la Trinité et dont la réalisation fait partie du «devoir historique de la Russie»³⁷. Le dogme classique de la Trinité prévoit que le seul et unique Dieu existe en trois hypostases : le Père, le Fils et le Saint-Esprit. Dans le cas de la Trinité sociale, les trois unités sont l'Église, l'État et la Société³⁸. Dans ce schéma, chacune des trois unités demeure indépendante, mais devra fonctionner ensemble et en solidarité avec les deux autres, ce que Soloviev admet ne jamais s'être produit de la manière envisagée³⁹. Le redressement de la rupture passe pour Soloviev par l'instrumentalisation de l'État, qui occupe la position au milieu⁴⁰. De cette manière, le schéma de la Trinité sociale illustre la centralité du concept de la divino-humanité et du Dieu-homme. Rappelons que c'est au moyen de la divino-humanité que la mission de réconcilier le monde est synthétisée par Soloviev. Dans le récit biblique, c'est l'incarnation de Dieu dans le personnage de Jésus-Christ à travers lequel le dogme trinitaire est révélé. Nous pouvons ainsi tracer une analogie entre le rôle sotériologique assumé par la deuxième hypostase du dogme trinitaire et la mission de l'État. Comme nous l'avons déjà mentionné au chapitre précédent,

³⁵ Soloviev, *La Grande controverse*, *supra* note 13 à la p. 19.

³⁶ *Ibid.* aux pp. 23-25. Voir à ce sujet Greg Gaut, «Can a Christian Be a Nationalist? Vladimir Solov'ev's Critique of Nationalism» (1998) 57 *Slavic Review* 77.

³⁷ Soloviev, *L'Idée russe*, *supra* note 18 à la p. 46.

³⁸ *Ibid.* aux pp. 40-46.

³⁹ *Ibid.* à la p. 43.

⁴⁰ *Ibid.* à la p. 44.

l'importance attribuée à l'État est tout à fait fondamentale pour le système soloviévien. Le parallélisme promu par Soloviev entre le dogme de la Trinité et la Trinité sociale demeure toutefois extrêmement spéculatif. Encore une fois, cela illustre comment les principes et catégories théologiques ont pu imprégner la pensée de Soloviev. Dans l'élaboration plus détaillée de sa philosophie juridico-politique⁴¹, Soloviev ne reviendra pourtant pas sur le schéma de la Trinité sociale.

Mentionnons par ailleurs que l'ecclésiologie sociale de Soloviev ne s'effectue pas sans débouchés pratiques sur le matérialisme. Par exemple, Soloviev résoudra la dualité entre «le socialisme révolutionnaire et les partisans de l'ordre établi» d'une manière tout à fait typique⁴². Plus précisément, Soloviev conteste le principe de l'égalité devancé par les socialistes en ne rejetant pas le principe lui-même, mais en écartant sa compréhension instrumentaliste qui est pour Soloviev abusive⁴³. À sa place, l'égalité retrouve son fondement moral en termes de «solidarité humaine» qui ne demande pas l'abolition de la propriété privée, mais de «l'esclavage économique»⁴⁴. Soloviev explique sa pensée autour du «droit inaliénable à une existence conforme à la dignité humaine»⁴⁵ comme suit :

La raison d'être de la société par rapport à ses membres est d'assurer à chacun d'eux non-seulement l'existence matérielle, mais encore une existence *digne*. Or, il est évident que la pauvreté au-delà d'une certaine limite – quand elle devient sordide ou quand elle oblige l'homme à sacrifier tout son temps et toutes ses forces à un travail mécanique – est contraire à la dignité humaine et partant incompatible avec la vraie morale publique. La

⁴¹ Voir le chapitre 3.

⁴² Voir la contribution de Soloviev dans Jules Huret, dir., *Enquête sur la question sociale en Europe*, Paris, Perrin, 1897, 306 à la p. 307.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ *Ibid.* aux pp. 308-309.

⁴⁵ *Ibid.* à la p. 308.

société doit donc garantir tous ses membres contre cette pauvreté dégradante en assurant à chacun un *minimum* de moyens matériels⁴⁶.

En conclusion, on peut comprendre pourquoi Evert van der Zweerde a pu oser proposer une herméneutique de la vision soloviévienne fondée explicitement sur la déchristianisation de celle-ci⁴⁷. Pour van der Zweerde, cette évolution dans l'interprétation de la pensée de Soloviev facilitera la présentation de Soloviev dans une société non chrétienne⁴⁸. L'idée de van der Zweerde mérite d'être évaluée davantage, parce que le système soloviévien dépend très peu de l'adhésion à une religion au sens classique. Mais encore là, pour en arriver à cette conclusion, il semble être nécessaire de passer par le processus d'universalisation de la religion chrétienne qui, pour Soloviev, découle d'une expérience approfondie et réfléchie de sa propre tradition religieuse. Cela étant dit, une solution intermédiaire pourrait être de reconnaître l'important repère du christianisme sans forcément élever ce dernier au statut de prérequis essentiel pour la mise en œuvre du système soloviévien.

Sur le fractionnement d'un système

Dans le but de mieux encadrer l'enjeu herméneutique que représente Soloviev, il est utile de retracer brièvement la constance avec laquelle l'Église russe choisira de ne refléter que très partiellement l'œuvre de Soloviev, en commençant par le Concile de l'Église orthodoxe de Russie de 1917-1918. Ce concile fut une occasion importante de reconsidérer la nature de la relation entre l'Église et l'État.

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ Evert van der Zweerde, «Deconstruction and Normalization: Towards an Assessment of the Philosophical Heritage of Vladimir Solov'ëv» dans *Vladimir Solov'ëv: Reconciler and Polemicist*, *supra* note 19, 39 aux pp. 53-58.

⁴⁸ *Ibid.* à la p. 55.

Une fois que le tsar Nicholas II eut abdiqué en mars 1917 suite à la révolution de février 1917, le gouvernement provisoire convoqua un concile de l'Église russe pour réorganiser les relations Église-État sous le régime démocratique envisagé. La commission préconciliaire présenta ses attentes au gouvernement provisoire en juillet et amorça officiellement ses travaux en août 1917. L'implication de l'Église dans le processus de réfection constitutionnelle reflétait non seulement la piété qui existait encore en Russie, mais visait à s'assurer de la concordance de l'Église avec le processus de démocratisation en cours. Les participants au concile comprenaient certains théologiens laïcs qui étaient soit des amis ou des acolytes de l'œuvre de Soloviev, comme Serge N. Boulgakov (1871-1944) ainsi que le prince Troubetskoï que nous avons déjà mentionnés au début du chapitre.

Le concile de 1917 innovera en promouvant la participation accrue de laïcs au sein des organes administratifs de l'Église sur la base de l'idée de *sobornost*, cette notion liée à la conciliarité à laquelle nous avons fait référence au chapitre 1. Cette ouverture de l'Église officielle à un modèle de gouvernance plus représentatif ainsi que la garantie de l'indépendance de l'Église vis-à-vis de l'État sont tout à fait conforme aux principes soloviéviens. Sur un autre plan, le travail du concile sur les relations Église-État fut l'objet d'un décret en date du 2 décembre 1917⁴⁹. Selon ses dispositions, l'Église orthodoxe affirma son indépendance et son autonomie vis-à-vis des autorités de l'État, mais elle retiendra pour elle-même plusieurs privilèges

⁴⁹ Le décret, intitulé «Constitution du Saint Concile de l'Église orthodoxe de Russie sur le statut juridique de l'Église orthodoxe de Russie», est disponible en traduction française par Hyacinthe Destivelle et Alexandre Siniakov à l'Annexe I de Hyacinthe Destivelle, *Le Concile de Moscou (1917-1918) : La création des institutions conciliaires de l'Église orthodoxe russe*, Paris, Éditions du Cerf, 2006 aux pp. 320-22.

étatiques, comme la reconnaissance automatique de sa législation canonique en droit étatique, ainsi que l'obligation de l'État de financer toutes ses activités⁵⁰. Pourtant, le schéma semble reconnaître la liberté de religion en adoptant une attitude moins contraignante quant à l'apostasie des orthodoxes vers une autre religion, prévoyant seulement certaines restrictions dans le cas de mineurs⁵¹. N'empêche que la perspective globale du décret demeure plus ou moins calquée sur le modèle byzantin de la symphonie entre l'État et l'Église⁵², dont nous en discuterons davantage au chapitre 6. En tant que tel, le Concile de 1917-1918 représente une mise en œuvre tout au plus partielle et sélective de la pensée soloviévienne.

Cela étant dit, les résultats du Concile lui-même ne trouveront pas d'application immédiate, car tout le processus de démocratisation de la Russie cessera une fois le gouvernement provisoire renversé par la révolution d'octobre 1917 des bolcheviks menés par Vladimir I. Lénine (1870-1924)⁵³. Et à partir de 1918, l'Église russe connaîtra une des pires persécutions religieuses de l'histoire du monde⁵⁴. Mais dans l'ère postcommuniste, dans un effort de la part de l'Église russe de s'implanter encore une fois comme acteur politique et social d'importance majeure, le fractionnement de Soloviev exposé au Concile 1917 refait surface. En

⁵⁰ *Ibid.*, arts. 3 et 24.

⁵¹ *Ibid.*, art. 12.

⁵² Un constat également confirmé par Hyacinthe Destivelle dans son *Concile de Moscou*, *supra* note 49 aux pp. 218-19.

⁵³ La République socialiste fédérative soviétique de Russie est établie à partir de janvier 1918 et sera une des quinze républiques qui formeront l'Union des républiques socialistes soviétiques (connue comme l'URSS) en 1922. Dès janvier 1918, l'État nouvellement constitué nia l'existence juridique de l'Église et commença le processus de confiscations violentes de tout bien meuble et immeuble appartenant à l'Église.

⁵⁴ Le concile de 1917 a paradoxalement continué ses séances jusqu'à septembre 1918 et l'épuisement complet des fonds réservés à cette fin.

2000, l'Église russe distribua un document intitulé «Les Fondements de la doctrine sociale de l'Église orthodoxe russe», dont le but était de présenter «la vision de l'Église sur les questions concernant les rapports entre l'Église et l'État et les problèmes de la société contemporaine»⁵⁵. Ce document aborde plusieurs thèmes différents sous forme de déclarations abrégées plutôt que d'analyse détaillée. Dans la lignée du Concile de 1917-1918, le document de 2000 reprend encore plus explicitement l'idée de la symphonie byzantine⁵⁶. Pourtant, la vision originale du Concile d'un rôle accru pour les laïcs reste lettre morte.

De façon intéressante, la section qui traite du droit est clairement un calque de la pensée de Soloviev. Plus précisément, le document affirme comme suit : «Le droit contient en soi un minimum de normes éthiques, obligatoires pour tous les membres de la société. L'objectif de la loi civile n'est pas de transformer le monde gisant dans le mal en Royaume de Dieu, mais d'œuvrer pour qu'il ne devienne pas un enfer»⁵⁷. Comme nous l'avons vu, Soloviev effectue tout un trajet philosophique sur la liberté humaine et la nature du bien pour en arriver à cette formule du droit, aussi simpliste qu'elle puisse paraître à première vue. En parallèle, la démarche soloviévienne affirme des orientations sur le plan de la liberté religieuse qui diffèrent de beaucoup de la vision qui est avancée par l'Église russe. Nous nous attarderons davantage sur ces questions dans le chapitre que nous avons consacré au couple État-Église dans la

⁵⁵ Métropolitte Cyrille de Smolensk et de Kaliningrad, «Introduction» dans *Église orthodoxe russe, Les Fondements de la doctrine sociale*, trad. par Hyacinthe Destivelle Alexandre Siniakov et Claire Jouniévy, Paris, Éditions du Cerf, 2007, 7 à la p. 7.

⁵⁶ *Ibid.* aux pp. 35-37.

⁵⁷ *Ibid.* à la p. 55

Russie contemporaine⁵⁸. À ce stade, nous voulons seulement souligner cette tendance à valider presque arbitrairement certains aspects de la pensée de Soloviev sans tenir compte de la nature systématique de son œuvre et des grandes conséquences sur le plan de l'interprétation qui découlent de cette systématité, surtout si une cohérence minimale doit être préservée.

Le Royaume de Dieu comme processus en cours d'actualisation

Comme nous l'avons mentionné au chapitre précédent, le «Royaume de Dieu» est une expression clé pour bien saisir certaines nuances fondamentales des idées de Soloviev sur l'organisation politique. L'idée du Royaume souligne ainsi les devoirs qui incombent à une société dans l'élaboration de sa vie collective. Pourtant, la dépendance entre le Royaume et la façon dont ces devoirs doivent s'accomplir reste entière. Selon Bernard Dupuy, c'est à travers la nature du Royaume que Soloviev édicta les limites de l'implication directe de l'Église dans les affaires politiques⁵⁹. En même temps, la nature évangélique du Royaume n'est pas niée. En fait, le Royaume de Dieu est selon Soloviev «l'idée centrale de l'Évangile, conformément à l'Évangile lui-même»⁶⁰. Soloviev explique davantage l'idée du Royaume ainsi :

On voit que l'idée évangélique du Royaume ne se réduit pas à une notion de domination de Dieu sur tout ce qui existe – domination appartenant à Dieu qui peut tout et dirige tout. Cette domination est un fait éternel et immuable, alors que le Royaume enseigné par le Christ est quelque chose qui évolue, qui s'approche, qui arrive. De plus, il présente divers aspects. Il est en nous et pourtant il apparaît de l'extérieur; il se développe dans l'humanité et le

⁵⁸ Voir le chapitre 6.

⁵⁹ Bernard Dupuy, «Les juifs, l'histoire et la fin des temps selon Vladimir Soloviev» (1992) 37 Istina 253 à la p. 261.

⁶⁰ Vladimir Soloviev, «Sur les falsifications (du christianisme)», trad. par Françoise Suel-Haverland, (1992) 37 Istina 233 à la p. 235.

monde entier par un certain processus organique objectif et pourtant il se maintient par un effet libre de notre volonté.⁶¹

Ni plus ni moins, la réalisation du Royaume de Dieu est l'objectif sans équivoque de la divino-humanité, à condition que celle-ci soit librement assumée. Soloviev est très sévère envers l'opinion contraire, voulant que le Royaume puisse s'implanter sans la participation active de l'individu. De cette manière, Soloviev écarte tout prétendu paradoxe entre une théorie scientifique fondée sur le progrès (comme l'évolutionnisme) et le christianisme, car la notion du Royaume «qui se dévoile progressivement dans la vie de l'humanité, donne le sens de l'histoire et définit ce que l'on entend vraiment par progrès»⁶². Par ailleurs, nous savons que Soloviev conserva un certain attachement à la théorie de Darwin⁶³. Par conséquent, la conclusion ne pourrait être plus claire : «toute conception qui nie dans le christianisme cet élément progressiste qui lui est propre, est une falsification»⁶⁴.

Une laïcité de moyens

En plus des éléments libertaire et progressiste, une autre considération politique fait surface en rapport avec l'idée du Royaume. Plus particulièrement, la nature du Royaume ne permet pas à l'État de segmenter son rôle entre différentes conceptions du bien. Dans les mots de Soloviev, «[l]a solidarité véritable n'est pas le bien de la majorité, mais le bien de tous sans exception. Elle présuppose que chaque élément de l'ensemble plus vaste (collectif ou individuel) a non seulement le droit

⁶¹ *Ibid.* aux pp. 235-36.

⁶² *Ibid.* à la p. 240

⁶³ Serge M. Solowiew, *Vie de Wladimir Solowiew par son neveu*, trad. par Jean Rupp, Paris, Éditions S.O.S, 1982 aux pp. 69 et 147.

⁶⁴ Soloviev, «Sur les falsifications», *supra* note 60 à la p. 240.

d'exister, mais a sa propre valeur intrinsèque, ne lui permettant pas d'être transformé en simple outil ou instrument du bien-être général» [notre traduction]⁶⁵. Le perfectionnisme que prône Soloviev est surtout établi en garantissant les moyens pour y arriver. Tous les éléments clés du système de Soloviev, y compris l'unitotalité, la divino-humanité, le perfectionnement humain et le Royaume de Dieu, se rassemblent autour cette insistance sur un procéduralisme convenable reflétant la nature du bien qui est recherché, mais sans pour autant imposer le bien lui-même qui, de par sa nature, ne saurait être imposé. Autrement dit, le perfectionnement moral exige des garanties procédurales au niveau de la contrainte étatique, surtout à l'égard de la religion. Avant tout, l'État a l'obligation de promouvoir la réflexivité engagée, la condition minimale pour que les citoyens en arrivent à la conception de la vie bonne. L'État ne devra pas promouvoir directement une vision de cette vie pour ne pas lui porter atteinte. De cette manière, une théorie de la laïcité relative ou de moyens peut être invoquée en fonction du système soloviévien, même si Soloviev ne s'y est pas lui-même référé à proprement parler.

Sous sa forme la plus élémentaire, l'hypothèse défendue est que la pensée de Soloviev incarne une perspective de laïcité de moyens sur la base de préceptes religieux. Force est de constater que la vision du monde soloviévienne est une vision perfectionniste. Mais dans ses aspects juridico-politiques, l'accent n'est pas mis sur le bien lui-même, mais sur la façon dont ce bien peut être réalisé. À la différence

⁶⁵ En russe : «Истинная солидарность не есть благо большинства, а благо всех и каждого без исключения. Она предполагает, что всякий элемент великого целого – собирательный или индивидуальный – не только имеет право на существование, но обладает собственной внутренней ценностью, не позволяющей делать из него простое средство, или орудие общего благополучия» («Из философии истории» (Philosophie de l'histoire) dans *Собрание сочинений* (Sobranie sochinenii), t. 6, *supra* note 1, 309 à la p. 327).

d'un compromis entre objets, c'est-à-dire d'un arrangement de type interculturel situé quelque part entre fragmentation culturelle (multiculturalisme idéologique) et assimilation antireligieuse (laïcité militante), l'analyse de Soloviev présente la nécessité d'une conciliation temporelle, dans une perspective historique beaucoup plus large, où la laïcité est considérée non pas comme une finalité ontologique en soi, figée dans le temps, mais comme faisant partie des moyens au service de la destinée humaine qui est en processus d'actualisation. La synthèse soloviévienne fournit alors une solution téléologique et prophétique. L'implication directe de la métaphysique dans le droit est rejetée précisément dans le but de préserver le potentiel de la destinée indubitablement métaphysique de l'être humain. Comme l'affirme Jean Mesnard, «[c]e n'est pas la raison qui peut fonder la laïcité; c'est la sagesse»⁶⁶. C'est précisément dans cette veine que nous proposons de considérer la laïcité dans une perspective philosophico-morale plus large, à travers laquelle des conceptions moins élaborées de la laïcité peuvent être mises en contexte. Par conséquent, la laïcité relative peut être comparée au modèle de la laïcité ouverte, tel que promu dans le rapport final de la Commission Bouchard-Taylor⁶⁷, précisément sur la base du degré d'intégration de la plénitude complexe des rapports entre le droit et la religion qui est réalisé dans chaque cas en dernière analyse.

⁶⁶ Jean Mesnard, «Raison et laïcité» dans François Terré, dir., *La laïcité, Archives de Philosophie du Droit No. 48*, Paris, Dalloz, 2005, 15 à la p. 18.

⁶⁷ Gérard Bouchard et Charles Taylor, *Fonder l'avenir : Le temps de la conciliation, Rapport de la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles*, Québec, 2008 aux pp. 131-154. Selon la Commission Bouchard-Taylor, la laïcité ouverte «reconnait la nécessité que l'État soit neutre – les lois et les institutions publiques ne doivent favoriser aucune religion ni conception séculière –, mais elle reconnaît aussi l'importance pour plusieurs de la dimension spirituelle de l'existence et, partant, de la protection de la liberté de conscience et de religion» (*ibid.* aux pp. 140-41).

Considérant les choses dans leur ensemble, il est utile de mettre un bémol à la place de la laïcité dans l'univers normatif. Par exemple, Micheline Milot déclare que «[l]a laïcité n'exprime pas une opinion sur la religion, mais une opinion sur l'État»⁶⁸. Un peu plus loin, Milot affirme que la laïcité «est à la fois une éthique et une méthode de pensée»⁶⁹. Cette élaboration théorique est avant tout une réaction, toute à fait compréhensible, contre l'accusation quant à l'anti-religiosité du concept de la laïcité. Pourtant, la contention que la laïcité pourrait présenter une éthique à part entière ne peut évidemment pas être admise⁷⁰. Le réflexe sociologique d'introduire une certaine autopoïèse dans ce domaine détourne de la nature politico-morale de la problématique, y compris le simple constat qu'une laïcité dont la fondation éthico-théorique est défaillante (ou inexistante) peut difficilement manquer de donner l'impression d'être perpétuellement en crise ou sans cesse menacée.

Sécularisation et laïcisation : décortiquer une confusion normative

Comme le remarque Margaret Davies, la réalisation de la laïcité est souvent sous-entendue comme le but normatif de la sécularisation⁷¹. Et c'est précisément dans l'amalgame subtil entre la fin et le moyen qu'on retrouve le problème fondamental du discours contemporain sur la laïcité. En insistant sur une laïcité de moyens, nous soulignons explicitement la nécessité d'un volet analytique de deuxième ordre pour décortiquer les fins précises pour lesquelles la laïcité est

⁶⁸ Micheline Milot, «La laïcité : une façon de vivre ensemble» (1998) 6 *Théologiques* 9 à la p. 13.

⁶⁹ *Ibid.* à la p. 16.

⁷⁰ Comme ce sera démontré plus en détail au chapitre 7, il est de beaucoup préférable de confectionner une éthique sur la base d'un concept intégrateur et pluridimensionnel comme le fédéralisme.

⁷¹ Margaret Davies, «Pluralism in Law and Religion» dans Peter Cane, Carolyn Evans et Zoë Robinson, dir., *Law and Religion in Theoretical and Historical Context*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, 52 à la p. 54.

poursuivie. Cette approche est à certains égards opposée à l'articulation d'une théorie de la laïcité sur la base de l'analyse empirique. L'analyse de la laïcité sur la base de la sociologie est bien illustrée par l'étude de Jean Baubérot et Micheline Milot intitulée *Laïcités sans frontières*⁷². Comme Baubérot et Milot le soutiennent, le cadre définitionnel de la laïcité comporte empiriquement des «visées» et des «moyens»⁷³. À ce titre, la laïcité vise à établir l'égalité et la liberté de conscience au moyen de la neutralité de l'état et la séparation de l'état par la religion. En référence à plusieurs formes de laïcité, mais surtout au développement historique du modèle de laïcité en vigueur en France, Baubérot et Milot arrivent à des modèles sociologiques tout à fait perspicaces sur différents «idéaltypes» de la laïcité⁷⁴, ainsi que sur une énumération des «seuils de laïcisation»⁷⁵. De plus, Baubérot et Milot concluent avec justesse que la théorie de la sécularisation est un paradigme «de plus en plus contreproductif»⁷⁶.

Pourtant, l'analyse sociologique demeure intrinsèquement limitée pour parvenir à des conclusions critiques d'ordre normatif. Et en réalité, la propension positiviste à élever une situation de terrain en idéal normatif conduit à d'énormes angles morts. Autrement dit, la signalisation des principes laïques, quoique terriblement importante, ne représente qu'une partie du travail à accomplir. Sans passer à l'étape suivante, il devient très difficile d'échapper au rôle d'apologiste du statu quo. Cela ne veut pas dire que la sociologie n'est pas intéressée aux instances

⁷² Jean Baubérot et Micheline Milot, *Laïcités sans frontières*, Paris, Éditions du Seuil, 2011.

⁷³ *Ibid.* à la p. 8.

⁷⁴ *Ibid.* aux pp. 87-116.

⁷⁵ *Ibid.* aux pp. 197-252.

⁷⁶ *Ibid.* à la p. 177

où la laïcité engendre de sérieuses limitations de droits fondamentaux. Mais la possibilité de refaçonner la laïcité pour éliminer le potentiel de telles dérives semble hors de portée d'une méthode purement sociologique. Dans le cas de Soloviev, on trouve plusieurs tendances laïcisatrices, c'est-à-dire des éléments empiriques à travers lesquels un processus de laïcisation en cours peut être identifié. À titre d'exemple, les réformes de la relation entre l'État et l'Église entreprises par le tsar Pierre et le fait que Soloviev est un cas parmi d'autres d'une émancipation intellectuelle des laïcs au sein de l'Église sont clairement des traits de laïcisation. Au lieu de susciter un anticléricalisme plus général chez Soloviev, des démarcations nuancées sont élaborées par le biais de critères théologiques, la plus importante selon nous étant celle entre l'Église formelle (ou visible) d'un côté et l'Église universelle (ou invisible) de l'autre. Le fait que l'État ne devrait pas imposer une conception du bien prédéfinie ne veut pas dire que la quête du bien soit inutile ou non pertinente, ou que le bien puisse être codifié à travers des termes facilement saisissables. L'absolutisme autoritaire, que ce soit sous sa forme ecclésiastique ou étatique, ne présente aucune différence du point de vue moral, car dans les deux cas, le destin divino-humain demeure de part et autre inachevable. Et comme le remarque Andrzej Walicki, la sécularisation de l'éthique faisait essentiellement pour Soloviev partie du processus divino-humain⁷⁷.

Le lien organique entre la foi et la vie

Pour Soloviev, la reconnaissance officielle du christianisme dans l'Empire romain au IV^e siècle par Constantin aurait engendré une longue période

⁷⁷ Edward Craig, dir., *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, vol. 9, Londres, Routledge, 1998, «Solov'ëv, Vladimir Sergeevich (1853-1900)» par Andrzej Walicki à la p. 28.

d'éclaircissement des dogmes fondamentaux par l'Église. Au début, cette fonction surtout de nature pastorale était à la fois nécessaire et importante, car «y sont rentrés [dans l'Église] une foule de gens passifs, neutres, une multitude en troupeau, facilement troublés et déroutés par tous les loups déguisés en brebis»⁷⁸. Mais Soloviev est beaucoup plus critique envers la façon dont les questions dogmatiques seront ultérieurement façonnées. Soloviev explique que «[l]e mal venait, non pas de ce que l'on pût manifester trop d'intérêt pour les vérités de la foi, mais plutôt de l'intérêt trop extérieur et abstrait, insuffisamment vital, pour ces vérités. Il n'y avait plus de lien organique entre la foi et la vie»⁷⁹. L'assurance de cette unité entre «la foi et la vie»⁸⁰, «la lettre et l'esprit»⁸¹, et «la forme et le fond»⁸², au-delà de sa correspondance étroite avec la notion de l'unitotalité, est une condition essentielle pour la vision du monde soloviévienne. L'attitude de Soloviev en demeure une qui vise à corriger les falsifications du lien organique entre la foi et la vie et non pas à abolir la perspective religieuse. Même à l'égard des acteurs de diverses dérives de l'autorité ecclésiastique, il maintient sa fidélité à la liberté religieuse de ses plus grands rivaux, écrivant ceci à son ami Tavernier :

Je sais qu'il y a des prêtres et des moines qui pensent autrement et qui demandent qu'on s'abandonne à l'autorité ecclésiastique sans réserve, comme à Dieu. C'est une erreur qu'il faudra nommer hérésie quand elle sera nettement formulée. Il faut s'attendre à ce que quatre-vingt-dix-neuf pour

⁷⁸ Vladimir Soloviev, «Signification du dogme de Nicée», trad. par Françoise Suel-Haverland, (1992) 37 *Istina* 229 à la p. 231.

⁷⁹ *Ibid.* à la p. 230.

⁸⁰ *Ibid.*

⁸¹ *Ibid.*

⁸² *Ibid.*

cent des prêtres et des moines se déclareront pour l'Antéchrist. C'est leur bon droit et c'est leur affaire⁸³.

Le problème bien sûr survient lorsqu'une conception non voulue est imposée de manière autocratique.

Un modèle chimique pour l'autonomisation de l'éthique

La référence aux procédés propres à une science de la nature pour mieux élucider des hypothèses en sciences humaines n'est pas sans précédent. Soloviev lui-même s'est référé à la chimie à au moins deux reprises. Une première référence apparaît lors d'une discussion sur la différence entre le christianisme comme religion vivante et ses éléments constitutifs, notamment les dogmes, les sacrements et l'organisation plus générale⁸⁴. Même si ces éléments sont des composantes certaines de l'unité plus grande, une collection arbitraire des mêmes composantes ne pourrait se substituer à l'unité. Nous retrouvons une deuxième référence à la chimie lors d'une discussion sur le caractère d'une union religieuse entre catholiques et orthodoxes. Soloviev s'explique comme suit dans sa correspondance avec le slavophile Alexandre Kireev en 1883 :

Pour moi, l'union doit être, en quelque sorte *chimique*, c'est-à-dire produisant un corps tout à fait différent de l'état dans lequel se trouvaient naturellement ses composantes (par exemple l'eau naît de la rencontre de l'hydrogène et de l'oxygène; elle est différente de ces deux gaz). Il n'est pas dans le pouvoir du chimiste de changer les propriétés de l'un ou l'autre corps, mais il peut mettre ces derniers dans les conditions permettant leur conjonction et la naissance d'un nouveau corps ayant les qualités désirées. Nous pouvons produire quelque chose de cette chimie avec l'aide de Dieu. Déjà en 1875, en songe et dans la réalité, plusieurs voix m'ont déclaré :

⁸³ Lettre à Eugène Tavernier, mai-juin 1896, reproduite dans *La Sophia et les autres écrits français*, *supra* note 9, 336 à la p. 338.

⁸⁴ Soloviev, «Sur les falsifications», *supra* note 60 à la p. 234.

occupe-toi de chimie. Au début j'ai pris ces paroles dans leur sens littéral et me suis efforcé d'obéir. Puis j'ai compris ce dont il s'agissait⁸⁵.

Pour notre propos, nous nous occuperons de la chimie en concevant la relativité de la laïcité par le biais du modèle de la distillation. En chimie industrielle, la distillation se réfère à la séparation de substances différentes en mélange homogène en fonction de leurs différentes températures d'ébullition. Nous en retenons que le procédé de la distillation est un procédé continu où non seulement la purification parfaite est impossible, mais la séparation efficace procède par fractions ou par étapes. En tant que telle, la distillation est un des premiers procédés dans le raffinage du pétrole, ce mélange d'hydrocarbures dont chaque composant possède une température d'ébullition différente. En termes simples, le pétrole brut pénètre dans une colonne verticale chauffée, les produits dits légers, comme le propane utilisé pour les bonbonnes de barbecue, sortent par le haut, tandis que les produits plus lourds, comme le bitume utilisé pour l'asphaltage, descendent vers le bas. Cette séparation est rendue possible par le fait que les produits plus légers s'évaporent, c'est-à-dire se transforment d'un état liquide en un état gazeux plus facilement et avec moins de chaleur que les produits plus lourds qui demeurent sous forme liquide. Étant donné que la distillation ne peut pas produire des séparations parfaites, les produits de la distillation sont raffinés davantage dans d'autres procédés pour atteindre la pureté voulue de chaque produit final.

Nous nous référons à la distillation pour mieux comprendre comment s'effectue la séparation entre le droit et la religion. Étant donné que les produits

⁸⁵ Cette lettre est reproduite dans la *Vie de Wladimir Solowiew par son neveu*, supra note 63 à la p. 245.

résultant de la distillation dépendent nécessairement des propriétés du mélange initial, la séparation entre le droit et la religion, si désirable soit-elle, dépendra de la mesure dans laquelle le mélange initial, soit la vision philosophico-morale de Soloviev dans notre cas, rend compte de l'élément religieux. Autrement dit, l'état de fait en cours d'actualisation n'est pas un produit du hasard, mais a une certaine parenté, aussi forte ou faible qu'elle soit, avec l'idéal qui est promu, d'où la nécessité d'une procédure dialogique pour mieux saisir l'enjeu en question. Et ce modèle schématique ne s'applique pas seulement à Soloviev. Nonobstant l'affaiblissement indéniable de la religion dans sa forme organisée au sein de plusieurs sociétés occidentales, la religion demeure toujours un champ fondamental de la vie humaine. Du moment où nous réclamons une pertinence holistique pour le droit, nous introduisons la possibilité de reconnaître cette présence du religieux, ce qui est autre chose que prétendre que cette présence n'existe pas, qu'on l'a éliminée ou qu'on l'a remplacée par une religion civile (cette dernière étant peut-être l'option la plus dangereuse en matière de liberté).

De plus, une présence du religieux ne rime pas forcément avec influence ou domination, mais la seule façon d'en être certain est de revenir en arrière au mélange initial, c'est-à-dire au système philosophique sous-jacent. Ce qui nous intéresse, et ce que nous avons du reste essayé de faire à travers cette thèse, c'est d'identifier le trajet possible du religieux en droit, d'essayer de le comprendre et d'évaluer ses répercussions. Dans les trois prochains chapitres de la thèse, nous mettons le cadre théorique de Soloviev à l'épreuve, non seulement pour démontrer la contemporanéité

de ce dernier, mais afin de voir aussi jusqu' où nous pourrions par conséquent pousser notre réflexion théorique en droit.

Partie II

Mise en œuvre du cadre soloviévien

5. Soloviev en dialogue : Une vue d'ensemble

La méthodologie d'abord

Dans le contexte du rythme parfois haletant du monde juridique d'aujourd'hui, il est tout à fait légitime de s'interroger, et de se réinterroger, sur l'utilité du long et fastidieux parcours historico-intellectuel présenté ci-dessus et que nous avons l'intention de poursuivre vers des horizons encore inédits dans cette deuxième partie de la thèse. Si notre objectif ultime consiste à traiter principalement des controverses contemporaines en droit et religion, pourquoi ne pas préférer une voie beaucoup plus directe, soit en se concentrant sur des débats judiciaires précis ou à travers des théorisations constitutionnelles beaucoup plus habituelles? Est-ce qu'un long voyage intellectuel à travers le temps et à travers des champs d'études diverses ne complexifie pas davantage la tâche de mieux comprendre une problématique qui est déjà assez embrouillée? De toute façon, ne pourrait-on pas arriver aux mêmes prescriptions précises beaucoup plus simplement?

Ce genre de questionnement peut à première vue semer le doute sur plusieurs aspects de notre projet. En même temps, il présente une occasion de resituer nos efforts et de remettre en évidence la cohérence recherchée à travers les différentes composantes de notre projet. De plus, ce même souci de cohérence exige que notre propre analyse ne dérobe pas au regard critique que nous essayons d'employer à l'égard des idées et des actions des autres. Cela étant dit, comme nous l'avons précisé au tout début de notre étude, Soloviev est issu d'une tradition qui, à première vue du moins, est assez étrangère à la nôtre. Dans une large mesure, non seulement Soloviev n'est pas familier pour l'auditoire contemporain auquel cette thèse

s'adresse, il était même, vis-à-vis ses propres contemporains, controversé et incompris. Mais le grand pari de cette thèse s'inspire du postulat général voulant que la sortie d'une impasse quelconque puisse bénéficier d'une marche arrière ou d'un pas de côté, n'allant pas sans un ralentissement de notre cadence, le temps de s'occuper de sources en dehors des sentiers battus, dans le but de mieux comprendre les entraves qu'entraînent nos propres préjugés. En dernière analyse, l'appréciation de la part du lecteur de la valeur de notre thèse dépendra nécessairement d'une évaluation critique de la qualité de l'exercice dialogique que nous essayons d'entreprendre avec lui.

Et en plus du contenu de ce dialogue, cette thèse peut également s'apprécier en fonction de l'exemple méthodologique qu'elle représente et encourage. Alors que l'analyse substantielle est dédiée à l'établissement et à la mise en œuvre du cadre soloviévien en tant que tel, la perspective de l'exemplarité méthodologique définit l'habilitation d'une recherche en droit axée sur une introspection de l'essentiel des idées ou courants intellectuels conduisant en fin de compte à une conception du droit plutôt qu'une autre. La nature de la personnalité à la fois historique et transdisciplinaire mise en vedette dans cette thèse ne nous impose rien de moins. Avec ces commentaires préliminaires en vue, nous pourrons progresser vers le but propre de ce chapitre, qui est de survoler diverses façons d'imaginer un dialogue entre Soloviev et différents enjeux théoriques contemporains, surtout en droit et religion. Notre recensement s'amorce avec un sujet qui continue à susciter de controverses : la relation entre le christianisme et la culture occidentale.

Christianisme et monde occidental

Tout d'abord, il faut insister une fois de plus sur le caractère particulier du rapport de Soloviev au monde occidental. D'un côté, la société russe n'a pas vécu, au moins en temps réel, tous les événements considérés marquants au sein du développement historique de la tradition juridique occidentale, comme la révolution papale médiévale, la Réforme protestante et les divers mouvements afférents aux Lumières¹. Toutefois, nous avons déjà vu que ces phénomènes ont eu un impact sur les débats au sujet du futur de la Russie au XIX^e siècle et figurent très souvent dans les écrits de Soloviev². Bien que la synthèse que lègue Soloviev soit le produit d'un cheminement unique, il n'est pas surprenant que des affinités puissent être identifiées entre diverses idées soloviéviennes et plusieurs penseurs occidentaux contemporains. En effet, plus qu'un auteur tisse des liens explicites entre le christianisme et la laïcité. Par exemple, Richard Mohr retrace nettement les origines déguisées de la laïcité dans les traditions théologiques chrétiennes³. Dans un même ordre d'idée, Solange Lefebvre mentionne la «prégnance théologique» de la laïcité⁴.

De plus, ces efforts se concordent avec la thèse promue de Graeme Smith qui souligne le fondement essentiellement chrétien du sécularisme occidental⁵. Par ailleurs, le projet de Smith repose sur une reconsidération sociohistorique originale,

¹ Pour un bref résumé de ces changements en lien avec la tradition juridique occidentale, voir John Witte Jr, *God's Joust, God's Justice: Law and Religion in the Western Tradition*, Grand Rapids, MI, William B. Eerdmans, 2006 aux pp. 11-26.

² Voir le chapitre 1 de cette thèse.

³ Richard Mohr, «The Christian Origins of Secularism and the Rule of Law» dans Nadirsyah Hosen et Richard Mohr, dir., *Law and Religion in Public Life: The Contemporary Debate*, Londres, Routledge, 2011, 34.

⁴ Solange Lefebvre, «Origines et actualité de la laïcité : lecture socio-théologique» (1998) 6 *Théologiques* 63 à la p. 66.

⁵ Voir Graeme Smith, *A Short History of Secularism*, Londres, I.B. Taurus, 2008.

quoique hautement spéculative, des fondements de la modernité en Occident. Selon Smith, la laïcité ne serait qu'une expression nouvelle de la religion chrétienne. Plus précisément, la laïcité selon Smith désigne l'engagement continu de l'éthique selon des termes chrétiens, mais sans le souci des questions doctrinales propres à l'Église⁶. En bref, Smith propose ni plus ni moins un récit alternatif au discours traditionnel qui considère la laïcité comme le produit inébranlable de l'héritage des Lumières.

Le récit de Smith reposerait en fait sur une déconstruction radicale de la religion chrétienne et une séparation entre sa part éthique et sa part doctrinale. Cette théorie est intéressante, car elle réussit à expliquer l'échec de la fameuse thèse de la sécularisation. En effet, l'observation que la confiance croissante envers la méthode scientifique n'a pas donné lieu à l'abandon de la croyance religieuse peut théoriquement s'expliquer par le type de transmutation décrit par Smith. La déconstruction proposée repose également sur la distinction entre les croyances populaires d'un côté, et l'enseignement officiel de l'Église de l'autre⁷. C'est grâce à cet écart que les diverses critiques envers l'Église propagées par les grandes figures des Lumières n'ont pas empêché la survie du contenu éthique du christianisme parmi le peuple, soutenu à cet égard par une croyance religieuse populaire et résiliente⁸.

⁶ *Ibid.* à la p. 2.

⁷ *Ibid.* aux pp. 120-27.

⁸ Remarquons par ailleurs que la fameuse lettre de tolérance de John Locke (1632-1704) reposait presque exclusivement sur des arguments bibliques : *Lettre sur la tolérance*, trad. par Raymond Polin, 3^e éd., Paris, Quadrige/Presses universitaires de France, 2006. Sur le fondement théologique de la liberté religieuse de Locke, voir également Joshua Mitchell, «John Locke: A Theology of Religious Liberty» dans Noel B. Reynolds & W. Cole Durham Jr, dir., *Religious Liberty in Western Thought*, Atlanta, GA, Scholars Press, 1996. 143.

Par conséquent, le libéralisme devient selon Smith une expression du christianisme sécularisé⁹. Dans ses propres mots,

Une société qui naît d'un passé chrétien doit s'attendre à afficher des signes de ce passé dans sa vie qui perdure. Cependant, ce qui est surprenant, c'est que la société occidentale a souvent cru qu'elle rejetait son passé chrétien. L'avènement de la laïcité, en particulier dans sa forme libérale, représentait la suppression du christianisme. Notre argument à nous est que le christianisme persiste. Il persiste dans l'idéologie qui était censée l'avoir remplacée. En outre, en raison de l'égalité radicale dans le christianisme, exprimée dans la notion universelle que tous les humains sont des agents moraux (c'est-à-dire que tous les humains sont des individus), le libéralisme n'est qu'une autre forme du christianisme. L'identité éthique de la société occidentale restera visiblement chrétienne aussi longtemps que l'individu aura un statut moral plus élevé que le groupe [notre traduction]¹⁰.

L'essai de Smith comporte des éléments plausibles et d'autres qui le sont moins. En particulier, le rapport entre l'individu et le groupe, que ce soit dans la théologie chrétienne ou dans le libéralisme occidental, semble beaucoup trop simpliste. De plus, la distinction soutenue entre les composantes éthique et doctrinale, même si nous l'admettons, demanderait à être considérablement raffinée. Smith lui-même admet que son approche risque d'encourager des impressions beaucoup trop générales à certains égards¹¹. Le projet de Smith demeure néanmoins utile, pas en raison du caractère convaincant de tous ses arguments, mais comme confirmation que les discours prédominants sur l'évolution de la religion au sein de

⁹ Smith, *A Short History of Secularism*, *supra* note 5 à la p. 153.

¹⁰ *Ibid.* à la p. 156. En anglais :

A society which emerges out of a Christian past should be expected to display signs of that past in its ongoing life. However, the surprise is that Western society has frequently believed that it rejected its Christian past. The advent of secularism, especially in its liberal form, was the removal of Christianity. The argument here is that Christianity persists. It persists in the ideology which was supposed to have replaced it. Furthermore, because of the radical equality in Christianity, expressed in the universal notion that all people are moral agents (i.e. all people are individuals), then liberalism is but a different form of Christianity. The ethical identity of Western society will remain discernibly Christian for as long as the individual has higher moral status than the group.

¹¹ *Ibid.* à la p. 195.

la modernité comportent des failles importantes et que des exercices révisionnistes sont non seulement légitimes, mais pratiquement inéluctables.

Un clair défi à propos de la réception d'études perturbatrices provient de leur potentiel d'avoir des conséquences inattendues et de grande portée. Aussi existe-t-il un risque que ces études soient évaluées non pas selon leurs qualités intrinsèques, mais selon la désirabilité du démêlage potentiel que l'étude sous-entend ou prescrit. Également conforme à cet esprit plus critique, mentionnons la thèse selon laquelle un renouveau théologique personnaliste aurait contribué, du moins en partie, à la Révolution tranquille au Québec¹². En fait, une considération plus nuancée de l'apport du catholicisme canadien-français dans l'histoire moderne du Québec fait partie intégrante de la «nouvelle sensibilité» historique qui, comme l'indique l'historien Christian Roy, «doit d'abord être vu[e] comme une démarche critique propre à rouvrir les perspectives de l'avenir en problématisant les préjugés du présent»¹³.

En plus d'être manifestement en continuité avec les idées promues dans cette thèse, les études de recherche entraînées par cet état d'esprit sont très prometteuses en soi. Mais, il faut également réaliser que dans le domaine des sciences humaines, les nouveaux consensus se réalisent très difficilement en pratique. Dans le cas spécifique de la thèse de Smith, l'identification épistémologique promue entre le christianisme et le libéralisme aura besoin d'être détaillée encore plus par d'autres études. En même temps, la thèse de Smith joue un rôle de contrepoids aux efforts

¹² Voir E.-Martin Meunier et Jean-Philippe Warren, *Sortir de la «grande noirceur» : l'horizon «personnaliste» de la Révolution tranquille*, Sillery, Québec, Septentrion, 2002.

¹³ Christian Roy, «La 'nouvelle sensibilité' en quête d'une autre Révolution tranquille» (2010) 18:2 Bulletin d'histoire politique 195 à la p. 200.

d'ordonner dogmatiquement l'historiographie occidentale de façon à perpétuer des conclusions maladroites sur la valeur du libéralisme politique pour des sociétés qui sont considérées comme se trouvant à l'extérieur des frontières historiques du noyau occidental pur¹⁴. De là, il devient concevable d'élargir la discussion pour inclure non seulement la tradition russe de façon générale, mais la manière précise dont Soloviev a pu envisager un système politico-juridique libéral sur la base de prémisses religieuses.

Une autre façon d'aborder cette problématique est à l'aide de l'enquête sur la pénétration originale du christianisme au sein de la société occidentale avant même d'arriver à la question de soit son rejet ou sa transmutation. L'essayiste David Bentley Hart soutient cette idée dans les termes suivants :

Il est pourtant inutile de discuter ce que signifierait vraiment pour la culture occidentale de renoncer au christianisme, sans comprendre en premier lieu ce qu'a signifié l'adoption du christianisme pour la culture occidentale; cela ne peut pas être accompli si l'on se contente de demeurer fixé sur des abstractions stériles à propos de la «religion» plutôt que de se tourner vers les particularités réelles de l'histoire et de la croyance chrétiennes [notre traduction]¹⁵.

Si on insiste davantage sur l'argument de Hart, le problème très pratique qui se présente ne vise pas tellement la reconnaissance ou non d'un lien historique entre le christianisme et la société occidentale, mais plutôt la présence d'obstacles de nature

¹⁴ Voir par ex. Philippe Nemo, *Qu'est-ce que l'Occident?*, Paris, Presses Universitaires de France, 2004 aux pp. 60, 111 et 118.

¹⁵ David Bentley Hart, *Atheist Delusions: The Christian Revolution and its Fashionable Enemies*, New Haven, CT, Yale University Press, 2009 à la p. 16. La citation originale se lit comme suit :

It is pointless, however, to debate what it would truly mean for Western culture to renounce Christianity unless one first understands what it mean for Western culture to adopt Christianity; and this one cannot do if one is content to remain fixated upon fruitless abstractions concerning "religion" rather than turning to the actual particularities of Christian history and belief.

épistémologique qui se posent en aval. Effectivement, la renonciation culturelle au christianisme implique une évacuation graduelle du corpus de connaissance d'antan en référence aux grandes balises de la culture générale. Aussitôt que le processus de sécularisation rend les connaissances requises pour bien comprendre ces liens historiques de plus en plus rares, il n'y a pas lieu de s'étonner que la fixation sur des abstractions religieuses au lieu des particularités théologiques devienne pratique courante. Par ailleurs, la sociologue Grace Davie identifie ce manque de connaissances religieuses comme une question des plus sérieuses¹⁶.

La véritable ouverture d'esprit qui pourrait contourner ce piège insidieux du cercle vicieux n'est pas du tout évident, encore moins au sein du compartimentage qui souvent accompagne le tournant vers l'hyperspécialisation des connaissances, dans le domaine du droit comme dans d'autres domaines. Une première étape à franchir serait la reconnaissance que la connaissance religieuse n'équivaut nullement à une renonciation aux produits de la modernité. Au contraire, cette ouverture serait un aboutissement tout à fait naturel de la modernité, et dans l'esprit de l'unitotalité soloviévienne. Assurément, Soloviev est avant tout un penseur religieux, ce qui peut représenter pour un sécularisme ardent une obturation intellectuelle¹⁷. Force est de constater que tous les philosophes russes à cette époque étaient des philosophes

¹⁶ Grace Davie, «Law, Sociology and Religion: An Awkward Threesome» (2012) 1 Oxford J.L. & Religion 235 à la p. 239.

¹⁷ Les sensibilités contemporaines sont justement ébranlées face aux justifications du maintien de l'autorité formelle de l'Église dans la sphère publique. Un exemple de l'attribution à l'Église d'un tel paternalisme s'énonce ainsi : «[D]ans le droit, l'Église trahit lorsqu'elle laisse à l'homme seul le soin de reconnaître ses droits et le charge d'en réclamer la reconnaissance. L'homme peut se tromper sur ce qu'il désire. Il peut ne pas reconnaître ses véritables droits. Il n'est infailible ni lorsqu'il suit sa raison, ni lorsqu'il suit son intérêt» (Jacques Ellul, *Le fondement théologique du droit*, Paris, Delachaux et Niestlé, 1946 aux pp. 105-106). Ellul reconnaît plus loin que même à cet égard, l'Église a échoué dans sa mission depuis trois siècles (*ibid.* à la p. 106).

religieux¹⁸. Et le fait de penser à travers des catégories religieuses n'est pas forcément équivalent à la promotion d'une croyance religieuse, indépendamment de la question de la contrainte. L'œuvre de Soloviev est immensément protestataire et dissidente; sa pensée globale est dans une très grande mesure une critique à la fois des autorités étatiques et religieuses auxquelles il faisait face, sans que cela nécessairement affecte son adhésion personnelle à ce qu'il considérait comme l'Église de ses aînés, une Église par ailleurs qui toujours selon Soloviev ne reconnaissait pas, au moins *de jure*, une division entre Occident et Orient¹⁹. L'aptitude à appréhender la quête religieuse de l'homme dans toute sa complexité, ainsi que la pertinence de cette tâche dans chacune des sphères de la vie, demeure une caractéristique durable de l'œuvre de Soloviev. Et cette notion devient très utile lors de la considération judiciaire de la religion.

Le juste équilibre entre modernité et ancienneté

Si la thèse d'un effondrement général et complet entre le christianisme et le libéralisme en Occident est loin de convaincre, nous pouvons toutefois insister sur un rapprochement entre modernité et ancienneté qui en partie reposerait sur des reconsidérations plus sympathiques de la part du milieu religieux à l'endroit de l'héritage intellectuel de l'époque des Lumières. À cet égard, considérons les propos suivants tenus par l'archevêque de Canterbury et primat de l'Église d'Angleterre :

La grande manifestation des Lumières était dirigée contre l'autorité qui faisait appel seulement à la tradition et refusait de se justifier par d'autres critères – par une argumentation raisonnée ouverte ou par des normes visant

¹⁸ Sergei Levitzky, «On Some Characteristic Traits of Russian Philosophic Thought» (1969) 13 St. Vladimir's Theological Quarterly 149 à la p. 151.

¹⁹ Voir le chapitre 1 de cette thèse.

à assurer que biens et libertés soient fournis au plus grand nombre. Sa prétention à supplanter les formes traditionnelles de gouvernance et la coutume en regardant vers un tribunal universel était entièrement intelligible dans le contexte du despotisme et du privilège hérité dépourvu d'esprit critique qui a prévalu dans une si grande partie de l'Europe des Temps modernes. L'aspect le plus positif de ce moment de notre histoire culturelle fut sa concentration sur des niveaux égaux de responsabilité pour tous et l'égalité d'accès pour tous à la procédure judiciaire [notre traduction]²⁰.

Une relation plus productive entre la religion et la modernité est également envisagée par le sociologue canadien Roger O'Toole²¹.

Dans le cas de Soloviev, rien ne démontre la pertinence des antécédents de sagesse dans une tradition enracinée dans l'ancienneté que notre courte digression au sujet de la représentation iconographique de l'hospitalité d'Abraham²². Nous avons déjà insisté sur la façon dont le cadre soloviévien marie la sagesse ancienne à des préoccupations modernes²³. Dans cette optique, l'intégralité plus générale de la pensée de Soloviev reste non-reproductible. Ce phénomène ne surprend guère étant donné non seulement le pur génie de l'homme, mais aussi sa solitude personnelle, le stimulus particulier fourni par une période unique de l'histoire russe et par

²⁰ Rowan Williams, «Civil and Religious Law in England: A Religious Perspective» (2008) 10 Ecclesiastical L. J. 262 à la p. 270. La citation originale se lit comme suit :

The great protest of the Enlightenment was against authority that appealed only to tradition and refused to justify itself by other criteria – by open reasoned argument or by standards of successful provision of goods and liberties for the greatest number. Its claim to override traditional forms of governance and custom by looking towards a universal tribunal was entirely intelligible against the background of despotism and uncritical inherited privilege that prevailed in so much of early modern Europe. The most positive aspect of this moment in our cultural history was its focus on equal levels of accountability for all and equal levels of access for all to legal process.

²¹ Voir Roger O'Toole, «Canadian Religion: Heritage and Project» dans David Lyon et Marguerite Van Die, dir., *Rethinking Church, State and Modernity: Canada between Europe and America*, Toronto, University of Toronto Press, 2000, 34.

²² Voir le chapitre 2 de cette thèse.

²³ Voir les chapitres 3 et 4 de la thèse.

l'ouverture à la fois aux sources occidentales et orientales²⁴. Plus encore, la formule libérale de Soloviev est essentiellement conciliatrice et modérée, niant l'opposition entre les dimensions individuelles et sociétales de l'être humain²⁵, cherchant paradoxalement à concilier l'ancienne tradition et la modernité. Un peu trop ambitieusement peut-être, Antoine Paplauskas-Ramunas déclara que :

Vladimir Soloviev peut être considéré comme le symbole vivant non seulement de l'intégration européenne, c'est-à-dire de la réconciliation des trois Europes – l'orientale, la centrale, l'occidentale, – mais également, comme le symbole vivant de la réconciliation des chrétientés orientales et des chrétientés occidentales, de l'humanité chrétienne et de l'humanité non chrétienne, de l'humanité croyante et de l'humanité non croyante²⁶.

Plus théoriquement, l'étude de Soloviev revient à dégager les implications de l'énoncé voulant que la politique chrétienne s'associe dans son esprit à une théorie libérale du droit et une conception du progrès fondée sur les Lumières²⁷. De cette façon, le récit répandu de l'histoire intellectuelle occidentale et le discours philosophico-juridique qu'il sous-tend est soumis à l'épreuve. D'où le potentiel de Soloviev pour perturber des projets trop réducteurs du contexte historique et de l'arrière-plan philosophique. Ce sont là des objets d'études qui devraient par ailleurs être réévalués constamment en fonction de la distance critique qui est aussi en

²⁴ Sur l'équilibre soloviévien entre Occident et Orient, voir Helene Iswolsky, «Vladimir Soloviev and the Western World» (1947) 7 *Russian Review* 16.

²⁵ Greg Gaut, «Christian Politics: Vladimir Solovyov's Social Gospel Theology» (1994/1995) 10/11 *Modern Greek Studies Yearbook* 653 à la p. 658.

²⁶ Antoine Paplauskas-Ramunas, *Dialogue entre Rome et Moscou; Vladimir Soloviev, porte-parole du mouvement œcuménique en Russie*, Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1966 à la p. 30. Ce sont là des considérations tout aussi pertinentes à l'heure actuelle vu la fragilité du projet d'intégration européenne face à la crise financière.

²⁷ Greg Gaut, «Christian Politics: Vladimir Solovyov's Social Gospel Theology» (1994/1995) 10/11 *Modern Greek Studies Yearbook* 653 à la p. 658.

mouvement perpétuel, augmentant avec le passage du temps d'un côté et se diversifiant au sein de la réalité pluraliste d'une société.

La pertinence de la gauche religieuse

Dans les polémiques politico-culturelles aux États-Unis, la référence à une gauche religieuse est parfois soulevée. Selon une certaine école de pensée, la gauche religieuse serait beaucoup plus apte que la gauche séculière à mener le combat contre la droite religieuse. Le professeur de droit américain Steven H. Shiffrin a rédigé un traité sur la manière dont la politique américaine pourrait bénéficier de l'apport de la gauche religieuse²⁸. Shiffrin préconise un libéralisme religieux qui parvient à des conclusions libérales par le biais de prémisses religieuses²⁹. Dans ses grandes lignes, Shiffrin résume sa vision pour la suite des choses comme suit :

À mon avis, le problème avec les conservateurs religieux n'est pas qu'ils participent au processus politique. Le problème, c'est leur politique et leur théologie. En effet les deux vont ensemble. Si les personnes religieuses aux États-Unis sont politiquement motivées par la théologie, il est alors important de parler de théologie en politique. Il est important de lutter contre la mauvaise théologie avec une bonne théologie. En outre, il est important d'identifier les circonstances dans lesquelles la gauche et la droite religieuse peuvent forger un terrain d'entente. La gauche séculière est la plupart du temps mal équipée pour parler de la théologie ou traiter des sensibilités religieuses. Au lieu de participer aux rêves d'un pays sans religion, la gauche séculière doit se joindre à la gauche religieuse en visant le monde tel qu'il existe aujourd'hui ainsi que dans l'avenir prévisible. Bien que des segments de la gauche séculière puissent croire que la religion n'est rien de plus que de la superstition, ils ont besoin de comprendre qu'une telle croyance doit être reléguée dans le privé, ou, au moins, ils doivent comprendre que les expressions publiques d'hostilité religieuse sont politiquement contreproductives. Au lieu de rejeter le rôle de la religion dans la politique américaine, la gauche laïque doit comprendre qu'elle a beaucoup à apprendre du libéralisme religieux.

²⁸ Steven H. Shiffrin, *The Religious Left and Church-State Relations*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 2009. Sur la place de la gauche religieuse en droit, voir aussi Jonah Perlin, «Religion as a Conversation Starter: What Liberal Religious Political Advocates Add to the Debate About Religion's Place in Legal and Political Discourse» (2001) 100 Geo. L.J. 331.

²⁹ Shiffrin, *The Religious Left*, *ibid.* à la p. 2.

...

[I] est particulièrement important de faire valoir que les relations étroites entre l'État et l'Église sont mauvaises pour la religion. Mais dans de nombreux contextes, cet argument nécessite des hypothèses sur la mission des citoyens religieux et ce qui y correspondrait ou pas. Cela nécessite une discussion théologique. Les libéraux religieux accueillent cette discussion; même si certains libéraux séculiers pensent qu'une telle discussion est appropriée, ils sont généralement moins bien équipés pour s'y engager [notre traduction]³⁰.

Dans la même veine, un couple de chercheurs réclame que «[l]a frontière de la laïcité ne passe plus aujourd'hui entre l'Église et l'État, mais au sein même du religieux»³¹.

Quant à la synthèse philosophico-juridique de Soloviev, elle est tout à fait conforme au libéralisme religieux décrit par Shiffrin, ainsi qu'au mouvement de la gauche

³⁰ *Ibid.* aux pp. 98-99. L'extrait en anglais se lit ainsi :

The problem with religious conservatives in my view is not that they participate in the political process. The problem is their politics and their theology. Indeed the two run together. If religious Americans are politically motivated by theology, then it is important to talk about theology in politics. It is important to combat bad theology with good theology. Moreover, it is important to identify the circumstances in which the Left and the religious Right can forge common ground. The secular Left is for the most part poorly equipped to talk about theology or to address religious sensibilities. Instead of participating in dreams of a country without religion, the secular Left needs to join with the religious Left in addressing the world that exists now and will exist in the foreseeable future. Although segments of the secular Left may believe that religion is nothing more than superstition, they need to understand that those beliefs need to be tucked away in private, or, at least, they need to understand that public expressions of religious hostility are politically counterproductive. Instead of dismissing the role of religion in American politics, the secular Left needs to understand that it has much to learn from religious liberalism.

...

[I]t is particularly important to argue that tight church-state relations are bad for religion. But in many contexts that argument requires assumptions about what the mission of religious people might be and what does and does not fit within the mission. This requires a theological discussion. Religious liberals welcome that discussion; even if some secular liberals think such discussion is appropriate, they are generally less equipped to engage in it.

³¹ Pierre Caye et Dominique Terré, «Le neutre à l'épreuve de la puissance : les conditions métaphysiques de la laïcité» dans François Terré, dir., *Archives de Philosophie du Droit no. 48 : La laïcité*, Paris, Dalloz, 2005, 27 à la p. 29.

religieuse qui est promu en conséquence. Comme nous l'avons fait allusion à maintes reprises, et surtout lors de l'élaboration de la théorie de la laïcité de moyens³², la religion est une composante centrale de l'œuvre de Soloviev à travers laquelle il érige un libéralisme indigène. À ce point, nous sommes en droit de nous demander si la réflexion de Shiffrin trouve des correspondances au Canada. Produit d'une histoire constitutionnelle singulière, la dynamique politico-religieuse aux États-Unis est d'emblée très particulière et pas du tout comparable à l'expérience canadienne.

Les perspectives de l'aménagement d'une gauche religieuse au Canada

Étonnamment peut-être, notre étude n'est pas la première à promouvoir une forme de l'idéalisme soloviévien dans le contexte canadien. En 1966, le professeur Paplauskas-Ramunas conclut son essai sur Soloviev sur une note particulièrement optimiste sur la place du Canada dans le monde (voire même exagérément optimiste à la lumière de l'histoire moderne) :

C'est au moyen du fédéralisme et de l'œcuménisme, c'est au moyen de l'éducation nouvelle, centré sur l'intégration, l'intégrité, la créativité, ainsi que sur les idéaux de la fraternité universelle, de la liberté universelle, de la paix universelle, que le Canada peut, doit et va émerger, s'épanouir, resplendir sur les vastes horizons de la vie interaméricaine, occidentale, atlantique, mondiale³³.

Effectivement, on pourrait identifier historiquement une action politique de gauche chrétienne ou religieuse au Canada, qui incarne une profondeur intellectuelle très raffinée et assez fidèle au cadre soloviévien, mais dont la part d'influence publique diminue régulièrement sous le poids non seulement de la sécularisation accrue de

³² Voir le chapitre 4 de cette thèse.

³³ Paplauskas-Ramunas, *Dialogue entre Rome et Moscou*, supra note 26 à la p. 199.

l'espace public d'un côté, mais aussi de la montée de la droite religieuse de l'autre³⁴. Soulignons par ailleurs que le concours pour identifier le plus grand Canadien de tous les temps organisé par le réseau anglophone de Radio-Canada en 2004 retint la candidature de Tommy Douglas (1904-1986)³⁵, sans doute la personnalité la plus connue de la gauche chrétienne au Canada.

Il nous paraît néanmoins très invraisemblable qu'un mouvement politique organisé autour du christianisme social puisse avoir une influence autre que marginale au Canada à l'heure actuelle. Il n'est pas surprenant que la Commission Foi et justice sociale au sein du Nouveau Parti démocratique se montre tellement discrète. Il est beaucoup plus probable que des individus de conscience religieusement sociale continuent à s'intégrer à des mouvements politiques plus laïques où, dans les faits, une certaine réserve quant à la présentation de leurs motivations sous-jacentes réelles s'imposerait. Pour Geneviève Médevielle, cette façon de faire s'identifie au modèle organisationnel de l'éthique autonome³⁶. Dans le contexte de l'accueil de l'étranger, Médevielle décrit cette idée davantage comme suit :

La foi motive la prise de parole, elle légitime en profondeur le non arbitraire de cette valeur par l'appel à la fraternité en Christ. Mais la foi n'est pas obligée de se dire explicitement dans la prise de parole des chrétiens lorsque celle-ci s'inscrit dans le débat public.

³⁴ Sur ce sujet, voir les témoignages suivants de la part de deux anciens députés du Parlement canadien issus du Nouveau Parti Démocratique : Bill Blaikie, *The Blaikie Report: An Insider's Look at Faith and Politics*, Toronto, United Church, 2011; et Dennis Gruending, *Pulpit and Politics: Competing Religious Ideologies in Public Life*, Cochrane, AB, Kingsley, 2001. Au Québec, la revue d'analyse sociale *Relations*, fondée en 1941 par les Jésuites, semble être le point de référence intellectuelle pour la gauche religieuse.

³⁵ «Tommy Douglas a été 'le plus grand Canadien'» *La Presse* (30 novembre 2004) A16.

³⁶ Geneviève Médevielle, «Pluralisme éthique et laïcité en théologie morale» (2004) 91 *La Revue de l'Institut Catholique de Paris – Transversalités* 71 à la p. 84.

Dans l'ensemble, bon nombre de militants chrétiens engagés dans le monde associatif non-confessionnel et qui y défendent la dignité de toute personne humaine appartiennent aussi à ce modèle. Ils revendiquent cette défense de l'humain au sein de la société civile comme le critère de ce qui est chrétien. Mais, ils n'ont pas besoin que ceci soit identifié par la société³⁷.

Le modèle de l'éthique autonome ressemble beaucoup aux efforts entrepris par Soloviev pour établir une éthique indépendante dans *La Justification du bien*³⁸. Conformément aux procédés de la distillation, cette éthique ne pourrait pas être complètement séparée de ses composantes initiales, qui dans le cas précis englobent un éventail de motivations religieuses. Au sein de l'organisation politique, l'autonomisation comporte des limitations certaines. Non seulement des héritages intellectuels qui peuvent encore générer des solutions créatrices sont complètement négligés, mais tout le champ du religieux est délaissé entièrement aux tendances religieuses les plus dogmatiques et extrêmes. La tâche non évidente de décortiquer l'influence religieuse dans l'action sociale ou politique incombera aux épistémologues de la postérité, un remède onéreux et peu utile pour cerner des développements en temps réel. Il faut en conséquence s'attarder davantage sur la tendance sociétale de considérer la motivation ouvertement religieuse comme tellement indésirable, alors que plusieurs voix s'élèvent à l'heure actuelle pour remettre en question des postulats trop simplistes sur le rôle du religieux dans la sphère publique.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ Vladimir Sergheïevitch Soloviev, *La Justification du bien : essai de philosophie morale*, trad. par T.D.M., Paris, Aubier-Montaigne, 1939. Voir le chapitre 3 de cette thèse pour l'analyse de cette œuvre.

La société pluraliste et la triade Rawls-Taylor-Habermas

Au sein de la théorisation politique des sociétés démocratiques plurielles, on peut difficilement échapper au discours sur la place de la religion dans l'espace public fameusement concrétisé par John Rawls (1921-2002) et révisé par Charles Taylor et Jürgen Habermas, parmi d'autres. Ces deux derniers, qui représentent probablement deux pôles vivants d'influence majeure dans la philosophie occidentale actuellement, sont pour cette raison bien en vue au sein des sections suivantes de ce chapitre. Mais très souvent, le libéralisme rawlsien sert comme le point de référence récurrent dans leurs écrits, d'où la nécessité d'en prendre connaissance directement. Pour mieux situer le lecteur non initié, il s'avère utile de présenter une brève esquisse des grandes lignes de la terminologie assez particulière qui s'est développée au fur et à mesure que le débat a progressé.

Rawls énonça la théorie selon laquelle les citoyens dans un monde pluraliste qui embrassent des doctrines compréhensives du monde différentes puissent quand même se mettre en accord sur les aspects les plus fondamentaux du fonctionnement d'une société. Cet exercice délibératif ferait appel à un «consentement par recoupement»³⁹. Le point de départ de Rawls est que dans une société démocratique et pluraliste, «une seule doctrine compréhensive raisonnable ne peut assurer la base de l'unité sociale ni fournir le contenu de la raison publique pour les questions

³⁹ Le consentement par recoupement est la traduction française de l'expression anglaise «overlapping consensus». Cette idée a été mentionnée dans l'ouvrage principal de Rawls, *La Théorie de la justice*, trad. par Catherine Audard, Paris, Éditions du Seuil, 1987 à la p. 427. Le consentement par recoupement est repris beaucoup plus en détail dans *Libéralisme politique*, trad. par Catherine Audard, Paris, Presses Universitaires de France, 1995 aux pp. 171-214.

politiques fondamentales»⁴⁰. Loin d'être un compromis politique entre positions différentes⁴¹, le consentement par recoupement est défini comme étant :

formé de toutes les doctrines raisonnables, mais opposées, qu'elles soient morales, philosophiques ou religieuses, qui ont des chances de persister à travers les générations et de gagner un nombre considérable d'adhérents dans un régime constitutionnel plus ou moins juste, un régime dans lequel le critère de la justice est cette conception politique elle-même⁴².

Dans le schéma de la théorie de la justice rawlsien, la notion de la raison publique est intimement liée à la nature de la justification légitime nécessaire pour gagner l'adhésion de citoyens libres, égaux, rationnels et raisonnables⁴³. Il n'est pas difficile de voir comment un raisonnement purement religieux serait le plus souvent à l'extérieur des limites préconisées de la raison publique, même si Rawls lui-même remarque positivement la contribution historique du discours religieux contre l'esclavage et pour la promotion des droits civils aux États-Unis⁴⁴. En règle générale, une doctrine compréhensive qui est introduite dans la discussion publique au soutien d'une position politique quelconque doit être supplantée, en temps et lieu, par des raisons proprement politiques⁴⁵.

Au tout début, Taylor s'attaqua farouchement aux théories libérales comme celle de Rawls, qui représentaient pour lui des théories procédurales incompréhensives plutôt que des théories substantielles de l'éthique et qui ne comprenaient pas une véritable discussion sur les conceptions du bien dont on aurait

⁴⁰ Rawls, *Libéralisme Politique*, *ibid.* à la p. 171.

⁴¹ *Ibid.* à la p. 213.

⁴² *Ibid.* à la p. 39.

⁴³ *Ibid.* aux pp. 182-83. Rawls consacre un chapitre entier à la raison publique dans son *Libéralisme politique*, *ibid.* aux pp. 259-306.

⁴⁴ *Ibid.* aux pp. 300-302.

⁴⁵ John Rawls, «The Idea of Public Reason Revisited» (1997) 64 U. Chicago L. Rev. 765 aux pp. 783-84.

manifestement besoin selon Taylor, au moins au préalable⁴⁶. D'après la critique communautariste, la théorie rawlsienne mettrait trop l'accent sur un fondement politique uniforme axé sur la liberté individuelle, à l'exclusion de valeurs fondamentalement collectives, surtout lorsque ces valeurs sont carrément opposées au libéralisme⁴⁷. Dans cet esprit, Taylor affirmera l'importance de reconnaître la valeur égale des différentes cultures en tant que conséquences également méritantes du potentiel humain universel⁴⁸.

Plus récemment pourtant, le mécanisme rawlsien du consentement par recoupement figure de plus en plus dans les écrits de Taylor, dans la sphère plus restreinte de la normativité des droits de l'homme par exemple⁴⁹, où la préoccupation de Taylor d'assurer l'aspect volontaire du consensus est quand même soutenue à maintes reprises. Ailleurs, Taylor reconnaît la nature hasardeuse, mais nécessaire, du processus plus général du consentement par recoupement pour retrouver une

⁴⁶ Charles Taylor et P. Constantineau, «Le juste et le bien» (1988) 93 *Revue de métaphysique et de morale* 33 aux pp. 34, 40, 49 et 50.

⁴⁷ La dimension relationnelle ou communautaire en rapport avec la liberté individuelle est soulignée également par le professeur de droit américain Robert K. Vischer dans son livre *Conscience and the Common Good: Reclaiming the Space Between Person and State*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010. L'importance de cette dimension dans la matrice des droits de l'homme trouve aussi expression dans la *Déclaration universelle des droits de l'homme* : «L'individu a des devoirs envers la communauté dans laquelle seule le libre et plein développement de sa personnalité est possible» (Rés. AG 217 (III), Doc. Off. AG NU, 3^e sess., supp. n° 13, Doc. NU A/810 (1948) 71, art. 29). C'est sur la fraternité et solidarité humaine que se fonde également la dénommée troisième génération des droits de l'homme : voir notamment Karel Vasak, «Pour une troisième génération des droits de l'homme» dans Christophe Swinarski, dir., *Études et essais sur le droit international humanitaire et sur les principes de la Croix-Rouge en l'honneur de Jean Pictet*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1984, 837.

⁴⁸ Voir Charles Taylor, *Multiculturalisme. Démocratie et différence*, Paris, Aubier, 1994.

⁴⁹ Charles Taylor, «A World Consensus on Human Rights» (été 1996) 43 *Dissent* 15. Sur la proximité croissante de Taylor avec le modèle rawlsien, voir Bernard Gagnon, «Du communautarisme à la neutralité libérale : un tournant radical dans la pensée politique de Charles Taylor» (2012) 31 *Politique et sociétés* 127.

philosophie civilisante partagée⁵⁰. Plus important encore, le concept de la laïcité ouverte est explicitement soutenu par un schéma rawlsien⁵¹, mais où l'exclusion rigoureuse de la raison dite «non publique» de la sphère publique est explicitement écartée⁵². Cela fait partie de ce que Taylor présente comme le bien que toutes les familles spirituelles soient entendues dans le façonnement de l'identité politique et le régime des droits et privilèges qui en résulte⁵³. La citation suivante synthétise très bien la façon dont les balises rawlsiennes du consentement par recoupement ont été modifiées et fondues avec les préoccupations traditionnelles de Taylor :

Il semble raisonnable de penser qu'une éthique du dialogue respectueuse des différentes perspectives métaphysiques et morales est la mieux à même de soutenir la morale politique minimale ou le «consentement par recoupement», auquel nous avons fait allusion à plusieurs reprises dans le présent ouvrage. À l'aune d'une telle éthique du dialogue, les citoyens engagent franchement la discussion sur les fondements et les orientations de leur communauté politique, dans le langage explicatif et justificatif de leur choix, tout en faisant preuve de sensibilité ou d'empathie à l'égard des convictions fondamentales qui sont parties intégrantes de l'identité morale de leurs concitoyens⁵⁴.

Selon le rapport final de la Commission Bouchard-Taylor, le modèle de la laïcité ouverte qui est préconisé «reconnaît la nécessité que l'État soit neutre – les lois et les institutions publiques ne doivent favoriser aucune religion ni conception séculière –, mais elle reconnaît aussi l'importance pour plusieurs de la dimension spirituelle de

⁵⁰ Charles Taylor, «Why We Need a Radical Redefinition of Secularism» dans Judith Butler *et al.*, dir., *The Power of Religion in the Public Sphere*, New York, Columbia University Press, 2011, 34 à la p. 48.

⁵¹ Gérard Bouchard et Charles Taylor, *Fonder l'avenir : Le temps de la conciliation, Rapport de la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles*, Québec, Gouvernement du Québec, 2008 aux pp. 134-35 [*Rapport Bouchard-Taylor*].

⁵² *Rapport Bouchard-Taylor*, *ibid.* aux pp. 142-43; Taylor, «Radical Redefinition of Secularism», *supra* note 50 aux pp. 49-50, 53; voir aussi le chapitre sur «La sphère publique et la sphère privée» dans Jocelyn Maclure et Charles Taylor, *Laïcité et liberté de conscience*, Montréal, Boréal, 2010 aux pp. 49-54.

⁵³ Charles Taylor, «The Meaning of Secularism» (2010) 12:3 *Hedgehog Review* 23 aux pp. 23-24.

⁵⁴ Maclure et Taylor, *Laïcité et liberté de conscience*, *supra* note 52 aux pp. 135-36.

l'existence et, partant, de la protection de la liberté de conscience et de religion»⁵⁵. Ainsi se résume la synthèse actuelle du cadre normatif de Taylor, qui vise au fond un exercice d'équilibrage informé entre les différents principes de la laïcité, calqué implicitement sur le schéma rawlsien.

De son côté, Habermas, qui au début insistait sur le maintien du processus de délibération publique à la manière de Rawls, accordera finalement à la religion une utilité sociale et pédagogique tout à fait inédite⁵⁶ et essaiera en conséquence de trouver une façon pour que la voix religieuse soit exprimée, même selon ses propres modalités si nécessaire⁵⁷. Mais l'intégrité de la qualité du processus délibératif public demeure quand même prioritaire. Pour cette raison, la solution habermassienne ne réside pas nécessairement dans l'élimination de la nécessité de traduire les contributions religieuses dans un langage plus accessible comme tel, mais dans le partage du fardeau de traduction d'une manière plus solidaire et collective au sein de la société⁵⁸. Selon Habermas, «[u]ne culture politique libérale attendra [de ceux qui partagent une vision laïque du monde] qu'ils s'associent aux efforts de traduction propres à transposer les contributions pertinentes qui sont énoncées dans

⁵⁵ *Rapport Bouchard-Taylor*, *supra* note 51 aux pp. 140-41.

⁵⁶ Jürgen Habermas, «Religion et sphère publique» dans son *Entre naturalisme et religion : Les défis de la démocratie*, trad. par Christian Bouchindhomme et Alexandre Dupeyrix, Paris, Gallimard, 2008, 170 aux pp. 190-91; Jürgen Habermas, «Les fondements prépolitiques de l'État de droit démocratique», également dans *Entre naturalisme et religion*, *ibid.*, 152 à la p. 165.

⁵⁷ Habermas, «Religion et sphère publique», *ibid.* aux pp. 189-90.

⁵⁸ Voir généralement Habermas, «Religion et sphère publique», *ibid.* à la p. 191; et Jürgen Habermas, «'The Political': *The Rational Meaning of a Questionable Inheritance of Political Theology*» dans *The Power of Religion in the Public Sphere*, *supra* note 50, 15 aux pp. 25-26.

la langue d'une religion dans celle, réputée accessible à tous, de la sphère publique»⁵⁹.

La pensée de Soloviev partage plusieurs des préoccupations mises de l'avant à la fois par Taylor et Habermas, quoique le vocabulaire déployé par Soloviev soit tout naturellement différent. D'une part, la laïcité de moyens défendu dans la première partie de cette thèse peut être considérée comme une forme évoluée du modèle de la laïcité ouverte, à la différence qu'une relation de dépendance à sens unique est accentuée entre les moyens et les fins poursuivies. Nous pouvons également identifier certaines divergences dans la manière dont le modèle de la laïcité ouverte tient compte du bien ultimement valorisé non seulement par Soloviev, mais au sein des écrits antérieurs de Taylor axés sur la préconisation d'une théorie du bien plutôt que d'un procéduralisme universel dans la réfection de la politique publique.

D'autre part, la contribution potentielle de la pensée soloviévienne est confirmée par la politique de non-ingérence préconisée par Taylor depuis longtemps pour qu'une tradition particulière résolve par elle-même, et sans contrainte, les enjeux entourant sa relation avec la modernité. Ceci se manifesterait, par exemple, dans la promotion d'un libéralisme indigène pour la Russie contemporaine, dont nous discutons davantage dans le chapitre suivant⁶⁰. À propos de Habermas, si nous reconnaissons la nécessité de trouver des solutions institutionnelles pour mieux intégrer la plénitude complexe des rapports entre le droit et la religion, la synthèse soloviévienne pourrait être considérée comme une composante vers

⁵⁹ Habermas, «Les fondements prépolitiques», *supra* note 56 à la p. 169.

⁶⁰ Voir le chapitre 6 de cette thèse.

l'instrumentalisation du procédé en vue. La vraisemblance que Soloviev peut représenter un développement supplémentaire d'un processus d'interpénétration avec le religieux correspond à la possibilité reconnue et encouragée par Habermas de puiser et de repuiser dans la tradition judéo-chrétienne pour informer un débat façonné en grande partie en référence à celle-ci.

Les limites de la solution habermasienne

Toutefois, il faut souligner que l'actualisation plus globale de la prescription un peu abstraite de Habermas comporte toute une série de défis. La mise en œuvre du partage solidaire de la tâche de traduction à travers la société n'est pas du tout évidente. Pour sa part, John Witte Jr souligne la nécessité pour les communautés religieuses de développer par eux-mêmes une capacité pour le bilinguisme, afin de pouvoir communiquer avec ceux qui ne partagent pas leur compréhension particulière de la nature et l'objet de la dignité humaine⁶¹. Mais pour diverses raisons, différentes traditions religieuses sont plus ou moins préparées pour cette tâche qui au fond requiert, comme le remarque également Witte Jr⁶², une reconstruction de leur propre tradition suivie d'une comparaison avec les enseignements d'autres. Pour les traditions qui sont les moins préparées, faute de ressources ou simplement par manque d'intérêt, il est difficile d'imaginer un schéma institutionnel dans lequel ils pourront aisément participer. Dans certains cas, il pourrait être impossible de refouler la crainte que leurs propres traditions ne soient pas détournées de l'extérieur. Par conséquent, il est difficile de nier l'existence du caractère un peu utopique de la solution habermasienne, ce qui ne remet pas en cause

⁶¹ Witte Jr, *God's Joust, God's Justice*, supra note 1 à la p. 48.

⁶² *Ibid.* à la p. 49.

son potentiel d'action. Au contraire, la collaboration engagée de part et d'autre des différents segments de la société est la seule et unique façon d'y arriver à des résultats significatifs. Il faudrait seulement y concevoir des moyens pratiques pour en arriver.

Dans le contexte européen et canadien, où l'intervention de l'État n'est pas aussi stigmatisante pour le sentiment libertaire qu'aux États-Unis, on pourrait cataloguer différentes initiatives pour y parvenir, notamment par le biais de conférences, projets de recherches, cliniques sociales, dialogues interreligieux et ainsi de suite. À titre d'exemple, mentionnons le *Projet religion et diversité* pour étudier la diversité religieuse au Canada et le projet *Religare* de portée semblable au sein de l'Union européenne⁶³. Mais nous sommes en droit de nous demander si l'attitude gouvernementale plus générale envers les communautés culturelles actuelles au Canada n'est pas purement guidée par des considérations électoralistes au lieu de considérations éthico-politiques plus larges. Un commentaire également critique peut s'appliquer au dialogue ad hoc lancé avec des communautés particulièrement ciblées à la suite des actes meurtriers commis par des Canadiens convertis à une forme radicale de l'Islam⁶⁴. Lorsque l'accent dans le dialogue est mis sur la prévention de la radicalisation qui mène à des actes meurtriers, il est très

⁶³ Voir en ligne : <<http://religionanddiversity.ca/fr/>> et <<http://www.religareproject.eu/>> pour les sites internet respectifs des deux projets. Surtout aux fins de faciliter le subventionnement, de tels projets s'orientent souvent vers des engagements à livrer des résultats tangibles à des moments précis. Cette approche risque de mener à des procédés précipités et superficiels. Pour cette raison, plusieurs projets prometteurs à portée plus fondamentale s'intègrent difficilement dans la culture des grands projets subventionnés.

⁶⁴ Mélanie Loisel, «Québec lance un dialogue avec la communauté musulmane» *Le Devoir* (18 novembre 2014) A3.

peu probable que les asymétries qui préoccupent Habermas seront assagies équitablement dans un contexte aussi chargé.

En plus des aspects de conception de l'institutionnalisation du dialogue anticipé, nous ne pouvons pas nier le fait que de tels projets requièrent un investissement important de deniers publics et que les résultats, qui paraîtront seulement à long terme, sont loin d'être facilement quantifiables. Dans le contexte d'environnements fiscaux serrés, le soutien financier pour de tels projets n'est simplement pas prioritaire. Il revient à la société civile et aux groupes religieux eux-mêmes de veiller à cette tâche. Les universités pourraient aussi se conscientiser davantage à ses enjeux et bâtir, dans la mesure du possible, la capacité nécessaire pour l'implantation de structures dialogiques durables. Par conséquent, l'annonce en décembre 2014 de la fermeture prochaine de la Faculté de théologie et d'études religieuses de l'Université de Sherbrooke, qui s'est dotée d'une orientation globale axée sur l'étude du religieux contemporain depuis une dizaine d'années, est complètement à contresens de ce que nous venons de suggérer.

Religion et démocratie

En plus des œuvres de Charles Taylor et Jürgen Habermas, beaucoup d'autres penseurs plaident en faveur d'une appréciation plus critique des tendances percutantes qui visent à exclure le raisonnement religieux de la place publique au sein de l'Occident. Le fameux essai de Stephen L. Carter sur la culture politico-juridique aux États-Unis en est une très bonne illustration⁶⁵. Pour l'essentiel, le

⁶⁵ Stephen L. Carter, *The Culture of Disbelief: How American Law and Politics Trivialize Religious Devotion*, New York, Anchor Books, 1994.

professeur de droit américain soutient que la religion est souvent banalisée sur la place publique et traitée comme un aspect insignifiant de la personnalité humaine⁶⁶. La thèse de Carter peut à prime abord étonner étant donné le niveau élevé de rhétorique religieuse au sein de l'actualité politique aux États-Unis, surtout par rapport à d'autres pays occidentaux comme le Canada. Mais Carter fixe son regard sur les véritables sources des idées politiques et la place qui est réellement consacrée aux idées religieuses en dépit de l'appropriation du religieux dans le discours politique, surtout par la droite américaine.

Pour Carter, le schéma libéral de Rawls est tout simplement erroné. Car en plaçant des limites sur les raisons proprement religieuses et en maintenant que ces raisons soient d'une certaine manière restructurées au sein de la discussion sociétale plus large, les citoyens religieux sont plutôt susceptibles d'être réduits au silence et complètement exclus de la sphère publique⁶⁷. Par conséquent, l'argumentaire de Carter pige fortement dans le réalisme critique. Carter favorise également le rôle quasi institutionnel des religions comme intermédiaires dans la démocratie en soutenant le rôle historique de la religion comme fondement de résistance et centre indépendant de pouvoir⁶⁸. Ce souci à l'égard de l'État tout-puissant et omniprésent est un trait caractéristique de la tradition juridique américaine et figure souvent dans les essais d'auteurs américains. Par ailleurs, Witte Jr présente aussi les institutions religieuses comme des structures qui occupent un rôle de médiation entre le citoyen

⁶⁶ *Ibid.* à la p. xv.

⁶⁷ *Ibid.* à la p. 55-56

⁶⁸ *Ibid.* aux pp. 68, 124 et 134.

et l'État⁶⁹. En effet, la reconnaissance explicite de la dynamique intime entre pluralisme juridique et pluralisme religieux est un trait important des études américaines sur le droit et la religion. Et au moins historiquement, la justification utilitaire du pluralisme religieux est étroitement liée à l'inquiétude quant à l'établissement d'une secte religieuse suffisamment puissante pour influencer l'État⁷⁰. Dans ce sens, le pluralisme religieux n'est pas une conséquence naturelle de la liberté religieuse, mais devient un objectif politique en soi. Et c'est à travers cette compréhension téléologique du principe de la séparation entre l'État et la religion aux États-Unis que des tendances anticatholiques verront le jour au XIX^e siècle⁷¹.

Carter, qui affiche activement sa propre identité comme Noir américain dans son essai, fait directement allusion à l'apport de la religion au sein du grand combat des Noirs américains dans l'histoire américaine⁷². Rappelons-nous que pour Rawls, cette instance de résistance à laquelle fait allusion Carter est certes un apport important de la religion dans l'histoire américaine, mais demeure exceptionnel⁷³. Au contraire, Carter souligne cette instance comme manifestant la contribution générale et continue de la religion dans les affaires publiques plutôt qu'un exceptionnalisme d'antan qui n'est plus pertinent pour la suite des choses.

⁶⁹ Witte Jr, *God's Joust, God's Justice*, *supra* note 1 à la p. 72.

⁷⁰ *Ibid.* aux pp. 177-180. Cela peut paraître étrange pour un État qui a déjà été qualifié par sa Cour suprême de nation chrétienne (*Church of the Holy Trinity v. United States*, 143 U.S. 457 à la p. 471 (1892)), mais le christianisme américain est principalement formé de plusieurs groupes distincts issus du protestantisme et non d'une seule et unique Église comme dans les pays plus étroitement associés au catholicisme.

⁷¹ Witte Jr, *God's Joust, God's Justice*, *ibid.* à la p. 231.

⁷² *Ibid.* aux pp. 227-29.

⁷³ Voir ci-dessous le texte correspondant à la note 44.

Nous ne ressentons pas le besoin soit d'endosser l'argument au complet de Carter ou d'évaluer la mesure dans laquelle ses thèses sont applicables en dehors du contexte américain. Toutefois, Carter vise à juste titre à briser des tabous et conteste le bien-fondé des doctrines les plus répandues de son époque. Quant à l'héritage de Martin Luther King Jr auquel fait référence Carter, nul ne peut nier son caractère religieux. Dans l'extrait suivant, tiré du fameux discours «Je fais un rêve» prononcé le 28 août 1963 lors de la Marche sur Washington, une unité harmonieuse se forge à partir des concepts de la démocratie, de l'égalité raciale et de la justification religieuse :

Il n'est plus temps de se laisser aller au luxe d'attendre ni de prendre les tranquillisants des demi-mesures. Le moment est maintenant venu de réaliser les promesses de la démocratie; le moment est venu d'émerger des vallées obscures et désolées de la ségrégation pour fouler le sentier ensoleillé de la justice raciale; le moment est venu de tirer notre nation des sables mouvants de l'injustice raciale pour la hisser sur le roc solide de la fraternité; le moment est venu de réaliser la justice pour tous les enfants du Bon Dieu. Il serait fatal à notre nation d'ignorer qu'il y a péril en la demeure. Cet étouffant été du légitime mécontentement des Noirs ne se terminera pas sans qu'advienne un automne vivifiant de liberté et d'égalité⁷⁴.

La question se pose de savoir si un discours comme celui de King Jr devait être relégué au domaine de l'exceptionnalisme historique. La situation encore difficile des Noirs aux États-Unis n'est certainement pas propice à une telle conclusion, ni la situation d'autres groupes minoritaires au sein de sociétés qui s'identifient directement ou implicitement à une tradition religieuse abrahamique.

⁷⁴ Martin Luther King Jr, «*Je fais un rêve*». *Les grands textes du pasteur noir*, trad. par Marc Saporta, Paris, Bayard, 1987 à la p. 64.

Entre tolérance et intolérance

En plus de Carter, d'autres auteurs soulignent le potentiel que le discours de tolérance qui prévaut aux États-Unis comporte des effets d'intolérance pour des croyants religieux. Mentionnons à titre d'exemple l'auteur évangélique D.A. Carson qui distingue deux types de tolérance : une vieille et une nouvelle⁷⁵. Selon Carson, la nouvelle tolérance sous-entend que la position de l'autre peut être aussi vraie que la sienne, tandis que la vieille tolérance cautionne l'existence de positions différentes sans en célébrer le pluralisme en soi⁷⁶. Pour Carson,

Ni l'ancienne, ni la nouvelle tolérance n'est une position intellectuelle; plutôt, chacune est une réponse sociale. L'ancienne tolérance est la volonté d'accepter, de permettre ou de supporter les gens et les idées avec lesquelles nous sommes en désaccord; dans sa forme la plus pure, la nouvelle tolérance est l'engagement social de traiter toutes les idées et les gens comme également vrais, sauf pour ceux qui sont en désaccord avec ce point de vue de la tolérance. Les partisans de la nouvelle tolérance sacrifient la sagesse et les principes pour ne soutenir qu'un seul bien suprême : le respect de leur point de vue de la tolérance. Donc, ceux qui défendent et pratiquent la vieille tolérance, empêtrée comme ils sont inévitablement dans un système de valeur, sont exclus comme intolérants. Ainsi bannis, ils ne méritent plus de place à la table [notre traduction]⁷⁷.

⁷⁵ Voir D.A. Carson, *The Intolerance of Tolerance*, Grand Rapids, MI, Eerdmans, 2012. Carson est né à Montréal, mais s'est installé aux États-Unis au début de sa carrière académique vers la fin des années 1970.

⁷⁶ *Ibid.* aux pp. 3-4.

⁷⁷ *Ibid.* à la p. 98. La citation originale se lit comme suit :

Neither the old tolerance nor the new is an intellectual position; rather, each is a social response. The *old* tolerance is the willingness to put up with, allow, or endure people and ideas with whom we disagree; in its purest form, the *new* tolerance is the social commitment to treat all ideas and people as equally right, save for those people who disagree with this view of tolerance. Advocates of the new tolerance sacrifice wisdom and principle in support of just one supreme good: upholding their view of tolerance. So those who uphold and practice the older tolerance, enmeshed as they inevitably are in some value system, are written off as intolerant. Thus banished, they no longer deserve a place at the table.

Pour véhiculer ses idées, Carson adopte un style assez polémique ainsi qu'une attitude méprisante envers l'œcuménisme⁷⁸, une idée assez chère à Soloviev. Mais pour l'essentiel, les craintes qu'expose Carson quant à l'intolérance de la tolérance sont légitimes. L'idée que l'État se serve de son pouvoir coercitif pour instaurer un pluralisme religieux comme une finalité en soi serait une proposition hautement contestable pour Soloviev. Et la notion de la tolérance qui en découlerait ne serait pas acceptable, car elle créerait un désengagement au niveau de la quête religieuse incombant à chaque citoyen en vue de son épanouissement, même si cette quête devait mener finalement au rejet de la religion. Le pluralisme religieux est d'abord un simple état de fait et non le dessein de l'État. Pour Carson, ce premier pluralisme est plus authentique que le dernier⁷⁹. Effectivement, il est beaucoup plus enrichissant que chacune des voix soit bien plantée sur le terrain particulier de sa tradition au lieu d'être arbitrairement poussée à se conformer à des schémas préétablis. Et cette façon de repositionner la question de la tolérance s'intègre bien à l'observation de Carson qu'en fin de compte les notions de tolérance et d'intolérance sont élaborées au sein d'un cadre de pensée plus large à un moment historique donné.

Une évaluation critique du renouveau du droit naturel

Ailleurs qu'au Canada, la religion s'immisce très directement en théorie juridique. Mentionnons à titre d'exemple le mouvement qui essaie d'intégrer l'enseignement moral catholique en droit, notamment par une réaffirmation du droit naturel. John Finnis est le représentant par excellence de ce milieu, largement considéré comme responsable de la revitalisation du droit naturel dans le monde

⁷⁸ *Ibid.* aux pp. 107-26.

⁷⁹ *Ibid.* à la p. 35.

anglo-américain⁸⁰. Se fondant sur une perspective issue de la théologie morale catholique, John Finnis développe une théorie moderne du droit naturel d'inspiration thomiste qui consiste à élaborer une liste de valeurs élémentaires, sept au total, que le droit devra promouvoir y compris la religion⁸¹. Les autres formes élémentaires du bien pour Finnis sont la vie, la connaissance, le loisir, l'expérience esthétique, l'amitié et la raison pratique⁸². Finnis n'admet aucune hiérarchie entre ces valeurs; elles sont toutes également fondamentales⁸³.

Pour Finnis, la manière dont chaque personne participe à chacune de ces valeurs est un problème à résoudre par le biais de la raison pratique⁸⁴. L'éthique est entre autres l'expression réfléchie et prospective de ce problème⁸⁵. La méthode du raisonnement pratique comporte neuf conditions⁸⁶ : un plan de vie cohérent (1), aucune préférence arbitraire parmi les différentes valeurs (2), aucune préférence arbitraire vis-à-vis différentes personnes (3), un détachement au sujet de projets particuliers (4), de ne pas renoncer à la légère aux engagements déjà pris (5), d'agir efficacement (à l'intérieur de la raison) (6), de valoriser chaque valeur dans tout acte (7), de favoriser le bien commun de la communauté (8) et d'agir consciemment (9).

⁸⁰ David A. Skeel Jr., «The Unbearable Lightness of Christian Legal Scholarship» (2008) 57 Emory L.J. 1471 à la p. 1495.

⁸¹ Voir John Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, 2^e éd., Oxford, Oxford University Press, 2011. Cette édition contient l'œuvre d'abord parue en 1980, ainsi qu'un post-scriptum plus récent de 65 pages. Le fait que l'œuvre principale de Finnis n'existe pas en traduction française demeure une lacune pour le savoir francophone.

⁸² *Ibid.* aux pp. 86-90.

⁸³ *Ibid.* à la p. 92.

⁸⁴ *Ibid.* à la p. 101.

⁸⁵ *Ibid.*

⁸⁶ *Ibid.* aux pp. 103-26.

Ces conditions représentent le schéma de la structure profonde du raisonnement qui mène au jugement moral⁸⁷.

Nonobstant l'œuvre magistrale de Finnis, la tradition de droit naturel demeure notoirement pluraliste. Parmi le très large éventail de critiques du système de Finnis, une des plus fondamentales se concentre à la place accordée à la religion. Selon une version que nous pourrions qualifier comme fondamentaliste, la métaphysique est un aspect nécessaire du droit naturel et ne peut pas être remplacée ou soumise à la raison. Russell Hittinger est un des grands partisans de cette critique qui insiste sur la pertinence de la paternité divine du droit et la diminution de la place de la raison pratique en tant que telle⁸⁸. Selon cette école de pensée, l'admission de principes normatifs au-dessus du droit positif requiert l'identification d'une autorité divine particulière et, par conséquent, de toute une tradition théologique l'étayant directement. Dans ce sens, Brian M. McCall soutient qu'une théorie de droit naturel qui ignore la nécessité de la loi divine est vouée à l'échec⁸⁹. Et par loi divine, McCall fait référence à la révélation divine contenue telle quelle dans l'Ancien et le Nouveau Testaments⁹⁰.

Cette tendance à restreindre la pertinence de la tradition de droit naturel aux coreligionnaires est en totale contradiction avec le but original de créer à travers la tradition du droit naturel des liens séculiers entre les Catholiques d'une part et le

⁸⁷ *Ibid.* aux pp. 126-27.

⁸⁸ Russell Hittinger, *The First Grace: Rediscovering the Natural Law in a Post-Christian World*, Wilmington, DE, ISI Books, 2003 aux pp. 39-46.

⁸⁹ Brian M. McCall, «Consulting the Architect When Problems Arise – The Divine Law» (2011) 9 *Geo. J. of L. & Pub. Pol'y* 103 à la p. 104.

⁹⁰ *Ibid.* à la p. 119.

monde non catholique ou non croyant de l'autre⁹¹. Assurément, Soloviev serait sujet à cette même critique fondamentaliste, car lui aussi essaie de rendre certains aspects de la révélation religieuse accessible à un auditoire plus large par le biais d'un vocabulaire séculier et de procédés fondés sur la raison pratique. Contrairement à ce que les traditionalistes prétendent, cette approche n'est guère antireligieuse en soi. En guise d'illustration, le développement de la théologie de l'autre dans la tradition russe, telle que présentée dans le chapitre 2, démontre coup sur coup comment la révélation biblique est nécessairement soumise à de longs et sinueux procédés de médiation, d'interprétation, d'adaptation et de réadaptation. Vouloir s'accrocher aveuglément aux automatismes de l'interprétation littérale équivaut à mal comprendre l'essence même de la façon dont la signification évolue au sein d'une tradition religieuse ancienne comme le christianisme.

Cela étant dit, même si Finnis et Soloviev visent généralement à intégrer la religion à des procédés de raison pratique, l'énumération scolastique de Finnis est facile à mettre en contraste avec la fluidité émotionnelle de Soloviev. Par ailleurs, à la différence de Soloviev, Finnis soumet la religion directement au schéma du raisonnement pratique dans l'élaboration du bien commun, alors que Soloviev veille à un traitement détourné dans le but de préserver l'intégrité du caractère sacramentel et vivifiant du religieux. L'objet de la philosophie morale tel que conçue par Soloviev est en quelque sorte profané par le système de Finnis. Nous sommes évidemment très loin de vouloir purement et simplement effacer la théorie de Finnis pour avoir osé traduire les préoccupations jusnaturalistes sur la base du langage des

⁹¹ Sur cette dernière idée, voir James V. Schall, «The Natural Law Bibliography» (1995) 40 Am. J. Juris. 157 à la p. 166.

théories analytiques du droit. En contrepartie, la critique fondamentaliste semble prompte à éradiquer la notion même de conceptions alternatives. Il est malheureux que des divisions tellement profondes risquent de compromettre la viabilité plus générale du droit naturel et sa pertinence contemporaine. Dans l'état actuel des choses, l'inclusion de l'expression spécifique «droit naturel» dans une théorisation plus large du droit risque d'embourber et de compromettre inutilement la discussion⁹².

Sur les traces d'un droit supérieur, pluraliste et unitaire

La constitution d'une éthique juridique dans un contexte pluraliste demeure un immense défi. L'idée du droit comme dérivé de la moralité politique est un thème récurrent dans l'œuvre de Ronald Dworkin (1931-2013), plus explicitement que jamais dans un de ses derniers livres, intitulé la *Justice pour les hérissons* (*Justice for Hedgehogs*)⁹³ en anglais). Afin de présenter la thèse centrale du livre dans le titre même, Dworkin s'est approprié de la dualité ancienne du hérisson et du renard qu'a employé Isaiah Berlin (1909-1997) dans son court essai au sujet de l'écrivain russe Tolstoï⁹⁴. La métaphore originale est attribuable à Archiloque, un poète grec du VII^e siècle av. J.-C., qui a soutenu que le renard connaît beaucoup de petites choses, mais

⁹² Pour cette raison, nous retenons ainsi l'expression plus générique de «droit supérieur» pour faire appel à des valeurs issues de principes constitutionnels non écrits dans le chapitre 7 de cette thèse.

⁹³ Cambridge, MA, Belknap Press of Harvard University Press, 2011.

⁹⁴ Isaiah Berlin, *The Hedgehog and the Fox: An Essay on Tolstoy's View of History*, Londres, Weidenfeld & Nicolson, 1953.

que le hérisson connaît une seule grande chose⁹⁵. Berlin explique la métaphore comme :

marquant une des différences les plus profondes qui divisent les écrivains et penseurs, et peut-être, tous les êtres humains en général. Car il existe un grand fossé entre ceux qui, d'un côté, assimilent le tout en termes d'une vision centrale unique, un seul système plus ou moins cohérent ou articulé, ... et, de l'autre côté, ceux qui poursuivent de nombreuses visées, souvent indépendantes et même contradictoires, liées seulement de quelque manière de facto, voire pas du tout, ... Le premier type de personnalité intellectuelle et artistique appartient aux hérissons, le second aux renards ... [notre traduction]⁹⁶.

En fait, le projet particulièrement systématique de Soloviev, érigé sur la double fondation de l'unitotalité et de la divino-humanité, vise à élaborer une approche intégrale à l'égard entre autres des valeurs éthico-morales qui soutiendraient le droit. Par ailleurs, les chapitres de la *Justice pour les hérissons* sur la métaéthique et la métaphysique précèdent les chapitres sur la politique et le droit, de manière assez proche de la structure générale de l'œuvre principale de Soloviev, *La justification du bien*⁹⁷. Qui plus est, la vision dworkinienne, qui considère le droit comme concept essentiellement interprétatif⁹⁸, renforce la logique de l'actualisation

⁹⁵ Le fragment original se lit ainsi : «πόλλ' οἷδ' ἀλώπηξ, ἀλλ' ἐχῖνος ἔν μέγα» (Ernst Diehl, dir., *Anthologia Lyrica Graeca*, vol. 3, 3e éd., Leipzig, Teubner, 1952 à la p. 43).

⁹⁶ Berlin, *The Hedgehog and the Fox*, *supra* note 94 aux pp. 1-2. La citation en anglais se lit comme suit :

mark[ing] one of the deepest differences which divide writers and thinkers, and, it may be, human beings in general. For there exists a great chasm between those, on one side, who relate everything to a single central vision, one system less or more coherent or articulate, ...and, on the other side, those who pursue many ends, often unrelated and even contradictory, connected, if at all, only in some *de facto* way,... The first kind of intellectual and artistic personality belongs to the hedgehogs, the second to the foxes...

Berlin présente la dualité hérisson-renard comme le cadre théorique à travers lequel des auteurs comme Tolstoï peuvent être analysés et finalement classés. En ce qui concerne Tolstoï, Berlin fait valoir qu'il était par nature un renard, mais croyait qu'il fallait être un hérisson (*ibid.* à la p. 4). En fin de compte, Berlin peint un portrait plutôt tragique de l'échec intérieur de Tolstoï à formuler une grande et unique vision (*ibid.* aux pp. 80-82).

⁹⁷ *Supra* note 38. Voir également le chapitre 3 de cette thèse.

⁹⁸ Dworkin, *Justice for Hedgehogs*, *supra* note 93 à la p. 402.

la plus ambitieuse du cadre soloviévien que nous entreprenons dans quelques chapitres sous la forme d'une théorie constitutionnelle globale fondée sur le principe fédéral⁹⁹.

Dans le domaine de la religion, certains prétendent que la vision de Dworkin est trop réductrice en ce qui a trait au fait religieux¹⁰⁰. Très souvent, cette critique ne cible pas la contribution significative de Dworkin autant qu'elle affirme une appréhension plus générale de la part de certains auteurs pour qui la source de la loi divine conserve une place éminente, ainsi que nous l'avons discuté à l'égard de la critique à l'encontre du renouveau du droit naturel. Pour Dworkin, le mystère cosmique donne lieu à une valeur objective pour la religion, dont la pertinence dépasse la division traditionnelle entre croyants et athées. Ce faisant, Dworkin transpose le problème en neutralisant le contenu même de la religion, tout en conservant sa forme. Ici se trouve le postulat principal de son dernier ouvrage : la religion sans Dieu¹⁰¹. Le constructivisme du modèle dworkinien est très probablement inadéquat à la fois pour les citoyens religieux et non religieux. Les citoyens religieux s'opposeront à la réduction de l'expérience religieuse au plus petit dénominateur commun. En revanche, les personnes non religieuses s'interrogeront sur le bien fondé d'exprimer un contenu séculier par le biais d'une physionomie religieuse, fondée en outre sur la nature objective et esthétique du monde.

⁹⁹ Voir le chapitre 7 de cette thèse, qui est une sorte d'apogée de l'image du droit et de la moralité comme incarnant un système unique et commun (c'est-à-dire un «*one-system picture*»), tel que prescrit par Dworkin dans *Justice for Hedgehogs*, *ibid.* à la p. 405.

¹⁰⁰ Voir par. ex. Rafael Domingo, «Religion for Hedgehogs? An Argument against the Dworkinian Approach to Religious Freedom» (2013) 2 Oxford J.L. & Religion 371.

¹⁰¹ Ronald Dworkin, *Religion without God*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2013.

Alors que Dworkin associe l'attitude religieuse avec la bonne vie, même pour les athées¹⁰², il préfère mettre l'accent sur un droit fondamental à l'indépendance éthique au lieu d'un droit spécifique à la liberté religieuse¹⁰³. Mais le rééquilibrage théorique que Dworkin s'est proposé prévoit intrinsèquement des effets de translation interne, grâce à la façon dont la forme religieuse est conçue comme étant universellement applicable. De plus, un égalitarisme certain dérive de la symétrie promue entre la religion avec et sans Dieu. Le compromis dworkinien, qui s'opère à l'échelle de l'individu, se différencie ainsi de la solution habermasienne pour qui la délibération semble être projetée à l'échelle communautaire et institutionnelle, quoique le souci pour un modèle intégrateur soit partagé par les deux. Toutefois, la conception du religieux sans Dieu présente des dissonances certaines avec la vision de Soloviev, pour qui le théisme joue un rôle de premier plan.

Pour mieux saisir cette divergence, il est utile de souligner les préoccupations différentes de chaque auteur. Par exemple, Soloviev était particulièrement préoccupé par la capacité de séparation entre l'attitude religieuse en tant que telle et son contenu théologique à mener à des effets pervers, comme la coercition religieuse. En revanche, Dworkin vise à mieux gérer la distinction entre personnes religieuses et non religieuses, une réalité d'arrière-plan qui n'existait simplement pas à l'époque de Soloviev. Cela étant dit, nous considérons que la construction de schémas éthico-juridiques objectifs au soutien d'une humanité partagée mérite d'être examinée plus en détail, y compris la possibilité de réinterpréter l'hypothèse dworkinienne de

¹⁰² *Ibid.* à la p. 155.

¹⁰³ *Ibid.* à la p. 132. Sur la relation entre la liberté religieuse et le concept de l'éthique indépendante, voir aussi Dworkin, *Justice for Hedgehogs*, *supra* note 93 aux pp. 375-78.

l'athéisme religieux d'une manière à ne pas porter atteinte à la plénitude complexe de la manifestation historique du vécu religieux. À cette fin, l'œuvre de Taylor pourrait être utile.

Retour à l'humanisme séculier de Charles Taylor

Dans un livre considéré comme les plus importants en la matière, Charles Taylor fournit une description détaillée de la façon dont il conçoit l'évolution historico-intellectuelle du phénomène religieux et de la sécularisation dans l'Occident moderne¹⁰⁴. Plus particulièrement, Taylor se concentre sur le changement «d'une société dans laquelle il était virtuellement impossible de ne pas croire en Dieu, à une société où la foi, y compris pour le croyant le plus inébranlable, est une possibilité parmi d'autres»¹⁰⁵. Aux fins de notre thèse, il est important de souligner sur le fait que Taylor lui-même limite la pertinence de son analyse à l'expérience occidentale, «dont les racines principales plongent dans ce qu'on a coutume d'appeler la 'Chrétienté latine'»¹⁰⁶. À ce titre, le sociologue José Casanova reconnaît également que le séculier surgit en tant que catégorie théologique à partir du christianisme occidental, et n'a pas d'équivalent dans d'autres traditions religieuses ou même dans le christianisme oriental¹⁰⁷.

D'entrée de jeu, il est important alors d'indiquer que Taylor et Soloviev ont des points de départ différents. Et nous pouvons tout naturellement identifier un

¹⁰⁴ *A Secular Age*, Cambridge, MA, Belknap Press of Harvard University Press, 2007. Pour la traduction française, voir *L'Âge séculier*, trad. par Patrick Savidan, Montréal, Boréal, 2011.

¹⁰⁵ *L'Âge séculier*, *ibid.* aux pp. 15-16.

¹⁰⁶ *Ibid.* à la p. 47.

¹⁰⁷ José Casanova, «The Secular, Secularization, Secularisms» dans Craig Calhoun, Mark Juergensmeyer et Jonathan VanAntwerpen, dir., *Rethinking Secularism*, Oxford, Oxford University Press, 2011, 54 à la p. 56.

nombre d'éléments dans le trajet que présente Taylor qui n'ont pas d'analogue dans le monde du christianisme oriental. Par exemple, la dévalorisation de la divinisation de l'homme au profit d'objectifs plus séculiers ne s'est jamais produite dans le christianisme oriental, même si l'impact du personnalisme chrétien a été limité par d'autres moyens, y compris l'agrégat politico-théologique représenté par l'héritage de la symphonie byzantine dont nous discutons davantage dans le prochain chapitre. Au sein de la formation d'un esprit plus impersonnel au sein du christianisme occidental, Taylor remarque avec justesse l'éloignement de certains aspects de l'enseignement du corpus patristique comme la déification, la communion et l'amour¹⁰⁸, des doctrines qui furent d'une inspiration immense pour Soloviev.

À cet égard, des interconnexions certaines avec le monde soloviévien peuvent être identifiées dans la façon dont Taylor essaie de retrouver la pertinence du religieux, et notamment du catholicisme, dans un espace culturel essentiellement fondé sur des éthiques qui, par convention, n'ont plus de référence métaphysique. Retenons d'ailleurs que Dostoïevski est mentionné comme un parmi plusieurs pionniers qui selon Taylor «ont découvert un chemin à travers le paysage labyrinthique particulier dans lequel nous vivons, ces terres incultes, profondes et perdues, pour rejoindre Dieu»¹⁰⁹. Nous pouvons très facilement intégrer Soloviev parmi eux non seulement en raison de son propre œuvre mais également par l'influence qu'il a pu exercer sur l'itinéraire de son ami Dostoïevski¹¹⁰, ainsi que sur

¹⁰⁸ Taylor, *L'Âge séculier*, *supra* note 104 aux pp. 494-501.

¹⁰⁹ *Ibid.* à la p. 1270.

¹¹⁰ Voir par. ex. Marina Kostalevsky, *Dostoevsky and Soloviev: The Art of Integral Vision*, New Haven, CT, Yale University Press, 1997.

ceux des théologiens impliqués dans le II^e concile œcuménique du Vatican (1962-1965)¹¹¹.

Tout comme Soloviev, Taylor constate franchement l'échec général de l'Église à honorer le modèle dicté par son ecclésiologie¹¹². Ailleurs, Taylor décrit l'échec du projet normatif visant à établir la chrétienté en des termes qui concordent parfaitement avec le cadre soloviévien :

Mais comme un projet à être réalisé dans l'histoire, il est finalement condamné à la frustration et même menacé de se transformer en son contraire.

Ceci s'explique du fait que la société humaine dans l'histoire implique inévitablement la contrainte (comme société politique, au moins, mais aussi par d'autres moyens); elle implique la pression de conformité; elle exige inévitablement une certaine confiscation des idéaux les plus élevés au profit d'intérêts étroits et une foule d'autres imperfections. Une fusion totale entre la foi et une société quelconque ne peut jamais se produire et la tentative d'y parvenir est dangereuse pour la foi. Quelque chose de ce genre a été reconnu dès le début du christianisme dans la distinction entre l'Église et l'État. Les différentes constructions de la chrétienté depuis pourraient durement être considérées comme des tentatives post-constantiniennes pour rapprocher le christianisme d'autres formes répandues de la religion, où le sacré était lié à l'ordre politique et soutenaient celui-ci. Il y aurait beaucoup plus à dire en faveur du projet de la chrétienté à part ce jugement défavorable. Il n'empêche que ce projet à son meilleur navigue trop près du vent et est constamment en danger de se transformer en une négation parodique de lui-même [notre traduction]¹¹³.

¹¹¹ Voir Jean Rupp, *Message ecclésial de Soloviev : Présage et illustration de Vatican II*, Paris, Lethielleux, 1977.

¹¹² Taylor, *L'Âge séculier*, *supra* note 104 à la p. 500.

¹¹³ Charles Taylor, «A Catholic Modernity?» dans James L. Heft, dir., *A Catholic Modernity? : Charles Taylor's Marianist Award Lecture, with Responses by William M. Shea, Rosemary Luling Haughton, George Marsden, and Jean Bethke Elshtain*, New York, Oxford University Press, 1999, 13 à la p. 17. La citation originale se lit comme suit :

But as a project to be realized in history, it is ultimately doomed to frustration and even threatens to turn into its opposite.

That's because human society in history inevitably involves coercion (as political society, at least, but also in other ways); it involves the pressure of conformity; it involves inescapably some confiscation of the highest ideals for narrow interests, and a host of other imperfections. There can never be a total fusion of the faith and any particular society, and the attempt to achieve it is dangerous for the faith. Something

Pour Soloviev et Taylor, le vécu religieux et le contenu doctrinal sont deux composantes indissociables. Mais dans les faits, pour la grande majorité des croyants, le vécu quotidien demeure beaucoup plus accessible que les questions doctrinales et *L'Âge séculier* est spécifiquement axé sur la trajectoire du vécu. De plus, une théorisation novatrice en droit et religion dans le christianisme oriental, fondée en partie sur l'œuvre de Soloviev, invoque également la pratique chrétienne en tant que prémisses fondamentales¹¹⁴.

En conclusion, notons que Taylor mentionne Soloviev une fois dans *L'Âge séculier*. Spécifiquement, pour décrire la position morale du matérialisme scientifique, Taylor reproduit un commentaire ironique souvent attribué à Soloviev :

La religion et la métaphysique sont censées nous détourner d'un réel intérêt pour le désir, la souffrance et le bonheur humains. Il semble y avoir ici une étrange inférence, caricaturée par Vladimir Soloviev : «L'homme descend du singe, donc nous devons nous aimer les uns les autres». L'inférence peut toutefois fonctionner si on la replace dans la morale moderne de bénéfice mutuel : les individus doivent être reliés les uns aux autres de telle sorte que se trouvent mutuellement valorisés leurs différents projets de vie et, comme l'avons vu plus haut, la religion peut apparaître comme l'ennemi de ce principe,

of this kind has been recognized from the beginning of Christianity in the distinction between church and state. The various constructions of Christendom since then could be seen unkindly as attempts post-Constantine to bring Christianity closer to other, prevalent forms of religion, where the sacred was bound up with and supported the political order. A lot more can be said for the project of Christendom than this unfavorable judgment allows. Nevertheless, this project at its best sails very close to the wind and is in constant danger of turning into a parodic denial of itself.

¹¹⁴ Voir notamment Aristote Papanikolaou, *The Mystical as Political: Democracy and Non-Radical Orthodoxy*, Notre Dame, IN, University of Notre Dame Press, 2012. Voir également notre essai critique, «Christian Practice as the Foundation for Modern Political Theology», Recension de *The Mystical as Political: Democracy and Non-Radical Orthodoxy* de Aristote Papanikolaou et *Dissident for Life: Alexander Ogorodnikov and the Struggle for Religious Freedom in Russia* de Koenraad De Wolf (2015) 30 J.L. & Religion 161.

en ce qu'elle neutralise ou bouleverse l'ordre du bénéfice par ses exigences hors du monde¹¹⁵.

Par la suite, Taylor fait avancer son argument en considérant l'approche soutenue par les suppositions citées comme irréconciliable avec la «grandeur» ou «plénitude de la vie humaine»¹¹⁶. Taylor valide ainsi non seulement la caricature stipulée par Soloviev, mais une composante clé de la synthèse antipositiviste du cadre soloviévien. En effet, la perspicacité profonde de *L'Âge séculier* réside dans la liaison entre la question de savoir comment il faudrait repenser le religieux dans un âge séculier et toute une gamme de questions épistémologiques à propos de l'historicité du vécu religieux. Cette ouverture d'esprit demeure la caractéristique principale de la vision humaniste inclusive de la société occidentale contemporaine que propose Taylor. Les diverses thèses d'ordre plus pratique que Taylor a promues ailleurs, comme la laïcité ouverte, peuvent être considérées comme le résultat direct de cette préoccupation pour le maintien d'une vision intégrale de l'humanité, qui s'aligne très bien avec le cadre soloviévien.

¹¹⁵ Taylor, *L'Âge séculier*, *supra* note 104 à la p. 1012. Taylor ne donne pas la référence de sa citation. La même citation, également sans référence, est reproduite dans l'étude de Robert Payne sur Lénine : *The Life and Death of Lenin*, New York, Simon and Schuster, 1964 aux pp. 626 et 628. Le philosophe religieux russe Nikolaï Aleksandrovitch Berdiaev (1874-1948) confirme l'attribution de la citation à Soloviev, mais aussi sans donner de référence précise. En fait, Berdiaev invoque la citation dans un essai publié en 1909, moins de dix ans après la mort de Soloviev, dans le fameux recueil *Vekh* (Vekhi) : «человекъ произошелъ отъ обезьяны, следовательно, мы должны любить другъ друга» (chelovek' proizoshel' ot' obez'yany, sledovatel'no, my dolzhny lyubit' drug' druga) [notre traduction : «l'homme descend du singe, par conséquent, nous devons nous aimer les uns les autres»] («Философская истина и интеллигентская правда» (Filosofskaya istina i intelligentskaya pravda) dans *Vekh. Sbornik statey o russkoy intelligentsii* (Vekhi. Sbornik statey o russkoy intelligentsii), Moscou, V.M. Sablina, 1909, 1 à la p. 12). Pour les traductions anglaise et française de cet essai, voir Nikolai Berdiaev, «Philosophical Verity and Intelligentsia Truth» dans Nikolai Berdiaev *et al.*, *Landmarks*, trad. par Marshall Shatz et Judith E. Zimmerman, New York, M. E. Sharpe, 1994, 1; Nicolas Berdiaev, «Vérité de philosophie et vérité-justice d'intelligentsia» dans Nicolas Berdiaev *et al.*, *Jalons*, trad. par Claire Vajou, Paris, Éditions du Cerf, 2011, 17.

¹¹⁶ Taylor, *L'Âge séculier*, *ibid.* à la p. 1013.

6. Le couple État-Église dans la Russie contemporaine : Un dépouillement historico-théorique

Au sein de sa Russie natale aujourd'hui, Soloviev demeure une voix totalement à contre-courant du nouveau tsarisme entretenu par le régime de Vladimir Poutine. Même si une analyse rigoureuse de la situation russe actuelle dépasserait largement le cadre de notre thèse, il convient néanmoins de présenter quelques réflexions, compte tenu de l'importance géopolitique de la Russie et son affirmation grandissante en termes de puissance politique et militaire. Dans ce chapitre, nous proposons un dépouillement sélectif de la problématique par le biais d'études de cas précis et d'une analyse de discours plus générale. Nous y saisissons ce que nous avons qualifié ailleurs d'«odyssée russe» en matière de religion en tant qu'introspection conceptuelle sur la base de la pensée de Soloviev¹. Pour nos études de cas, nous nous attarderons sur les cas du prêtre Alexandre Men (1), du dissident Alexandre Ogorodnikov (2) et du procès des Pussy Riot (3). Tandis que l'affaire des Pussy Riot a recueilli beaucoup d'attention mondiale, les histoires tant de Men que d'Ogorodnikov sont moins connues en dehors d'un auditoire spécialisé. Par la suite, nous nous transportons dans le passé lointain pour remettre en contexte un élément patrimonial de la théologie politique russe qui continue de marquer le discours actuel : la fameuse notion de symphonie entre Église et État issue de l'Empire byzantin.

¹ Voir Athanase Giocas, «Le droit et la religion : une mise au point à travers l'odyssée russe» (2013) 22:2 Dire : Revue des cycles supérieurs de l'Université de Montréal 34.

Étude de cas no 1: le harcèlement et le meurtre d'Alexandre Men

Prêtre de l'Église orthodoxe, Alexandre Men (1935-1990) a connu une popularité fulgurante en Union Soviétique, surtout vers la fin de sa vie et depuis les réformes graduelles du régime soviétique initiées dès 1985 et connues sous le nom de pérestroïka. En raison de son succès dans des activités pastorales, Men fut surveillé de très près, même harcelé à maintes reprises, par le KGB, avant et durant la pérestroïka. De fait, sur la base d'un programme idéologique qui ne prônait rien d'autre que la disparition de la religion, l'histoire de l'Union soviétique est marquée par une offensive antireligieuse des plus soutenues, mais dont l'efficacité et la férocité des politiques étatiques variaient d'une période à l'autre².

Men a été violemment abattu, à coups de hache, le 9 septembre 1990³, son meurtre demeurant non seulement irrésolu, mais n'ayant jamais même fait l'objet d'une enquête sérieuse. Jusqu'où irait-on pour écraser une conception du bien qui est différente de la nôtre? Deux biographes français de Men, Yves Hamant et Michel Evdokimov, laissent assez clairement planer l'hypothèse d'une implication directe ou indirecte de l'État, soit dans le crime lui-même ou dans sa dissimulation⁴. Œuvrant surtout pour une libéralisation au sein de l'Église⁵, la vision d'Alexandre Men pour la religion et sa relation avec l'État allait à contre-courant des évolutions en cours.

² Voir de façon générale Philip Walters, «A Survey of Soviet Religious Policy» dans Sabrina Petra Ramet, dir., *Religious Policy in the Soviet Union*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, 3.

³ Henri Tincq, «Figure estimée du clergé russe orthodoxe Le Père Alexandre Men a été assassiné à Moscou» *Le Monde* (12 septembre 1990) 11.

⁴ Yves Hamant, *Alexandre Men : Un témoin pour la Russie de ce temps*, Paris, Éditions Mame, 1993 aux pp. 15-16; Michel Evdokimov, *Petite vie du père Men : Un prêtre pour notre temps*, Paris, Desclée de Brouwer, 2005 aux pp. 91-92.

⁵ Voir Wallace L. Daniel, «Father Aleksandr Men and the Struggle to Recover Russia's Heritage» (2009) 17 *Demokratizatsiya: The Journal of Post-Soviet Democratization* 73.

L'ouverture que prônait Men allait à l'encontre de la tendance voulant faire de l'Église le liant d'un nouveau nationalisme à la place du soviétisme. Comme le décrit Hamant, Men «s'inquiétait de voir se renforcer de plus en plus, dans le clergé, une tendance conservatrice caractérisée par la nostalgie du passé, l'hostilité à tout ce qui est étranger, l'antioécuménisme, l'opposition à toute réforme»⁶. Pour cette raison, il était essentiel pour Men que l'Église se sépare de l'État afin qu'elle puisse réaliser sa mission⁷. En un acte reflétant malheureusement les sentiments qui continuent d'être éprouvés par certains à l'égard de Men et de son œuvre, ses livres ont été confisqués d'un séminaire en Russie le 5 mai 1998 et brûlés devant les étudiants dans une manifestation orchestrée par un évêque conservateur de l'Église russe⁸.

Étude de cas no 2 : l'emprisonnement d'Alexandre Ogorodnikov

La formation de l'esprit dissident d'Alexandre Ogorodnikov est très paradigmatique⁹. Né en 1950, Ogorodnikov a été élevé dans un milieu communiste qui tenait aux vertus du régime soviétique. Il devint un dirigeant au sein du mouvement de la jeunesse communiste¹⁰ et fut même invité à se joindre au KGB¹¹. Vivant et travaillant dans le système communiste cependant, Ogorodnikov

⁶ Hamant, *Alexandre Men*, *supra* note 4 à la p. 187.

⁷ Daniel, «Father Aleksandr Men», *supra* note 5 à la p. 86.

⁸ Marie Guyot, «Orthodoxie. L'autodafé d'un évêque russe. Les livres de trois théologiens orthodoxes partisans de l'ouverture ont été brûlés» *La Croix* (26 juin 1998) 11.

⁹ La biographie autorisée d'Ogorodnikov a été rédigée par le journaliste belge Koenraad De Wolf : *Dissident for Life: Alexander Ogorodnikov and the Struggle for Religious Freedom in Russia*, trad. par Nancy Forest-Flier, Grand Rapids, MI, Wm. B. Eerdmans, 2013 (traduction de la biographie originalement en néerlandais).

¹⁰ *Ibid.* aux pp. 32-33

¹¹ *Ibid.* à la p. 38.

commence à apprécier le grand écart entre les idéaux et la pratique communistes¹². Puis il démissionne de son poste au service municipal des sports, après s'être vu refuser la permission de participer au concours d'entrée universitaire¹³. Ce moment décisif en 1970 marque le début modeste de la longue lutte d'Ogorodnikov contre la répression étatique en terre russe. Ogorodnikov finit par entreprendre des études en philosophie à l'Université d'État de l'Oural, mais il est rapidement expulsé pour la mise en place d'un groupe de discussion dédié à la résolution des limites de la doctrine marxiste¹⁴. Ogorodnikov s'est ensuite inscrit à la célèbre école de cinéma VGIK à Moscou jusqu'en 1973, où il est même chargé d'assister le légendaire cinéaste Andreï Tarkovski¹⁵. Pendant ses études cinématographiques, Ogorodnikov continue d'être exposé à des thèmes métaphysiques à travers les œuvres de Dostoïevski ainsi que d'autres philosophes religieux russes du XIX^e siècle¹⁶.

Ayant déjà établi une réputation comme auteur dans la presse clandestine¹⁷, Ogorodnikov chercha à créer en 1974 un réseau informel pour l'étude et la discussion de la religion et de la philosophie¹⁸, qui s'est fait connaître sous le nom de «Séminaire chrétien». C'est à cette époque qu'Ogorodnikov rencontre Alexandre Men (l'étude de cas précédente) pour la première fois et les deux demeurent en contact dès lors¹⁹. Afin d'éviter toute interférence du KGB, chaque nouveau membre

¹² *Ibid.* à la p. 45.

¹³ *Ibid.* à la p. 47.

¹⁴ *Ibid.* à la p. 49.

¹⁵ *Ibid.* à la p. 49-52. Tarkovski a déjà été mentionné en tant que réalisateur du long métrage sur Roublev (voir notre chapitre 2 à la p. 106, n. 78).

¹⁶ De Wolf, *Dissident for Life*, *ibid.* à la p. 54.

¹⁷ *Ibid.* à la p. 62.

¹⁸ *Ibid.* à la p. 64.

¹⁹ *Ibid.* aux pp. 64-65.

du séminaire est parrainé par un ancien²⁰. Au moins trois cent membres ont participé à des activités du séminaire sur une base régulière, avec de vingt à quarante personnes présentes à chaque réunion²¹. Les sujets abordés au cours des réunions incluent le slavophilisme, les traditions ascétiques et patristiques de l'Église et les idées de Soloviev²². Le séminaire s'est plus tard élargi pour inclure des succursales dans plusieurs villes soviétiques²³. Avec le temps, Ogorodnikov et les autres membres du séminaire commencent à être harcelés et interrogés par les autorités²⁴. Ogorodnikov est finalement arrêté et accusé de mener une vie parasitaire en 1978²⁵, marquant le début de sa détention dans le système de camp soviétique de travaux forcés, communément appelé goulag.

Dans la culture contemporaine, le goulag s'est imposé comme l'une des institutions qui décrivent le mieux la dépravation générale de l'ensemble du système soviétique. Pendant neuf ans, Ogorodnikov a connu l'incarcération dans les conditions les plus déplorables imaginables²⁶. Les procédures judiciaires successives qui l'ont placé et maintenu au goulag sont une injure à toute notion d'équité procédurale et de justice naturelle connue à l'homme. Dans le système judiciaire soviétique, la contribution la plus significative de l'avocat de la défense est limitée à la transmission des messages entre l'accusé et sa famille²⁷. À cause du militantisme

²⁰ *Ibid.* à la p. 67.

²¹ *Ibid.*

²² *Ibid.* aux pp. 68-69.

²³ *Ibid.* à la p. 67.

²⁴ *Ibid.* aux pp. 76-80.

²⁵ *Ibid.* à la p. 94.

²⁶ La deuxième partie de la biographie de De Wolf est consacré à la période du goulag : *ibid.* aux pp. 95-170.

²⁷ *Ibid.* aux pp. 101, 125.

continu d'Ogorodnikov, même dans le système de camp de travail, il passe la majorité de son incarcération en isolement. La violence physique et psychologique qu'Ogorodnikov endure dans le goulag demeure extrêmement difficile à comprendre, surtout selon les normes élémentaires de la civilisation humaine.

À sa grande surprise, Ogorodnikov est soudainement remis en liberté en 1987. Au lieu de vivre une vie paisible et tranquille à l'extérieur de la Russie, Ogorodnikov s'engage à reconstruire sa vie à Moscou et milite en faveur du renouvellement de la démocratie en Russie de l'intérieur. En plus de redémarrer le Séminaire chrétien, Ogorodnikov s'implique dans diverses activités de bienfaisance, des organisations de défense des droits fondamentaux, des publications indépendantes et des mouvements politiques²⁸. Ainsi se forme un portrait complet de trois phases de la dissidence continue d'Ogorodnikov : avant, pendant, et après son incarcération au goulag. Même si un consensus clair et manifeste existe sur le fait que la croyance religieuse ait énormément souffert pendant la période soviétique, c'est durant la dernière période de la vie d'Ogorodnikov que deux visions très différentes de la fonction de l'Église orthodoxe russe dans la société postsoviétique commencent à se révéler. D'une part, Ogorodnikov semble promouvoir une approche pastorale procédant de bas en haut pour ré-évangéliser la société russe en ce qui a trait aux droits fondamentaux de tous les citoyens, croyants ou non, tandis que la hiérarchie de l'Église s'engage plutôt dans une démarche de haut en bas, beaucoup plus institutionnelle, déterminée à façonner des alignements avec la puissance de l'ordre établi et ce au plus haut niveau. C'est précisément au danger de

²⁸ Les activités d'Ogorodnikov depuis sa libération sont présentés dans la troisième et dernière partie de l'ouvrage de De Wolf : *ibid.* aux pp. 171-279.

légitimer un ordre répressif en profitant d'une tradition religieuse généralement encore bien reçue de la part de la population, fût-ce au détriment de celle-ci, qu'une nouvelle génération de militants russes s'en prend.

Étude de cas no 3 : la prière punk des Pussy Riot

Le 21 février 2012, trois membres du groupe punk féministe Pussy Riot ont été arrêtés après avoir exécuté une «prière punk» devant le sanctuaire d'une cathédrale à Moscou²⁹. Au moment précis de la performance, aucun service religieux n'était en cours, mais l'église était quand même ouverte au public. La cathédrale du Saint-Sauveur revêt d'ailleurs un important symbolisme dans la psyché russe. Elle a été complètement détruite durant la période communiste, et sa reconstitution dans les années 1990 symbolise la nouvelle visibilité de l'Église orthodoxe au sein de la société russe après une longue période de persécution religieuse³⁰.

Au tribunal de première instance, les trois jeunes punkettes seront condamnées pour deux ans de prison pour hooliganisme³¹. Cette infraction, qui est prévue à l'article 213 du *Code pénal* russe³², définit le hooliganisme comme une

²⁹ Marie-Pier Frappier, «Ces punks qui font trembler Poutine : Les Pussy Riot sont emprisonnées depuis plus de cinq mois en Russie» *Le Devoir* (14 juillet 2012) A1.

³⁰ La cathédrale a été érigée entre 1839 et 1883 durant la période tsariste en mémoire de la victoire de la Russie sur Napoléon 1^{er} en 1812. L'édifice fut complètement détruit en 1931 et remplacé par une piscine jusqu'aux années 90, quand il fut rebâti à l'identique.

³¹ Valérian Mazataud, «"Libérez les copines, enfermez Poutine!" Pussy Riot écope de deux ans de pénitencier» *Le Devoir* (18 août 2012) A1. La condamnation a été confirmée en appel pour deux des artistes (Marie Jégo, «La justice russe absout une membre des Pussy Riot. En appel, les peines de prison contre deux musiciennes contestataires ont été confirmées» *Le Monde* (12 octobre 2012) 6).

³² *Уголовный кодекс Российской Федерации (Ugolovnyy kodeks Rossiyskoy Federatsii)*, objet 2954 des Lois de la Fédération russe, n° 25, 13 juin 1996, tel que modifié. Sur la codification du nouveau Code pénal russe, voir Léonid Golovko, «Le nouveau Code pénal de la Russie» (1997) *Revue de*

violation flagrante de l'ordre public, révélant un mépris dénigrant pour la société et commise entre autres pour des motifs de haine religieuse ou d'hostilité envers un groupe particulier³³. Juridiquement parlant, le hooliganisme requiert une démonstration d'une forme d'intention coupable (ou *mens rea*) de la part des accusés pour commettre l'infraction. Ce principe directeur du droit criminel, selon lequel la culpabilité individuelle est une condition préalable pour une condamnation au criminel, est par surcroît énoncé à l'article 5 du *Code pénal* russe³⁴.

Dans les circonstances de l'évènement en question, plus le caractère politique de la performance est mis de l'avant, plus la motivation hooliganistique s'atténue du point de vue subjectif. En effet, le caractère protestataire de la « prière punk » est difficilement niable, ses paroles reprochant clairement une proximité considérée beaucoup trop étroite entre l'Église et l'État en Russie, surtout sous l'égide du président Poutine³⁵. Pour valider la culpabilité des jeunes performeuses à cet égard, le tribunal a nié le caractère politique de la performance, insistant plutôt sur la connaissance certaine de la part des accusées que très vraisemblablement des sentiments d'humiliation seraient en réalité éprouvés par un grand nombre de

science criminelle 561, ainsi que William Burnham, «The New Russian Criminal Code: A Window onto Democratic Russia» (2000) 26 Rev. cent. & E. Eur. L. 365.

³³ À première vue, le chef d'accusation peut nous paraître un peu étrange. Toutefois, on peut retrouver dans notre propre *Code criminel* au Canada (L.R.C. 1985, c. C-46) des infractions d'une portée semblable, telle que l'action indécente (art. 173), troubler la paix (art. 175), le libelle blasphématoire (art. 296) ou l'incitation à la haine (art. 319).

³⁴ Selon l'article 5(2) du *Code pénal* russe, l'imputation de culpabilité s'appuyant sur des critères objectifs est expressément rejetée. Par ailleurs, le droit criminel russe admet le principe de non-culpabilité en raison de l'absence de danger social. Selon l'article 14 de *Code pénal* russe, la reconnaissance d'un danger social est requise même lorsque tous les éléments d'une infraction sont bel et bien rassemblés. Sur l'héritage soviétique du principe de danger social, voir Burnham, «The New Russian Criminal Code», *supra* note 32 aux pp. 368-75.

³⁵ De manière caractéristique, les paroles appellent à l'intercession de la Vierge Marie pour bannir Poutine.

croyants orthodoxes à cause de leur action³⁶. Ce faisant, la crédibilité du tribunal est sérieusement entachée, car les faits en cause ne se prêtent tout simplement pas à une analyse juridique sur le fond qui est aussi dogmatiquement claire et nette sur la question de l'intention des accusées³⁷. La Cour suprême russe a rendu une décision dans l'affaire des Pussy Riot le 10 décembre 2013. À l'honneur du courage judiciaire, la Cour suprême a ordonné une révision complète de l'affaire³⁸. Dans son raisonnement, la Cour souligne la sévérité et l'illégalité de la peine, ainsi que des problèmes dans l'évaluation de la preuve quant à l'infraction elle-même. Toutefois, la révision est devenue caduque lorsque les deux membres encore en prison ont été amnistiés le 23 décembre 2013³⁹, quelque vingt-deux mois après l'arrestation originale.

Petite synthèse des trois cas

À travers l'exemple du procès des Pussy Riot, l'emprisonnement d'Ogorodnikov et l'assassinat du père Men, les lignes de front du champ de bataille en Russie se sont clairement dessinées. Les Russes ont en fait vécu des oscillations assez violentes du pendule en matière de régulation religieuse. Séparés de quelques décennies seulement, les trois cas présentés ci-dessus semblent illustrer deux attitudes étatiques diamétralement opposées : l'une surprotectrice du sentiment

³⁶ Un service d'information juridique russe a présenté sur internet un sommaire en anglais du déroulement de chaque jour de procès : Russian Legal Information Agency, «Profile: The Pussy Riot Case», en ligne : <http://rapsinews.com/judicial_analyst/20120820/264341551.html>, 20 août 2012.

³⁷ Et au-delà des sérieuses défaillances d'ordre procédural et concernant l'équité du procès qui ont été mises en avant par les avocats de la défense.

³⁸ Верховный Суд Российской Федерации, Дело No 5-Д 13-67, Постановление о возбуждении надзорного производства, 10 декабря 2013 (Cour suprême russe, Cas no. 5-D13-67, Ordonnance d'engager une procédure d'examen, 10 décembre 2013) : en ligne : <http://supcourt.ru/Show_pdf.php?Id=9000>.

³⁹ «Libérées, les Pussy Riot ont conservé leur combativité» *Le Devoir* (24 décembre 2013) B5.

religieux (dans le cas des Pussy Riot) et l'autre qui lui est beaucoup plus hostile (dans les cas de Men et Ogorodnikov). D'un autre côté, les trois cas se ressemblent, car chacun des trois fait preuve d'une utilisation instinctivement problématique du pouvoir coercitif de l'État.

Toutefois, le respect des droits fondamentaux ne nécessite pas nécessairement l'implantation de normes externes ou étrangères en la matière. Selon nous, le juste milieu passe par la réalisation que les droits fondamentaux non seulement ne sont aucunement antireligieux, mais qu'ils s'intègrent en fait très bien à la tradition libertaire indigène représentée par des penseurs comme Soloviev et Men. Remarquons par ailleurs que le procès des punkettes s'est déroulé au sein d'une Russie où la laïcité est explicitement prévue dans l'article 14 de la *Constitution de la Fédération de Russie*⁴⁰, nonobstant le fait que la nouvelle *Loi sur la liberté de conscience et d'associations religieuses* reconnaît la contribution spéciale de la foi orthodoxe à la Russie⁴¹. Évidemment, la laïcité tient beaucoup plus à ce que l'on fait

⁴⁰ Plus précisément, l'article 14 stipule comme suit : « 1. La Fédération de Russie est un État laïc. Aucune religion ne peut s'instaurer en qualité de religion d'État ou obligatoire. 2. Les associations religieuses sont séparées de l'État et égales devant la loi » (selon la traduction française de la Constitution russe reproduite par le Conseil de l'Europe : Commission européenne pour la démocratie par le droit, *Constitution (loi fondamentale) de la Fédération de la Russie approuvée par référendum du 12 décembre 1993*, CDL (2003) 18, en ligne : <[http://www.venice.coe.int/docs/2003/CDL\(2003\)018-f.asp](http://www.venice.coe.int/docs/2003/CDL(2003)018-f.asp)>, 19 octobre 2012.

⁴¹ Voir le préambule de la loi : *Закон о свободе совести и о религиозных объединениях (Закон о свободе совести и о религиозных объединениях)*, objet 4472 des Lois de la Fédération russe, n° 39, 24 septembre 1997. Pour l'application détaillée de cette loi, voir John Witte Jr, *God's Joust, God's Justice: Law and Religion in Western Tradition*, Grand Rapids, MI, William B. Eerdmans, 2006 aux pp. 124-30. D'une manière plus générale, mais qui privilégie encore une perspective de l'extérieur, voir la série d'articles du professeur américain de droit originaire de Montréal Robert Blitt : «“Babushka Said Two Things – It Will Either Rain Or Snow; It Either Will Or Will Not”»: An Analysis of the Provisions and Human Rights Implications of Russia's New Law on Non-Governmental Organizations as Told through Eleven Russian Proverbs» (2008) 40 Geo. Wash. Int'l L. Rev. 1; «How to Entrench a De Facto State Church in Russia: A Guide in Progress» (2008) B.Y.U.L.

à partir des principes premiers qu'à l'énoncé des principes eux-mêmes : un constat dont la pertinence dépasse de beaucoup les limites du contexte russe.

Il va de soi que le recours malveillant à l'immense puissance de l'appareil étatique dans le but d'effriter une opposition de nature soit religieuse ou politique est pleinement en contradiction avec la vision du monde soloviévien. Rien de surprenant à ce que Men ait considéré Soloviev comme son mentor⁴² et que Soloviev fasse partie du patrimoine intellectuel d'Ogorodnikov. Il existe une tradition libérale chrétienne indigène en Russie avec des profondes racines, même si elle n'a pas encore pu s'organiser efficacement au-delà du domaine limité de la dissidence solitaire. Placer les Pussy Riot dans la même lignée que Men et Ogorodnikov n'est pas sans risque. Les Pussy Riot sont loin de faire preuve d'avoir un fondement intellectuel comparable à celui de Men ou même d'Ogorodnikov. Leurs méthodes très ostentatoires leur gagnent de la publicité d'une part, mais ces mêmes méthodes les isolent d'une grande majorité de la société russe pour qui un certain respect envers l'héritage orthodoxe est pris pour acquis.

Si nous attribuons à chaque type de dissidence un degré d'efficacité potentielle selon les personnalités parmi les trois études de cas, il est clair que Men serait au haut du barème. Au moment du grand passage vers un pays démocratique dans les années 1980, la mise en garde que ce prêtre très apprécié prônait sur la

Rev. 707; «One New President, One New Patriarch, and a Generous Disregard for the Constitution: A Recipe for the Continuing Decline of Secular Russia» (2010) 43 Vand. J. of Transnat'l L. 1337; et «Russia's Orthodox Foreign Policy: The Growing Influence of the Russian Orthodox Church in Shaping Russia's Policy Abroad» (2011) 32 U. Pa. J. Int'l L. 363.

⁴² Daniel, «Father Aleksandr Men», *supra* note 5 à la p. 84. Pour un bref survol des diverses affinités intellectuelles partagées par les deux, voir Michel Evdokimov, «Vladimir Soloviev et le père Alexandre Men» (1997) 49 Contacts, Revue française de l'orthodoxie 89.

question du statut renforcé de l'Église orthodoxe dans le nouvel état russe dérangeait. Ce n'est pas tellement l'argument comme tel qui dérangeait, mais le fait que l'argument soit présenté comme une conséquence de l'héritage chrétien, avec de très solides bases théologiques à l'appui. Si nous donnons suite au soupçon voulant que le meurtre de Men ait été le résultat d'un complot, nous venons de présenter le motif le plus raisonnable. À l'autre extrême du baromètre nous placerons les Pussy Riot dont le militantisme, aussi vaillant soit-il, est susceptible d'être trop facilement discrédité par ses opposants.

La notion de la symphonie révisée

Pour justifier les relations intimes entre Église et État dans les pays orthodoxes comme la Russie, référence est souvent fait à la notion de la symphonie byzantine. Dans cette partie du chapitre, nous entreprenons une digression historique qui décortique certaines présomptions au fondement de la notion de la symphonie⁴³, vu que le récit traditionnel symphonique des relations Église-État à Byzance est souvent exploité pour des fins propagandes. De façon inattendue peut-être, la recherche fondamentale sur l'historiographie byzantine est devenue un outil indispensable pour la résolution des conflits dans le XXI^e siècle.

La rénovation de l'État romain en référence aux types chrétiens initiée par la conversion de Constantin (272-337) a laissé une impression durable au sein des

⁴³ Ce qui suit représente une version abrégée de notre article en anglais, «The Byzantine Legacy of Religious and Legal Pluralism: A Contemporary Reassessment of Byzantine Church-State Relations» (2014) 3 Oxford J.L. & Religion 462. L'article lui-même est la version publiée du texte présenté lors de la cinquième conférence en théorie juridique religieuse (Religious Legal Theory Conference) organisée par le Centre pour l'étude du droit et de la religion (Center for the Study of Law and Religion) à l'Université Emory à Atlanta les 24 et 25 février 2014.

sociétés ayant des liens intimes avec le vaste espace géographique autrefois occupé par l'Empire byzantin pendant plus d'un millénaire. L'héritage byzantin est un point de référence important, en dépit du fait que l'expérience politico-religieuse byzantine est largement considérée comme un grave échec⁴⁴. En examinant de près certaines des hypothèses sous-jacentes du récit durable de l'héritage théocratique byzantin, une compréhension plus nuancée du processus intellectuel complexe qui alimente une certaine version idéaliste des relations Église-État byzantines se concrétise. Plus précisément, notre thèse veut que le récit durable de l'héritage byzantin théocratique devrait être mis à l'écart à cause de l'incongruité générale entourant le fameux modèle symphonique des relations Église-État à Byzance (1) et de l'existence d'efforts visant à légitimer le pluralisme religieux au sein de l'Empire au moyen des raisons religieuses (2). De plus, la résistance monastique et hiérarchique qui se manifeste très tôt à l'encontre de l'impérialisation croissante du christianisme soutient en outre l'insuffisance de la narration traditionnelle au sujet de la symphonie byzantine.

Le pluralisme juridique et le mythe de l'harmonie Église-État

Les manuels de droit canonique orthodoxe mentionnent généralement le mutualisme (*συναλληλία*) comme le modèle des relations Église-État en vigueur dans l'Empire romain chrétien d'Orient⁴⁵. À cet égard, la préface suivante de la sixième

⁴⁴ Georges Florovsky, «Empire and Desert: Antinomies of Christian History» (1957) 3 Greek Orthodox Theological Review 133 à la p. 158.

⁴⁵ Voir par ex. Panteleimon Rodopoulos, *An Overview of Orthodox Canon Law*, trad. par WJ Lillie, Rollinsford, NH, Orthodox Research Institute, 2007; et Constantin G. Pitsakis, «La «Συναλληλία», principe fondamental des rapports entre l'Église et l'État : idéologie et pratiques byzantines et transformations contemporaines» (1991) 10 KANON : Annuaire de la Société du droit des églises orientales 20.

Novelle de Justinien concernant l'ordination des évêques et des prêtres est souvent citée à l'appui :

Le sacerdoce et l'empire sont deux dons précieux que Dieu a faits aux hommes par une suite de sa clémence infinie. Le sacerdoce concerne les choses divines; l'empire préside aux mortels et les gouverne; l'un et l'autre, procédant du même principe, dirigent le cours de la vie humaine. Aussi les empereurs doivent-ils prendre un très-grand soin de l'honneur des prêtres qui sans cesse prient Dieu pour leur salut. Car si le sacerdoce pur dans ses mœurs, et si l'empire plein de confiance en Dieu, administrent sagement la république qui leur est confiée, il résultera de là un accord tellement bon, qu'il rapportera tout à l'utilité du genre humain. Nous portons donc notre plus vive sollicitude sur les vrais dogmes divins, et sur la dignité sacerdotale, qui, si elle parvient à sa pureté, nous méritera les plus grands biens de Dieu, soit en nous assurant ceux que nous possédons, soit en nous obtenant ceux de la vie éternelle. *Une heureuse fin termine toutes choses, si elles sont commencées d'une manière agréable à Dieu.* On se convaincra de cette vérité, si l'on observe religieusement les préceptes sacrés que les saints apôtres ministres de notre seigneur nous ont transmis, et que les saints pères nous ont conservés et expliqués⁴⁶.

La préface distingue l'Empire de l'Église d'une manière très relative, mettant l'accent sur leur complémentarité et unité de buts. La référence explicite à la notion littérale de la symphonie dans les versions grecque («*ἔσται συμφωνία τις ἀγαθή*») et latine («*erit consonantia quaedam bona*») de la Novelle⁴⁷ est rendue en français par l'expression «un accord tellement bon», qui est beaucoup plus précise qu'une traduction anglaise qui se réfère plutôt à l'établissement d'un bien général («*general good will result*»⁴⁸). Mais peu importe les questions terminologiques, la valeur normative ou empirique exacte de la sixième Novelle de Justinien en ce qui concerne les relations de l'État avec l'Église est loin d'être claire.

⁴⁶ *Les Novelles de l'empereur Justinien*, t. 1, trad. par Alphonse Marc Marcellin Thomas Bérenger, Metz, Lamort, 1807 à la p. 45.

⁴⁷ Les versions grecques et latines sont tirées de Paul Krueger, Theodor Mommsen, Rudolf Schoell et Wilhelm Kroll, dir., *Corpus iuris civilis*, vol. 3, Berlin, Apud Weidmannos, 1912 à la p. 36.

⁴⁸ S.P. Scott, *The Civil Law*, t. 16, Cincinnati, OH, Central Trust Company, 1932 à la p. 30.

Dans un effort d'extrapoler un héritage sans ambiguïté des relations Église-État à Byzance, de nombreux auteurs omettent généralement d'indiquer le contexte législatif spécifique étroit des dispositions au fond de la sixième Novelle. En fait, la Novelle est exceptionnellement unidirectionnelle et s'occupe presque exclusivement de l'impérialisation du droit canonique de l'Église, au lieu de cristalliser un *modus operandi* d'accord général entre l'Église et l'État. En effet, la sixième Novelle traite très particulièrement de questions intérieures à l'Église comme la virginité des épouses des évêques (chapitre 1 (3)), les modalités applicables aux évêques qui s'absentent de leur siège (chapitre 2), la fixation de l'âge précis pour l'ordination des diaconesses à 50 (chapitre VI), etc. Au contraire, la préface de la Novelle pourrait être considérée comme une tentative de légitimer l'intervention de l'État dans les questions relatives à l'ordre intérieur de l'Église. Dans cet ordre d'idées, la préface se termine par l'articulation de la volonté impériale en ce qui concerne le respect des canons de l'Église.

Le point de vue selon lequel la sixième Novelle de Justinien refléterait sans conteste la fameuse symphonie dans les relations Église-État à Byzance peut être évalué de façon critique non seulement sur la base de la Novelle elle-même, mais également au moyen du rôle reconnu jouer par le pluralisme juridique dans la société byzantine. Le pluralisme juridique se réfère entre autres à l'existence, du point de vue empirique, de plus d'une source normative au sein d'une unité politique, en dépit des efforts de la part de l'Empire, et de chaque empire ou état d'ailleurs, de s'établir

positivement comme source unique et exclusive de tout droit applicable⁴⁹. Il est notoire que l'Empire byzantin était juridiquement pluraliste et les Nouvelles impériales n'ont pas été dans l'ensemble respectées en pratique. Diverses raisons sont invoquées pour expliquer le pluralisme juridique byzantin : que la législation impériale est devenue trop volumineuse et complexe, que la science du droit était en décroissance, que les communications entre la capitale et les provinces étaient difficiles, que les droits coutumier et naturel ont continué de prédominer dans la société byzantine, ainsi que la rivalité fondamentale entre Église et État elle-même⁵⁰. Le phénomène du pluralisme juridique a été particulièrement vigoureux en matière de droit impérial sur les questions religieuses. Jean Meyendorff résume l'effondrement du positivisme juridique romain à Byzance en soulignant que l'inefficacité juridique des définitions impérialement codifiées de la foi fut l'une des grandes déceptions de Constantin et de ses successeurs⁵¹.

Il est souvent répété dans les études en droit byzantin que les Byzantins eux-mêmes ont curieusement évité d'articuler une théorie politique ou un modèle politique à propos des relations Église-État⁵². Selon Constantin Pitsakis, toute la question des relations Église-État était un non-problème pour les Byzantins pour qui une distinction claire entre les deux sphères était tout simplement

⁴⁹ Selon une définition classique, une théorie descriptive du pluralisme juridique implique l'opération de lois de diverses origines à l'intérieur d'un domaine quelconque (John Griffiths, «What Is Legal Pluralism?» (1986) 24 *J. Legal Pluralism & Unofficial L.* 1 à la p. 38).

⁵⁰ Voir Georges Michaelidès-Nouaros, «Quelques remarques sur le pluralisme juridique en Byzance» (1977) *Byzantina* 9 aux pp. 422-23, 427 et 444-46.

⁵¹ John Meyendorff, «Justinian, the Empire and the Church» (1968) 22 *Dumbarton Oaks Papers* 43 à la p. 46.

⁵² I. E. Karagiannópoulos, «Η πολιτική θεωρία των βυζαντινών» (1970) 2 *Byzantina* 44; Pitsakis, «La «Συναλληλία», principe fondamental», *supra* note 45 à la p. 20.

incompréhensible⁵³. Selon ce raisonnement, le mutualisme qui en aurait résulté entre Église et État doit être considéré davantage comme une structure élémentaire de relations plutôt que comme un système bien défini de relations⁵⁴. Pour sa part, Meyendorff déplore l'absence de tout effort de la part de l'Église pour évaluer d'une perspective critique le nouveau statut impérial de l'Église⁵⁵.

Comme le souligne Deno J. Geanakoplos, Byzance n'a jamais possédé une constitution écrite résumant l'organisation du gouvernement et décrivant la répartition de pouvoirs⁵⁶. Geanakoplos rejette l'étiquette du césaropapisme pour caractériser les relations Église-État à Byzance⁵⁷, une évaluation qui est partagée par la plupart des chrétiens orthodoxes contemporains. En effet, les relations Église-État à Byzance ont évolué davantage comme une série de luttes diverses et de petits pactes entre l'Église et l'État que sur la base d'une grande alliance établie à l'avance. Et le nombre extrêmement limité de documents officiels ou officieux à l'appui d'une théorie non-ambiguë des relations Église-État à Byzance doivent être évalués non seulement dans leur contexte législatif particulier, mais aussi par rapport au contexte byzantin plus général du pluralisme juridique. En d'autres termes, non seulement il n'y a pas de lien constitutionnel clairement documenté entre l'Église et l'État, mais même si une tentative en ce sens avait été effectuée, elle n'aurait probablement pas été respectée en pratique. Bref, ce qui est généralement avancé comme la grande

⁵³ Pitsakis, «La «Συναλληλια», principe fondamental», *ibid.*

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ John Meyendorff, *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*, New York, NY, Fordham University Press, 1979 à la p. 213.

⁵⁶ Deno J. Geanakoplos, «Church and State in the Byzantine Empire: A Reconsideration of the Problem of Caesaropapism» (1965) 34 *Church History* 381 à la p. 383.

⁵⁷ *Ibid.* à la p. 399.

harmonie ou symphonie byzantine des relations Église-État manque à la fois de la spécificité et de l'appui nécessaires pour être utile de quelque façon que ce soit. L'effet du pluralisme juridique sur la question, qui n'a pas été sérieusement pris en compte jusqu'ici, rend la notion de symphonie, conçue comme un modèle constitutionnel clair et sans équivoque, encore plus problématique.

La valeur normative du pluralisme religieux

Avant que l'État byzantin lui-même s'identifie exclusivement avec la religion chrétienne, une période non négligeable de pluralisme religieux perdura presque soixante-dix ans. Cette période, entre l'Édit de Milan en 313⁵⁸ et la promulgation officielle du christianisme comme religion d'État par Théodose I en 380, coïncide avec le développement des aspects les plus créatifs de l'héritage patristique si cher à la tradition théologique chrétienne⁵⁹. Contrairement à ce que son nom suggère, l'Édit de Milan n'était pas, formellement du moins, un édit, mais une lettre circulaire diffusée à travers l'empire. La tradition veut que l'Édit fut le produit d'une rencontre à Milan entre les empereurs Constantin et Licinius, qui contrôlaient respectivement les parties occidentales et orientales de l'empire à l'époque. Le texte de l'Édit de Milan, tel que rapporté par Lactance⁶⁰ et Eusèbe⁶¹, déclare essentiellement ceci :

⁵⁸ Il est à noter que des décrets beaucoup moins exhaustifs ont été émis avant l'Édit de Milan (voir par ex. l'Édit de Galère (311) reproduit dans Lactance, *De la mort des persécuteurs*, c. XXXIV, *Sources chrétiennes* no. 39, trad. par J. Moreau, t. 1, Paris, Éditions du Cerf, 1954 aux pp. 117-18).

⁵⁹ Cette période correspond en fait avec de grands auteurs patristiques comme Athanase d'Alexandrie (env. 296-373), Cyrille de Jérusalem (313-386), Basile de Césarée (330-379), Grégoire de Nazianze (329-389) et Grégoire de Nysse (332-395). Voir aussi Nikolas K. Gvosdev, *Emperors and Elections: Reconciling the Orthodox Tradition with Modern Politics*, Huntington, NY, Troitsa, 2000 à la p. 87.

⁶⁰ Lactance, *De la mort des persécuteurs*, c. XLVIII, *supra* note 58 aux pp. 132-35.

⁶¹ Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique*, Livre X, c. 5, trad. par Gustave Bardy, Paris, Éditions du Cerf, 2003 aux pp. 545-48.

Lorsque moi, Constantin Auguste, et moi, Licinius Auguste, nous sommes venus heureusement à Milan et que nous y recherchions tout ce qui importait à l'avantage et au bien publics, parmi les autres choses qui nous paraissaient devoir être utiles à tous à beaucoup d'égards, nous avons décidé, en premier lieu et avant tout, de donner des ordres de manière à assurer le respect et l'honneur de la divinité, c'est-à-dire que nous avons décidé d'accorder et aux chrétiens et à tous les autres le libre choix de suivre la religion qu'ils voudraient, de telle sorte que tout ce qu'il peut y avoir de divinité et de pouvoir céleste puisse nous être bienveillant, à nous et à tous ceux qui vivent sous notre autorité.

Ainsi donc, dans un dessein salutaire et tout à fait droit, nous avons pris cette décision qui est la nôtre : que ne soit refusé absolument à personne la liberté de suivre et de choisir l'observance ou la religion des chrétiens et qu'à chacun soit accordée la liberté de donner son adhésion réfléchie à la religion qu'il estime lui être utile, de telle sorte que la divinité puisse nous procurer en toutes occasions sa providence habituelle et sa bienveillance.

Ainsi, il était convenable de donner ce rescrit disant que tel est notre plaisir, afin que, après la suppression complète des conditions contenues dans nos lettres antérieurement envoyées à Ta Dévotion au sujet des chrétiens, fût aboli ce qui paraissait tout à fait nuisible et étranger à Notre Douceur, et que maintenant, librement et simplement, chacun de ceux qui ont pris la libre détermination de garder la religion des chrétiens, la garde sans être aucunement inquiété. Voilà ce que nous avons décidé de déclarer de la manière la plus certaine à Ta Sollicitude, afin que tu saches que nous avons donné un pouvoir libre et sans entrave aux-dits chrétiens de pratiquer leur religion. Puisque Ta Dévotion voit que nous leur accordons cette liberté sans aucune restriction, elle voit également qu'aux autres aussi qui le veulent est accordé le pouvoir de suivre leur observance et leur religion, ce qui évidemment est convenable pour la tranquillité de notre temps : de la sorte, chacun a le pouvoir de choisir et de pratiquer la religion qu'il veut. Cela a été décidé par nous de telle sorte que nous ne paraissions restreindre pour personne aucun rite ni aucun culte⁶².

En dépit de son libellé clair et sans ambiguïté, il peut être tentant de jeter un doute sur l'engagement de l'Édit pour une tolérance religieuse ouverte comme fin en soi. Le récit répandu des relations Église-État à Byzance considère implicitement cette période comme étant bien davantage de nature transitoire, comblant le fossé dans le passage de la Rome païenne vers la Rome chrétienne. Il en résulte que l'octroi à toutes les religions d'une égalité de traitement n'est que la première étape

⁶² Version d'après Eusèbe traduite dans *Histoire ecclésiastique*, *ibid.* aux pp. 546-47.

vers la sanction ultérieure du christianisme comme religion impériale exclusive⁶³. Il existe en effet plusieurs raisons qui soutiennent facilement le récit que nous désignons comme le récit canonique. Tout d'abord, ce sont en effet les chrétiens persécutés qui gagnent le plus des libertés accordées en vertu de l'Édit de Milan. Deuxièmement, la notion même d'un État laïc ou religieusement neutre aurait été inconcevable à l'époque, étant donné les idées romaines très bien établies à l'égard d'un certain absolutisme théocratique. Troisièmement, la mise en place progressive du christianisme comme religion exclusive est une conséquence naturelle de la conversion personnelle de Constantin au christianisme, comme l'est l'implication personnelle ultérieure de Constantin dans la promotion du christianisme par des moyens impériaux.

D'autre part, un récit que nous dirons alternatif, qui considère la période de pluralisme religieux inaugurée par l'Édit de Milan comme une fin en soi, peut être défendu sur la base des arguments qui suivent. Premièrement, la formulation littérale du document confère expressément la liberté religieuse en termes globaux et à tous. Deuxièmement, l'Édit de Milan reflète une réalité sociétale en ce qui a trait au pluralisme religieux : malgré diverses persécutions plus ou moins organisées, le pluralisme religieux demeure un fait empirique, avant et après la légalisation du christianisme. Troisièmement, l'Édit ne figure pas dans la compilation de la législation impériale chrétienne promulguée par Théodose II et Valentinien III, et connue sous le nom de Code théodosien. En tant qu'étape importante dans la mise en place officielle du christianisme, on pourrait raisonnablement s'attendre à trouver

⁶³ Voir par ex. Alexandre Schmemmann, *The Historical Road of Eastern Orthodoxy*, trad. par Lydia W. Kesich, Crestwood, NY, St. Vladimir's Seminary Press, 2003 à la p. 70.

l'Édit de Milan au Code théodosien, bien qu'il soit promulgué sous la forme d'une lettre. Gian Luigi Falchi est d'avis que l'Édit représente une modification constitutionnelle fondamentale qui aurait dû être incluse dans le Code de Théodose, même si elle a été considérée comme ayant été abrogée entretemps⁶⁴. En accord avec les termes spécifiques du décret instituant le travail en vue du Code théodosien⁶⁵, le Code a été conçu pour inclure les décrets abrogés. Nous sommes en droit de nous demander si l'inclusion de l'Édit de Milan aurait représenté une trop grande rupture vis-à-vis la pratique impériale de l'époque, tout au moins aux yeux des compilateurs. Mais en l'absence de preuves plus directes, nous ne pouvons que spéculer sur les raisons pour lesquelles l'Édit a été omis.

Une raison beaucoup plus convaincante à l'appui du récit alternatif serait l'identification d'un raisonnement chrétien particulier en faveur du pluralisme religieux qui aurait été exprimé à l'époque. Il est vrai que l'essor du monachisme était à bien des égards une reconnaissance implicite des dangers inhérents à l'alliance Église-État. Cependant, la solution monastique de renoncer au monde n'est pas exactement une décision qui puisse être maintenue en pratique dans la société dans son ensemble. Nous aurons à revenir plus loin sur la pertinence du monachisme. La question pour l'instant est de savoir si les idées qui sous-tendent une liberté religieuse plus large ont été concrètement présentées et justifiées. Comme des études

⁶⁴ Gian Luigi Falchi, «Église et Empire au IV^e siècle : De l'empire 'laïc' à l'empire 'confessionnel'» dans Jean-Noël Guinot et François Richard, dir., *Empire chrétien et Église aux IV^e et V^e siècles : intégration ou «concordat» ? Le témoignage du Code théodosien*, Paris, Éditions du Cerf, 2008 aux pp. 135-36.

⁶⁵ *Codex Theodosianus*, I.1.5 dans *The Theodosian Code and Novels, and the Sirmondian Constitutions*, trad. par Clyde Pharr, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1952 aux pp. 11-12.

très importantes l'ont souligné⁶⁶, la réponse se trouve dans un apologiste chrétien d'Afrique du nom de Lactance (c.240-c.320).

Dans sa vieillesse, Lactance entre à la cour de Constantin et devient un conseiller en matière de politique religieuse, peut-être dès 310⁶⁷. L'œuvre principale de Lactance, les *Institutions Divines* (303-311), est une tentative de concilier Rome avec le christianisme en s'engageant directement contre ceux qui prétendent que le christianisme est antiromain. Mais comme Digeser souligne à juste titre, les *Institutions divines* de Lactance n'ont pas toujours reçu l'attention qu'elles méritaient de la part des chercheurs⁶⁸. Dans le livre 5 intitulé «La Justice», Lactance commence par accuser les Romains d'avoir condamné le christianisme en violation du principe romain fondamental de ne pas «condamner par avance quelqu'un sans avoir instruit son affaire»⁶⁹. Lactance se réfère en effet au principe d'*audi alteram partem* afin de présenter la persécution romaine du christianisme comme un simple malentendu. Lactance ne demande pas aux Romains (au moins au début) de tolérer le

⁶⁶ Voir notamment Elizabeth DePalma Digeser, *The Making of a Christian Empire: Lactantius & Rome*, Ithaca, NY, Cornell University Press, 2000 aux pp. 107-114; et H.A. Drake, *Constantine and the Bishops: The Politics of Intolerance*, Baltimore, MD, Johns Hopkins University Press, 2000, aux pp. 193-212. Tous les deux, Digeser et Drake, bâtissent en fait sur des thèmes présentés dans une série de conférences prononcées par l'historien allemande Hermann Dörries (1895-1977) à la Yale Divinity School en 1958 et publiées dans *Constantine and Religious Liberty*, trad. par Roland A. Bainton, New Haven, CT, Yale University Press, 1960.

⁶⁷ Elizabeth DePalma Digeser, «Lactantius and the 'Edict of Milan': Does It Determine his Venue?» (1997) 31 *Studia Patristica* (Papers Presented to the Twelfth International Conference on Patristic Studies) 294.

⁶⁸ Digeser, *The Making of a Christian Empire*, *supra* note 66 aux pp. 13-14. L'association de Lactance avec le christianisme latin ou occidental complique sa réception au sein du christianisme oriental. Mais au moins un auteur orthodoxe a récemment reconnu l'importance de Lactance: John A. McGuckin, *The Ascent of Christian Law: Patristic and Byzantine Formulations of a New Civilization*, Yonkers, NY, St. Vladimir's Seminary Press, 2012 aux pp. 109-24.

⁶⁹ Lactance, *Institutions divines : Livre V*, c. I, *Sources chrétiennes* no. 204, t.1, trad. par Pierre Monat, Paris, Éditions du Cerf, 1973 à la p. 127.

christianisme en fonction de sa supériorité comme religion, mais de garder l'esprit ouvert en accord avec les meilleures pratiques romaines. L'approche lactantienne de construire des prémices intellectuelles visant une synthèse entre Rome et le christianisme aurait naturellement séduit Constantin, qui à l'époque était coincé entre l'ancienne Rome dont il a hérité et la nouvelle Rome qu'il prévoyait établir.

La condamnation théologique de Lactance à l'égard de la contrainte en matière religieuse est effectivement sans équivoque :

Mais, ce n'est pas un sacrifice, ce que l'on extorque à autrui contre son gré. S'il n'est pas spontané et venu du fond du cœur, le sacrifice qu'offrent des hommes contraints et forcés pour éviter les proscriptions, les injustices, la prison, les supplices, n'est que blasphème. Si les dieux sont des êtres qui sont honorés ainsi, ils ne méritent pas d'être honorés, pour la seule raison qu'ils veulent l'être ainsi, et méritent à coup sûr l'abomination des hommes, si on leur sacrifie avec des larmes, des gémissements et du sang qui coule de tous les membres.

Tandis que nous, bien au contraire, nous n'exigeons pas que quelqu'un soit contraint malgré lui d'adorer notre Dieu, qui est le Dieu de tous les hommes, qu'ils le veuillent ou non, et nous ne nous fâchons pas si on ne l'adore pas. Nous mettons notre confiance dans la majesté suprême de celui qui peut tout aussi bien venger les mépris qu'il subit que les souffrances et les injustices subies par ses serviteurs. C'est pourquoi, lorsque nous souffrons des supplices affreux, nous ne protestons pas, même en paroles, mais nous remettons au soin de Dieu, sans imiter ceux qui veulent passer pour les défenseurs de leurs dieux et s'en prennent sauvagement à ceux qui ne les honorent pas. Cela permet de comprendre à quel point il n'est pas bon d'honorer les dieux, parce que c'est plutôt par le bien qu'il faut mener les hommes au bien, et non par le mal⁷⁰.

Fait surprenant, les déclarations de Lactance sur la liberté religieuse ne sont pas complètement novatrices. En fait, les déclarations de Lactance s'accordent très bien avec les écrits d'un autre apologiste d'Afrique, Tertullien (c.160-c.225). Tertullien proclama entre autres que «chaque homme reçoit de la loi et de la nature la liberté

⁷⁰ *Ibid.*, c. XX à la p. 243.

d'adorer ce que bon lui semble»⁷¹. Tertullien fut également l'inventeur de l'expression «liberté de religion» (*libertatem religionis*)⁷².

Bien que l'influence exacte que Lactance exerça sur Constantin ne puisse pas être déterminée avec certitude, il est évident que la présence de Lactance à sa cour confirme que Constantin a été sans aucun doute exposé à Lactance et très probablement influencé par lui. Même après la mort de Lactance, Constantin exprime un engagement clair contre la persécution religieuse violente. Dans sa lettre aux provinces d'Orient en 324, Constantin fait l'exhortation suivante :

Je désire, pour le bien de l'ensemble de l'univers et de tous les hommes, que ton peuple vive dans la paix et sans trouble. Que ceux qui sont dans l'erreur jouissent avec bonheur de la même paix et de la même quiétude que les fidèles. Car la douceur de ce partage pourra les corriger et les amener eux aussi dans le bon chemin. Que personne n'inquiète son prochain. Que chacun s'en tienne au choix de son âme et en fasse profit⁷³.

Cela étant dit, d'énormes controverses subsistent encore concernant la politique religieuse de Constantin⁷⁴. Par conséquent, il est assez naturel que les

⁷¹ Tertullien, *A Scapula*, c. II dans *Œuvres de Tertullien*, t. 2, trad. par. Eugène-Antoine De Genoude, 2^e éd., Paris, Louis Vivès, 1852, 457 à la p. 458.

⁷² Tertullien, *Apologétique*, c. XXIV, trad. par J.-P. Waltzing, 2^e éd., Paris, Bloud et Gay, 1914 à la p. 78.

⁷³ Reproduite par Eusèbe de Césarée dans *Vie de Constantin*, Livre II, c. 56, *Sources chrétiennes* no. 559, trad. par Marie-Joseph Rondeau, Paris, Éditions du Cerf, 2013 à la p. 327. Une question intéressante à approfondir dans une étude futur consisterait à évaluer les écrits de Lactance à la lumière de l'évolution de la théorie du droit naturel au sein des premiers chrétiens. En fait, William A. Banner retrace l'appropriation chrétienne de la part d'Origène (184/185-253/254) de la préoccupation de la philosophie stoïcienne pour la justice naturelle (William A. Banner, «Origen and the Tradition of Natural Law Concepts» (1954) 8 *Dumbarton Oaks Papers* 51). En même temps, le stoïcisme est considéré comme ayant fortement influencé le développement du droit romain (Charles P. Sherman, «How Greek Philosophy Helped to Form our Modern Jurisprudence» (1931) 11 *B.U. L. Rev.* 364). Par conséquent, Lactance pourrait être considéré comme ayant résolu le malentendu romain du christianisme en reconnectant le christianisme et le droit romain sur la base d'un héritage hellénistique partagé!

⁷⁴ Voir le bref survol d'interprétations concurrentes fourni par Digeser dans *The Making of the Christian Empire*, *supra* note 66 aux pp. 128-33.

évaluations actuelles de la politique de Constantin soient caractérisées par une certaine complexité, en attendant l'établissement d'un consensus plus large dans la communauté scientifique. Historiquement, la période de pluralisme religieux a officiellement pris fin avec Théodose I, un Occidental d'Espagne, qui a été nommé Co-Auguste de l'Empire romain d'Orient en 379, prenant le pouvoir dans les deux moitiés de l'Empire romain au début des années 390. John L. Boojamra a raison de souligner que le rôle de Théodose dans la rénovation chrétienne de l'État romain a été presque totalement éclipsé dans la littérature par la longue ombre projetée par Constantin⁷⁵. Mais c'est Théodose qui a officiellement donné au christianisme nicéen le statut de religion officielle de l'État, à l'exclusion de toute autre religion. Le fameux décret de Théodose de 380, délivré au nom de Gratien, Valentinien II et Théodose, stipule comme suit :

Nous voulons que tous les peuples régis par le gouvernement de Notre Clémence pratiquent la religion transmise aux Romains par le divin apôtre Pierre, telle que se manifeste jusqu'à maintenant la religion qu'il a enseignée. Il est clair que c'est celle que suivent le pontife Damase et Pierre, évêque d'Alexandrie, homme d'une sainteté apostolique, à savoir que nous devons croire, selon l'enseignement des apôtres et la doctrine de l'Évangile, en une divinité unique, Père, Fils et Saint-Esprit, dans une égale majesté et une sainte Trinité. 1. Nous ordonnons que ceux qui suivent cette loi soient rassemblés sous le nom de chrétiens catholiques; quant aux autres, insensés et fous, nous jugeons qu'ils doivent supporter l'infamie attachée au dogme hérétique, que leurs assemblées ne reçoivent pas le nom d'Églises, que, frappés tout d'abord par la vengeance divine, ils le soient ensuite par le châtement de notre action inspirée par la volonté céleste⁷⁶.

Désormais, l'utilisation de l'appareil coercitif de l'État en vue d'appliquer une vision du monde religieuse particulière est officiellement validée. La notion

⁷⁵ John L. Boojamra, «The Emperor Theodosius and the Legal Establishment of Christianity» (1977) 9 *Byzantina* 387.

⁷⁶ *Theodosianus Codex*, XVI.1.2 dans *Code Théodosien : Livre XVI, t. 1, Les lois religieuses des empereurs romains de Constantin à Théodose II (312-438)*, Sources chrétiennes no. 497, trad. par Jean Rougé, Paris, Éditions du Cerf, 2005 à la p. 115.

même de citoyenneté romaine dépendra de l'adhésion à la religion chrétienne⁷⁷. Il en résulte que la dynamique qui sous-tend l'alliance entre l'Église et l'État est fondamentalement modifiée. Et en temps voulu, le droit canonique de l'Église sera complètement intégré au droit étatique⁷⁸.

La résistance ancienne à l'impérialisme chrétien

Au IV^e siècle, la proximité croissante entre *imperium* et *sacerdotium* conduit à l'expansion spectaculaire du monachisme⁷⁹. Bien que les moines et les monastères de Byzance participent à leur part d'intrigues et de luttes impériales, Nicholas Marinidis souligne d'une manière convaincante comment la compilation la plus importante des auteurs monastiques aux IV^e et V^e siècles privilégie une attitude de tolérance religieuse en contradiction complète avec ce qui se passe dans le reste de l'Empire⁸⁰. Pour les Pères du désert, la tolérance religieuse faisait partie intégrante de l'hospitalité, de l'amour et de la paix pratiquées par les moines, que ce soit dans le cadre de la conversion ou tout simplement de la cohabitation avec les hétérodoxes⁸¹.

Le monachisme chrétien oriental représente une réaction tellement extrême aux développements impériaux, qu'il est habituellement considéré comme un ruisseau distinct de la vie chrétienne. En revanche, nous soutenons que la valeur normative du monachisme au IV^e siècle en tant qu'opposition organisée en temps

⁷⁷ N.Q. King, *The Emperor Theodosius and the Establishment of Christianity*, London, SCM Press, 1961 à la p. 29.

⁷⁸ En 545, la Nouvelle 131 de Justinien attribua l'effectivité juridique étatique aux quatre premiers conciles œcuméniques de l'Église : voir *Corpus iuris civilis*, vol. 3, *supra* note 47 aux pp. 654-55.

⁷⁹ André-Jean Festugière, *Les Moines d'Orient*, vol. 1, Paris, Éditions du Cerf, 1961 aux pp. 18-19.

⁸⁰ Nicholas Marinides, «Religious Tolerance in the Apophthegmata Patrum» (2012) 20 *Journal of Early Christian Studies* 235.

⁸¹ *Ibid.* aux pp. 242-52.

réel contre les dangers perçus de l'impérialisation croissante de l'Église n'est pas soulignée autant qu'elle devrait l'être. Le phénomène monastique illustre clairement l'absence d'un consensus sur la formation d'un empire chrétien. Non seulement la théologie de nos jours entérine à toutes fins pratiques les préoccupations fondamentales des moines à l'égard de l'affectation du christianisme à des fins impériales, mais le monachisme orthodoxe continue de jouer un rôle influent dans la vie de l'Église orthodoxe, plusieurs siècles après la chute de Byzance. Nul autre que le Patriarche Œcuménique Bartholomée I, dont l'office revêt une primauté par rapport aux dirigeants des Églises orthodoxes, souligne qu'à travers la prière, l'ascèse et la direction spirituelle, le monachisme assume sa position légitime dans le corps de l'Église⁸².

Si nous acceptons que le monachisme soit une composante constitutive de la société chrétienne orientale, l'opposition monastique à l'impérialisation du christianisme doit être abordée comme une dissension interne importante plutôt qu'une protestation issue de la périphérie. Ce léger changement de perspective a des répercussions sur la valeur normative de l'opposition monastique, car un désaccord exprimé de l'intérieur est beaucoup plus crédible qu'une critique de l'extérieur. Alors que les moines et moniales entreprennent de fuir le monde, ils demeurent intimement liés à l'Église qui est dans le monde. Les membres monastiques peuvent être proscrits du point de vue de la société laïque, mais ils ne le sont pas pour l'Église. Par conséquent, l'opposition monastique au IV^e siècle, vue en des termes qui sont moins préjudiciables à l'égard d'une unitotalité soloviévienne au sein de

⁸² Patriarche Bartholomée, *Encountering the Mystery: Understanding Orthodox Christianity Today*, New York, Doubleday, 2008 à la p. 71.

l'Église, fait en sorte qu'il est beaucoup plus difficile de se réclamer d'un héritage idyllique des relations Église-État à Byzance.

Contrairement au caractère relativement simple de l'opposition monastique au tournant chrétien de l'Empire, le comportement de la hiérarchie ecclésiastique était plus ambigu, du moins au début. Athanase d'Alexandrie (295-373) fut la première personnalité ecclésiastique à être exposée de manière significative à la rénovation chrétienne de l'État romain. Tout au long de sa vie, deux positions très différentes peuvent être discernées. Une attitude plus permissive à la participation étatique dans les affaires de l'Église sous Constantin a rapidement fait place à une attitude beaucoup plus désapprobatrice sous Constance (317-361), deuxième fils de Constantin et seul empereur à partir de 350. Malgré les luttes bien documentées entre Constantin et Athanase, Athanase était prudemment muet sur les questions théologico-politiques sous le règne de Constantin. Comme le souligne Leslie W. Barnard, Athanase n'a écrit aucune appréciation ou critique de l'État romain⁸³. Ailleurs, Barnard fait remarquer que le fait qu'Athanase n'exprime ni critique ni louange à l'égard de l'Empire pendant cette période est particulièrement important en raison de son engagement constant dans les affaires politico-religieuses.⁸⁴ Par contre, Eusèbe de Césarée fait un somptueux éloge de l'Empire chrétien dans la *Vie de Constantin*⁸⁵.

L'attitude apparemment neutre d'Athanase à l'égard de l'État est attribuée au fait que Constantin s'est généralement reporté à la discrétion des évêques en matière

⁸³ L.W. Barnard, «Athanasius and the Roman State» (1977) 36 *Latomus* 422.

⁸⁴ Leslie W. Barnard, «Athanase et les Empereurs Constantin et Constance» dans Charles Kannengiesser, dir., *Politique et théologie chez Athanase d'Alexandrie*, Paris, Beauchesne, 1974, 127.

⁸⁵ *Supra* note 73.

ecclésiastique⁸⁶. Mais l'influence du cas exagéré que fait Eusèbe de l'Empire chrétien, et particulièrement au sujet de Constantin, est irréfutable. Selon S.L. Greenslade, même Athanase s'en tenait initialement à la théorie d'Eusèbe quant à l'empereur chrétien⁸⁷. De même, Barnard explique que la théorie eusébienne prévaudra chez Athanase tout au long de la vie de Constantin, car la liberté de l'Église n'était pas encore matériellement menacée⁸⁸. Cependant, Athanase n'est pas étranger à l'opposition monastique à l'idée impériale, puisque c'est lui qui a rédigé le récit de la vie du plus célèbre ermite chrétien, la *Vie d'Antoine*⁸⁹ (env. 357-58), où une nette distance à l'égard de la théologie politique de l'empire commence à émerger. En effet, l'attitude presque indifférente d'Antoine à l'égard de lettres qu'il recevait de la part des empereurs est révélatrice⁹⁰. En répondant à la correspondance impériale, Antoine relativise le cadre monarchique du monde en donnant le conseil suivant : «ne pas tenir pour importantes les choses présentes, mais se souvenir plutôt du jugement à venir et considérer que le Christ seul est l'empereur véritable et éternel»⁹¹. À tout le moins, la rédaction de la *Vie d'Antoine* témoigne d'une connaissance certaine, et fort probablement d'une prise de conscience naissante, de la part d'Athanase des dilemmes théologiques qui accompagnaient la christianisation de l'Empire romain.

⁸⁶ Barnard, «Athanase et les Empereurs», *supra* note 84 aux pp. 131 et 135.

⁸⁷ S.L. Greenslade, *Church & State from Constantine to Theodosius*, London, SCM Press, 1954 à la p. 46.

⁸⁸ Barnard, «Athanasius and the Roman State», *supra* note 83 aux pp. 430-31.

⁸⁹ Athanase d'Alexandrie, *Vie d'Antoine*, *Sources chrétiennes* no. 400, trad. par G.J.M. Bartelink, Paris, Éditions du Cerf, 1994.

⁹⁰ *Ibid.*, c. 81 aux pp. 341-45.

⁹¹ *Ibid.* à la p. 343.

Il n'y a pas lieu de s'en étonner, car comme Florovsky le souligne, l'Empire conserva la philosophie et les habitudes autocratiques, y compris l'adoration et l'apothéose des césars⁹². Pour sa part, Michael Azkoul remarque que rien ne peut justifier la conclusion que les Pères byzantins ont reconnu Eusèbe comme leur enseignant⁹³. Et finalement, les circonstances obligèrent Athanase à évaluer explicitement la politique de l'Église impériale sous Constance d'une manière très critique. L'intervention incessante de Constance dans les affaires de l'Église en faveur des ariens est bien documentée⁹⁴. Dans l'*Historia Arianorum ad Monachos*, Athanase critique les intrusions de l'Empereur d'une manière très chargée :

Car dans le cas d'une décision des évêques, quel est l'intérêt de l'Empereur qu'il intervienne? Et s'il existe quelque menace pour l'Empereur, en quoi cela est-il pertinent pour les évêques ainsi nommés? Quelqu'un a-t-il entendu parler de telles choses depuis le début du monde? Quand un jugement de l'Église requiert-il donc la ratification de l'Empereur? Ou plutôt, quand donc une telle procédure de confirmation a-t-elle été véritablement reconnue par l'Église? Il y a eu de nombreux conciles tenus jusqu'ici et de nombreuses décisions rendues par l'Église, mais les Pères n'ont jamais eu à convaincre l'Empereur, ni l'Empereur à s'occuper des affaires de l'Église. L'apôtre Paul avait des amis parmi ceux de la maison de César et a envoyé aux Philippiens des salutations en leur nom dans son épître, mais il ne les a pas admis comme codécideurs. Maintenant cependant, nous assistons à un nouveau spectacle, tel qu'inventé par l'hérésie arienne. Car les hérétiques se sont joints à l'Empereur Constance, afin qu'il puisse exercer son pouvoir contre qui que ce soit, s'appropriant l'autorité des évêques et devenant en fait un persécuteur en tout sauf en nom, et qu'eux-mêmes, soutenus par le gouvernement impérial, puissent conspirer contre quiconque, en affectant d'être ceux qui sont pieux. Nous pourrions considérer leurs travaux comme une farce comique en scène, où les prétendus évêques sont des comédiens qui commandent Constance, s'adressant à lui comme l'a fait Hérode à Hérodiade; la calomnie destinée

⁹² Florovsky, «Empire and Desert», *supra* note 44 à la p. 138.

⁹³ Michael Azkoul, «*Sacerdotium and Imperium: The Constantian Renovatio according to the Greek Fathers*» (1971) 32 *Theological Studies* 431 à la p. 438.

⁹⁴ Henric Nordberg, «Athanasius and the Emperor» (1963) 33:3 *Commentationes humanarum Litterarum* 1 à la p. 45.

au bannissement et à la mort des véritables croyants s'exposant ainsi à nouveau par la danse [notre traduction du grec]⁹⁵.

Le parallélisme entre l'empereur et Dieu est au cœur de la plupart des incongruités théoriques concernant l'héritage théocratique de Byzance. Le monothéisme comme source de légitimation de l'autorité absolue de l'empereur est identifié à plusieurs reprises dans les études byzantines⁹⁶, malgré le fait que l'autorité de l'empereur s'est avérée beaucoup plus fragile⁹⁷. Les incidences politiques des débats théologiques trouvent toute leur pertinence, surtout à l'égard de la théologie de l'arianisme qui était surtout axée sur la suprématie de Dieu le Père, considérant le Verbe de Dieu comme absolument inférieur au Créateur.

⁹⁵ Athanase, *Historia Arianorum ad Monachos*, c. 52 dans J.P. Migne, dir., *Patrologia Graeca*, t. 25, Paris, Migne, 1857, 696 aux pp. 756-57. Ici, Athanase se réfère à l'épisode évangélique racontant la décapitation de Jean Baptiste (voir notamment l'Évangile de Marc, 6:14-29). Selon la péricope, Hérodiade s'arrange pour contraindre le roi Hérode à décapiter Jean en échange de la danse de Salomé, la fille d'Hérodiade. Dans sa langue d'origine, l'extrait d'Athanase se lit comme suit :

Εἰ γὰρ ἐπισκόπων ἐστὶ κρίσις, τί κοινὸν ἔχει πρὸς ταύτην βασιλεύς; εἰ δὲ βασιλέως ἐστὶν ἀπειλή, τίς ἐνταῦθα χρεία τῶν λεγομένων ἐπισκόπων; πότε γὰρ ἐκ τοῦ αἰῶνος ἠκούσθη τοιαῦτα; πότε κρίσις Ἐκκλησίας παρὰ βασιλέως ἔσχε τὸ κῦρος, ἢ ὅλως ἐγνώσθη τοῦτο τὸ κρίμα; Πολλὰ σύνοδοι πρὸ τούτου γεγόνασι πολλὰ κρίματα τῆς Ἐκκλησίας γέγονεν ἄλλ' οὔτε οἱ Πατέρες ἐπεισάν ποτε περὶ τούτων βασιλέα οὔτε βασιλεὺς τὰ τῆς Ἐκκλησίας περιειργάσατο. Παῦλος ἀπόστολος εἶχε φίλους τοὺς τῆς τοῦ Καίσαρος οἰκίας, καὶ γράφων ἠσπάζετο τοὺς Φιλιππησίους ἀπὸ τούτων ἄλλ' οὐκ εἰς κρίματα τούτους κοινωνοὺς παρελάμβανε. Νῦν δὲ θέαμα καινὸν, καὶ τοῦτο τῆς Ἀρειανῆς αἰρέσεως ἐστὶν εὐρημαῖ· συνῆλθον γὰρ αἰρετικοὶ καὶ βασιλεὺς Κωνστάντιος, ἵνα κάκεῖνος, τὴν ἐπισκόπων ἔχων πρόφασιν, τῇ ἐξουσίᾳ καθ' ὃν ἂν ἐθέλοι, πράττη, καὶ διώκων μὴ λέγοιτο διώκτης· καὶ οὗτοι δὲ, τὴν βασιλέως ἔχοντες δυναστείαν, ἐπιβουλεύωσιν οἷς ἂν ἐθέλωσι θέλουσι δὲ τοῖς μὴ ἀσεβοῦσιν ὡς αὐτοί. Τοῦτο δὲ ὡς ἐπὶ σκηνῆς ἂν τις ἴδοι κωμωδούμενον παρ' αὐτοῖς· καὶ τοὺς μὲν λεγομένους ἐπισκόπους ὑποκρινόμενους, τὸν δὲ Κωνστάντιον τὰ ἐκείνων ἐνεργοῦντα, καὶ πάλιν ἐπαγγελλόμενον τοῦτον, ὡς Ἡρώδης τῇ Ἡρωδιάδι· τούτους δὲ πάλιν ὀρχουμένους τὰς διαβολὰς ἐπὶ ἐξορισμῶ καὶ θανάτῳ τῶν εἰς τὸν Κύριον εὐσεβοῦντων.

⁹⁶ Voir par ex. Alain Ducellier, *Le drame de Byzance : Idéal et échec d'une société chrétienne*, Paris, Hachette, 1976 à la p. 116.

⁹⁷ *Ibid.* à la p. 151.

En plus de son impact sur les formulations des symboles de foi, la position arianiste alimente une théologie politique particulièrement impérialiste. Soloviev fait référence à un «arianisme politique» qui «confondait sans les unir la puissance temporelle et la puissance spirituelle et faisait de l'autocrate plus qu'un chef d'État, sans pouvoir en faire le vrai chef de l'Église»⁹⁸. La corrélation intellectuelle entre la subordination du Fils au Père d'une part et la subordination de l'Église à l'État d'autre part explique pourquoi l'arianisme fut favorisé par le parti impérial. Comme Kenneth M. Setton le précise, Constance a vu dans l'arianisme les moyens les plus efficaces d'accommoder le rapprochement voulu entre l'Église et l'État, qui était selon lui nécessaire pour le maintien de la paix dans l'Empire⁹⁹. Par conséquent, Constance était surtout intéressé à l'utilité politique de la théologie, plutôt qu'aux prémisses théologiques elles-mêmes. Même seize siècles plus tard, défaire *a posteriori* tout le réseau des nœuds labyrinthiques tissés entre la politique et la théologie en tant que telle demeure un défi de premier ordre.

Dans la théologie athanasienne, la dignité humaine découle de l'identité mystique entre l'homme et son Sauveur, entre l'homme et Dieu. Le fameux extrait de la conclusion du *De Incarnatione* se lit ainsi : «il s'est lui-même fait homme, pour que nous soyons faits Dieu; et lui-même s'est rendu visible par son corps, pour que nous ayons une idée du Père invisible; et il a supporté lui-même les outrages des hommes, pour que nous ayons part à l'incorruptibilité»¹⁰⁰. Par ailleurs, cette

⁹⁸ Vladimir Soloviev, *La Russie et l'Église universelle*, Paris, Albert Savine, 1889, à la p. xlvii.

⁹⁹ Kenneth M. Setton, *Christian Attitude towards the Emperor in the Fourth Century*, New York, AMS, 1967 à la p. 82.

¹⁰⁰ Athanase d'Alexandrie, *Sur l'incarnation du Verbe*, c. 54, *Sources chrétiennes* no. 199, trad. par Charles Kannengiesser, Paris, Éditions du Cerf, 1973 à la p. 459.

intégration entre la christologie et la question ecclésiologique trouve son plein essor dans le principe soloviévien de la divino-humanité, déjà discuté dans la première partie de notre thèse. Par conséquent, la résistance athanasienne contre les tendances sécularisantes à la base de la justification théologico-politique de l'État sous Constance et ses successeurs est inextricablement liée aux contributions les plus élémentaires d'Athanase au corpus patristique. L'importance de la résistance athanasienne aux interférences impériales dans les affaires de l'Église ne peut être sous-estimée. D'une manière très fondamentale et plutôt méconnue, l'exégèse théologique d'Athanase à un stade très précoce de la rénovation chrétienne de l'État romain milite sans équivoque contre l'impérialisation de l'Église chrétienne.

Que la promulgation coercitive du christianisme en tant que religion impériale exclusive soit contraire à la plupart des préceptes théologiques de base de l'Église est une évidence assez répandue aujourd'hui. Mais les processus complexes qui sous-tendent la construction d'une entité politique absolutiste basée sur un mélange de formes chrétiennes et de contenus préchrétiens étaient probablement beaucoup plus limpides au IV^e siècle qu'on ne l'admet généralement. Par conséquent, la résistance monastique et hiérarchique à un stade précoce de l'impérialisation chrétienne souligne davantage des fissures importantes dans le récit monolithique et idéalisant des relations Église-État à Byzance tel qu'il est encore répandu.

Quelques dernières remarques sur le défi russe et la pertinence de Soloviev

Le récit historique habituel des relations Église-État à Byzance suppose que la désignation officielle du christianisme comme religion exclusive de l'État était une

conséquence naturelle de la rénovation prévue par Constantin. Compte tenu de l'existence d'une conception très bien articulée de la liberté religieuse qui a probablement influencé Constantin lui-même, le récit habituel est loin d'être convaincant. Les arguments à l'effet d'une résistance interne à l'impérialisation appuient le plaidoyer en faveur d'une compréhension beaucoup plus nuancée de l'histoire byzantine. Et ici se trouve le point de départ fondamental pour déterminer comment les Russes d'aujourd'hui peuvent élaborer un État laïc moderne : en puisant dans la gamme de ressources offertes au sein de leur propre tradition religieuse, tout en préservant une aptitude au jugement critique sur certains aspects de leur expérience historique¹⁰¹.

Nous maintenons que Soloviev occupe une place privilégiée dans cette tâche, car il a déjà philosophiquement conditionné plusieurs des principes clés d'une manière à les rendre pertinentes à l'ère moderne tout en gardant leur profond attachement à la tradition en place. Mais même si une première grande partie du travail est alors accomplie, restent les défis aussi importants, sinon plus, de la validation, de l'appropriation, de l'adaptation, et finalement de la mise-en-œuvre. Ce chapitre est présenté non seulement comme un petit pas vers la cible convoitée, mais

¹⁰¹ Dans le monde grec, Aristote Papanikolaou aux États-Unis et Pantelis Kalaitzidis en Grèce énoncent une position critique à l'égard des efforts antérieurs tendant à l'idéalisation de Byzance : voir Pantelis Kalaitzidis, *Orthodoxy and Political Theology*, trad. par Gregory Edwards, Genève, WCC, 2012; et Aristote Papanikolaou, *The Mystical as Political: Democracy and Non-Radical Orthodoxy*, Notre Dame, IN, University of Notre Dame Press, 2012. Plus particulièrement, au sein d'une théorie libérale qui vise à valider la participation des chrétiens à la politique moderne, Papanikolaou se réfère assez fréquemment à l'héritage soloviévien (*ibid.* aux pp. 33-36, 53, 145). Le monde russe accuse un retard certain à l'égard de ces développements. Plus inquiétante encore est la tentation dangereuse de conclure beaucoup trop hâtivement à l'inutilité de la philosophie religieuse dans le contexte contemporain de la Russie (voir par ex. Kristina Stöckl, «Modernity and its Critique in 20th Century Russian Orthodox Thought» (2006) 58 *Studies in East European Thought* 243 à la p. 264).

aussi pour démontrer que le défi lui-même est peut-être ambitieux, mais non pas utopique. L'appropriation de Soloviev dans la résolution des grands enjeux de la situation contemporaine en Russie est à la fois utile et réalisable.

7. Pour une théorie constitutionnelle globale fondée sur le principe fédéral

Vers un épanouissement total du cadre soloviévien en droit public : Deux réserves importantes

Ce chapitre vise à articuler une théorie constitutionnelle globale fondée sur le principe fédéral. Cette théorie est présentée comme l'épanouissement plus développé de tout ce qui précède. Bien que nous situions ce résultat particulier de notre démarche au bout du trajet intellectuel mis en branle par un objet d'étude du XIX^e siècle, il représente en même temps une théorisation naissante d'un constitutionnalisme juridique libéral manifestement destiné au XXI^e siècle. Qui plus est, le fait que nous arrivions à ce tournant par l'intermédiaire d'une réflexion poussée sur la pensée de Soloviev ou du contexte plus général de la tradition russe n'invalide ni les trajets ni les perspectives qui sont différentes de la nôtre. À ce sujet, nous précisons ainsi une première réserve eu égard de l'intention épistémologique de notre dernier chapitre : ce qui suit n'est pas destiné à exclure les théorisations alternatives, mais est plutôt proposé afin de stimuler le débat sur la façon dont l'évolution future du droit public pourrait être imaginée en dehors des sentiers battus.

La deuxième réserve se rapporte à la nature un peu spéculative de notre approche. D'entrée de jeu, il est utile de souligner que les questions traitées dans ce chapitre n'ont été ni soulevées ni considérées par Soloviev comme telles, c'est-à-dire au moyen de termes qui seront immédiatement reconnaissables par le constitutionnaliste contemporain, même le plus habile¹. À notre connaissance, le

¹ La seule exception étant la mention, sans doute d'inspiration kantienne, d'une unification politique de l'humanité sous forme «d'une fédération mondiale d'États» dans Vladimir Sergheïevitch Soloviev,

seul personnage du XIX^e siècle issu de la tradition gréco-russe à s'être effectivement occupé de la question fédérale fut Jean Capodistria (1776-1831)², dont l'œuvre sur la question fédérale est malheureusement peu connue à l'extérieur du contexte suisse. Cela étant dit, nous nous occupons intentionnellement à notre façon d'une question très actuelle en puisant dans le corpus soloviévien, y compris son arrière-plan philosophique, privilégiant surtout le concept de l'unitotalité et la vision d'un État qui reconnaîtrait la dignité humaine dans toute sa complexité. Nous considérons également que le fait que nous nous aventurons dans le domaine spéculatif occasionne très peu d'entraves pour la suite des choses, car, de toute façon, la théorie proposée serait vraisemblablement évaluée complètement en dehors du contexte

La justification du bien : essai de philosophie morale, trad. par T.D.M., Paris, Aubier-Montaigne, 1939 à la p. 399. Dans la même veine, Soloviev imaginera qu'au niveau des relations entre nations, «les différences nationales seront préservées et intensifiées, tandis que les divisions et l'esprit agressif, qui présentent un obstacle si fondamental à l'organisation morale de l'humanité, disparaîtront» (*ibid.* à la p. 300). Pour les propositions d'Emmanuel Kant à l'égard d'«un fédéralisme d'États libres», voir son *Projet de paix perpétuelle : Esquisse philosophique, 1795*, trad. par J. Gibelin, Paris, J. Vrin, 1999 aux pp. 42-53.

² Ce polymathe d'origine grecque fut recruté au service des affaires étrangères de l'Empire russe en 1808 et se verra envoyé en mission en Suisse en 1813. Capodistria joua un rôle essentiel dans les négociations entre les cantons suisses pour établir le Pacte fédéral suisse de 1815, ainsi qu'entre les puissances européennes au Congrès de Vienne (1815) afin de garantir la neutralité perpétuelle de la Suisse. Il fut ensuite promu ministre des Affaires étrangères de Russie en 1816 (une nomination étonnante pour un non-Russe) et occupa ce poste jusqu'à sa demande d'un congé en 1822 à la suite des refus répétés du tsar Alexandre I d'aider militairement la révolution grecque en cours. En 1827, Capodistria est nommé gouverneur de l'État grec nouvellement indépendant; il est assassiné en Grèce en 1831. Au sein de la sphère diplomatique européenne à l'époque, parmi les réformes que préconisa Capodistria comme chef de la diplomatie russe, nous comptons l'abolition de la traite des esclaves, la préférence pour des réformes politico-économiques au lieu de violentes répressions comme solution aux révoltes sociétales et un modèle de coopération visant l'unification de tous les États européens au-delà des grandes puissances (Helen E. Koukkou, *John Kapodistrias: A Greek Europhile Diplomat*, trad. par Terry Crosfield-Mitaraki et Eugene S. Pierri, Athènes, Society for the Study of the Greek History, 1994 aux pp. 34, 52 et 58). Pour une appréciation plus critique du libéralisme de Capodistria, voir Patricia Kennedy Grimsted, «Capodistrias and a "New Order" for Restoration Europe: The "Liberal Ideas" of a Russian Foreign Minister, 1814-1822» (1968) 40 *The Journal of Modern History* 166.

soloviévien. Pour la grande majorité de la communauté juridique, force est de constater que l'archéologie intellectuelle des idées juridiques demeure beaucoup trop déconnectée de la pratique quotidienne du droit, un problème dont nous discuterons davantage dans la conclusion finale de la thèse.

Les perspectives du droit constitutionnel comparé

L'exposition de notre théorie d'inspiration soloviévienne s'étale de manière progressive à travers une analyse historico-théorique et comparée du droit constitutionnel³. Toutefois, la simple possibilité de réaliser significativement des études comparées en droit constitutionnel demeure contestable. L'existence de contextes politiques très différents est habituellement considérée comme limitant la valeur pratique de toute comparaison entre les hautes sphères de la normativité publique de différents États. En tant que matière académique, le droit constitutionnel comparé est encore à la recherche d'une identité autant que d'une méthodologie intelligibles. Pour cette raison, Günter Frankenberg compare le comparatiste constitutionnel à un nomade intellectuel dépourvu d'un véritable champ de recherche qui serait bien délimité⁴. Bien que cet état de fait puisse présenter un défi pour un chercheur visant une initiation disciplinaire peu réfléchie, le droit comparatif constitutionnel demeure également l'un des rares espaces au sein du monde

³ Un bon nombre des idées recueillies dans ce chapitre ont été légèrement mises à l'épreuve au sein d'un atelier organisé conjointement par les facultés de droit de l'Université de Montréal et de l'Université hébraïque de Jérusalem : Athanasios Giocas, «Canada and Israel in Comparative Constitutional Perspective: The (Sometimes Overlooked) Legal Historical Dimension of Globalization», *The Globalization of Regulation: Canadian and Israeli Perspectives – A Joint Research Workshop*, Jérusalem, 20-21 mai 2014.

⁴ Günter Frankenberg, «Comparative Constitutional Law» dans Mauro Bussani et Ugo Mattei, dir., *The Cambridge Companion to Comparative Law*, Cambridge: Cambridge University Press, 2012, 171 à la p. 174.

universitaire juridique, mise à part évidemment la philosophie juridique elle-même, qui ne sont pas encore envahis par des frontières épistémologiques préréglées ou un esprit ontologique déjà bien cristallisé.

Thématiquement, l'entreprise comparative en droit constitutionnel s'est généralement associée à l'étude de jugements constitutionnels de tribunaux étrangers⁵. Cela trahit un certain penchant pour le positivisme juridique dont la prédominance peut être assez facilement mise de côté grâce à l'enracinement durable au sein du monde universitaire juridique d'une multitude d'approches extérieures au droit⁶. Le positivisme, surtout en tant que cadre de recherche, est encore plus dévalorisé en cas de recours au holisme sous-entendu par l'unitotalité soloviévienne. De plus, compte tenu de l'affinité habituellement acceptée entre le droit constitutionnel et l'histoire constitutionnelle, l'intégration des perspectives historiques plus larges au sein du droit constitutionnel comparé n'est nullement novatrice en soi.

La démarche méthodologique en bref

En substance, notre élaboration théorique est contextualisée à travers une étude comparative du Canada et de l'Israël, deux pays modernes dont les trajectoires historico-constitutionnelles sont à première vue très différentes. Dans un premier volet, l'objectif consiste à élucider non seulement comment les phénomènes

⁵ Voir par. ex. Donald P. Kommers, «The Value of Comparative Constitutional Law» (1976) 9 J. Marshall J. Prac. & Proc. 685.

⁶ Voir entre autres le bref manifeste prônant un renouvellement de l'interdisciplinarité en droit présenté par la revue torontoise *Critical Analysis of Law: An International & Interdisciplinary Law Review* : Markus D. Dubber, «Critical Analysis of Law: Interdisciplinarity, Contextuality, and the Future of Legal Studies», en ligne : <<http://cal.library.utoronto.ca/public/journals/99/CAL.pdf>>.

historiques de la mondialisation ont affecté la composition constitutionnelle actuelle du Canada et de l'Israël, mais aussi la façon dont ces mêmes phénomènes peuvent transcender l'histoire et servir comme guides au développement futur constitutionnel dans les deux pays. La façon dont nous abordons la question de la mondialisation est sans doute peu orthodoxe. À cet égard, une approche beaucoup plus classique se bornerait à définir les ramifications tangibles pour la réglementation juridique sur une base prospective en fonction de l'accroissement moderne de la mondialisation. Dans ce cas, le paradigme sous-jacent supposerait que la mondialisation progresse avec le temps d'une manière unidirectionnelle, en tant que phénomène moderne particulièrement soutenu par le progrès technologique.

Le paradigme classique peut cependant bénéficier d'une réévaluation plus nuancée dans le domaine du droit constitutionnel, où les phénomènes de mondialisation historiques ont tendance à laisser des marques durables. De tels phénomènes abondent au sein de l'évolution constitutionnelle du Canada et de l'Israël. Pour le Canada, la réalisation d'une formation politique unifiée au moyen de la confédération peut être conçue comme conciliant les dynamiques plurinationales qui résultaient du partage d'un même espace de la part de Britanniques, de Canadiens français et d'autochtones. Et chacun de ces groupes posséda sa propre dimension mondialisée, soit par une empreinte coloniale en particulier ou par l'intermédiaire d'une perspective culturelle plus générale dans le cas des autochtones. La conceptualisation constitutionnelle d'Israël comporte également une pluridimensionnalité unique. Non seulement la population sous le contrôle effectif de l'État était et demeure diversifiée, mais Israël a hérité (non sans controverse) de la

notion biblique de l'État juif, ainsi que d'une vision de la catégorisation juridique en fonction de la religion tributaire d'une autre franchise mondiale, l'Empire ottoman. À travers ce labyrinthe, le constitutionnalisme israélien prétend néanmoins maintenir un engagement sans équivoque à la culture juridique occidentale contemporaine.

Le Canada et Israël sont deux illustrations uniques de la façon dont nombre de questions urgentes peuvent être retracées jusqu'à la manière dont des phénomènes de la mondialisation historique ont été incorporés seulement de façon sélective au plan constitutionnel. Alors que les constitutions des deux États sont juridiquement efficaces à tous les égards, leur légitimité morale est parfois remise en question spécifiquement quant à la manière dont certaines expressions de l'identité continuent d'être exclues. Afin d'intégrer plus progressivement les réalités pluralistes dans le processus plus large de l'évolution constitutionnelle tant en Israël qu'au Canada, nous explorons la viabilité d'un cadre herméneutique fondé sur les bases éthico-morales qui soutiennent le fédéralisme. La solution retenue adhère pleinement aux préoccupations soloviéviennes quant à l'objet d'un État et à la nature du droit, en plus de valoriser l'approche de l'unitotalité dans la reconnaissance de la quête complexe de l'être humain.

Plus précisément, nous avançons l'idée que la mise au point constitutionnelle, tant au Canada qu'en Israël, devrait procéder sur la base d'un éthos fédéraliste, qui peut être défini comme une approche qui consolide les principes constitutionnels non écrits en fonction des principes moraux sous-jacents du fédéralisme. De cette manière, le fédéralisme devient le moyen par lequel les phénomènes pluralistes peuvent être identifiés, évalués et reconnus. Un tel processus, au moins dans la

manière dont il est envisagé ici, dépend très fortement du renforcement de l'institution du constitutionnalisme non écrit dans les deux pays.

En termes de présentation, l'analyse qui suit est organisée en deux parties. Dans un premier temps, nous soulignons les liens théoriques entre la mondialisation, l'histoire et le droit constitutionnel. Dans cette partie, l'Israël et le Canada sont considérés sur le plan de leurs capacités respectives à incarner un esprit pluraliste ou fédéraliste au sein de leur constitution⁷. Dans un deuxième temps, nous discutons des paramètres de base d'une théorie constitutionnelle fondée sur l'éthos fédéraliste et de la façon dont une telle théorie pourrait s'appliquer tant au Canada qu'en Israël. Au Canada, nous suggérons que l'obstacle principal se trouve au niveau de l'adhésion limitée aux principes constitutionnels non écrits de la part de la communauté juridique. Pour Israël, le défi consiste à récupérer l'ancienne signification du fédéralisme dans l'ordre social juif, telle que promue autrefois par le politologue Daniel J. Elazar.

La mondialisation, l'histoire et le droit constitutionnel : Prolégomènes épistémologiques

La prochaine étape de notre théorisation porte sur une approche méthodologique récente connue sous le nom d'histoire juridique globale (*global*

⁷ Théoriquement, la thèse sur l'éthos fédéraliste est une prémisse qui aurait pu être exposée de manière beaucoup plus autonome, sans la nécessité d'un avant-propos méthodologique sur la mondialisation de l'histoire du droit, de la trame du constitutionnalisme comparatif, ou même du cadre philosophico-juridique soloviévien. Cependant, et du moins aux fins de cette thèse, nous soutenons l'utilité d'exposer l'authenticité de notre trajectoire intellectuelle à l'égard d'une série d'idées interdépendantes sur les phénomènes historiques de la mondialisation en Israël et au Canada en cours d'élaboration du cadre philosophico-juridique soloviévien. De cette façon, nous souhaitons que le lecteur soit mieux outillé pour comprendre tout l'arrière-plan des propositions exprimées, sans toutefois le contraindre à s'identifier à l'ensemble de notre propre cheminement.

legal history), ou mieux encore, sous celui de perspectives mondiales en histoire du droit. Pour l'essentiel, une approche mondialisée de l'histoire du droit est un correctif aux approches antérieures de nature nationale ou même régionale. Un correctif a paru nécessaire en raison de la tendance de l'histoire juridique à véhiculer un projet politique sous-jacent visant à construire ou à exprimer une identité politique particulière. Un célèbre exemple issu du XX^e siècle d'un tel projet politique sur une base régionale fut le projet de l'histoire juridique européenne. Ce projet a été clairement conçu pour promouvoir l'intégration européenne en investissant massivement, sur le plan conceptuel, dans la reconnaissance d'une culture juridique européenne commune, liée d'une façon ou d'une autre au droit romain classique et à sa réception historique dans différents pays européens. L'Institut Max-Planck d'histoire européenne du droit a été fondé à Francfort en 1964 par Helmut Coing avec cet objectif précis à l'esprit⁸.

Malgré l'estime personnelle que nous pouvons ressentir à l'égard de l'intégration européenne, ce type d'approche à l'histoire juridique comporte de graves limites épistémologiques, en particulier en ce qui concerne la perpétuation de préjugés eurocentriques, surtout quand ceux-ci sont projetés sur des histoires et cultures non européennes. En pleine conformité avec la tendance à examiner de manière critique les hypothèses et les préjugés au sein de la discipline plus générale de l'histoire, des approches dites globales ou transnationales supplantent peu à peu les cadres traditionnels au sein de l'histoire juridique. Après tout, l'histoire du droit a

⁸ Thomas Duve, «Von der Europäischen Rechtsgeschichte zu einer Rechtsgeschichte Europas in globalhistorischer Perspektive» (2012) 20 Zeitschrift des Max-Planck-Instituts für europäische Rechtsgeschichte 18 aux pp. 21-26.

toujours été un champ d'études hybride, où les historiens et les juristes arrivent avec des hypothèses et des approches différentes qui sont parfois même incompatibles. Le juriste allemand Thomas Duve joue un rôle marquant dans cette transformation en direction de l'intégration des perspectives historiques mondiales dans l'histoire juridique de l'Europe⁹. Cette approche, ou plutôt ce nouveau cadre spatial et méthodologique¹⁰, n'est pas pertinent que pour l'Europe. Très inspiré par ce changement de paradigme pour repenser l'histoire du droit européen dans une perspective plus mondiale, nous nous attarderons à présenter sous peu la façon dont des phénomènes de la mondialisation historique ont pu avoir un impact d'ordre juridique constitutionnel dans les cas particuliers du Canada et d'Israël. L'accent est nettement mis sur le droit constitutionnel parce que les constitutions sont en fin de compte responsables de la façon dont les divers enchevêtrements normatifs, qui résultent des procédés interculturels liés à la mondialisation, sont rangés et ordonnés au plus haut niveau.

Il y a aussi un lien d'interconnexion supplémentaire entre l'émergence du droit constitutionnel comparé et le phénomène plus contemporain de la mondialisation. En fait, l'augmentation des échanges économiques, la commodité du transport aérien, les progrès des technologies de l'information et des communications

⁹ Thomas Duve, «European Legal History – Global Perspectives. Working Paper for the Colloquium 'European Normativity – Global Historical Perspectives'» Max Planck Institute for European Legal History Research Paper Series No. 2013-06, en ligne : Social Science Research Network <http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=2292666&download=yes>. Thomas Duve est le directeur actuel de l'Institut Max-Planck d'histoire européenne du droit. Notre propre sensibilisation à son œuvre est en grande partie attribuable à notre participation au cours de l'été 2013 au programme de l'Institut Max-Planck d'histoire européenne du droit pour des chercheurs en début de carrière.

¹⁰ Dominic Sachsenmaier, «World History as Ecumenical History?» (2007) 18 *Journal of World History* 465 à la p. 468.

sont tous des facettes de la mondialisation moderne qui coïncident avec l'émergence du droit constitutionnel comparé comme un champ universitaire de recherche. Et David Schneiderman situe la croissance du droit constitutionnel comparé dans le cadre du processus plus large de la mondialisation, en soulignant que l'intérêt pour le constitutionnalisme comparatif coïncide avec la disparition des alternatives politiques généralement associées avec le bloc de l'Est¹¹. Schneiderman critique en outre la tendance parmi les constitutionnalistes comparatifs à converger vers un modèle constitutionnel uniforme visant à faciliter le commerce et à minimiser la valeur des préoccupations locales¹². Quelle que soit la valeur que nous attribuons au potentiel de l'existence d'un préjugé néolibéral en droit constitutionnel comparé, il nous semble judicieux d'envisager la possibilité de motivations sous-jacentes (peut-être même implicites) d'une étude constitutionnelle comparée. En fait, la manière dont la comparaison entre l'Israël et le Canada est proposée ici n'est ni arbitraire, ni exempte du souci de la reconnaissance de la dignité humaine dans une dimension pluraliste. De plus, l'espace que pourraient occuper les motivations sous-jacentes dans notre théorisation est presque tout rempli déjà par le cadre soloviévien.

Le patrimoine juridique pluriel d'Israël

Une très grande partie de l'histoire mondiale est associée avec le territoire de l'Israël moderne, et les vestiges des phénomènes de mondialisation historiques se retrouvent tout au long de l'ordre juridique israélien. Comme il l'a été déjà longuement remarqué, le système juridique d'Israël trahit, dans une mesure non

¹¹ David Schneiderman, «Comparative Constitutional Law in an Age of Economic Globalization» dans Vicki C. Jackson et Mark Tushnet, dir., *Defining the Field of Comparative Constitutional Law*, Westport, CT, Praeger, 2002, 237 aux pp. 237-38.

¹² *Ibid.* aux pp. 238-44.

négligeable, de multiples influences rarement rencontrées dans un autre système juridique¹³. En effet, la succession des régimes ottoman, britannique et israélien a créé une situation très particulière où plusieurs ordres juridiques se chevauchent, l'État israélien s'étant fait fort de les intégrer d'une manière intelligible dans un cadre constitutionnel et démocratique moderne.

Dans ce contexte, il est naturel que différents citoyens d'Israël affichent des affinités culturelles différentes aux différents ordres normatifs. Cependant, la manière dont chacune de ces affinités culturelles se manifeste réellement n'est pas toujours évidente. L'affinité pour un ordre juridique particulier n'est pas nécessairement une conséquence directe de la fidélité envers le régime politique qui l'a établi, peu importe la motivation sous-jacente dans chaque cas, qu'elle soit de nature impériale, coloniale ou sioniste. Il existe, au moins en théorie, un potentiel pour un décalage entre le sentiment envers un ordre juridique et le sentiment envers les circonstances qui ont conduit à la création de ce même ordre juridique. Cet argument sera illustré par un exemple qui est délibérément tiré de la périphérie de la société israélienne, afin d'éloigner au moins provisoirement la discussion de l'émotivité qui entoure bien évidemment le conflit israélo-palestinien.

La communauté hellénique en Israël, dont l'importance est déterminée moins en fonction de sa taille qu'en fonction de l'étendue et de l'emplacement de son parc immobilier¹⁴, peut ne pas avoir éprouvé une affection particulière pour la domination continue du régime ottoman dans la région, compte tenu de la rivalité byzantino-

¹³ David M. Sassoon, «The Israel Legal System» (1968) 16 *Amer. J. Comp. L.* 405 à la p. 405.

¹⁴ Sur le rôle déterminant de l'immobilier dans le fonctionnement interne du Patriarcat grec de Jérusalem, voir Itamar Katz et Ruth Kark, «The Greek Orthodox Patriarchate of Jerusalem and its Congregation: Dissent over Real Estate» (2005) 37 *Int. J. Middle East Stud.* 509.

ottomane, ou islamo-chrétienne. D'autre part, l'Église grecque, qui a historiquement joué un rôle particulièrement dominant dans la société grecque, et se trouve également à gérer le portefeuille immobilier en Israël, devint particulièrement à l'aise avec les institutions ottomanes et la domination institutionnelle que les Grecs ont pu obtenir vis-à-vis les chrétiens arabes sous les Ottomans¹⁵. Ceci est une très bonne illustration de la façon dont les identités et les appartenances culturelles sont complexes, puisqu'un mouvement de médiation peut se manifester entre le récit symbolique extériorisé d'une part et un objectif intériorisé visant l'obtention d'avantages concrets de l'autre. Par conséquent, les identités sont des constructions complexes, et ce qui est exprimé comme essentiel en surface (comme la pertinence continue de la rivalité byzantino-ottomane ou islamo-chrétienne) peut en pratique ne pas être aussi important qu'on pourrait le croire. Lorsqu'elle est confrontée à des questions difficiles dans des sociétés profondément divisées, la souplesse inhérente à la complexité de l'identité et au processus de sa construction est parfois négligée. Nous reprenons ainsi à cette étape de notre théorisation une caractéristique prédominante du cadre soloviévien : la nécessité de saisir un problème dans toute sa complexité.

Dans un contexte des plus éprouvants, le constitutionnalisme israélien a été largement développé au coup par coup, avec l'ajout progressif des lois de base et le rôle interprétatif essentiel de la Cour suprême israélienne. Cet état de fait est en grande partie une conséquence des profonds désaccords internes sur l'identité

¹⁵ Au sujet de la marginalisation historique des chrétiens d'origine palestinienne, voir Laura Robson, *Colonialism and Christianity in Mandate Palestine*, Austin, University of Texas Press, 2011.

nationale israélienne depuis le début du débat sur la constitution d'Israël¹⁶. La direction selon laquelle les phénomènes historiques de la mondialisation devront être gérés dans le nouvel État est retrouvée dans la *Déclaration d'indépendance de l'État d'Israël*¹⁷. La *Déclaration* fait référence au caractère «national» du «peuple juif» ainsi qu'à la création d'un «État juif». En même temps, nous retrouvons l'ambition de «veille[r] au développement du pays pour le bénéfice de tous ses habitants». Également, la *Déclaration* se réfère explicitement à la notion d'une «égalité complète de droits et devoirs» pour tous les citoyens. Tout cela résume assez bien les dichotomies avec lesquelles le constitutionnalisme israélien est aux prises depuis 1948.

Et depuis 1948, l'identité du système juridique israélien a dû faire face à l'évidence que le droit de Palestine, dont de nombreux éléments ont été maintenues par Israël, comporte une variété de sources occidentales et non occidentales. Dès lors qu'il y a une forte volonté de façonner la loi israélienne sur le modèle occidental¹⁸, le droit anglais n'est pas trop difficile à gérer, malgré les diverses subtilités de la tradition de la *common law*. L'autre source principale de la loi

¹⁶ Voir généralement Orit Rozin, «Forming a Collective Identity: The Debate over the Proposed Constitution, 1948-1950» (2007) 26 *Journal of Israeli History: Politics, Society, Culture* 251.

¹⁷ 5708-1948, 1 LSI 3 (1948) (Isr.), en ligne: Israel Ministry of Foreign Affairs <<http://www.mfa.gov.il/MFA/ForeignPolicy/Peace/Guide/Pages/Declaration%20of%20Establishment%20of%20State%20of%20Israel.aspx>>. Pour la traduction française, voir «La Déclaration d'indépendance de l'État d'Israël» (1995) 72 *Pouvoirs*, revue française d'études constitutionnelles et politiques 121.

¹⁸ Dans son étude du droit israélien, Aharon Barak affirme que le système juridique israélien fait partie de la culture juridique occidentale («The Tradition and Culture of the Israeli Legal System» in Alfredo Mordechai Rabello, dir., *European Legal Traditions and Israel: Essays on Legal History, Civil Law and Codification, European Law, Israeli Law*, t. 1, Jérusalem, H. and M. Sacher Institute for Legislative Research and Comparative Law, Hebrew University of Jerusalem, 1994, 473 aux pp. 474-75).

indigène, d'inspiration ottomane, est une tout autre affaire. Pour nos fins, nous nous attarderons sur deux caractéristiques fondamentales du droit ottoman qui résultent de la nature multiculturelle ainsi que de la grande étendue régionale de l'Empire ottoman. Le premier est l'existence d'un certain niveau de complexité juridictionnelle, essentiel pour gouverner efficacement les régions éloignées du centre de pouvoir. La seconde est l'idée d'organiser le droit, en tout ou en partie, autour de l'identité religieuse.

Si les sujets musulmans ont clairement maintenu leur position supérieure dans la hiérarchie des sujets ottomans, un statut spécial a été accordé initialement aux adeptes des religions abrahamiques (chrétiens et juifs) en échange du paiement d'une taxe spéciale. Bien que ce statut particulier puisse être justifié par certains enseignements islamiques sur la tolérance¹⁹, il incarne aussi un raisonnement plus utilitaire sur la meilleure façon d'organiser les ressources impériales et de maintenir la paix et l'ordre. Comme le suggère Karen Barkey, trouver une solution modérée pour exploiter la main-d'œuvre, les compétences et les ressources des différentes populations était dans la nature du régime ottoman²⁰. Et en général, la manière dont certains vestiges de l'approche ottomane du droit et de la société continuent d'être pertinents aujourd'hui pour Israël peut encore bénéficier de plus d'approfondissement. D'autres pays dans la région, y compris la Grèce et la Turquie, s'efforcent encore et dans de nombreux domaines de découvrir la face cachée de

¹⁹ Voir par ex. la fameuse exhortation contre la contrainte en matière de religion (Coran 2:256).

²⁰ Karen Barkey, *Empire of Difference: The Ottomans in Comparative Perspective*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008 à la p. 110.

l'héritage ottoman de plusieurs institutions et pratiques contemporaines, surtout en matière de traitement des minorités.

Dans le cadre des mécanismes de construction identitaire, il peut être tentant de redéfinir l'héritage ottoman comme quelque chose de beaucoup plus familier. D'inspiration ottomane, l'application coercitive de la loi religieuse dans une société multiculturelle en est un exemple. Si nous retournons à notre exemple précédent, l'hégémonie établie de l'Église orthodoxe grecque est souvent justifiée non pas sur la base de l'héritage ottoman, mais sur la base d'un discours idéal de la symphonie Église-État issu de l'Empire romain d'Orient. Le plaidoyer en faveur du rejet de ce récit durable de l'héritage théocratique byzantin a déjà été présenté dans le chapitre précédent. Encore plus sujette à controverse demeure la possibilité que le système de millet ait été fondé sur des mythes propagés par les communautés juive, chrétienne orthodoxe et arménienne elles-mêmes²¹. Un tel élargissement des perspectives peut avoir des conséquences énormes. En théorie, lorsque le cadre du millet est supposément mis unilatéralement en place par le vainqueur, la demande au profit de son rejet est plutôt convaincante une fois la conquête terminée. Mais le fait qu'il n'ait pas été écarté (du moins pas totalement) renforce la possibilité que cela puisse ne pas avoir été implanté de manière aussi unilatérale et qu'il y ait certaines caractéristiques (notamment en ce qui concerne le principe d'organisation religieuse) qu'au moins une partie de la population aimerait voir se perpétuer et que, par conséquent, les arguments présentés à l'appui de cette perpétuation ne reflètent pas

²¹ Voir Benjamin Braude, «Foundation Myths of the *Millet* System» dans Benjamin Braude et Bernard Lewis, dir., *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society*, t. 1, New York, Holmes & Meier, 1982 à la p. 69.

nécessairement une compréhension complète de l'évolution de la conscience historique vis-à-vis du modèle juridico-religieux tel qu'initialement conçu.

La matrice confédérale du Canada

Les circonstances qui ont conduit à la formation du Canada sont nombreuses et complexes. Il existe cependant une tendance récente à se concentrer sur des facteurs externes et plus précisément sur l'importance des intérêts financiers dans la création de la Confédération canadienne. Ceci s'aligne très bien avec l'approche misant sur la reconnaissance des perspectives historiques de la mondialisation. Par exemple, Andrew Smith fait valoir que si la confédération était discutée pour le Canada, elle ne put être réalisée qu'une fois que l'idée d'une colonie unifiée fut considérée bénéfique pour les flux mondialisés du capital britannique, auxquels la plupart des Pères de la Confédération étaient intimement liés par des intérêts soit directs, soit professionnels²². Dans cette optique, le Canada est effectivement le résultat des débuts de la mondialisation économique.

Bien que la présence d'intérêts économiques dans l'organisation d'une nation d'un océan à l'autre (à l'autre) puisse nous apparaître tout à fait palpable aujourd'hui, l'appréhension d'un conflit militaire imminent avec le voisin au sud est beaucoup plus difficile à saisir à l'aune de la proximité fraternelle des relations actuelles entre le Canada et les États-Unis. Mais cette menace militaire aide à rendre la comparaison entre Israël et le Canada d'autant plus intéressante, car la préoccupation pour la sécurité demeure très pertinente dans la formation du constitutionnalisme

²² Sur l'influence décisive des investisseurs britanniques dans la réalisation de la Confédération, voir Andrew Smith, *British Businessmen and Canadian Confederation: Constitution Making in an Era of Anglo-Globalization*, Montreal, McGill-Queen's University Press, 2008.

israélien, en plus de former une partie de la matrice globale de l'histoire du Canada. Encore plus difficile à apprécier et à évaluer de nos jours est la possibilité d'une justification religieuse pour la création du Canada. Pourtant, la devise officielle du Canada, *A mari usque ad mare*²³, est bel et bien un extrait de la traduction latine de la Bible hébraïque dont le passage au complet est rendu comme suit en français: «il dominera de la mer à la mer, du Fleuve jusqu'aux bouts de la terre»²⁴. Tiré du livre des Psaumes, qui est généralement attribué au roi David, le deuxième roi des Israélites, l'extrait en question est considéré comme une prophétie du roi David au sujet du futur règne de Salomon, un de ses fils. Mais très tôt dans la tradition chrétienne, ce psaume est interprété comme faisant allusion à l'arrivée du règne du Christ²⁵. Le fait que les arguments bibliques, peu importe leur bien-fondé théologique, aient été mobilisés dans des discussions privées ou publiques au sujet de la Confédération canadienne dans les années 1860 n'est pas du tout extraordinaire compte tenu la prédominance culturelle de la Bible au cours de cette période de l'histoire canadienne²⁶. Ceci demeure toutefois un aspect minimisé de l'histoire constitutionnelle du Canada à l'heure actuelle.

Cependant, la possibilité de reconstruire une multitude de motivations sous-jacentes en faveur d'une colonie unie ne suggère pas vraiment la forme juridique ou

²³ Comme confirmé par Proclamation royale du roi George V en 1921 : George R., Proclamation, 21 novembre 1921 (12 Geo. V), C. Gaz. 1921.2510 (*Declaring His Majesty's Pleasure Concerning the Ensigns Armorial of the Dominion of Canada*).

²⁴ Psaume 72:8 (Bible de Jérusalem).

²⁵ Voir par. ex. l'argument avancé par Justin de Naplouse au chapitre 34 de son *Dialogue avec Tryphon* (Justin Martyr, *Dialogue with Trypho*, trad. par Thomas B. Falls, Washington, DC, Catholic University of America Press, 2003 aux pp. 51-53).

²⁶ Sur l'utilisation d'arguments bibliques dans les débats politiques sur la Confédération, voir Preston Jones, *A Highly Favored Nation: The Bible and Canadian Meaning, 1860-1900*, Lanham, MD, University Press of America, 2008 aux pp. 1-14.

constitutionnelle précise que cette unité devrait adopter, surtout à la lumière du pluralisme intrinsèque au Canada avant la Confédération, un pluralisme qui peut également être évalué au prisme de la mondialisation historique. D'une part, les premiers explorateurs européens arrivent au XV^e siècle, tandis que les grandes vagues d'immigration coloniale française datent du XVII^e siècle, la plupart des Britanniques s'implantant un peu plus tard. D'autre part, déjà présent sur le terrain se trouve un vaste réseau de différents peuples autochtones, organisé en un grand nombre de tribus avec des caractéristiques linguistiques et culturelles différentes, adoptant parfois un modèle fédéraliste comme dans le cas de la fameuse confédération iroquoise²⁷.

Malheureusement, les autochtones furent plus ou moins exclus du processus menant à la Confédération canadienne. Le Canada et le fédéralisme canadien seraient désormais considérés comme un partenariat biculturel entre les Britanniques et les Canadiens français, des groupes qui à l'époque différaient principalement par la langue et l'appartenance religieuse, malgré le fait que les Britanniques n'aient jamais pu atteindre l'uniformité culturelle des Canadiens français. Et même aujourd'hui, la question fondamentale des débats entre le Québec et le Canada peut être rapportée à la nature et la portée de la convention de 1867, ainsi qu'à la persistance des mémoires collectives concurrentes à propos de la création du Canada²⁸. Les peuples autochtones luttent encore pour leur juste reconnaissance,

²⁷ Soloviev lui-même se réfère au processus de formation des tribus iroquoises à partir des clans constitutifs (*La justification du bien, supra* note 1 aux pp. 213-14).

²⁸ Pour un bref aperçu de la divergence entre les récits historiques au Québec et le reste du Canada, voir Jean-François Gaudreault-DesBiens, «The Quebec Secession Reference and the Judicial

malgré le fait qu'ils aient obtenu un gain partiel lors du rapatriement constitutionnel de 1982²⁹ et bénéficié de quelques arrêts positifs, quoique fragmentaires, de la part de la Cour suprême du Canada³⁰. Mais dans l'ensemble, quel que soit l'indicateur statistique retenu (que ce soit la pauvreté, le niveau d'éducation, le taux de suicide, la toxicomanie ou le taux d'incarcération), les autochtones et les communautés autochtones demeurent dans une situation extrêmement difficile³¹. Et comme Patrick Macklem l'a soutenu de façon convaincante, le droit canadien perpétue d'une manière structurelle une relation de dépendance des autochtones envers l'État canadien³².

Malgré le fait que le développement constitutionnel canadien demeure très réticent à pleinement reconnaître la spécificité et la plénitude de la culture autochtone, les autochtones forment néanmoins un élément très important du paysage juridique canadien. Comme une Commission royale sur les peuples autochtones a

Arbitration of Conflicting Narratives about Law, Democracy, and Identity» (1998-1999) 23 *Vt. L. Rev.* 793 aux pp. 795-818.

²⁹ Plus particulièrement, s. 35(1) de la *Loi constitutionnelle de 1982 (R-U)*, constituant l'annexe B de la *Loi de 1982 sur le Canada (R-U)*, 1982, c 11, reconnaît les «droits existants – ancestraux ou issus de traités – des peuples autochtones du Canada».

³⁰ La Cour a par exemple reconnu la pertinence de la preuve orale dans la revendication du titre aborigène (*Delgamuukw c. Colombie-Britannique*, [1997] 3 R.C.S. 1010). Plus récemment, la Cour incorpora la perspective interne des autochtones dans l'analyse de la question de l'occupation du territoire dans l'établissement du titre ancestral (*Nation Tsilhqot'in c. Colombie-Britannique*, 2014 CSC 44). Toutefois, la Cour est encore très loin d'aborder la question de l'autonomie gouvernementale autochtone d'une manière globale.

³¹ La persistance d'un écart colossal entre les autochtones et les non autochtones au Canada a été mise encore en évidence dans un récent rapport du rapporteur spécial des Nations Unies sur la situation des droits des populations autochtones: James Anaya, *The Situation of Indigenous Peoples in Canada*, UN HRC, 27th Sess., UN Doc. A/HRC/27/52/Add.2 (2014).

³² Patrick Macklem, "First Nations Self-Government and the Borders of the Canadian Legal Imagination" (1991) *McGill L.J.* 382 at 453.

déjà indiqué en soutenant un processus organique pour la mise en œuvre de l'autonomie gouvernementale autochtone,

les peuples autochtones constituent l'un des trois ordres de gouvernement du Canada au même titre que les gouvernements fédéral et provinciaux. Ces trois ordres de gouvernement exercent leur compétence à l'intérieur de sphères distinctes qui se chevauchent néanmoins. La sphère de compétence autochtone comprend toutes les questions touchant le bon gouvernement et le bien-être des peuples autochtones et leurs territoires³³.

Enfin, il convient de noter que d'autres vagues d'immigration aux XX^e et XXI^e siècles ont également servi à enrichir de manière significative le paysage culturel du Canada au-delà de la trichotomie traditionnelle des cultures française, britannique et autochtone. Les défis inhérents à l'intégration cohérente des citoyens qui incarnent parfois une gamme d'origines culturelles et religieuses nettement différentes donnent naturellement lieu à d'importantes discussions sur la place publique. Au Québec en particulier, la question de l'accommodement des pratiques culturelles a fait l'objet d'un processus de consultation assez large présidé par Charles Taylor et Gérard Bouchard à laquelle nous nous sommes référés à quelques reprises dans cette thèse³⁴.

Pour sa part, Samuel LaSelva expose une vision constructive des fondements moraux du fédéralisme canadien, où le fédéralisme est considéré comme un mode de vie, une valeur morale fondamentale qui est intimement liée à la fraternité³⁵. Dans le

³³ Canada, Commission royale sur les peuples autochtones, *Rapport de la Commission royale sur les peuples autochtones*, t. 2, *Une relation à redéfinir*, Ottawa, Groupe Communication Canada, 1996 à la p. 238.

³⁴ Pour le rapport final de la Commission, voir Gérard Bouchard et Charles Taylor, *Fonder l'avenir : Le temps de la conciliation*, *Rapport de la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles*, Québec, 2008. Et bien naturellement, toute notre discussion sur la question de la laïcité entreprise dans des chapitres précédents retrouve à cet égard toute sa pertinence.

³⁵ Samuel V. LaSelva, *The Moral Foundations of Canadian Federalism: Paradoxes, Achievements, and Tragedies of Nationhood*, Montreal, McGill-Queen's University Press, 1996 à la p. 18.

même esprit, Michael Burgess postule que la base morale du fédéralisme dérive de certaines vertus intrinsèques, telles que le respect, la tolérance, la dignité et la reconnaissance mutuelle, qui conduisent à une forme particulière d'association humaine, à savoir, l'État fédéral³⁶. Ailleurs, Burgess affirme qu'être Canadien est nécessairement équivalent à reconnaître la culture politique fédérale³⁷. Toujours selon Burgess, le fédéralisme canadien est une prédisposition mentale, une façon de penser, où les problèmes contemporains sont abordés en fonction du respect mutuel et de la tolérance de la diversité politique dans ses nombreuses formes³⁸.

À ce stade, nous pourrions nous demander comment certains de ces aspects les plus théoriques du fédéralisme interagissent avec l'ordre constitutionnel canadien actuel. Heureusement, les aspects les plus existentiels de la Constitution canadienne ont été considérés par la Cour suprême du Canada lors de son examen de la rupture unilatérale du Canada dans le *Renvoi relatif à la sécession du Québec*³⁹. Dans cet arrêt, la Cour identifie quatre principes qui sont qualifiés comme la «force vitale»⁴⁰ de la Constitution. Ces principes constitutionnels incluent le fédéralisme (1), la démocratie (2), le constitutionnalisme et la primauté du droit (3), et la protection des minorités (4). De plus, ces principes donnent lieu à des obligations juridiques substantielles spécifiques⁴¹ et leur «respect...est indispensable au processus

³⁶ Michael Burgess, *Comparative Federalism: Theory and Practice*, London, Routledge, 2006 à la p. 1.

³⁷ Michael Burgess, “Conclusion: Past, Present and Future” dans Michal Burgess, dir., *Canadian Federalism: Past, Present and Future*, Leicester, Angleterre, Leicester University Press, 1990, 205 à la p. 205.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ [1998] 2 R.C.S. 217 [*Renvoi sur la sécession*].

⁴⁰ *Ibid.* au para. 51.

⁴¹ *Ibid.* au para. 54.

permanent d'évolution et de développement de notre Constitution» en tant qu'«arbre vivant»⁴².

Sur la base de la façon dont les ordres constitutionnels cherchent à sélectivement intégrer les phénomènes pluralistes, nous soutenons que chacun des quatre principes identifiés par la Cour suprême dans le *Renvoi sur la sécession* peut être rattaché à la notion d'un éthos fédéraliste⁴³, où le développement constitutionnel dans son ensemble est considéré comme le processus de mise en œuvre des principes moraux sous-jacents au fédéralisme. Ce que la Cour identifie comme le fédéralisme n'est que la manifestation extérieure et institutionnelle de l'éthos fédéraliste. Dans le cas du principe de la démocratie, l'éthos fédéraliste prescrira le caractère consensuel de la règle majoritaire, où la démocratie est autant une question qualitative que quantitative⁴⁴. Dans le contexte de la protection des minorités, l'éthos fédéraliste

⁴² *Ibid.* au para. 52.

⁴³ L'expression «fédéraliste» est retenue en préférence à l'expression sûrement moins encombrante «fédérale». Le suffixe adjectival «-iste» (de «-ista» en latin et «-ιστής» en grec) manifeste plus clairement la nature composite de l'expression en question et aide à démarquer la théorie elle-même (l'«-isme» du fédéralisme) de la riche étymologie concernant l'objet fédéral, qui se rapporte au latin *foedus*, qui signifie alliance. Apparenté à *foedus*, *fides* désigne entre autres ce qui produit une confiance ou une fidélité et est plus particulièrement lié au concept de foi. Le verbe grec pour se convaincre, *πειθομαι* (*peithomai*), descend de la même racine indo-européenne que *foedus* et *fides* (Julius Pokorny, *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, Berne, Francke, 1959, s.v. «*bheidh*»). Donc étymologiquement, l'idée que l'essence même du fédéralisme dépend d'un critère de justification interne ou d'autojustification n'est pas inconnue. Par conséquent, l'édification plus scientifique habilitée par le terme «fédéraliste» sert à mieux mettre en évidence ces liens de parenté qui ne sont pas toujours évidents, mais qui demeurent très utiles dans l'élargissement des horizons de notre réflexion sur le fédéralisme.

⁴⁴ La mise en œuvre de cette dernière considération dégage des perspectives supplémentaires d'analyse qui demeurent encore insuffisamment développées. Considérons à titre d'exemple le projet de loi sur la *Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que d'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodement* (P.L. 60, 1^{re} sess., 40^e lég., Québec, 2013, non adopté). En fonction d'un critère plus qualitatif, la démocratie ne se limite pas uniquement aux élections libres, mais comporte entre autres le droit de tout citoyen de participer à l'administration de l'État, y compris la fonction publique. À cet égard, les restrictions

promouvra la réalisation d'un équilibre idéal entre l'individu et la société. Pour sa part, le constitutionnalisme donne à l'éthos fédéraliste sa force efficace en maintenant l'intégrité, la stabilité et la légitimité de l'ensemble du processus d'élaboration d'une vision constitutionnelle globale.

Même si la présentation de l'éthos fédéraliste demeure dans un état très préliminaire à cette étape, il est pourtant évident que ce qui vient d'être proposé demeure très loin de ce que la Cour suprême du Canada a jamais fait ou dit. Comme Jean-François Gaudreault-Desbiens le démontre en ce qui concerne le principe du fédéralisme, la Cour n'a même pas vraiment réussi à clarifier le champ d'application des principes constitutionnels identifiés dans le *Renvoi sur la sécession*⁴⁵, *a fortiori* en fonction de leur potentiel comme source de normativité constitutionnelle autonome ou semi-autonome. Bien que la Cour continue de jongler avec la pertinence du constitutionnalisme non écrit, nous suggérons que les principes constitutionnels non écrits non seulement devraient être reconnus comme des sources de normativité de droit supérieur, mais qu'ils sont également liés entre eux par un seul métaprincipe, l'éthos fédéraliste⁴⁶. Dans la prochaine partie du chapitre, nous

imposées par la défunte charte auraient gravement nui à l'actualisation qualitative de la démocratie. Ainsi considéré, l'affront constitutionnel ne serait d'ailleurs pas assujéti à un examen de justification d'objets et de moyens que nous retrouvons dans le domaine de la protection des droits fondamentaux.

⁴⁵ Jean-François Gaudreault-DesBiens, «The 'Principle of Federalism' and the Legacy of the *Patriation* and *Quebec Veto References*» (2011) 54 S.C.L.R. (2d) 77.

⁴⁶ Nous pourrions nous demander si la reconnaissance d'un seul métaprincipe n'équivaut pas à un retour vers une théorie de type moniste, en contradiction totale avec les principes reconnus du pluralisme. Cependant, l'éthos fédéraliste, tel que dessiné ici, vise à reconnecter les aspects historiques et contemporains du pluralisme d'une manière globale et cohérente, à travers laquelle les principes constitutionnels devraient être considérés. Par conséquent, alors que le procédé en vue vise une synthèse intégrale, celle-ci n'est pas censée se réaliser à l'exclusion des principes de base ou en en provoquant l'anéantissement.

précisons les conséquences possibles de cette façon d'envisager le constitutionnalisme pour le Canada et Israël.

En vue d'un nouvel impératif fédéral : Boucler les maillons du fédéralisme, du pluralisme et du constitutionnalisme non écrit

Dans le contexte historique des phénomènes juridiques mondialisés, le fédéralisme peut être considéré comme le processus à travers lequel une expression positive peut être donnée aux divers phénomènes sociologiques du pluralisme. En tant que tel, le processus intériorisé de la réflexion constitutionnelle peut être distingué des paramètres institutionnels ou des manifestations extérieures qui en résultent, soit définitivement ou provisoirement. La forme de l'État qui en découle, classiquement encadrée à l'aide de la distinction structurante entre un État fédéral et un État unitaire, est en fin de compte une caractéristique peu importante à l'égard de la mise en œuvre des bases morales du fédéralisme. Le fédéralisme, en tant qu'éthos global, soutient l'ensemble de la constitution et ses principes élémentaires. Dans la même veine, l'idée de la souveraineté peut également être décomposée et détachée de tout attachement territorial prédéfini. Et au-delà des expressions institutionnelles du fédéralisme ou de la souveraineté, ce qui est sans doute le plus essentiel est la mesure dans laquelle les bases morales sous-jacentes du fédéralisme sont développées et rendues effectives.

En mettant en valeur la pertinence des phénomènes pluralistes en ce qui concerne soit la réflexion ou l'interprétation constitutionnelle, le cadre conceptuel du pluralisme est employé d'une façon un peu différente que d'habitude. Traditionnellement, les études sur le pluralisme aboutissent à l'identification d'un

clivage entre les projections sans ambiguïté du droit étatique d'une part et les réalités normatives beaucoup plus complexes sur le terrain de l'autre. Très souvent, cette dichotomie oppose le caractère artificiel de certaines des hypothèses inhérentes au droit étatique à des réalités normatives réelles, mais plus dispersées, dans la société. Cependant, en fonction d'une conception beaucoup plus générale du pluralisme juridique, la caractéristique fonctionnelle du pluralisme est la pluralité fondamentale des sources normatives, sans présuppositions ou jugements préalables. De cette manière, et selon une définition classique, le pluralisme juridique est une théorie descriptive qui porte sur le fait que des droits d'origines diverses sont à l'œuvre dans un domaine quelconque⁴⁷.

De même, l'impératif fédéraliste vise à reconnaître l'égalité morale entre les différentes origines du droit du point de vue de la constitution, ce qui satisfera par ailleurs la demande soloviévienne d'assurer les meilleures conditions pour l'épanouissement de toutes les personnes résidant dans les limites territoriales d'un système politique donné⁴⁸. Rappelons par ailleurs le caractère universel que comporte l'idéal de l'unitotalité pour Soloviev. Il ne s'agit pas tant d'une question d'équilibre entre l'unité et la diversité, mais de l'interpénétration perfectionnée des deux, où l'un passe nécessairement par l'autre. Autrement dit, la recherche de l'équilibre, si on pouvait l'admettre en ces termes, consiste à retrouver l'état d'équivalence ontologique entre l'un et le tout. Ainsi considéré, le fédéralisme devient un impératif d'ordre moral et éthique et non le simple résultat d'une

⁴⁷ John Griffiths, «What Is Legal Pluralism?» (1986) 24 J. Legal Pluralism & Unofficial L. 1 à la p. 38.

⁴⁸ À ce sujet, nous référons le lecteur à la première partie de cette thèse.

procédure bilatérale ou multilatérale. Le contenu qui en résulte importe beaucoup plus que la procédure elle-même.

Dimitrios Karmis et Wayne Norman ont néanmoins raison de souligner que la tradition politique du fédéralisme est classiquement dominée par des tendances monistes⁴⁹. Mais le fait que le projet élaboré dans ce chapitre diffère radicalement de la littérature fédéraliste classique n'est d'aucune manière fatal. Plusieurs nouvelles façons de concevoir le fédéralisme à la lumière du pluralisme ont déjà été proposées. Dans le domaine juridique, notre ancien professeur, Roderick A. Macdonald (1948-2014), est surtout connu pour avoir su mettre en évidence les aspects non institutionnels du fédéralisme et les limites des conceptions plus classiques⁵⁰. Jean-François Gaudreault-DesBiens et Fabien Gélinas préconisent aussi de reconcevoir le fédéralisme «dans un cadre théorique... plus large», y compris entre autres «sous l'angle de la culture juridique qu'il sous-entend» et à l'égard «des aspirations qu'il promeut»⁵¹. Gaudreault-DesBiens et Gélinas concluent leur étude en évoquant explicitement la possibilité d'une éthique juridique du fédéralisme⁵². De son côté, Burgess catalogue une liste de valeurs et principes interdépendants du fédéralisme⁵³. Selon Burgess, les valeurs fédéralistes comprennent la dignité humaine, l'égalité, la

⁴⁹ Dimitrios Karmis et Wayne Norman, «The Revival of Federalism in Normative Political Theory» dans Dimitrios Karmis et Wayne Norman, dir., *Theories of Federalism: A Reader*, Houndmills, Angleterre, Palgrave Macmillan, 2005, 3 aux pp. 12-13

⁵⁰ Pour une vue d'ensemble de l'approche de Macdonald, voir Roderick Macdonald, «Kaleidoscopic Federalism» dans Jean-François Gaudreault-DesBiens et Fabien Gélinas, dir., *Le fédéralisme dans tous ses états : Gouvernance, identité et méthodologie*, Montréal, Yvon Blais, 2005, 261.

⁵¹ Jean-François Gaudreault-DesBiens et Fabien Gélinas, «Prolégomènes à une étude renouvelée du fédéralisme» dans *Le fédéralisme dans tous ses états*, *ibid.*, 3 aux à la p. 4.

⁵² *Ibid.* à la p. 50.

⁵³ Voir Michael Burgess, *In Search of the Federal Spirit: New Theoretical and Empirical Perspectives in Comparative Federalism*, Oxford, Oxford University Press, 2012 aux pp. 22-27.

liberté, la justice, l'empathie, la tolérance, la reconnaissance et le respect⁵⁴. La liste des principes inclut l'autonomie, le partenariat, l'autodétermination, la courtoisie, la loyauté, l'unité dans la diversité, l'enracinement contractuel et la réciprocité ou la mutualité⁵⁵.

Cependant, simplement indiquer que le fédéralisme est une métaphore intéressante pour la vie en général, ou qu'il y a des valeurs et des principes fédéralistes qui sous-tendent tout processus de fédéralisation, ne saurait être qu'un début. Il doit y avoir un véhicule conceptuel à travers lequel les valeurs personnalistes et principes fondamentaux du fédéralisme peuvent trouver une expression normative significative dans le développement constitutionnel de tout État. Par exemple, si nous nous servons du travail pionnier de Macdonald comme point de départ, certaines questions très importantes demeurent encore sans réponse. Par exemple, comment combler le fossé entre un fédéralisme politique, axé sur l'institutionnel, et le fédéralisme relationnel qui est carrément de nature non étatique? Ou encore, comment construire des arguments constitutionnels viables de nature plus globale et substantielle sur la base du fédéralisme, au-delà du contrôle juridictionnel et du partage des compétences à proprement parler? De quelles façons pourrions-nous concrétiser une éthique fédéraliste dans le domaine juridique? Comment créer la légitimité nécessaire pour soutenir la reconnaissance constitutionnelle du pluralisme sur une base prospective?

La seule façon significative d'accomplir tout cela est de considérer la constitution non pas comme un document statique, mais comme circonscrivant un

⁵⁴ *Ibid.* à la p. 22.

⁵⁵ *Ibid.*

ordre normatif en évolution dynamique. En d'autres termes, une sorte de souplesse enracinée est nécessaire. Et le Canada et Israël sont à bien des égards des ordres constitutionnels souples, les aspects du constitutionnalisme non écrit ayant été expressément identifiés et reconnus dans le passé par l'un et l'autre. L'étape suivante, certes plus innovatrice, consiste à élaborer une vision constitutionnelle afin d'opérationnaliser nos attentes au plan théorique en insistant sur un remaniement des principes constitutionnels non écrits au moyen d'une reconnaissance d'un éthos fédéraliste en tant que métaprincipe englobant en droit constitutionnel.

L'inconvénient de notre approche, même si le changement qui est proposé dans un cas donné ne devait être que graduel, pourrait être identifié de manière générale au souci pour la stabilité juridique. N'empêche que la question de la stabilité en droit est une notion très complexe, qui dépend radicalement de l'horizon temporel privilégié. Par exemple, alors que le maintien de l'institution de l'esclavage pourrait, d'un point de vue purement utilitaire, présenter un certain avantage en matière de stabilité juridique à court terme, la négation coercitive de la liberté finit par donner naissance à une instabilité aiguë à plus long terme sous la forme de luttes violentes pour l'émancipation. Bien qu'une discussion de la stabilité soit au-delà de la portée de ce chapitre, il est clair que la principale opposition à ce qui est proposé viendra des partisans de la stabilité. Et malgré la partialité des arguments dans l'intérêt du statu quo, nous avouons que la seule façon dont des ordres souples peuvent fonctionner sans plonger les systèmes juridiques dans un chaos total consiste à ancrer très concrètement le processus de développement constitutionnel dans les

traditions plus larges de la philosophie morale et politique, ce qui, d'une certaine manière, fait partie intégrante de la visée de cette thèse.

Le procès des principes constitutionnels non écrits au Canada

Pour le Canada, nous pourrions penser que la reconnaissance d'un éthos ou d'un impératif fédéraliste serait pleinement en accord avec la structure fédéraliste du Canada, et la tradition proactive bien ancrée de la Cour suprême du Canada dans le domaine des droits fondamentaux. Mais ceci n'est de toute évidence pas le cas. À bien des égards, la Cour suprême du Canada se déplace de plus en plus loin de l'approche prescrite par le *Renvoi sur la sécession* en ce qui concerne le constitutionnalisme non écrit. Une décision très récente de la Cour dans l'affaire du *Renvoi relatif à la réforme du Sénat*⁵⁶ servira à illustrer notre constat. Dans ce cas, la Cour a été priée de fournir un avis sur la constitutionnalité de plusieurs réformes proposées par le gouvernement fédéral visant à modifier unilatéralement le Sénat ou à carrément abolir cette chambre haute du parlement du Canada, composée de membres nommés par le premier ministre. La Cour s'est prononcée à l'unanimité contre les modifications unilatérales, c'est-à-dire résultant d'une procédure n'impliquant pas la participation des provinces. Pour nos fins, nous nous intéressons moins par la détermination finale de la Cour qu'aux manières dont la Cour a structuré sa décision et développé son raisonnement. Nous désirons entre autres comprendre comment la Cour pourrait s'approprier les principes énoncés dans le *Renvoi sur la sécession* à l'appui d'une interprétation originaliste de la Constitution.

⁵⁶ *Renvoi relatif à la réforme du Sénat*, [2014] 1 R.C.S. 704.

Au tout début de sa décision, la Cour annonce sa préférence très nette en décrivant le Sénat comme une institution fondamentale qui «se situe au cœur des ententes ayant donné naissance à la fédération canadienne»⁵⁷. Et tout au long de la décision, nous retrouvons une référence constante à l'intention claire des «auteurs» ou «rédacteurs» de la Constitution⁵⁸. La Cour se réfère à l'intention initiale pour le Sénat, que la Cour elle-même exprime comme «une chambre législative haute formée de membres de l'élite nommés par la Couronne»⁵⁹. Bien que la Cour n'évalue jamais directement le mérite continu de cette intention dans le cadre d'une démocratie constitutionnelle moderne, elle fait certaines références sur le Sénat qui sont parfaitement conformes avec un éthos fédéraliste. Plus précisément, la Cour expose le fait que le Sénat est «venu à représenter divers groupes sous-représentés à la Chambre des communes. Il a servi de tribune aux femmes ainsi qu'à des groupes ethniques, religieux, linguistiques et autochtones auxquels le processus démocratique populaire n'avait pas toujours donné une opportunité réelle de faire valoir leurs opinions»⁶⁰.

⁵⁷ *Ibid.* au para. 1.

⁵⁸ Voir par ex. *ibid.*, aux paras. 11, 14, 15, 32, 59, 101. Notons par ailleurs que ces termes traduisent très imparfaitement le mot anglais «framers» qui est le plus souvent utilisé dans l'élaboration des théories interprétatives originalistes dans la tradition anglo-américaine. En fait, le mot «framers» retient la signification plus pesante d'un encadreur ou d'un bâtisseur qui est plutôt mal véhiculée par le sens plus banal ou technique ordinairement attribué à un «auteur» ou un «rédacteur».

⁵⁹ *Ibid.*, au para. 14.

⁶⁰ *Ibid.*, au para. 16. Une telle contribution généralisée du Sénat est difficile à justifier et à bien des égards, les tribunaux sont désormais devenus au Canada et ailleurs les garants les plus efficaces des droits des minorités. Le fait demeure toutefois que la Cour est indirectement en train d'avancer un argument sur le point spécifique qu'elle a présenté dès le début comme étant non justiciable, en plus d'introduire des faits qui font pencher l'analyse sur ce point non justiciable en faveur de certaines fictions concernant l'intention des *framers* du XIX^e siècle, et non pas sur la base d'une évaluation plus directe et générale du Sénat à la lumière de la matrice reconnue des principes constitutionnels.

Dans son raisonnement, la Cour mentionne également les principes fondamentaux de la Constitution et l'idée d'une structure constitutionnelle fondamentale, qu'elle rend automatiquement équivalente à la notion de «structure de gouvernement»⁶¹. Ceci est manifestement plus évident au paragraphe 55 lorsque la Cour, se référant cette fois au préambule de la *Loi constitutionnelle de 1867*, stipule que «[l]a *Loi constitutionnelle de 1867* prévoit, pour le Parlement fédéral, une structure précise «reposant sur les mêmes principes que celle du Royaume-Uni» [nous soulignons structure précise]. Cependant, ce n'est pas exactement ce que le texte du préambule énonce. En effet, le préambule fait référence à «une constitution reposant sur les mêmes principes que celle du Royaume-Uni» [nous soulignons constitution]. Il est très peu probable que la déclaration de la Cour serait non intentionnelle parce que le préambule est correctement cité plus tôt dans la décision (paragraphe 14).

Est-ce que «constitution» est vraiment la même chose que «structure du Parlement»? La structure fait certainement partie de toute constitution, mais est-ce qu'une structure est totalement et pour toujours à l'abri d'autres considérations qui sont également d'ordre constitutionnel? L'essence centrale du *Renvoi sur la sécession* a été de dire que la structure, bien que très importante, n'est pas complètement à l'abri de l'effet des initiatives unilatérales dans certaines circonstances très particulières. Nous pouvons raisonnablement nous demander si la Cour en vient maintenant à exclure la possibilité de jamais considérer la «structure» comme une exception aux formules d'amendement établies. Un grand nombre de

⁶¹ *Ibid.*, au para. 26.

commentateurs du Québec, fixant leur regard simplement sur le résultat du *Renvoi relatif à la réforme du Sénat*, étaient très heureux de constater que la Cour a reconnu le droit de veto du Québec à l'égard des mesures unilatérales visant à réformer le Sénat, sans se rendre compte que le raisonnement de la Cour peut très aisément conduire à un renversement complet de l'approche tant saluée du *Renvoi sur la sécession*.

Dans le *Renvoi relatif à la réforme du Sénat*, la Cour n'énonce pas vraiment en quoi les principes fondamentaux de la Constitution conduisent effectivement à son interprétation particulière de l'originalisme en ce qui concerne la structure du gouvernement⁶². La Cour prend tout cela pour acquis, probablement parce que dans le cas contraire, elle aurait une tâche bien plus compliquée devant elle, car elle aurait à traiter directement la question beaucoup plus difficile de décrire en quoi les principes constitutionnels non écrits se rapportent effectivement à son processus d'interprétation, ou pas du tout. En tant que telle, la Cour se positionne très loin de

⁶² Dans sa décision, la Cour se réfère à plusieurs reprises à une décision antérieure qui a également statué contre des changements unilatéraux apportés au Sénat (*Renvoi : Compétence du Parlement relativement à la Chambre haute*, [1980] 1 R.C.S. 54 [*Chambre haute*]). En exposant l'importance du Sénat dans la réalisation du compromis historique qui a conduit à la Confédération, la Cour dans la *Chambre haute* a sondé les discours prononcés par Sir John A. Macdonald et George Brown au sujet de la Confédération (*ibid.*, aux pp. 66-67). La Cour a expressément conclu que le rôle du Sénat dans la Confédération est principalement lié à la protection des intérêts régionaux dans le processus législatif fédéral (*ibid.*, à la p. 67). Un problème majeur se pose si nous admettons que le rôle initialement prévu pour le Sénat, qui à bien des égards est tout à fait conforme à l'éthos fédéraliste, ne s'est jamais matérialisé. La Cour dans le *Renvoi relatif à la réforme du Sénat* a ainsi raté une occasion de combiner la tradition d'interprétation originaliste par rapport au Sénat avec une évaluation constitutionnelle plus réflexive. Au lieu de se concentrer résolument sur les formalités structurelles, la Cour aurait pu donner effet au compromis initial en retenant une interprétation plus téléologique fondée sur le souci de la représentation régionale dans le processus législatif fédéral. La question serait alors passée de celle qui cherche à déterminer si certains changements proposés sont constitutionnels ou non à celle de savoir si le fonctionnement actuel du Sénat est conforme à ce que les *framers* ont réellement envisagé, en termes d'objets visés.

ce que Jean-François Gaudreault-DesBiens a décrit comme un mode de pensée complexe à propos du *Renvoi sur la sécession*⁶³. Le paradigme de la constitution comme structure que la Cour adopte est un postulat très simpliste comportant le potentiel de conséquences néfastes pour l'avenir du développement constitutionnel canadien. Cela est regrettable parce que la Cour aurait pu facilement arriver à une détermination finale similaire en adoptant un raisonnement plus nuancé. Alors que la reconnaissance d'un éthos fédéraliste n'aurait pas automatiquement sanctionné des modifications unilatérales du Sénat en soi, il aurait motivé la Cour à maintenir une approche plus réflexive sur la question des fonctions constitutionnelles du Sénat.

Une autre cause importante, entendue par la Cour suprême en octobre de 2014, promettait d'être encore plus importante pour la question à l'étude⁶⁴. La cause se réfère à la loi sur le contrôle des armes à feu du Canada⁶⁵. En résumé, le gouvernement fédéral décida d'abolir la partie du registre national des armes à feu qui portait sur les fusils de chasse. En réponse, la province de Québec proposa de mettre en place son propre registre et chercha à forcer le gouvernement fédéral à lui transférer les informations contenues dans le registre fédéral abandonné en ce qui concerne les résidents du Québec. Cette question est particulièrement importante au Québec en raison de la tuerie de l'École polytechnique⁶⁶. Au procès, un juge assez

⁶³ Gaudreault-DesBiens, "The Quebec Secession Reference", *supra* note 28 aux pp. 793-94.

⁶⁴ *Québec (P.G.) c. Canada (P.G.)*, 2012 QCCS 4202, inf. par 2013 QCCA 1138, inf. par 2015 CSC 14 [respectivement, *Registre d'armes à feu* (décision de première instance), *Registre d'armes à feu* (décision d'appel) et *Registre d'armes à feu* (décision de la Cour Suprême)].

⁶⁵ *Loi sur les armes à feu*, L.C. 1995, c. 39, mod. par *Loi sur l'abolition du registre des armes d'épaule*, L.C. 2012, c. 6.

⁶⁶ La tuerie de l'École Polytechnique se réfère à la fusillade qui a eu lieu le 6 décembre 1989 à la faculté de génie affiliée à l'Université de Montréal. Avant de se suicider, le responsable de la tuerie assassina quatorze étudiantes universitaires et blessa quatorze autres personnes. L'incident a ouvert la

courageux a décidé en faveur de l'échange d'informations sur la base des principes du fédéralisme coopératif, qui est une version beaucoup plus modérée de l'éthos fédéraliste que nous avons déjà exposée. Cette décision a été infirmée en appel dans un jugement unanime de cinq membres de la Cour d'appel du Québec.

Depuis le procès, nous nous interrogeons sur ce que la Cour suprême va décider. Va-t-elle faire au moins un petit pas dans la direction de la reconnaissance d'une vision constitutionnelle globale où l'idée de l'éthos fédéraliste sert de toile de fond pour organiser conceptuellement les différents principes constitutionnels? Nous nous attendions à ce que la décision de la Cour soit une indication très claire de son attitude actuelle à l'égard de l'héritage du *Renvoi sur la sécession*. L'existence de deux visions constitutionnelles concurrentes peut être clairement discernée lorsque nous comparons les façons dont le juge de première instance et la cour d'appel se réfèrent au *Renvoi sur la sécession*. Pour le juge au procès, le *Renvoi de la sécession* fournit un cadre de principes de base pour le développement du droit constitutionnel canadien en fonction de la métaphore d'un arbre vivant⁶⁷, alors que pour la Cour d'appel, le *Renvoi sur la sécession* est simplement cité comme autorité pour la primauté de la constitution écrite sur les principes d'interprétation non écrits⁶⁸. Le

voie à une réglementation plus stricte de contrôle des armes à feu au Canada, y compris l'établissement d'exigences de licence pour toutes les armes à feu (voir le P.L. C-68, *Loi concernant les armes à feu et certaines autres armes*, 1^{re} sess., 35^e Parl., 1995 (sanctionnée le 5 décembre 1995)).

⁶⁷ *Registre d'armes à feu* (décision de première instance), *supra* note 64 aux paras. 58-62.

⁶⁸ *Registre des armes à feu* (décision d'appel), *supra* note 64 au para. 52. Nous considérons évidemment très faibles et dénuées d'imagination les raisons fournies par la juge en chef de la Cour d'appel du Québec. Et même si la juge en chef a pris l'initiative de constituer un panel élargi compte tenu de l'importance perçue de la question, nous sommes particulièrement troublés par le fait qu'aucune dissidence ne s'y soit manifestée.

juge de première instance voit grand; pas moins de cinq juges de la Cour d'appel du Québec sont en complet désaccord.

De plus, aucun accord général ne ressort parmi les contributions de la part du monde universitaire juridique qui ont essayé d'éclaircir le côté possiblement normatif du fédéralisme coopératif. Par exemple, Paul Daly maintient que la compétence fédérale en droit criminel est contrainte au cas d'espèce à cause du rôle interprétatif des principes non écrits du fédéralisme et de la démocratie⁶⁹. Pour sa part, Hugo Cyr énonce une justification normative pour le fédéralisme coopératif fondé sur l'autonomie, la subsidiarité et la solidarité⁷⁰. Et Jean-François Gaudreault-DesBiens explore le potentiel pour que le fédéralisme coopératif trouve une application concrète en droit constitutionnel canadien par le biais de la doctrine de la loyauté fédérale⁷¹. Pour ce faire, Gaudreault-DesBiens se réfère au fonctionnement de la loyauté fédérale dans d'autres fédérations, et surtout en Allemagne⁷².

La Cour suprême est sans doute l'arbitre ultime des questions constitutionnelles, mais ses décisions, y compris le raisonnement qui est fourni en appui, ne sont nullement à l'abri d'évaluations respectueusement critiques. En réalité, nous considérons que la composition actuelle de la Cour suprême augure très mal pour un quelconque renouvellement majeur du droit constitutionnel pour le moment. Nos attentes étaient par conséquent très modestes dans l'affaire du registre

⁶⁹ Paul Daly, «L'abolition du registre des armes d'épaule : le rôle potentiel des principes non écrits» (2014) 23 Const. Forum Const. 41.

⁷⁰ Hugo Cyr, «Autonomy, Subsidiarity, Solidarity: Foundations of Cooperative Federalism» (2014) 23 Const. Forum Const. 20.

⁷¹ Jean-François Gaudreault-DesBiens, «Cooperative Federalism in Search of a Normative Justification: Considering the Principle of Federal Loyalty» (2014) 23 Const. Forum Const. 1.

⁷² *Ibid.* aux pp. 2-8.

des armes à feu. Nous espérons seulement que les éléments clés de l'héritage chéri du *Renvoi sur la sécession* seront maintenus, fût-ce en dissidence ou en opinion concurrente. Tandis que cette affaire n'implique pas, directement au moins, la souveraineté du Québec, la question comporte toutefois une forte émotivité. C'est pourquoi une décision renforçant l'autocratie du gouvernement fédéral risque d'être interprétée comme validant le constat que «la voie d'évolution qu'a empruntée la fédération canadienne fait aujourd'hui obstacle à la reconnaissance de la dimension nationale de la collectivité québécoise»⁷³.

Dans son jugement rendu le 27 mars 2015, la majorité de la Cour suprême a confirmé la décision de la Cour d'appel dans un jugement divisé de cinq contre quatre⁷⁴. De plus, les quatre juges dissidents comprenaient la totalité des trois juges issus du Québec. Sur la pertinence des principes non écrits, la division marquée entre le jugement au procès et le jugement en appel se poursuivra au niveau de la Cour suprême entre la majorité et la minorité dissidente. Comme la Cour d'appel, la majorité se fia sur le *Renvoi sur la sécession* pour faire valoir que «[l]a primauté de notre Constitution écrite demeure l'un des préceptes fondamentaux de notre régime constitutionnel»⁷⁵. De l'autre côté, les juges dissidents feront appel de manière explicite aux principes non écrits sur la base du raisonnement suivant :

Tout en insistant sur la primauté de notre Constitution écrite, notre Cour reconnaît l'importance des principes non écrits qui sous-tendent celle-ci. Ces principes imprègnent l'analyse et l'interprétation du partage des compétences. Ils «guident l'interprétation du texte et la définition des

⁷³ Eugénie Brouillet, «Le fédéralisme canadien d'hier à aujourd'hui : quelle reconnaissance de la nation québécoise?» (2010) 7 *Iura vasconiae: revista de derecho histórico y autonómico de Vasconia* 407 à la p. 411.

⁷⁴ *Registre d'armes à feu* (décision de la Cour Suprême), *supra* note 64.

⁷⁵ *Ibid.* au para. 18.

sphères de compétence, la portée des droits et obligations ainsi que le rôle de nos institutions politiques» : *Renvoi relatif à la sécession du Québec*, [1998] 2 R.C.S. 217, par. 52. Ces principes, qui reflètent le contexte historique de notre Constitution, ont facilité sa mise en œuvre tout au long de son histoire; ils sont donc à la Constitution ce que la sève est à l'arbre. En ce sens, ils font «nécessairement partie de notre Constitution, parce qu'il peut survenir des problèmes ou des situations qui ne sont pas expressément prévus dans le texte de la Constitution» : *ibid.*, par. 32.⁷⁶

En somme, la Cour suprême a statué plus au moins conformément à ce que nous avons précédemment considéré comme étant le meilleur scénario possible dans les circonstances que sont la configuration actuelle de la Cour et le degré d'ouverture très modeste au principes non écrits de la part de la communauté juridique au Canada plus généralement.

La pertinence du patrimoine d'Elazar pour Israël

De façon générale, l'idée que le fédéralisme serait utile au développement constitutionnel d'Israël n'est pas nouvelle – ce qui surprendra peut-être. Le politologue israélo-américain Daniel J. Elazar (1934-1999) fut un ardent défenseur du fédéralisme en général, et de ses avantages potentiels dans le contexte israélien en particulier⁷⁷. Il y a deux aspects en particulier de la pensée d'Elazar sur le fédéralisme que nous voulons mettre en évidence. Tout d'abord, Elazar voyait dans le fédéralisme bien plus que ses structures institutionnelles. Pour Elazar, l'idée fédérale est principalement une question qui concerne la nature des relations humaines⁷⁸. En tant que processus, même si le fédéralisme ne conduit pas à un consensus particulier, il aspire néanmoins à un accommodement qui protège

⁷⁶ *Ibid.* au para. 144.

⁷⁷ Voir de façon générale, Ben Mollov, «Federalism, Brit, and Implications for Israeli Society» (2007) 19 *Jewish Political Studies Review* 135.

⁷⁸ Daniel J. Elazar, *Federalism and the Way to Peace*, Kingston, Institute of Governmental Relations, 1994 à la p. 5.

l'intégrité fondamentale de tous les partenaires⁷⁹. Cette vision large du fédéralisme s'accorde bien avec ce que nous avons déjà défini comme l'éthos fédéraliste.

Dans le même ordre d'idées, il convient de réaliser que plus nous nous éloignons des critères institutionnels du fédéralisme, plus facile il devient d'imaginer comment un éthos fédéraliste pourrait soutenir même l'action unilatérale. Cette constatation est importante parce que dans le contexte de la résolution des conflits judiciaires, les tribunaux traitent habituellement de trames factuelles où les parties sont en désaccord et où les faits sous-jacents portent sur des actions unilatérales plutôt que multilatérales. En fait, tous les arrêts canadiens sondés plus haut impliquent des initiatives unilatérales, soit sous la forme d'une déclaration d'un Québec indépendant, dans le cadre des initiatives de réforme du Sénat, ou par rapport à la destruction des données du registre des armes à feu. Dans le contexte israélien, où le processus de paix bilatéral vacille énormément, nous pouvons imaginer un mouvement unilatéral vers la reconnaissance d'un éthos fédéraliste, un exercice qui n'entraînerait pas nécessairement l'établissement de structures formalistes comme celles que l'on retrouve au Canada, aux États-Unis ou même dans l'Union européenne.

Un deuxième aspect à souligner dans la vision théorique d'Elazar est la disposition à souligner l'origine théopolitique de l'idée fédérale⁸⁰ et l'enracinement profond de cette dernière au sein du concept juif de l'alliance ou pacte (*Br'it* en hébreu). Le mot «fédéralisme» est en effet lié étymologiquement au mot latin pour

⁷⁹ Daniel J. Elazar, *Two Peoples – One Land: Federal Solutions for Israel, the Palestinians, and Jordan*, Lanham, MD, University Press of America, 1991 à la p. 38.

⁸⁰ Daniel J. Elazar, *Exploring Federalism*, Tuscaloosa, AL, University of Alabama Press, 1987 à la p. 115.

l'alliance, «*foedus*»⁸¹. La notion de l'alliance est l'une des concepts les plus importants (sinon l'idée la plus importante) dans les textes sacrés juifs et revient assez souvent dans les Évangiles chrétiens. La relation de Dieu avec son peuple se poursuit sur la base d'une alliance. Et comme Elazar le précise, la relation entre Dieu et l'homme est à la base de l'idée d'une relation d'alliance (ou relation fédérale) entre les individus et leurs familles, menant à la mise en place de systèmes politiques plus évolués⁸². La façon dont l'inégalité apparente au sein de la relation Homme-Dieu devient le modèle pour une société entre égaux n'est pas tout à fait évidente. Mais le lien d'unité réside dans l'intégrité de la liberté humaine, tout comme dans le concept de la divino-humanité de Soloviev. Plus concrètement, Elazar explique que

la relation entre Dieu et les parties humaines à l'alliance n'en était pas une d'égalité, mais de partenariat égal dans une tâche commune (la réforme du monde) dans laquelle les deux parties ont maintenu leur intégrité respective, même lorsqu'elles s'engageaient elles-mêmes dans une relation de responsabilité mutuelle. Selon le récit biblique, Dieu se limite gracieusement lui-même par ses alliances pour que les humains puissent devenir ses partenaires libres. Cette idée audacieuse signifiait que les pactes subsidiaires reliant les organismes ou entités humaines seraient forcément des alliances entre partenaires égaux [notre traduction]⁸³.

Elazar remarqua également que la Bible présente l'univers comme un système d'alliances qui s'engrènent et se chevauchent, où chaque alliance possède

⁸¹ Voir *supra* note 43 sur l'étymologie du fédéralisme.

⁸² Elazar, *Federalism and the Way to Peace*, *supra* note 78 à la p. 21.

⁸³ Elazar, *Exploring Federalism*, *supra* note 80 aux pp. 118-19. La citation en anglais se lit comme suit :

the relationship between God and the human covenanting parties was not one of equals, but it was one of equal partnership in a common task (the reformation of the world) in which both parties preserved their respective integrities even while committing themselves to a relationship of mutual responsibility. According to the biblical account, God graciously limits Himself through His covenants so that humans may become His free partners. This audacious idea meant that subsidiary covenants linking human agencies or entities would perforce be covenants between equals in partnership.

par conséquent ses propres demandes et réponses⁸⁴. De cette manière, nous pouvons nettement distinguer l'idée de l'alliance en théorie fédéraliste d'une part, avec des théories d'interprétation constitutionnelle originalistes qui tendent à dépeindre le fédéralisme comme exigeant la découverte d'une relation nécessairement monolithique et statique. C'est une erreur récurrente des tribunaux que de transposer une perspective contractuelle en droit constitutionnel en niant le caractère essentiel de l'alliance fédérale. À bien des égards, ce caractère renvoie à la nature du droit constitutionnel en tant qu'entreprise de droit public. Cela dit, la manière dont Elazar décrit l'ancien patrimoine israélien de l'alliance illustre bien la nature dynamique et progressive du processus qu'il a en vue :

La première alliance formelle entre Dieu et l'humanité fut l'alliance avec Noé (Genèse 9). La première alliance impliquant explicitement Israël en tant que peuple émergent fut l'ensemble des engagements entre Dieu et Abraham (Genèse 15 et 17). Ces alliances préconstitutionnelles ont préparé le terrain pour les alliances politiques plus formelles au Sinaï. C'est là que les Israélites ont acquis une constitution nationale et un droit uniques, administrés par une combinaison d'agents tribaux et nationaux, au service d'une fédération de tribus, chacune en soi étant une union complexe de familles. Lorsque le système politique confédéral s'effondra sous la pression militaire externe, Israël a créé une monarchie constitutionnelle limitée, restreinte par l'idée de l'alliance et périodiquement réaffirmée par des alliances spécifiques entre les rois, le peuple, et Dieu [notre traduction]⁸⁵.

⁸⁴ Daniel J. Elazar, "From Biblical Covenant to Modern Federalism: The Federal Theology Bridge" dans Daniel J. Elazar et John Kincaid, dir., *The Covenant Connection: From Federal Theology to Modern Federalism*, Lanham, MD, Lexington Books, 2000, 1 à la p. 6.

⁸⁵ *Ibid.* La citation originale se lit ainsi :

The first formal covenant between God and humanity is the covenant with Noah (Genesis 9). The first covenant explicitly involving Israel as an emergent people is the set of covenants between God and Abraham (Genesis 15 and 17). These pre-constitutional covenants set the stage for the more formal political covenanting at Sinai. There the Israelites acquired a single national constitution and law administered by a combination of tribal and national officers and serving a federation of tribes, each itself a compounded union of families. When the confederal polity collapsed under external military pressure, Israel created a

Dans l'Occident sécularisé, seul un auditoire très spécialisé s'intéresse encore au fondement théologique des idées politiques. Mais en Israël, étant donné la pertinence continue de la notion d'un État juif, la justification théologique d'Elazar est fort à propos. De plus, l'examen de la manière dont le judaïsme aborde la question fédérale s'intègre bien au cadre général des phénomènes juridiques mondialisés et à la reconnaissance du pluralisme en droit supérieur. Toutefois, mettre l'accent sur une perspective religieuse est un peu antithétique à la demande voulant que la loi israélienne moderne se libère de toute influence non laïque. La justification d'Elazar va également à contrecourant de l'argument voulant que la théologie politique juive n'ait jamais été vraiment destinée à être mise en pratique en dehors de conditions d'assujettissement politique⁸⁶. En même temps, ce qu'Elazar propose est très différent de la vision traditionaliste du rôle du judaïsme dans l'ordre constitutionnel israélien.

De nos jours, Elazar est parfois évoqué par les politologues israéliens contemporains pour la compréhension ou la gestion des tensions entre les groupes au sein d'Israël⁸⁷. Ceci est une reconnaissance implicite du fait que la pertinence des principes moraux sous-jacents au fédéralisme dépasse le contexte de divisions ethnoculturelles ou celui du fédéralisme institutionnel traditionnel. D'autre part, l'œuvre d'Elazar ne semble pas être prise au sérieux en ce moment par les constitutionnalistes israéliens. *L'Institut de Jérusalem pour les études fédérales*

limited constitutional monarchy bounded by the covenant idea and periodically reaffirmed through specific covenants between the kings, the people, and God.

⁸⁶ Voir Gershon Weiler, *Jewish Theocracy*, Leiden, Pays-Bas, E.J. Brill, 1988, pour qui la nouvelle légitimité israélienne serait établi seulement lorsque le système normatif de l'État cessera de se justifier ou de se défier par le système normatif de la Halakha (*ibid.* à la p. 332).

⁸⁷ Mollov, «Federalism, Brit, and Implications», *supra* note 77 aux pp. 141-43.

semble avoir été déplacé par d'autres programmes administrés par le *Centre de Jérusalem pour les affaires publiques*⁸⁸, tous deux ayant été initialement créés par Elazar. Il n'y a pas si longtemps qu'Elazar a pu décrire onze possibilités différentes pour la création d'une structure politique fédérale entre la Jordanie et Israël, ou entre Israël et la Palestine⁸⁹. À l'époque, sa préférence était pour une structure assez complexe composée d'une fédération jordano-palestinienne qui serait dans une relation de type confédéral avec Israël⁹⁰. Quelle que soit l'utilité pratique de ces propositions aujourd'hui, l'instinct fédéraliste plus profond ne doit pas être écarté uniquement en raison du peu d'enthousiasme qu'inspire l'éventuelle applicabilité des expressions institutionnelles du fédéralisme qui existent dans le monde, ou qui ont été proposés pour Israël par le passé.

À un niveau plus conceptuel, distinguer l'éthos fédéraliste de son expression institutionnelle peut servir à redéfinir la notion d'un «état juif et démocratique»⁹¹ pour signifier exactement l'inverse de ce que plusieurs supposent. Cette expression est généralement interprétée comme suggérant une démocratie de type communal, mais l'argument que l'expression désigne une démocratie de type consensuel est tout à fait plausible⁹². La différence fondamentale entre les deux alternatives est que la

⁸⁸ Le site web du Centre de Jérusalem pour les affaires publiques héberge encore une bibliothèque électronique des œuvres d'Elazar : *Jerusalem Center for Public Affairs*, «The Daniel Elazar On-Line Library», en ligne : <<http://jcpa.org/publication/daniel-elazar-library/>>.

⁸⁹ Les onze options de base identifiées par le Centre de Jérusalem pour les affaires publiques sont présentées dans Elazar, *Two Peoples – One Land*, *supra* note 79 aux pp. 99-127.

⁹⁰ *Ibid.* aux pp. 183-84.

⁹¹ Comme indiqué, entre autres, au sein de la Loi fondamentale sur la dignité humaine et liberté de 1992 : *Basic Law: Human Dignity and Liberty*, 5752-1992, 1391 LSI 150 (1991-92) (Isr), s. 1, en ligne : <http://www.knesset.gov.il/laws/special/eng/basic3_eng.htm>.

⁹² Sur la délimitation conceptuelle entre démocraties communales et consensuelles, notamment en relation avec l'État moderne d'Israël, voir Ilan Peleg, «Ethnicity and Human Rights in Contemporary

première considère l'identité juive dans son sens ethnique et symbolique, tandis que la seconde conçoit l'identité juive par rapport à ses significations bibliques et théologiques plus profondes. Paradoxalement, cette conclusion suggère un changement de paradigme de la part des juristes qui insistent sur un ordre constitutionnel complètement séculier en Israël. À cet égard, la question n'est pas nécessairement de savoir si le religieux devrait être introduit dans l'ordre juridique, mais comment sa présence devrait être gérée, surtout lorsque la référence au religieux est simplement incontournable.

Est-il possible de reconnaître un continuum fédéraliste à travers lequel une paix durable pourrait progressivement être établie en Israël? Cela demeure une question ouverte, mais l'effort serait totalement en accord avec la proposition visant à améliorer la représentation de la minorité palestinienne en Israël⁹³. Et plus généralement, la tâche est aussi en partie reflétée dans ce que propose Menachem Mautner quand il plaide pour un nouvel équilibre entre uniformité et décentralisation dans son étude sur le droit et la culture en Israël⁹⁴. Alors que la solution à deux États devient de plus en plus difficile à mettre en œuvre, un éventail de solutions de rechange peut être envisagé pour combler le fossé, en reconnaissant entre autres l'autodétermination sur une pluralité de bases, territoriales autant que personnelles.

Democracies: Israel and Other Cases» dans Lynda S. Bell, Andrew J. Nathan et Ilan Peleg, dir., *On Negotiating Culture and Human Rights*, New York, Columbia University Press, 2001, 303.

⁹³ Ilan Saban, «Appropriate Representation of Minorities: Canada's Two Types Structure and the Arab-Palestinian Minority in Israel» (2006) 24 Penn St. Int'l. L. Rev. 563.

⁹⁴ *Law and Culture of Israel*, Oxford, Oxford University Press, 2011 aux pp. 214-21.

Le futur d'une théorie naissante

Plusieurs détails restent à être élaborés au sujet d'une théorie constitutionnelle axée sur la reconnaissance d'un éthos fédéraliste. À ce stade, une telle théorie peut être critiquée comme étant trop spéculative ou constructiviste. À notre défense, nous remarquerons d'abord que beaucoup des questions urgentes que les théories constitutionnelles sont destinées à résoudre se trouvent dans une impasse et qu'il est très difficile de voir comment on peut imaginer dépasser le statu quo à moins que nous commençons à déconstruire le monde (conceptuellement parlant bien sûr) et à le reconstruire afin de créer de nouvelles options. La perspective de l'histoire mondiale épousée dans ce chapitre afin de mettre en œuvre certains éléments du cadre soloviévien, qui par ailleurs ne se limitent pas exclusivement à Soloviev comme on l'a souligné dans le chapitre 5, permet la fusion sélective du passé avec l'avenir, précisément afin de formuler de nouvelles possibilités pour des problèmes difficiles. Dans le domaine politique, des questions qui perdurent comprennent le conflit israélo-palestinien, la place du Québec dans le Canada⁹⁵, ainsi que le sort des autochtones au Canada. De plus, la signification de l'expression «juif et démocratique» ou même l'opposition entre la Charte et le fédéralisme dans les études

⁹⁵ L'indépendance du Québec est en grande partie envisagée en fonction de sa capacité à défaire le fédéralisme canadien. À la lumière des prétentions avancées dans ce chapitre, la question de l'indépendance du Québec devient beaucoup plus multiforme et hétéroclite. Tandis que le souverainisme québécois vise à désagréger une certaine forme institutionnalisée du fédéralisme, il ne s'ensuit pas qu'un fédéralisme plus significatif ou plus fonctionnel ne pourrait pas être reconstitué à sa place, même à l'intérieur des frontières actuelles du Québec. Autrement dit, dans la mesure où le fédéralisme canadien continue de manquer d'un éthos fédéraliste, la dichotomie classique entre fédéralisme et souverainisme a très peu de pertinence, car rien n'empêche les sécessionnistes, au moins en théorie, d'intégrer un éthos fédéraliste dans leur projet. Par conséquent, la comparaison la plus sensée serait entre les particularités de diverses visions éthico-politiques.

constitutionnelles canadiennes seraient des exemples de dichotomies conceptuelles plus subtiles à résoudre.

Dans le domaine juridique, en plus de rejeter les interprétations constitutionnelles qui reposent sur des approches contractualistes, le monde universitaire juridique devrait s'investir dans le développement des principes constitutionnels non écrits. La pertinence du constitutionnalisme non écrit ne doit pas être reléguée au cas extrême de la rupture d'un pays. En outre, la reconnaissance d'un éthos fédéraliste pourrait aider à corriger très rapidement l'exclusion des peuples autochtones du Canada et des Palestiniens en Israël. Bien que la comparaison constitutionnelle habituelle entre le Canada et l'Israël soit concentrée dans le domaine des droits fondamentaux⁹⁶, d'énormes possibilités existent pour aller vers d'autres terrains tout aussi fertiles, sinon plus.

La plupart des avocats canadiens sont toutefois très mal à l'aise avec l'idée des principes constitutionnels non écrits. Compte tenu du développement exceptionnel du constitutionnalisme israélien, les juristes israéliens nous paraissent beaucoup plus à l'aise avec cette notion. Et même au sein du monde universitaire juridique canadien, il y a une énorme résistance aux principes constitutionnels non écrits. Comme Patrick J. Monahan l'a fait remarquer d'une façon alarmiste, dans le *Renvoi sur la sécession du Québec* la Cour suprême du Canada a surpris tout le monde, souverainistes comme fédéralistes, en adoptant une ligne d'argumentation

⁹⁶ Par exemple, Lorraine Weinrib justifie la publication de son article sur la *Charte canadienne des droits et libertés* dans la *Israel Law Review* sur la base des similitudes entre les régimes canadien et israélien de protection de droits (Lorraine Eisenstat Weinrib, «Canada's Constitutional Revolution: From Legislative to Constitutional State» (1999) 33 *Isr. L.R.* 13 aux pp. 15, 49-50).

qui n'a jamais été soulevée par aucune partie devant la Cour⁹⁷. Et en effet, de nombreuses critiques ont été formulées envers le *Renvoi sur la sécession* depuis sa sortie. Par exemple, Jean Leclair souligne fortement le potentiel qu'ont les principes constitutionnels non écrits de conduire à l'instabilité⁹⁸. En plus de critiques fondées sur la nature prétendument vague et abstraite des principes non écrits, des historiens professionnels allèguent pour leur part que la présentation que la Cour a retenue de l'histoire constitutionnelle du Canada dans *le Renvoi sur la sécession* est fondée sur une analyse progressiste et fonctionnaliste très mal corroborée⁹⁹. Dans la même veine, Mark D. Walters présente un plaidoyer historique contre la reconnaissance du constitutionnalisme non écrit au Canada, principalement sur la base d'une enquête minutieuse sur la reconnaissance historique du droit fondamental non écrit dans la *common law* et sa réception coloniale¹⁰⁰.

D'une orientation beaucoup plus encourageante, nous retrouvons la contribution du professeur Luc B. Tremblay qui tente de connecter les principes non écrits avec des conceptions sous-jacentes plus larges de la justice et de la morale politique¹⁰¹. Alors que les sceptiques peuvent être enclins à considérer de tels efforts comme confirmant le caractère trop abstrait ou philosophique des principes non

⁹⁷ Patrick J. Monahan, «The Public Policy Role of the Supreme Court of Canada in the Secession Reference» (1999-2000) 11 N.J.C.L. 65 at 103.

⁹⁸ Jean Leclair, «Canada's Unfathomable Unwritten Constitutional Principles» (2001-2002) 27 Queen's L.J. 389.

⁹⁹ R. Blake Brown, «One Version of History: The Supreme Court of Canada's Use of History in the Quebec Secession Reference» in Dimitry Anastakis et P.E. Bryden, dir., *Framing Canadian Federalism: Historical Essays in Honour of John T. Saywell*, Toronto, University of Toronto Press, 2009, 15 aux pp. 16-17.

¹⁰⁰ Mark D. Walters, «The Common Law Constitution in Canada: Return of *Lex Non Scripta* as Fundamental Law» (2001) 51 U.T.L.J. 91.

¹⁰¹ Luc B. Tremblay, «Les principes constitutionnels non écrits» (2012) 17 Rev. Const. Stud. 15.

écrits, surtout à l'égard d'une application judiciaire concrète, ces mêmes critiques négligeraient un point essentiel : l'interdépendance des principes non écrits avec la culture et la tradition politiques leur confère finalement une autorité qui est équivalente, sinon supérieure, à la légitimité conférée par un texte constitutionnel écrit.

Toutefois, beaucoup de travail reste à accomplir dans ce domaine. Bien que la Cour suprême du Canada puisse être facilement critiquée pour son manque de créativité et de courage sur ce front, il est juste de reconnaître que le monde universitaire juridique n'a pas encore réussi à organiser et à exposer de façon pragmatique des feuilles de route et des approches argumentatives pour faciliter l'appropriation du constitutionnalisme non écrit de la part du juriste non universitaire. À cet égard, les facultés de droit au Canada ont besoin de réévaluer fondamentalement leur manière d'aborder l'enseignement du droit constitutionnel afin de réorganiser la matière en fonction des grands principes constitutionnels, en privilégiant une approche plus expérientielle et basée sur l'acquisition de compétences. L'immensité sans cesse croissante de la matière à enseigner en droit constitutionnel ne simplifie aucunement la tâche. Il serait sans doute utile pour que des groupes de travail facultaires encadrent l'enseignement du droit constitutionnel dans un contexte plus cohérent et plus global à l'égard de l'ensemble du programme d'étude¹⁰².

¹⁰² Sur l'approche programme, voir Richard Prigent, Huguette Bernard et Anastassis Kozanitis, *Enseigner à l'université dans une approche-programme*, Montréal, Presses Internationales Polytechnique, 2009.

Pour conclure ce dernier chapitre avant la conclusion finale, il va de soi que plusieurs des thèmes qui ont été abordés pourraient bénéficier de projets de recherche collaboratifs ainsi que d'études comparatives complémentaires. Au sein d'une recherche fondamentale en droit, les réponses que nous offrons à des questions initiales ne servent pas à clore le débat, mais plutôt à susciter d'autres questions, parfois encore plus difficiles que les premières. Notre attente tout à fait modeste est qu'en arrivant à la prochaine étape, nous réussissions à mieux saisir comment le débat pourrait se poursuivre vers l'étape suivante. Sur la question un peu délicate de la manière de gérer la visibilité de Soloviev dans le développement futur du constitutionnalisme canadien, nous envisageons une approche au cas par cas, dosant les détails précis de chaque exposé selon notre évaluation du degré de réceptivité de l'auditoire visé. Cette discrétion est rendue possible par la nature antipositiviste d'une telle entreprise, où il est impossible de considérer la source, quelle que soit notre affection pour elle, comme plus importante que le contenu et son application. Quant à ces derniers, l'objectif est de reconnaître et de façonner des loyautés multiples à travers une vision historico-théorique du droit dans la réalisation du bien de tout un chacun. Le fait qu'une théorie unifiante en droit supérieur puisse découler d'une comparaison d'un état (plus) laïc, le Canada, et d'un état (plus) religieux, Israël, reflète d'une manière très caractéristique la visée profonde et humaniste du cadre soloviévien de vouloir défier la distinction entre laïc et religieux, croyance et incroyance.

Conclusion

L'essence du mal dans le monde consiste en ce que les êtres se sentent étrangers les uns par rapport aux autres, sont livrés à la discorde, aux contradictions et aux antipathies¹.

Survol global de notre démarche

Lorsqu'il est question de la place du religieux dans la sphère publique, une distinction peut généralement être établie entre les finalités sous-jacentes de la laïcité et les moyens institutionnels et politiques spécifiques à travers lesquels ces fins sont réalisées². Dans ce cadre d'analyse, la conception résultante du pluralisme religieux peut varier, démarquant d'un côté tout simplement le résultat dynamique de la reconnaissance de l'égalité morale et de la liberté religieuse des personnes, allant jusqu'à l'incarnation d'un schéma politico-juridique beaucoup plus rigide en soi. En vertu des caractéristiques fondamentales du cadre philosophico-juridique de Soloviev, un régime libéral à l'égard de la religion est conçu, tout en reconnaissant la plénitude complexe de la quête religieuse en termes anthropologiques. Si, comme le réclame Soloviev dans la citation ci-haut, le mal n'est que division, il serait peu logique de remplacer une manifestation maligne par une autre, de réagir au mal historique perpétué par la fausseté religieuse en éliminant de manière impensée toute référence au religieux. Le juste milieu doit être déduit prudemment et à partir de

¹ Vladimir Soloviev, *Les fondements spirituels de la vie*, 2^e éd., Paris, Casterman, 1948 à la p. 96.

² Voir dans ce sens Gérard Bouchard et Charles Taylor, *Fonder l'avenir : Le temps de la conciliation, Rapport de la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles*, Québec, Gouvernement du Québec, 2008 aux pp. 135-37. De façon similaire, Heiner Bielefeldt adhère aussi très fidèlement à la distinction entre les principes de premier ordre comme la non-discrimination et les principes de second ordre comme la laïcité politique ou la neutralité (Heiner Bielefeldt, «Freedom of Religion or Belief – A Human Right under Pressure» (2012) 1 Oxford J.L. & Religion 15 aux pp. 25-26, 32).

principes premiers et non pas imposé en soi comme solution qui élimine la nécessité même d'une réflexion plus élaborée.

Nous arrivons à cette conclusion après avoir soigneusement analysé la pensée de Soloviev. À la fin de ce voyage intellectuel, à travers le temps et l'espace, nous nous remettons au jugement du lecteur quant à savoir si nous avons vraiment réussi à rendre Soloviev accessible, ou au moins aussi accessible que possible, à quelqu'un qui n'aurait pas nécessairement la trousse de connaissances nécessaires pour l'aborder sans aide. À travers ce processus, nous ne nous sommes pas confinés à une simple narration descriptive de l'œuvre de Soloviev. Au lieu de cela, nous avons abordé de manière novatrice les textes primaires afin de développer notre propre perspective herméneutique, sans en écarter pour autant les commentaires des autres. Ainsi, nous avons souligné davantage l'influence patristique à travers le corpus soloviévien. Nous avons également donné préférence à des interprétations qui concordent mieux avec la nature systémique de la pensée soloviévienne, préférant à cet égard une perspective uniforme et cohérente, mais aussi généreuse. En accordant à Soloviev le bénéfice du doute, surtout à l'égard des aspects plus obscurs de son œuvre, nous avons vu jusqu'où nous pourrions nous rendre, laissant suffisamment du temps au parachèvement de notre expérimentation avec Soloviev, en réservant l'expression de l'appréciation globale pour la toute fin.

Ayant ainsi élaboré le cadre politico-juridique à travers la première partie de notre thèse, nous avons consacré la deuxième partie à mettre celui-ci en dialogue avec une série de courants intellectuels contemporains, en s'interrogeant par la suite sur la pertinence de Soloviev pour la Russie contemporaine. De toute évidence,

plusieurs affinités peuvent être identifiées entre Soloviev et des penseurs contemporains, même si ces derniers s'engagent à partir de points de départ différents par rapport à Soloviev. Et tout comme à son époque, Soloviev demeure «la conscience du monde russe et l'accusateur de ses péchés»³. Aussi intéressants et utiles qu'elles soient, ces constatations n'étonnent guère. Il fallait s'attendre à ce qu'un penseur du calibre de Soloviev ait une valeur assez intemporelle pour être mis en dialogue avec de penseurs contemporains, une fois certains défis herméneutiques fructueusement surpassés. Il était également à prévoir que nous pourrions compter sur Soloviev pour mettre en évidence les défaillances observées au sein de la Russie contemporaine.

En fait, la russianité de Soloviev dépasse de très loin les limites étroites de l'ethnicité. Soloviev est russe dans les profondeurs de son âme et son œuvre est fortement implantée dans la tradition russe. Pourtant, la russianité de Soloviev n'exclut en rien l'universalité de son regard et sa place bien méritée parmi l'héritage philosophique mondial. Inspiré par l'universalité soloviévienne, nous avons ainsi essayé d'imaginer à neuf le droit public avec notre ambitieux chapitre 7. Sans doute, le statut des autochtones et la place du Québec au Canada, tout comme le conflit israélo-palestinien, tireraient directement profit d'une telle réalisation. Pourtant, une réorientation du droit sur la base d'une approche fédéraliste-personnaliste pourrait avoir des répercussions de manière globale à travers tous les domaines du droit, non seulement le droit constitutionnel. Cependant, c'est particulièrement dans le

³ Jean Rupp, *Message ecclésial de Soloviev : Présage et illustration de Vatican II*, Paris, Lethielleux, 1977 à la p. xvi.

domaine du droit public que nous envisageons de faire progresser notre recherche davantage dans le futur, en superposant entre autres notre schéma fédéraliste au grand chantier inachevé (et sous forte pression) qu'est l'Union européenne, en dialogue d'ailleurs avec le fédéralisme intégral et personnaliste prôné par Alexandre Marc (1904-2000)⁴.

La thèse vue à travers...Montréal en musique

La traduction française de l'autobiographie intellectuelle du chef d'orchestre américain Kent Nagano, qui occupe entre autres fonctions celle du directeur musical de l'Orchestre symphonique de Montréal, a paru tout récemment⁵. Dans son exposé, Nagano se donne comme but de présenter un plaidoyer en faveur de la musique classique, de la place qui devrait lui être accordée dans notre société. Il est raisonnable de s'interroger sur la pertinence d'une référence à Nagano dans la conclusion de cette thèse. Il est indéniable que cette thèse englobe toute une gamme de thèmes différents, mais ne fait aucune référence à la musique classique. Nous suggérons qu'il serait quand même édifiant d'exposer de cette façon quelque peu indirecte au moins deux éléments qui eux ressortent directement de la thèse.

Tout d'abord, Nagano explique comment une composition classique qui émane d'un contexte religieux ou évoque un contexte religieux arrive tout de même à retrouver une valeur universelle, une valeur qui n'a plus besoin d'une justification

⁴ Voir entre autres son *Fondements du Fédéralisme : Destin de l'homme à venir*, Paris, L'Harmattan, 1997. Né en Russie sous le nom d'Aleksander Markovitch Lipiansky, Marc s'installera avec sa famille en France à partir de 1919.

⁵ Kent Nagano et Inge Kloepfer, *Sonnez, merveilles!*, trad. par Isabelle Gabolde, Montréal, Boréal, 2015.

étroitement religieuse comme telle⁶. Dans le cas de la musique classique occidentale, le contexte religieux sous-jacent signifie en pratique le contexte chrétien. Notons toutefois que le christianisme comporte à l'époque des grands compositeurs une diversité assurée, en matière de confessions et d'approches, tout comme aujourd'hui d'ailleurs. Mais l'essentiel, c'est de prendre conscience de l'existence de ce transfert, de ce mouvement entre les domaines religieux et profanes, où l'essence de ce qui est transféré demeure la même, reste inchangée, mais devient dorénavant saisissable tant au dehors qu'à l'intérieur du contexte original. Autrement dit, la dimension profane ne rend pas l'expérience musicale moins puissante, ni moins transcendante. L'effet reste entier, que l'auditeur ou l'auditrice détienne ou cultive le réflexe de penser à travers des catégories religieuses ou non. Et en effet, c'est précisément cette mécanique (ou chimie) complexe concernant ces permutations ou transformations intellectuelles que nous avons essayé de développer davantage dans notre thèse.

Le second élément que soulève Nagano et qui se rapporte très bien à notre thèse est l'idée de l'existence d'un son québécois, c'est-à-dire la notion qu'il y a un son particulier, distinctif que Nagano a essayé d'établir à son arrivée à Montréal, un son qui incarne le contexte du fait français en Amérique du Nord⁷. Ce son est décrit comme un son «brillant, chaud, svelte, élégant, pas très américain, mais pas strictement européen non plus»⁸. De manière analogue, nous suggérons que notre thèse présente une voix qui à plusieurs égards renvoie aussi à une approche qui

⁶ *Ibid.* aux pp. 58, 231-33, 333-35.

⁷ *Ibid.* aux pp. 185-87.

⁸ *Ibid.* à la p. 186.

repose sur une perspective locale, qui dans le domaine de la recherche en droit peut être décrite comme une perspective ouverte aux sources, au pluralisme, à diverses théories, au comparatisme et à l'interdisciplinarité. Notre ambition était d'embrasser une fluidité qui n'est ni anglo-américaine, ni pour autant strictement européenne, qui en fait s'accorde très bien avec cette singularité qui est souvent cultivée ici, dans les grandes facultés de droit à Montréal.

De plus, cette approche dans notre contexte particulier est mise en œuvre dans l'examen d'objets étrangers, qui ne sont pas (ou du moins pas initialement) liés à l'environnement local : en premier lieu un penseur russe du XIX^e siècle associé à une tradition religieuse particulière, ainsi que l'interaction du droit et de la religion en tant que phénomène étatsunien. Et nous soutenons que c'est à travers cette constante de l'approche locale que nous avons pu gérer l'étendue énorme et parfois spéculative de cette thèse. De grands périple intellectuels deviennent dans un sens plus gérables en présence de forts repères à travers lesquels nous pouvons nous reconnaître et nous retrouver. D'autre part, le voyage qui en résulte en est un où nous ne pourrions vouloir imposer notre propre vision au lecteur qui nous accompagne. Ce dernier doit être laissé libre de décider pour lui-même jusqu'où il est prêt à nous suivre soit à travers les différents éléments du décodage du système de Soloviev que nous entreprenons dans la première partie de la thèse, ou à l'égard des diverses interpositions théoriques et historico-théoriques que nous soulevons aux différents chapitres de la deuxième partie.

La supra-rationalité redéfinie : réconcilier modernité et postmodernité

Un de plus influents philosophes de la Grèce moderne, Christos Yannaras, est catégorique quant à l'élaboration de différents modèles de gouvernance sur la base de la métaphysique⁹. Il arrive pourtant à cette conclusion à travers un raisonnement politico-historique qui ne va pas de soi. Yannaras se penche en premier lieu sur la question de savoir pourquoi la Grèce antique, en dépit de ses divers exploits sur le plan démocratique, a complètement ignoré l'idée des droits fondamentaux¹⁰. La réponse que donne Yannaras est aussi simple que pénétrante : l'assemblée des citoyens avait une existence d'ordre métaphysique qui, de par sa nature même, ne laissait aucune place à des abus de pouvoir pouvant nécessiter la protection de certains citoyens par le biais de droits fondamentaux¹¹. La citoyenneté était simplement trop sacrée pour permettre qu'elle soit lésée pour quelque citoyen que ce soit. L'élimination de ce type de transgression faisait partie de la raison d'être de la participation citoyenne à la cité¹². Par contre, en réaction à l'utilisation tyrannique du religieux au Moyen-Âge, la modernité a inauguré selon Yannaras un changement important de paradigme quant à la nature même du politique, déplaçant sa teneur métaphysique et inaugurant à sa place un contenu idéologique à titre de fondement révisé du système politique¹³. Ce changement a été accompagné par le besoin de protéger les droits individuels de manière positive à travers le droit. Nous

⁹ Christos Yannaras, «Human Rights and the Orthodox Church» dans Emmanuel Clapsis, dir., *The Orthodox Churches in a Pluralistic World: An Ecumenical Conversation*, Genève, Conseil œcuménique des Églises, 2004, 83 à la p. 87.

¹⁰ *Ibid.* à la p. 84.

¹¹ *Ibid.* à la p. 85.

¹² Bien entendu, ce raisonnement s'applique seulement à ceux qui sont reconnus comme citoyens.

¹³ Yannaras, «Human Rights», *supra* note 9 aux pp. 86-87.

introduisons cet exposé de Yannaras non pour évaluer son exactitude, mais pour souligner une nette opposition entre le modèle caractérisé par une combativité dualiste qui ressort du Moyen-Âge et un modèle que nous pourrions qualifier d'idéalisme moniste de l'Antiquité.

Si la postmodernité adopte le paradoxe et l'indétermination pour ainsi rejeter toute forme de métarécit, nous nous demandons s'il est possible d'imaginer un métarécit à l'intérieur duquel les paradoxes seraient susceptibles d'être convenablement gérés. S'inspirant clairement de la tradition antique, c'est précisément ce que Soloviev a entrepris avec son projet. De même, toute la discussion sur l'éthos fédéraliste abordé au sein du chapitre précédent suit ce même trajet. Même l'enseignement du droit, qui est classiquement associé à l'étude des résultats des procédés contradictoires, commence à faire de plus en plus place à d'autres modes de résolution des conflits. Ce souci de conciliation, correspondant à tout un pan de l'unitotalité, peut aussi être appliqué au sein même d'un conflit judiciaire.

Dans le contexte judiciaire américain, le professeur Steven D. Smith suggère que l'élaboration de principes constitutionnels cohérents et uniformes à l'égard de la liberté de religion est simplement irréalisable¹⁴. Dans ses grandes lignes, la thèse de Smith est fondée sur l'impossibilité d'une théorie constitutionnelle autonome à l'égard de la religion :

Les théories de la liberté religieuse ne subsistent pas par elles-mêmes, ni ne sont créées ex nihilo. Une théorie de la liberté religieuse n'est pas fondée ou infondée, convaincante ou peu convaincante, dans l'abstrait. Au contraire,

¹⁴ Steven D. Smith, *Foreordained Failure: The Quest for a Constitutional Principle of Religious Freedom*, New York, Oxford University Press, 1995.

toute compréhension de la liberté religieuse dépendra forcément – et tiendra ou tombera avec – les croyances fondamentales les plus élémentaires concernant les questions de religion, le rôle du gouvernement et la «nature humaine» [notre traduction]¹⁵.

Au lieu d'un principe constitutionnel comme tel, Smith propose que les décisions judiciaires fassent preuve de prudence. Au sujet de la jurisprudence controversée de la Cour suprême des États-Unis, Smith conclut que :

Dans une communauté pluraliste présentant un degré considérable de diversité religieuse et séculière, la paix civile et l'inclusion peuvent être réalisées d'une façon imparfaite au moyen du compromis, d'une tolérance éclairée, de la bienveillance mutuelle et des silences stratégiques. Dans ce contexte, l'imposition judiciaire de quelque ensemble de principes cohérents et explicites que ce soit risque d'aller à l'encontre de la possibilité de compromis et de bienveillance, et partant, aggraver les dangers de troubles civils et d'aliénation. Bref, la paix civile doit résulter au bout du compte de la prudence et, non pas d'un principe imposé d'en haut [notre traduction]¹⁶.

Steven H. Shiffrin, à qui nous nous sommes référés au chapitre 5 au sujet de la pertinence de la gauche religieuse dans le contexte constitutionnel étatsunien, défend également une approche axée sur le jugement prudentiel et l'expérience pratique¹⁷. En fait, Shiffrin énonce une série de valeurs à promouvoir dans la prise de décisions dans les litiges impliquant soit la liberté de religion¹⁸ ou l'établissement de la

¹⁵ *Ibid.* à la p. 63. La citation originale se lit comme suit :

Theories of religious freedom are not self-subsistent, nor are they created ex nihilo. A theory of religious freedom is not sound or unsound, convincing or unconvincing, in the abstract. Rather, any account of religious freedom will necessarily depend on – and will stand or fall along with – more basic background beliefs concerning matters of religion, the proper role of government, and “human nature”.

¹⁶ *Ibid.* à la p. 117. La citation originale prévoit ceci :

[I]n a pluralistic community exhibiting a considerable degree of religious and secular diversity, civil peace and inclusiveness can be achieved only imperfectly and only through compromise, cultivated tolerance, mutual forbearances, and strategic silences. In this context, the judicial imposition of *any* set of consistent and explicit principles is likely to undermine the possibility for compromise and forbearance, and hence to aggravate the dangers of civil strife and alienation. Civil peace, in short, must be a product of prudence, not of principle imposed from above.

¹⁷ Steven H. Shiffrin, *The Religious Left and Church-State Relations*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 2009 à la p. 50.

¹⁸ *Ibid.* aux pp. 20-23

religion¹⁹. Les incidences au plan théorique de cette approche sont tout aussi valables pour le contexte judiciaire canadien. Allant encore plus loin, nous pourrions avancer que les instances judiciaires ont davantage intérêt à définir des cadres dialogiques pour résoudre les différends au lieu d'imposer une solution finale à somme nulle sur le plan religieux. Certes, une démonstration plus poussée de cette hypothèse nécessiterait une analyse plus détaillée de la jurisprudence de la Cour suprême du Canada en matière de religion. Nous voulons seulement souligner à ce stade le fort intérêt de cette question pour la façon dont la fonction judiciaire est exercée.

L'utilité de la perspective extérieure au droit et le défi interdisciplinaire

Assurément, l'interdisciplinarité enrichit notre compréhension du monde et rehausse les perspectives d'identifier de nouvelles pistes de solutions pour les problèmes les plus exigeants. Il faut aussi admettre que les études interdisciplinaires comportent leurs propres défis et risques. Comme le mentionne John Witte Jr, la mouvance interdisciplinaire peut mener à des phénomènes de balkanisation au sein du monde juridique universitaire²⁰. Non seulement risque-t-on de se retrouver avec des petits groupements de chercheurs complètement isolés entre eux, mais un fossé croissant s'installe entre le monde juridique universitaire d'un côté et les praticants du droit – avocats et juges – de l'autre. En tant qu'ancien praticant du droit et toujours membre du Barreau du Québec, nous sommes particulièrement préoccupés de cette éventualité. Notre thèse contient nécessairement des divagations dans

¹⁹ *Ibid.* aux pp. 28-40.

²⁰ John Witte Jr, *God's Joust, God's Justice: Law and Religion in the Western Tradition*, Grand Rapids, MI, William B. Eerdmans, 2006 à la p. 457.

d'autres champs. Décortiquer un système qui déborde souvent dans la transdisciplinarité ne nous impose rien de moins. Nous n'avons pu trouver une recette magique pour en gérer les différents enjeux. Notre seul conseil général est de manier l'aspect hasardeux de toute initiative interdisciplinaire selon les circonstances particulières et la nouveauté de la recherche, ce qui exige le plus souvent un travail très assidu. Par ailleurs, un effort supplémentaire est requis pour créer des ponts de communications entre les résultats d'une recherche quelconque et la pratique du droit, dont la formation universitaire des praticiens est une composante incontournable. Cette dernière préoccupation motive la recommandation que nous faisons à la fin du chapitre 7 à propos d'un renouveau de l'enseignement du droit constitutionnel.

Un dernier mot : la recherche comme lutte soutenue

S'il fallait dresser une liste des groupes particuliers qui désapprouveront certains éléments de notre thèse, nous inclurions fort probablement dans une liste rudimentaire la droite chrétienne qui prétend avoir un monopole sur le christianisme (1), la gauche non religieuse qui considère que la religion est tout simplement une aberration dont il n'y a qu'à se débarrasser le plus rapidement possible (2), les sympathisants du néo-tsarisme russe qui se réclament comme héritiers légitimes de l'Empire byzantin (3), les spécialistes d'études russes qui se sentent menacés lorsque leurs méthodes sont remises en question par des tiers (4), les juristes qui refusent d'imaginer le droit constitutionnel (et d'ailleurs le droit tout court) d'une manière différente de ce qu'ils pensent avoir reçu (5) et les négociateurs du conflit israélo-palestinien (et d'autres conflits semblables comme à Chypre) qui se laissent coincer

dans des voies sans issue (6). Plus généralement, il existe une tendance qui prétend que, dans cette ère où prévalent les chartes des droits fondamentaux, les effets d'exclusion, dans la mesure où ils existent encore dans notre société avancée, sont d'une certaine manière corrigibles presque par automatisme. Nonobstant l'absurdité de ce paradigme, la thèse de la mécanicité est d'autant plus dangereuse qu'elle prolonge l'illusion que le défi pour la reconnaissance personnelle est un processus achevé, devenu en quelque sorte superflu.

Comme il se doit, notre société exprime presque unanimement son dégoût face aux effets d'exclusion historiques comme la ségrégation américaine ou l'apartheid sud-africain. En même temps, notre société exhibe une lenteur à reconnaître que les effets d'exclusion dont nous sommes témoins aujourd'hui, ici comme ailleurs, sont aussi injustifiables que ceux du passé. La situation désespérée des autochtones du Canada diffère très peu moralement tant de la ségrégation américaine que de l'apartheid sud-africain. À un niveau conceptuel, il paraît que quelque chose empêche de tisser ce lien entre le passé et le présent, au moins d'une manière immédiate, c'est-à-dire sans devoir passer par un long et parfois incertain processus d'intégration culturelle ou de médiation intergénérationnelle. Au bout du compte, l'impératif moral du perfectionnement sans relâche est empêché, sinon fortement ralenti. Par conséquent, le militantisme intellectuel qui ressort le plus clairement de notre thèse vise précisément à remettre, ici et maintenant, la dignité humaine au centre de notre réflexion politico-juridique.

Pour revenir à Soloviev, notre projet affirme avant tout que Soloviev est un auteur difficile. Une confrontation en profondeur avec ses écrits requiert une base de

connaissances hors de l'ordinaire et presque aussi éclectique que celle que Soloviev lui-même a pu amasser. Cela étant dit, l'œuvre soloviévienne, si hermétique soit-il, nous dirige très clairement vers une base de discussion renouvelée sur les fondements du droit qui est utile pour combattre l'immobilisme juridique. En plus de sa nature ésotérique, l'aspiration ambitieuse dont se réclame le projet de Soloviev peut rapidement se convertir en inconvénient. En effet, vu le schéma systématique de la pensée soloviévienne, il est difficile d'accepter certaines thèses puis d'en rejeter d'autres. Dans une certaine mesure, le projet est à prendre ou à laisser. D'un autre côté, cela exige toutefois que les thèses les plus spéculatives de Soloviev soient interprétées en adéquation avec la logique interne de son système, ce qui est loin d'être toujours le cas dans la littérature secondaire. Nonobstant les divers reproches que nous pourrions lui adresser, la valeur paradigmatique de l'œuvre soloviévienne est peut-être la plus précieuse. Son exemple nous enseigne comment une nouvelle structuration spéculative du monde, y compris du droit, peut être soutenue par une réflexion politico-morale plus générale qui, d'une façon ou d'une autre, servira entre autres l'épanouissement de plus en plus complet de chaque personne, tant individuellement que dans son contexte social. En plus de la myriade de fonctions que nous attribuons au droit, ce dernier devient aussi, pour ainsi dire, porteur d'espoir, sans quoi il ne peut simplement pas être.

Bibliographie

Les sources bibliographiques sont cataloguées par primauté ainsi que thématiquement. Les sources primaires comprennent les écrits de Vladimir S. Soloviev (1), les diverses dispositions législatives (2) et la jurisprudence (3). Les sources secondaires comprennent des études portant sur les aspects théoriques en droit et religion (1), l'œuvre de Soloviev et le contexte russe (2), ainsi que le droit constitutionnel du Canada et d'Israël (3).

A. Source primaires

1. Les écrits de V.S. Soloviev

Œuvres complètes en russe :

СОЛОВЬЁВ, В.С. *Собрание сочинений (Sobranie sochinenii)*, 2^e éd., Saint-Pétersbourg, Просвещени, 1911.

———. *Собрание сочинений (Sobranie sochinenii)*, Saint-Pétersbourg, Общественная Польза, 1901.

Œuvres françaises :

Soloviev, Vladimir. *L'Idée russe*, Paris, Perrin, 1888.

———. *La Russie et l'Église universelle*, Paris, Albert Savine, 1889.

———. *La Sophia et les autres écrits français*, François Rouleau, dir. Lausanne, L'Age d'Homme, 1978.

Œuvres en traduction :

Soloviev, V. *Crise de la philosophie occidentale*, trad. par Maxime Herman, Paris, Aubier, 1947.

Soloviev, V.S. *Freedom, Faith, and Dogma: Essays by V.S. Soloviev on Christianity and Judaism*, trad. par Vladimir Wozniuk, Albany, NY, State University of New York Press, 2008.

———. *Politics, Law and Morality: Essays by V.S. Soloviev*, trad. par Vladimir Wozniuk, New Haven, CT, Yale University Press, 2000.

- . *The Heart of Reality: Essays on Beauty, Love, and Ethics*, trad. par Vladimir Wozniuk, Notre Dame, IN, University of Notre Dame Press, 2003.
- Soloviev, Vladimir. *Histoire et avenir de la théocratie*, trad. par Mireille Chmelewsky *et al.*, Paris, Cujas, 2008.
- . *Introduction et choix de textes*, trad. par J.-B. Séverac, Paris, Louis-Michaud, 1910.
- . *La Grande controverse et la politique chrétienne (Orient-Occident)*, trad. par T.D.M., Paris, Aubier Montaigne, 1953.
- . *La Justification du bien : essai de philosophie morale*, trad. par T.D.M., Paris, Aubier-Montaigne, 1939.
- . *Le Développement dogmatique de l'Église*, trad. par François Rouleau et Roger Tandonnet, Paris, Desclée, 1991.
- . *Le Sens de l'amour : Essais de philosophie esthétique*, trad. par B. Marchadier, Paris, O.E.I.L., 1985.
- . *Leçons sur la divino-humanité*, trad. par Bernard Marchadier, Paris, Éditions du Cerf, 1991.
- . *Les Fondements spirituels de la vie*, 2^e éd., Paris, Casterman, 1948.
- . «Sur les falsifications (du christianisme)», trad. par Françoise Suel-Haverland, (1992) 37 *Istina* 233.
- Solovyev, Vladimir. *God, Man and the Church: The Spiritual Foundations of Life*, trad. par Donald Atwater, Londres, James Clarke, 1937.
- Solovyov, Vladimir S. *A Solovyov Anthology*, S.L. Frank, dir. trad. par Natalie Duddington, Londres, SCM Press, 1950.
- Solovyov, Vladimir. *The Justification of the Good: An Essay on Moral Philosophy*, Boris Jakim, dir. trad. par Nathalie A. Duddington, Grand Rapids, MI, Wm. Eerdmans, 2005.
- . *The Philosophical Principles of Integral Knowledge*, trad. par Valeria Z. Nollan, Grand Rapids, MI, William B. Eerdmans, 2008.
- . *The Religious Poetry of Vladimir Solovyov*, trad. par Boris Jakim et Laury Magnus, San Rafael, CA, Semantron Press, 2008.
- . *War and Christianity from the Russian Point of View: Three Conversations*, San Rafael, CA, Semantron Press, 1915.

2. Législation

«La Déclaration d'indépendance de l'État d'Israël» (1995) 72 Pouvoirs, revue française d'études constitutionnelles et politiques 121.

Basic Law: Human Dignity and Liberty, 5752-1992, 1391 LSI 150 (1991-92) (Isr), en ligne : <http://www.knesset.gov.il/laws/special/eng/basic3_eng.htm>.

Code criminel, L.R.C. 1985, c. C-46.

Code Théodosien : Livre XVI, t. 1, Les lois religieuses des empereurs romains de Constantin à Théodose II (312-438), Sources chrétiennes no. 497, trad. par Jean Rougé, Paris, Éditions du Cerf, 2005.

Commission européenne pour la démocratie par le droit, *Constitution (loi fondamentale) de la Fédération de la Russie approuvée par référendum du 12 décembre 1993*, CDL (2003) 18, en ligne : <[http://www.venice.coe.int/docs/2003/CDL\(2003\)018-f.asp](http://www.venice.coe.int/docs/2003/CDL(2003)018-f.asp)>, 19 octobre 2012.

Déclaration d'indépendance de l'État d'Israël, 5708-1948, 1 LSI 3 (1948) (Isr.), en ligne: Israel Ministry of Foreign Affairs <<http://www.mfa.gov.il/MFA/ForeignPolicy/Peace/Guide/Pages/Declaration%20of%20Establishment%20of%20State%20of%20Israel.aspx>>.

Déclaration universelle des droits de l'homme, Rés. AG 217 (III), Doc. Off. AG NU, 3^e sess., supp. n^o 13, Doc. NU A/810 (1948) 71.

George R., Proclamation, 21 novembre 1921 (12 Geo. V), C. Gaz. 1921.2510 (*Declaring His Majesty's Pleasure Concerning the Ensigns Armorial of the Dominion of Canada*).

Krueger, Paul. Mommsen, Theodor. Schoell, Rudolf et Kroll, Wilhelm. dir. *Corpus iuris civilis*, vol. 3, Berlin, Apud Weidmannos, 1912.

Les Nouvelles de l'empereur Justinien, t. 1, trad. par Alphonse Marc Marcellin Thomas Bérenger, Metz, Lamort, 1807.

Loi constitutionnelle de 1982 (R-U), constituant l'annexe B de la *Loi de 1982 sur le Canada (R-U)*, 1982, c. 11.

Loi sur les armes à feu, L.C. 1995, c. 39, mod. par *Loi sur l'abolition du registre des armes d'épaule*, L.C. 2012, c. 6.

P.L. 60, *Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que d'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodement*, 1^{re} sess., 40^e lég., Québec, 2013 (non adopté).

P.L. C-68, *Loi concernant les armes à feu et certaines autres armes*, 1^{re} sess., 35^e Parl., 1995 (sanctionnée le 5 décembre 1995).

Scott, S.P. *The Civil Law*, t. 16, Cincinnati, OH, Central Trust Company, 1932.

The Theodosian Code and Novels, and the Sirmondian Constitutions, trad. par Clyde Pharr, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1952.

Закон о свободе совести и о религиозных объединениях (Zakon o svobode sovesti i o religioznykh ob'yedineniyakh), objet 4472 des Lois de la Fédération russe, n^o 39, 24 septembre 1997.

Уголовный кодекс Российской Федерации (Ugolovnyy kodeks Rossiyskoy Federatsii), objet 2954 des Lois de la Fédération russe, n^o 25, 13 juin 1996.

3. Jurisprudence

Church of the Holy Trinity v. United States, 143 U.S. 457 (1892).

Delgamuukw c. Colombie-Britannique, [1997] 3 R.C.S. 1010.

Nation Tsilhqot'in c. Colombie-Britannique, 2014 CSC 44.

Québec (P.G.) c. Canada (P.G.), 2012 QCCS 4202, inf. par 2013 QCCA 1138, inf. par 2015 CSC 14.

Renvoi : Compétence du Parlement relativement à la Chambre haute, [1980] 1 R.C.S. 54.

Renvoi relatif à la réforme du Sénat, [2014] 1 R.C.S. 704.

Renvoi relatif à la sécession du Québec, [1998] 2 R.C.S. 217.

Верховный Суд Российской Федерации, Дело No 5-Д 13-67, Постановление о возбуждении надзорного производства, 10 декабря 2013 (Cour suprême russe, Cas no. 5-D13-67, Ordonnance d'engager une procédure d'examen, 10 décembre 2013) : en ligne : <http://supcourt.ru/Show_pdf.php?Id=9000>.

B. Sources secondaires

1. Fondements théoriques en droit et religion

«Tommy Douglas a été 'le plus grand Canadien'» *La Presse* (30 novembre 2004) A16.

Barnard, L.W. «Athanasius and the Roman State» (1977) 36 *Latomus* 422.

- Baubérot, Jean et Milot, Micheline. *Laïcités sans frontières*, Paris, Éditions du Seuil, 2011.
- Berger, Benjamin L. «Key Theoretical Issues in the Interaction of Law and Religion: A Guide for the Perplexed» (2011) 19 *Forum constitutionnel* 41.
- Berger, Peter L. «La désécularisation du monde : un point de vue global» dans Peter L. Berger, dir. *Le réenchantement du monde*, trad. par Jean-Luc Pouthier, Paris, Bayard, 2001, 13.
- Berlin, Isaiah. *The Hedgehog and the Fox: An Essay on Tolstoy's View of History*, Londres, Weidenfeld & Nicolson, 1953.
- Berman, Harold Joseph. *Faith and Order: The Reconciliation of Law and Religion*, Grand Rapids, MI, William B. Eerdmans, 1993.
- Bielefeldt, Heiner. «Freedom of Religion or Belief – A Human Right under Pressure» (2012) 1 *Oxford J.L. & Religion* 15.
- Blaikie, Bill. *The Blaikie Report: An Insider's Look at Faith and Politics*, Toronto, United Church, 2011.
- Bouchard, Gérard et Taylor, Charles. *Fonder l'avenir : Le temps de la conciliation, Rapport de la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles*, Québec, 2008.
- Bradley, Gerald. «Natural Law» dans Michael W. McConnell, Angela C. Carmella et Robert Cochran Jr., dir. *Christian Perspectives on Legal Thought*, New Haven, CT, Yale University Press, 2001, 277.
- Carbonnier, Jean. «La religion, fondement du droit?» dans François Terré, dir. *Droit et religion, Archives de Philosophie du Droit t. 38*, Paris, Sirey, 1993, 17.
- Carson, D.A. *The Intolerance of Tolerance*, Grand Rapids, MI, Eerdmans, 2012.
- Carter, Stephen L. «Liberal Hegemony and Religious Resistance: An Essay on Legal Theory» dans Michael W. McConnell, Angela C. Carmella et Robert Cochran Jr., dir. *Christian Perspectives on Legal Thought*, New Haven, CT, Yale University Press, 2001, 25.
- . *The Culture of Disbelief: How American Law and Politics Trivialize Religious Devotion*, New York, Anchor Books, 1994.
- Casanova, José. «The Secular, Secularization, Secularisms» dans Craig Calhoun, Mark Juergensmeyer et Jonathan VanAntwerpen, dir. *Rethinking Secularism*, Oxford, Oxford University Press, 2011, 54.

- Caudill, David S. «On the Rhetorical Invention of a Failed Project: A Critical Response to Skeel's Assessment of Christian Legal Scholarship» (2010) 40 Seton Hall L. Rev. 971.
- Caye, Pierre et Terré, Dominique. «Le neutre à l'épreuve de la puissance : les conditions métaphysiques de la laïcité» dans François Terré, dir. *La laïcité, Archives de Philosophie du Droit No. 48*, Paris, Dalloz, 2005, 27.
- Chouinard, Marie-Andrée. «Entretien avec Bernard Drainville : pour une «loi 101 des valeurs»» *Le Devoir* (25-26 mai 2013) A7.
- Commission royale d'enquête sur l'enseignement dans la province de Québec. *Rapport de la Commission royale d'enquête sur l'enseignement dans la province de Québec*, Québec, Publications du Québec, 1963, t. 1.
- Davie, Grace. «Law, Sociology and Religion: An Awkward Threesome» (2012) 1 Oxford J.L. & Religion 235.
- . *The sociology of religion*, Los Angeles, CA, Sage, 2007.
- Davies, Margaret. «Pluralism in Law and Religion» dans Peter Cane, Carolyn Evans et Zoë Robinson, dir. *Law and Religion in Theoretical and Historical Context*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, 52.
- Desbiens, Jean-Paul. *Les insolences du Frère Untel*, Montréal, Les Éditions de l'Homme, 1960.
- Diehl, Ernst. dir. *Anthologia Lyrica Graeca*, vol. 3, 3e éd., Leipzig, Teubner, 1952.
- Domingo, Rafael. «Religion for Hedgehogs? An Argument against the Dworkinian Approach to Religious Freedom» (2013) 2 Oxford J.L. & Religion 371.
- Dworkin, Ronald. *Justice for Hedgehogs*, Cambridge, MA, Belknap Press of Harvard University Press, 2011.
- . *Religion without God*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2013.
- Ellul, Jacques. *Le fondement théologique du droit*, Paris, Delachaux et Niestlé, 1946.
- Farrow, Douglas. «Three Meanings of Secular» (2003) 133 First Things 20.
- Finnis, John. *Natural Law and Natural Rights*, 2^e éd., Oxford, Oxford University Press, 2011.
- Gagnon, Bernard. «Du communautarisme à la neutralité libérale : un tournant radical dans la pensée politique de Charles Taylor» (2012) 31 Politique et sociétés 127.
- Gervais, Lisa-Marie. «La popularité des écoles catholiques explose» *Le Devoir* (25-26 mai 2013) A6.

- Gruending, Dennis. *Pulpit and Politics: Competing Religious Ideologies in Public Life*, Cochrane, AB, Kingsley, 2001.
- Habermas, Jürgen. «‘The Political’: *The Rational Meaning of a Questionable Inheritance of Political Theology*» dans Judith Butler *et al.*, dir. *The Power of Religion in the Public Sphere*, New York, Columbia University Press, 2011, 15.
- . «Les fondements prépolitiques de l’État de droit démocratique» dans *Entre naturalisme et religion : Les défis de la démocratie*, trad. par Christian Bouchindhomme et Alexandre Dupeyrix, Paris, Gallimard, 2008, 152.
- . «Religion et sphère publique» dans *Entre naturalisme et religion : Les défis de la démocratie*, trad. par Christian Bouchindhomme et Alexandre Dupeyrix, Paris, Gallimard, 2008, 170.
- Hall, Jerome. «Paul, The Lawyer, on Law» (1985) 3 Yale L.J. 331.
- Hart, David Bentley. *Atheist Delusions: The Christian Revolution and its Fashionable Enemies*, New Haven, CT, Yale University Press, 2009.
- Hittinger, Russell. *The First Grace: Rediscovering the Natural Law in a Post-Christian World*, Wilmington, DE, ISI Books, 2003.
- Katyal, Sonia K. «Encouraging Engaged Scholarship: Perspectives from an Associate Dean for Research» (2014) 31 Touro L. Rev. 49.
- King Jr, Martin Luther. «*Je fais un rêve*». *Les grands textes du pasteur noir*, trad. par Marc Saporta, Paris, Bayard, 1987.
- Lefebvre, Solange. «Origines et actualité de la laïcité : lecture socio-théologique» (1998) 6 *Théologiques* 63.
- Locke, John. *Lettre sur la tolérance*, trad. par Raymond Polin, 3^e éd., Paris, Quadrige/Presses universitaires de France, 2006.
- Loisel, Mélanie. «Québec lance un dialogue avec la communauté musulmane» *Le Devoir* (18 novembre 2014) A3.
- MacCulloch, Diarmaid. *Christianity: The First Three Thousand Years*, New York, Viking, 2009.
- Maclure, Jocelyn et Taylor, Charles. *Laïcité et liberté de conscience*, Montréal, Boréal, 2010.

- Marsden, George M. *Religion and American Culture*, San Diego, CA, Harcourt Brace Jovanovich, 1990.
- McCall, Brian M. «Consulting the Architect When Problems Arise – The Divine Law» (2011) 9 *Geo. J. of L. & Pub. Pol’y* 103.
- McConnell, Michael W. «Old Liberalism, New Liberalism, and People of Faith» dans Michael W. McConnell, Angela C. Carmella et Robert Cochran Jr., dir. *Christian Perspectives on Legal Thought*, New Haven, CT, Yale University Press, 2001, 5.
- Médevielle, Geneviève. «Pluralisme éthique et laïcité en théologie morale» (2004) 91 *La Revue de l’Institut Catholique de Paris – Transversalités* 71.
- Mesnard, Jean. «Raison et laïcité» dans François Terré, dir. *La laïcité, Archives de Philosophie du Droit No. 48*, Paris, Dalloz, 2005, 15.
- Meunier, E.-Martin et Warren, Jean-Philippe. *Sortir de la «grande noirceur» : l’horizon «personnaliste» de la Révolution tranquille*, Sillery, Québec, Septentrion, 2002.
- Milot, Micheline. «La laïcité : une façon de vivre ensemble» (1998) 6 *Théologiques* 9.
- Mitchell, Joshua. «John Locke: A Theology of Religious Liberty» dans Noel B. Reynolds & W. Cole Durham Jr, dir., *Religious Liberty in Western Thought*, Atlanta, GA, Scholars Press, 1996. 143.
- Mohr, Richard. «The Christian Origins of Secularism and the Rule of Law» dans Nadirsyah Hosen et Richard Mohr, dir. *Law and Religion in Public Life: The Contemporary Debate*, Londres, Routledge, 2011, 34.
- Nagano, Kent et Kloepfer, Inge. *Sonnez, merveilles!*, trad. par Isabelle Gabolde, Montréal, Boréal, 2015.
- Nemo, Philippe. *Qu’est-ce que l’Occident?*, Paris, Presses Universitaires de France, 2004.
- O’Donovan, Oliver et O’Donovan, Joan Lockwood. *From Irenaeus to Grotius: A Sourcebook in Christian Political Thought*, Grand Rapids, MI, Wm. B. Eerdmans, 1999.
- Papadakis, Aristeides. “The Historical Tradition of Church-State Relations under Orthodoxy” dans Pedro Ramet, dir. *Eastern Christianity and Politics in the Twentieth Century*, Durham, NC, Duke University Press, 1988, 37.

- Pelikan, Jaroslav. *Christianity and Classical Culture: The Metamorphosis of Natural Theology in the Christian Encounter with Hellenism*, New Haven, CT, Yale University Press, 1993.
- Perlin, Jonah. «Religion as a Conversation Starter: What Liberal Religious Political Advocates Add to the Debate About Religion's Place in Legal and Political Discourse» (2001) 100 *Geo. L.J.* 331.
- Rawls, John. «The Idea of Public Reason Revisited» (1997) 64 *U. Chicago L. Rev.* 765.
- . *La Théorie de la justice*, trad. par Catherine Audard, Paris, Éditions du Seuil, 1987.
- . *Libéralisme politique*, trad. par Catherine Audard, Paris, Presses Universitaires de France, 1995.
- Roy, Christian. «La 'nouvelle sensibilité' en quête d'une autre Révolution tranquille» (2010) 18:2 *Bulletin d'histoire politique* 195.
- Schall, James V. «The Natural Law Bibliography» (1995) 40 *Am. J. Juris.* 157.
- Schmemmann, Alexander. *The Historical Road of Eastern Orthodoxy*, trad. par Lydia W. Kesich, Crestwood, NY, St. Vladimir's Seminary Press, 1977.
- Shiffrin, Steven H. *The Religious Left and Church-State Relations*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 2009.
- Skeel Jr., David. A. «The Unbearable Lightness of Christian Legal Scholarship» (2008) 57 *Emory L.J.* 1471.
- Smith, Graeme. *A Short History of Secularism*, Londres, I.B. Taurus, 2008.
- Smith, Steven D. *Foreordained Failure: The Quest for a Constitutional Principle of Religious Freedom*, New York, Oxford University Press, 1995.
- Taylor, Charles et Constantineau, P. «Le juste et le bien» (1988) 93 *Revue de métaphysique et de morale* 33.
- Taylor, Charles. «A Catholic Modernity?» dans James L. Heft, dir. *A Catholic Modernity? : Charles Taylor's Marianist Award Lecture, with Responses by William M. Shea, Rosemary Luling Haughton, George Marsden, and Jean Bethke Elshtain*, New York, Oxford University Press, 1999, 13.
- . «A World Consensus on Human Rights» (été 1996) 43 *Dissent* 15.
- . «The Meaning of Secularism» (2010) 12:3 *Hedgehog Review* 23.

———. «Why We Need a Radical Redefinition of Secularism» dans Judith Butler *et al.*, dir. *The Power of Religion in the Public Sphere*, New York, Columbia University Press, 2011, 34.

———. *A Secular Age*, Cambridge, MA, Belknap Press of Harvard University Press, 2007.

———. *L'Âge séculier*, trad. par Patrick Savidan, Montréal, Boréal, 2011.

———. *Multiculturalisme. Démocratie et différence*, Paris, Aubier, 1994.

Trinkaus, Charles Edward. *In Our Image and Likeness: Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought*, Londres, Constable, 1970.

Vasak, Karel. «Pour une troisième génération des droits de l'homme» dans Christophe Swinarski, dir. *Études et essais sur le droit international humanitaire et sur les principes de la Croix-Rouge en l'honneur de Jean Pictet*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1984, 837.

Vischer, Robert K. *Conscience and the Common Good: Reclaiming the Space Between Person and State*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.

Waldron, Jeremy. «The Image of God: Rights, Reason, and Order» dans John Witte Jr et Frank S. Alexander, dir. *Christianity and Human Rights: An Introduction*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, 216.

Williams, Rowan. «Civil and Religious Law in England: A Religious Perspective» (2008) 10 Ecclesiastical L. J. 262.

Witte Jr, John. *God's Joust, God's Justice: Law and Religion in Western Tradition*, Grand Rapids, MI, William B. Eerdmans, 2006.

Yannaras, Christos. «Human Rights and the Orthodox Church» dans Emmanuel Clapsis, dir. *The Orthodox Churches in a Pluralistic World : An Ecumenical Conversation*, Genève, Conseil œcuménique des Églises, 2004, 83.

2. V.S. Soloviev et le contexte russe

«Libérées, les Pussy Riot ont conservé leur combativité» *Le Devoir* (24 décembre 2013) B5.

Adams, Arthur E. «Pobedonostsev's Thought Control» (1952) 11 *Russian Review* 241.

Ambroise de Milan. *Sur la mort de son frère*, trad. par Michèle Bonnot, Paris, Migne, 2002.

Ambroise. *De Spiritu Sancto* dans J.P. Migne, dir., *Patrologia Latina*, t. 16, Paris, Migne, 1880, 731.

- Andreï Roublev*, réalisé par Andreï Tarkovski, 1966, Irvington, NY, Criterion Collection, 1998, DVD.
- Antonova, Clemena. *Space, Time, and Presence in the Icon: Seeing the World with the Eyes of God*, Surrey, Angleterre, Ashgate, 2010.
- Asmus, V.S. «An Attempt at a Philosophical Biography» (1989) 28 *Soviet Studies in Philosophy* 66.
- Athanase d'Alexandrie. *Sur l'incarnation du Verbe*, Sources chrétiennes no. 199, trad. par Charles Kannengiesser, Paris, Éditions du Cerf, 1973.
- . *Vie d'Antoine*, Sources chrétiennes no. 400, trad. par G.J.M. Bartelink, Paris, Éditions du Cerf, 1994.
- Athanase. *Historia Arianorum ad Monachos*, dans J.P. Migne, dir., *Patrologia Graeca*, t. 25, Paris, Migne, 1857, 696.
- Azkoul, Michael. «*Sacerdotium and Imperium: The Constantian Renovatio according to the Greek Fathers*» (1971) 32 *Theological Studies* 431.
- Bakhurst, David. «Idealism in Russia» dans Thomas Baldwin, dir. *The Cambridge History of Philosophy 1870-1945*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, 60.
- Banner, William A. «Origen and the Tradition of Natural Law Concepts» (1954) 8 *Dumbarton Oaks Papers* 51.
- Barnard, L.W. «Athanasius and the Roman State» (1977) 36 *Latomus* 422.
- Barnard, Leslie W. «Athanase et les Empereurs Constantin et Constance» dans Charles Kannengiesser, dir. *Politique et théologie chez Athanase d'Alexandrie*, Paris, Beauchesne, 1974, 127.
- Behr-Sigel, E. «Un colloque Vladimir Soloviev à Paris» (1976) 23 *Contacts : revue française de l'orthodoxie* 71.
- Behr-Sigel, Élisabeth. *Le Lieu du cœur : Initiation à la spiritualité de l'Église orthodoxe*, Paris, Éditions du Cerf, 1989.
- Belkin, Dmitrij. *Die Rezeption V.S. Solov'evs in Deutschland*, thèse de doctorat en histoire, Université Eberhard Karl de Tübingen, 2000 [non publiée].
- Berdiaev, Nicolas. «Vérité de philosophie et vérité-justice d'intelligentsia» dans Nicolas Berdiaev *et al.*, *Jalons*, trad. par Claire Vajou, Paris, Éditions du Cerf, 2011, 17.
- Berdiaev, Nikolaï A. «Философская истина и интеллигентская правда» (Filosofskaya istina i intelligentskaya pravda) dans *Вехи. Сборник статей о*

- русской интеллигенции (Vekhi. Sbornik statey o russkoy intelligentsii)*,
Moscou, V.M. Sablina, 1909, 1.
- Berdiaev, Nikolai. «Philosophical Verity and Intelligentsia Truth» dans Nikolai Berdiaev *et al.*, *Landmarks*, trad. par Marshall Shatz et Judith E. Zimmerman, New York, M. E. Sharpe, 1994, 1.
- Berdyaev, Nikolai. *The Russian Idea*, trad. par R.M. French, Hudson, NY, Lindisfarne Press, 1992.
- Blitt, Robert. «“Babushka Said Two Things – It Will Either Rain Or Snow; It Either Will Or Will Not”: An Analysis of the Provisions and Human Rights Implications of Russia’s New Law on Non-Governmental Organizations as Told through Eleven Russian Proverbs» (2008) 40 *Geo. Wash. Int’l L. Rev.* 1.
- . «How to Entrench a De Facto State Church in Russia: A Guide in Progress» (2008) *B.Y.U.L. Rev.* 707.
- . «One New President, One New Patriarch, and a Generous Disregard for the Constitution: A Recipe for the Continuing Decline of Secular Russia» (2010) 43 *Vand. J. of Transnat’l L.* 1337.
- . «Russia’s Orthodox Foreign Policy: The Growing Influence of the Russian Orthodox Church in Shaping Russia’s Policy Abroad» (2011) 32 *U. Pa. J. Int’l L.* 363.
- Bobrinsky, Boris. *Le mystère de la Trinité : cours de théologie orthodoxe*, Paris, Éditions du Cerf, 1986.
- Bock, Edward C. «Vladimir Soloviev’s Christian State in the Christian Society» dans Leon Borden Blair, dir. *Essays on Russian Intellectual History*, Austin, University of Texas Press, 1971, 73.
- Boff, Leonardo. *Trinité et société*, trad. par François Malley, Paris, Éditions du Cerf, 1990.
- Boojamra, John L. «The Emperor Theodosius and the Legal Establishment of Christianity» (1977) 9 *Byzantina* 387.
- Bouboutsis, Elias. *Singing in Strange Land: The Ancient Future of Orthodox Pluralism*, Brookline, MA, Holy Cross Orthodox Press, 2010.
- Bunge, Gabriel. *L’iconographie de la Sainte Trinité des catacombes à Andreï Roublev*, trad. par Daniel Demongeot, Montréal, Médiaspaul, 2000.
- Burnham, William. «The New Russian Criminal Code: A Window onto Democratic Russia» (2000) 26 *Rev. cent. & E. Eur. L.* 365.

- Butler, W.E., dir. *Russian Legal Theory*, New York, New York University Press, 1996.
- Byrnes, Robert F. «Russian and the West: The Views of Pobedonostsev» (1968) 40 *Journal of Modern History* 234.
- Carlson, Maria. «Gnostic Elements in the Cosmogony of Vladimir Soloviev» dans Judith Deutsch Kornblatt et Richard F. Gustafson, dir. *Russian Religious Thought*, Madison, WI, University of Wisconsin Press, 1996, 49.
- Chambers, Ross. «Vladimir Solovyov and the State» (1992) 6 *Australian Slavonic and East European Studies* 43.
- Clément, Olivier. «Vladimir Soloviev, théologien de la modernité?» (1995) 47 *Contacts: revue française de l'orthodoxie* 35.
- Copleston, Frederick C. *Philosophy in Russia: From Herzen to Lenin and Berdyaev*, Notre Dame, IN, University of Notre Dame Press, 1986.
- . *Russian Religious Philosophy: Selected Aspects*, Notre Dame, IN, University of Notre Dame Press, 1988.
- Craig, Edward. dir. *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, vol. 9, Londres, Routledge, 1998, «Solov'ëv, Vladimir Sergeevich (1853-1900)» par Andrzej Walicki.
- Cyrille d'Alexandrie. *Contre Julien I, Sources chrétiennes* no. 322, trad. par Paul Burguière et Pierre Éviéux, Paris, Éditions du Cerf, 1985.
- D'Herbigny, Michel. *Un Newman russe, Vladimir Soloviev (1853-1900)*, 3^e éd., Paris, G. Beauchesne, 1911.
- Dahm, Helmut. *Vladimir Solovyev and Max Scheler: Attempt at a Comparative Interpretation*, Dordrecht, Pays-Bas, D. Reidel, 1975.
- Daniel, Wallace L. «Father Aleksandr Men and the Struggle to Recover Russia's Heritage» (2009) 17 *Demokratizatsiya: The Journal of Post-Soviet Democratization* 73.
- Deseille, Placide. *La Spiritualité orthodoxe et la philocalie*, Paris, Albin Michel, 2003.
- Destivelle, Hyacinthe. *Le Concile de Moscou (1917-1918) : La création des institutions conciliaires de l'Église orthodoxe russe*, Paris, Éditions du Cerf, 2006.
- Digester, Elizabeth DePalma. «Lactantius and the 'Edict of Milan': Does It Determine his Venue?» (1997) 31 *Studia Patristica (Papers Presented to the Twelfth International Conference on Patristic Studies)* 294.

- . *The Making of a Christian Empire: Lactantius & Rome*, Ithaca, NY, Cornell University Press, 2000.
- Dörries, Hermann. *Constantine and Religious Liberty*, trad. par Roland A. Bainton, New Haven, CT, Yale University Press, 1960.
- Dostoïevski, Fédor. *Les Frères Karamazov*, trad. par Élisabeth Guertik, Paris, Le Livre de poche, 1994.
- Drake, H.A. *Constantine and the Bishops: The Politics of Intolerance*, Baltimore, MD, Johns Hopkins University Press, 2000.
- Ducellier, Alain. *Le drame de Byzance : Idéal et échec d'une société chrétienne*, Paris, Hachette, 1976.
- Duchesne, E. «Le Concile de 1551 et le Stoglav» (1919) 132 *Revue Historique* 39.
- Dupuy, Bernard. «Les juifs, l'histoire et la fin des temps selon Vladimir Soloviev» (1992) 37 *Istina* 253.
- . «Solov'ev, interprète de Schelling» (2001) 42 *Cahiers du monde russe* 161.
- Edie, James M., Scanlan, James P. et Zeldin, Mary-Barbara. dir. *Russian philosophy*, Chicago, Quadrangle Books, 1965.
- Église orthodoxe russe. *Les Fondements de la doctrine sociale*, trad. par Hyacinthe Destivelle Alexandre Siniakov et Claire Jouniévy, Paris, Éditions du Cerf, 2007.
- Ephrem the Syrian. “Commentary on Genesis” dans Ephrem the Syrian, *Selected Prose Works, The Fathers of the Church: A New Translation*, vol. 91, trad. par Edward G. Mathews et Joseph P. Amar, Washington, DC, Catholic University of America Press, 1994.
- Eusèbe de Césarée. *Histoire ecclésiastique*, trad. par Gustave Bardy, Paris, Éditions du Cerf, 2003.
- Eusèbe de Césarée. *Vie de Constantin, Sources chrétiennes* no. 559, trad. par Marie-Joseph Rondeau, Paris, Éditions du Cerf, 2013.
- Evdokimov, Michel. «Vladimir Soloviev et le père Alexandre Men» (1997) 49 *Contacts, Revue française de l'orthodoxie* 89.
- . *Petite vie du père Men : Un prêtre pour notre temps*, Paris, Desclée de Brouwer, 2005.
- Evdokimov, Paul. *Le Christ dans la pensée russe*, Paris, Éditions du Cerf, 1970.

- Falchi, Gian Luigi. «Église et Empire au IV^e siècle : De l'empire 'laïc' à l'empire 'confessionnel'» dans Jean-Noël Guinot et François Richard, dir. *Empire chrétien et Église aux IV^e et V^e siècles : intégration ou «concordat» ? Le témoignage du Code théodosien*, Paris, Éditions du Cerf, 2008.
- Festugière, André-Jean. *Les Moines d'Orient*, vol. 1, Paris, Éditions du Cerf, 1961.
- Finkel, Avraham Yaakov. *The Torah Revealed: Talmudic Masters Unveil the Secrets of the Bible*, San Francisco, CA, Jossey-Bass, 2004.
- Floch, Jean-Marie et Collin, Jérôme. *Lecture de «La Trinité» d'Andrei Roublev*, Paris, Presses universitaires de France, 2009.
- Florovsky, Georges. «Empire and Desert: Antinomies of Christian History» (1957) 3 *Greek Orthodox Theological Review* 133.
- . «Reason and Faith in the Philosophy of Solov'ëv» dans Ernest J. Simmons, dir. *Continuity and Change in Russian and Soviet Thought*, New York, Russell & Russell, 1955, 283.
- . «Vladimir Solov'ev and Dante: The Problem of Christian Empire» dans Moris Halle *et al.*, dir. *For Roman Jakobson: Essays on the Occasion of his Sixtieth Birthday*, La Haye, Pays-Bas, Mouton, 1956, 152.
- Frank, Chrysostom. «The Problem of Church Unity in the Life and Thought of Vladimir Soloviev» (1992) 36 *St. Vladimir's Theological Quarterly* 189.
- Frank, Simon. «La vision du monde de Vladimir Soloviev» (1992) 37 *Istina* 21.
- Frappier, Marie-Pier. «Ces punks qui font trembler Poutine : Les Pussy Riot sont emprisonnées depuis plus de cinq mois en Russie» *Le Devoir* (14 juillet 2012) A1.
- Fuhrmann, Joseph T., Bock, Edward C. et Twarog, Leon I. dir. *Essays on Russian Intellectual History*, Austin, University of Texas Press, 1971.
- Gaidenko, Piama P. «Philosophie russe et pensée européenne : le cas de Vladimir S. Soloviev» (2008) 2 *Diogène* 32.
- Gallaher, Brandon. «The Christological Focus of Vladimir Solov'ev's Sophiology» (2009) 25 *Modern Theology* 617.
- Gäntzel, Hans Helmut. *Wladimir Solowjows Rechtsphilosophie auf der Grundlage der Sittlichkeit*, Francfort am Main, Vittorio Klostermann, 1968.
- Gardner, Johann von. *Russian Church Singning*, vol. 2, trad. par Vladimir Morosan, Crestwood, NY, St. Vladimir's Seminary Press, 2000.

- Gaut, Greg. «A Practical Unity: Vladimir Solov'ev and Russian Liberalism» (2000) 42 *Canadian Slavonic Papers* 295.
- . «Can a Christian Be a Nationalist? Vladimir Solov'ev's Critique of Nationalism» (1998) 57 *Slavic Review* 77.
- . «Christian Politics: Vladimir Solovyov's Social Gospel Theology» (1994/1995) 10/11 *Modern Greek Studies Yearbook* 653.
- Gauvain, Jean. «Vladimir Soloviev et le problème russe» (1945) 18 *Nova et vetera* 240.
- Geanakoplos, Deno J. «Church and State in the Byzantine Empire: A Reconsideration of the Problem of Caesaropapism» (1965) 34 *Church History* 381.
- Getcha, Job. *Le Typikon décrypté : Manuel de liturgie byzantine*, Paris, Éditions du Cerf, 2009.
- Gillet, Lev. «La signification de Soloviev» dans *L'Église et les églises, 1054-1954; neuf siècles de douloureuse séparation entre l'Orient et l'Occident. Études et travaux sur l'unité chrétienne offerts à Dom Lambert Beauduin*, t. 2, Chevetogne, Belgique, Éditions de Chevetogne, 1955, 369.
- . «Vladimir Soloviof» (1926) 1 *Irénikon* 20, 123.
- Giocas, Athanase. «Le droit et la religion : une mise au point à travers l'odyssée russe» (2013) 22:2 *Dire : Revue des cycles supérieurs de l'Université de Montréal* 34.
- Giocas, Athanasios. «Christian Practice as the Foundation for Modern Political Theology», Recension de *The Mystical as Political: Democracy and Non-Radical Orthodoxy* de Aristotle Papanikolaou et *Dissident for Life: Alexander Ogorodnikov and the Struggle for Religious Freedom in Russia* de Koenraad De Wolf (2015) 30 *J.L. & Religion* 161.
- . «The Byzantine Legacy of Religious and Legal Pluralism: A Contemporary Reassessment of Byzantine Church-State Relations» (2014) 3 *Oxford J.L. & Religion* 462.
- Gleixner, Hans. *Vladimir Solov'evs Konzeption vom Verhältnis zwischen Politik und Sittlichkeit : System einer sozialen und politischen Ethik*, Francfort am Main, Lang, 1978.
- Golovko, Léonid. «Le nouveau Code pénal de la Russie» (1997) *Revue de science criminelle* 561.

- Greenslade, S.L. *Church & State from Constantine to Theodosius*, Londres, SCM Press, 1954.
- Grégoire de Nysse. *Homélie sur l'Ecclésiaste*, Sources chrétiennes no. 416, trad. par Françoise Vinel, Paris, Éditions du Cerf, 1996.
- . *Sur l'âme et la résurrection*, trad. par Jean Terrieux, Paris, Éditions du Cerf, 1995.
- Guittat-Naudin, Muriel. «La réception de Vladimir Soloviev en France» dans Patrick de Laubier, dir. *Vladimir Soloviev, Jacques Maritain et le personalisme chrétien*, Paris, Parole et Silence, 2008, 75.
- Gurwitsch, Georg. «Die zwei grössten russischen Rechtsphilosophen Boris Tchitcherine und Wladimir Solowjew» (1922) 2 *Philosophie und Recht* 80.
- Gustafson, Richard F. «Soloviev's Doctrine of Salvation» dans Judith Deutsch Kornblatt et Richard F. Gustafson, dir. *Russian Religious Thought*, Madison, WI, University of Wisconsin Press, 1996, 31.
- Guyot, Marie. «Orthodoxie. L'autodafé d'un évêque russe. Les livres de trois théologiens orthodoxes partisans de l'ouverture ont été brûlés» *La Croix* (26 juin 1998) 11.
- Gvosdev, Nikolas K. *Emperors and Elections: Reconciling the Orthodox Tradition with Modern Politics*, Huntington, NY, Troitsa, 2000.
- Hamant, Yves. *Alexandre Men : Un témoin pour la Russie de ce temps*, Paris, Éditions Mame, 1993.
- Hamburg, G.M. «Boris Chicherin and Human Dignity in History» dans G.M. Hamburg et Randall A. Poole, dir. *A History of Russian Philosophy, 1830-1930: Faith, Reason, and the Defense of Human Dignity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, 111.
- Hart, David Bentley. *Atheist Delusions: The Christian Revolution and its Fashionable Enemies*, New Haven, CT, Yale University Press, 2009.
- Héraclite. *Fragments*, 2^e éd., trad. par Marcel Conche, Paris, Presses universitaires de France, 1987.
- Herman, Maxime. «Un curieux chapitre de la Justification du Bien» (1951) 27 *Revue des études slaves* 160.
- Hippel, Ernst von. «Wladimir Solowjew» dans *Geschichte der Staatsphilosophie in Hauptkapiteln*, vol. 2, Meisenheim am Glan, Anton Hain, 1958, 337.
- Horujy, S.S. «Vladimir Solov'ev's Legacy After a Hundred Years» (2007) 46 *Russian Studies in Philosophy* 5.

- Hunt, Priscilla. «Andrei Rublev's Old Testament Trinity Icon in Cultural Context» dans Vladimir Tsurikov, dir. *The Trinity-Sergius in Russian History and Culture : Readings in Russian Religious Culture*, t. 3, Jordanville, NY, Holy Trinity Seminary Press, 2006, 99.
- Huret, Jules. dir. *Enquête sur la question sociale en Europe*, Paris, Perrin, 1897.
- Iswolsky, Helene. «Vladimir Soloviev and the Western World» (1947) 7 *Russian Review* 16.
- Iswolsky, Helene. «Vladimir Soloviev and the Western World» (1947) 7 *Russian Review* 16.
- Jean Chrysostome. «Homélie 41» dans *Œuvres Complètes*, t. 4, trad. par M. Jeannin, Bar-le-Duc, L. Guérin, 1865, 274.
- Jégo, Marie. «La justice russe absout une membre des Pussy Riot. En appel, les peines de prison contre deux musiciennes contestataires ont été confirmées» *Le Monde* (12 octobre 2012) 6.
- Jellinek, Georg. *Die sozialethische Bedeutung von Recht, Unrecht und Strafe*, Vienne, Hölder, 1878.
- Johnson, Matthew Raphael. «Nation, State and the Incarnation in the Political Writings of Vladimir Solov'yev: The Transfiguration of Politics» (2002) 30 *Religion, State and Society* 347.
- Justin Martyr. *Dialogue avec Tryphon*, trad. par. Philippe Bobichon, t. 1, Fribourg, Academic Press Fribourg, 2001.
- Kalaitzidis, Pantelis. *Orthodoxy and Political Theology*, trad. par Gregory Edwards, Genève, WCC, 2012.
- Karagiannópoulos, I. E. «Η πολιτική θεωρία των βυζαντινών» (1970) 2 *Byzantina* 44.
- Karpovich, Michael. «Church and State in Russian History» (1944) 3 *Russian Review* 10.
- Karpovich, Michael. «Vladimir Soloviev on Nationalism» (1946) 8 *The Review of Politics* 183.
- Karskens, Machiel. «Free Theocracy and Civil Society: Some Reflections on Solov'ëv's Justification of the Good» dans Wil van den Bercken, Manon de Courten et Evert van der Zweerde, dir. *Vladimir Solov'ëv: Reconciler and Polemicist*, Louvain, Peeters, 2000, 447.

- Kazemzadeh, Firuz. «Reflections on Church and State in Russian History» dans John Witte Jr. et Michael Bourdeaux, dir. *Proselytism and Orthodoxy in Russia: The New War for Souls*, Maryknoll, NY, Orbis Books, 1999, 227.
- Khoruzhy, Sergei. «Solov'ëv and Hesychasm: Two Ways of Joining Mystical and Social Life» dans Wil van den Bercken, Manon de Courten et Evert van der Zweerde, dir. *Vladimir Solov'ëv: Reconciler and Polemicist*, Louvain, Peeters, 2000, 85.
- King, N.Q. *The Emperor Theodosius and the Establishment of Christianity*, London, SCM Press, 1961.
- Klimenko, Michael. «Solov'ëv's Vision of Theocracy: Utopia and Reality» dans Wil van den Bercken, Manon de Courten et Evert van der Zweerde, dir. *Vladimir Solov'ëv: Reconciler and Polemicist*, Louvain, Peeters, 2000, 431.
- Kochetkova, Tatjana. «Divine Humanity in the Interpretation of Vladimir Solov'ëv and the Problem of the Actualization of Human Essence» dans Wil van den Bercken, Manon de Courten et Evert van der Zweerde, dir. *Vladimir Solov'ëv: Reconciler and Polemicist*, Louvain, Peeters, 2000, 325.
- Kojevnikoff, A. «La métaphysique religieuse de Vladimir Soloviev (suite)» (1935) 15 *Revue d'histoire et de philosophie religieuse* 110.
- . «La métaphysique religieuse de Vladimir Soloviev» (1934) 14 *Revue d'histoire et de philosophie religieuse* 535.
- Kollmann Jr, Jack Edward. *The Moscow Stoglav ("Hundred Chapters") Church Council of 1551*, thèse de doctorat en histoire, University of Michigan, 1978 [non publiée].
- Kornblatt, Judith Deutsch et Gustafson, Richard F. «Introduction» dans Judith Deutsch Kornblatt et Richard F. Gustafson, dir. *Russian Religious Thought*, Madison, WI, University of Wisconsin Press, 1996, 3.
- Kornblatt, Judith Deutsch. «Soloviev on Salvation: The Story of the "Short Story of the Antichrist"» dans Judith Deutsch Kornblatt et Richard F. Gustafson, dir. *Russian Religious Thought*, Madison, WI, University of Wisconsin Press, 1996, 68.
- . «Vladimir Solov'ëv on Spiritual Nationhood, Russia and the Jews» (1997) 56 *Russian Review* 157.
- Kostalevsky, Marina. *Dostoevsky and Soloviev: The Art of Integral Vision*, New Haven, CT, Yale University Press, 1997.
- Kozyrev, Alexis P. «Pour l'histoire du concept d'«unitotalité» chez Soloviev» (1992) 37 *Istina* 243.

- Lactance. *De la mort des persécuteurs*, Sources chrétiennes no. 39, trad. par J. Moreau, t. 1, Paris, Éditions du Cerf, 1954.
- . *Institutions divines : Livre V*, Sources chrétiennes no. 204, t.1, trad. par Pierre Monat, Paris, Éditions du Cerf, 1973.
- Laloy, Jean. «Esprit et histoire : A propos de Vladimir Soloviev» (1979) 9 Les quatre fleuves 125.
- . «Soloviev, Soljenitsyne, Sakharov ou la Russie, Orient de l'occident» (1981) 14 Les Quatre fleuves 137.
- Lannes, F. «Philosophes russes contemporains : Vladimir Soloviev» (1902) 27 Revue philosophique de la France et de l'étranger 595.
- Lapayeva, Valentina. «Russian Philosophy of Law and Western Philosophical and Legal Tradition: A Comparative Analysis» (2010) 41 Social Sciences 75.
- Laserson, Max. «Die russische Rechtsphilosophie» 26 (1932-33) Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie 289.
- Laubier, Patrick De. «L'attente d'un âge chrétien à l'intérieur de l'histoire : Aspects eschatologiques chez saint Bonaventure et chez Vladimir Soloviev» (1992) 37 Istina 294.
- . «Soloviev et Maritain, penseurs de l'éthique» dans Patrick de Laubier, dir. *Vladimir Soloviev, Jacques Maritain et le personalisme chrétien*, Paris, Parole et Silence, 2008, 27.
- Lavrin, Janko. «Vladimir Soloviev and Slavophilism» (1961) 20 Russian Review 11.
- Le Guillou, Marie-Joseph. «Maxime le Confesseur – la charité, avenir divin de l'homme» (1978-79) 1 Nouvelles de l'Institut Catholique de Paris 94.
- Leroy-Beaulieu, Anatole. *L'empire des tsars et les Russes*, t. 3, Lausanne, L'Âge d'homme, 1988 (réimpression de l'édition de 1881-1888 publiée par Hachette, Paris).
- Levitzky, Sergei. «On Some Characteristic Traits of Russian Philosophic Thought» (1969) 13 St. Vladimir's Theological Quarterly 149.
- Lopatin, L. M. «The Philosophy of Vladimir Soloviev» (1916) 25 Mind, New Series 425.
- Losski, N.O. *Histoire de la philosophie russe des origines à 1950*, trad. par V. Losski, Paris, Payot, 1954.
- Lossky, Nicholas. «The Philosophy of Vladimir Solovyev» (1923/1924) 2 Slavonic Review 346.

- . «The Successors of Vladimir Solovyev» (1924/1925) 3 Slavonic Review 92.
- Marchadier, Bernard. «Le visage de l'Antéchrist chez Vladimir Soloviev» (1992) 37 Istina 284.
- Marinides, Nicholas. «Religious Tolerance in the Apophtegmata Patrum» (2012) 20 Journal of Early Christian Studies 235.
- Mayne, Ellen. *The Christian Philosophy of Vladimir Solovyov*, Bradford, R-U, New Atlantis Foundation, 1957.
- Mazataud, Valérian. «"Libérez les copines, enfermez Poutine!" Pussy Riot écope de deux ans de pénitencier» *Le Devoir* (18 août 2012) A1.
- McGuckin, John A. *The Ascent of Christian Law: Patristic and Byzantine Formulations of a New Civilization*, Yonkers, NY, St. Vladimir's Seminary Press, 2012.
- Men, Alexandre. «L'héritage de Vladimir Soloviev» (1992) 37 Istina 7.
- Meyendorff, Jean. «L'iconographie de la sagesse divine dans la tradition byzantine» (1959) 10 Cahiers archéologiques 259.
- . *Saint Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe*, Paris, Éditions du Seuil, 1959.
- Meyendorff, John. «Justinian, the Empire and the Church» (1968) 22 Dumbarton Oaks Papers 43.
- . *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*, New York, NY, Fordham University Press, 1979.
- Michaelidès-Nouaros, Georges. «Quelques remarques sur le pluralisme juridique en Byzance» (1977) *Byzantina* 9.
- Michelson, Patrick Lally. *"The First and Foremost Sacred Right": Religious Freedom and the Liberation of the Russian Nation, 1825-1905*, thèse de doctorat en philosophie, University of Wisconsin-Madison, 2007 [non publiée].
- Milbank, John. «Sophiology and Theurgy: The New Theological Horizon» dans Adrian Pabst et Christoph Schneider, dir. *Radical Orthodoxy and Eastern Orthodoxy*, Farnham, Surrey, Angleterre, Ashgate, 2009, 45.
- Milioukov, P.-N. *Le mouvement intellectuel russe*, trad. par J.-W. Bienstock, Paris, Bossard, 1918.

- Mineva, Emilia. «Vladimir Solov'ëv's Approach to the Problem of the Meaning of Life» dans Wil van den Bercken, Manon de Courten et Evert van der Zweerde, dir. *Vladimir Solov'ëv: Reconciler and Polemicist*, Louvain, Peeters, 2000, 223.
- Mirchev, Dimitar. «A Contemporary Reading of the Ethical System of Vladimir Solov'ëv» dans Wil van den Bercken, Manon de Courten et Evert van der Zweerde, dir. *Vladimir Solov'ëv: Reconciler and Polemicist*, Louvain, Peeters, 2000, 313.
- Mochulsky, Konstantin. «The Idea of Social Christianity in Russian Philosophy» (1968) NS12 *St Vladimir's Seminary Quarterly* 157.
- Morgenstern, Julian. *A Jewish Interpretation of the Book of Genesis*, Cincinnati, OH, Union of American Hebrew Congregations, 1920.
- Moss, Walter G. «Soloviev and the Jews in Russia» (1970) 29 *Russian Review* 181.
- Mückermann, Frédéric. *Soloviev : Messager de la Russie à l'Occident*, trad. par J.-P. Brisson, Paris, Julliard, 1951.
- Munzer, Egbert. *Solovyov: Prophet of Russian-Western Unity*, Londres, Hollis & Carter, 1956.
- Nethercott, Frances. «Russian Liberalism and the Philosophy of Law» dans G.M. Hamburg et Randall A. Poole, dir. *A History of Russian Philosophy, 1830-1930: Faith, Reason, and the Defense of Human Dignity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, 248.
- . *Russian Legal Culture Before and After Communism: Criminal Justice, Politics, and the Public Sphere*, Londres, Routledge, 2007.
- Nivat, Georges. «Solov'ev européen» (2001) 42 *Cahiers du monde russe* 175.
- Nordberg, Henric. «Athanasius and the Emperor» (1963) 33:3 *Commentationes humanarum Litterarum* 1.
- Origène. *Homélie sur la Genèse, Sources chrétiennes* no. 7, t. 1, trad. par Louis Doutreleau, Paris, Éditions du Cerf, 1976.
- . *Traité des principes. Tome I (Livres I et II)*, *Sources chrétiennes* no. 252, trad. par Henri Crouzel et Manlio Simonetti, Paris, Éditions du Cerf, 1978.
- Ouspensky, Léonide. «L'icône de la Sainte Trinité» dans Léonide Ouspensky et Vladimir Lossky, dir. *Le sens des icônes*, Paris, Éditions du Cerf, 2003, 182.
- Papadopoulo, Alexandre. *Introduction à la philosophie russe : des origines à nos jours*, Paris, Éditions du Seuil, 1995.

- Papanikolaou, Aristotle. *The Mystical as Political: Democracy and Non-Radical Orthodoxy*, Notre Dame, IN, University of Notre Dame Press, 2012.
- Paplauskas-Ramunas, Antanas. «Vladimir Soloviev : Le pont vivant entre la Russie orthodoxe et Rome (1900-1950)» (1950) 20 *Revue de l'Université d'Ottawa* 343.
- Paplauskas-Ramunas, Antoine. *Dialogue entre Rome et Moscou; Vladimir Soloviev, porte-parole du mouvement œcuménique en Russie*, Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1966.
- Parts, Lyudmila. «Christianity as Active Pity in Crime and Punishment» (2009) XIII *Dostoevsky Studies, New Series* 61.
- Patriarche Bartholomée. *Encountering the Mystery: Understanding Orthodox Christianity Today*, New York, Doubleday, 2008.
- Payne, Robert. *The Life and Death of Lenin*, New York, Simon and Schuster, 1964.
- Pitsakis, Constantin G. «La «Συναλληλία», principe fondamental des rapports entre l'Église et l'État : idéologie et pratiques byzantines et transformations contemporaines» (1991) 10 *KANON : Annuaire de la Société du droit des églises orientales* 17.
- Poltoratzky, Nicholas. «Russian Religious Philosophy» (1957) NS1 *St Vladimir's Seminary Quarterly* 23.
- Poole, Randall A. «The Greatness of Vladimir Solov'ëv: A Review Essay» (2008) 50 *Canadian Slavonic Papers* 201.
- Poole, Randall A. «Vladimir Solov'ëv's Philosophical Anthropology: Autonomy, Dignity, Perfectibility» dans G.M. Hamburg et Randall A. Poole, dir. *A History of Russian Philosophy, 1830-1930: Faith, Reason, and the Defense of Human Dignity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, 131.
- Posnoff, Irène. «Les Idées œcuméniques de Soloviev» (1978-79) 1 *Nouvelles de l'Institut Catholique de Paris* 79.
- Pribytkova, Elena. «Personality, Person, Subject in Russian Legal Philosophy at the Turn of the Twentieth Century» (2009) 61 *Studies in East European Thought* 209.
- . «La loi naturelle et les droits de l'homme selon Vladimir Soloviev et Jacques Maritain» dans Patrick de Laubier, dir. *Vladimir Soloviev, Jacques Maritain et le personalisme chrétien*, Paris, Parole et Silence, 2008, 27.
- Przebinda, Grzegorz et Swiderski, E.M. «Vladimir Solov'ëv's Fundamental Philosophical Ideas» (2002) 54 *Studies in East European Thought* 47.

- Przebinda, Grzegorz et Tatsis-Botton, Anne-Marie. «L'accueil fait à la pensée de Vladimir Solov'ev en Allemagne et dans les pays germanophones, 1889-1953» (1988) 29 Cahiers du Monde russe et soviétique 427.
- Pugachev, Oleg Sergeevich. «The Problem of Moral Absolutes in the Ethics of Vladimir Solov'ëv» (1996) 48 Studies in East European Thought 207.
- Rashkovskii, E.B. «Vladimir Solov'ev on the Fate and Purpose of Philosophy» (1989-90) 28 Soviet Studies in Philosophy 5.
- Rodopoulos, Panteleimon. *An Overview of Orthodox Canon Law*, trad. par WJ Lillie, Rollinsford, NH, Orthodox Research Institute, 2007.
- Rouleau, François. «L'œuvre de V. Soloviev écrite en français» (1978-79) 1 Nouvelles de l'Institut Catholique de Paris 11.
- . «Les deux sources du mouvement slavophile au XIX^e siècle» (1981) 14 Les Quatre fleuves 127.
- . «Solov'ev, slavophile ou occidentaliste?» (2001) 42 Cahiers du monde russe 169.
- Runciman, Steven. *The Orthodox Churches and the Secular State*, Trentham, Nouvelle-Zélande, Auckland University Press, 1971.
- Rupp, Jean. «Soloviev dans l'actuelle U.R.S.S.» (1978-79) 1 Nouvelles de l'Institut Catholique de Paris 33.
- Russian Legal Information Agency. «Profile: The Pussy Riot Case», en ligne : <http://rapsinews.com/judicial_analyst/20120820/264341551.html>, 20 août 2012.
- Saint Cyprien. *Correspondance*, t. 2, trad. par Louis Bayard, Paris, Les Belles Lettres, 1925.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von. *System der Weltalter : Münchener Vorlesung 1827/28 in einer Nachschrift von Ernst von Lasaulx*, Francfort am Main, Vittorio Klostermann, 1990.
- Schiel, Carl Heinz. *Die Staats- und Rechtsphilosophie des Wladimir Sergejewitsch Solowjew*, Bonn, H. Bouvier, 1958.
- Schmemmann, Alexandre. *The Historical Road of Eastern Orthodoxy*, trad. par Lydia W. Kesich, Crestwood, NY, St. Vladimir's Seminary Press, 2003.
- Schrooyen, Pauline W. «The Call for 'Christian Politics' in the Publitsistika of Vladimir Solov'yev: The Examples of the Question of Church Union and the National Question» (2005) 33 Religion, State & Society 223.

- Schrooyen, Pauline. «Professional Intellectual and Zealous Heliotrope: A Study of the Role and Perception of Vladimir Solov'ev in Russian Society» (2004) 18 *Australian Slavonic and East European Studies* 103.
- Seliber, N. «La pensée russe présente-t-elle des tendances originales en philosophie?» (1914) 78 *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* 162.
- Sergueïev, Valeri. *Roublev*, Paris: Desclée de Brouwer, 1994.
- Setton, Kenneth M. *Christian Attitude towards the Emperor in the Fourth Century*, New York, AMS, 1967.
- Shein, Louis J. dir. *Readings in Russian Philosophical Thought*, La Haye, Mouton, 1968.
- Sherman, Charles P. «How Greek Philosophy Helped to Form our Modern Jurisprudence» (1931) 11 *B.U. L. Rev.* 364.
- Simons, Anton. «In the Name of the Spirits – A Reading of Solov'ev's *Justification of the Good*» (1999) 51 *Studies in East European Thought* 177.
- . «The Full and Empty Formula of Solovyov's Legal Philosophy» (2002) 88 *ARSP. Archiv. für Rechts- und Sozialphilosophie* 481.
- Smerdov, Igor V. «Vladimir Solov'ev as 'A Mirror of the Russian Counter-Revolution'» (2003) 55 *Studies in East European Thought* 185.
- Smith, Oliver. *Vladimir Soloviev and the Spiritualization of Matter*, Boston, Academic Studies Press, 2011.
- Société Vladimir Soloviev. *Œcuménisme et eschatologie selon Soloviev*, Paris, F.-X. de Guibert, 1994.
- Solov'ev, Erikh. «The Humanistic-Legal Problematic in Solov'ev's Philosophical Journalism» (2003) 55 *Studies in East European Thought* 115.
- Soloviev, Sergey M. *Vladimir Solovyov: His Life and Creative Evolution*, trad. par Aleksey Gibson, Fairfax, VA, Eastern Christian Publications, 2000.
- Solowiew, Serge M. *Vie de Wladimir Solowiew par son neveu*, trad. par Jean Rupp, Paris, Éditions S.O.S, 1982.
- Stöckl, Kristina. «Modernity and its Critique in 20th Century Russian Orthodox Thought» (2006) 58 *Studies in East European Thought* 243.
- Stoglav, ou les cent chapitres: Recueil des décisions de l'assemblée ecclésiastique de Moscou, 1551*, trad. par E. Duchesne, Paris, É. Champion, 1920.

- Strémooukhoff, D. *Vladimir Soloviev et son œuvre messianique*, 1935, rééd. Lausanne, L'Âge d'homme, 1975.
- Sutton, Jonathan. «The Centenary of the Death of Vladimir Solov'ëv (1853-1900)» (2001) 52 *Studies in East European Thought* 309.
- . «Vladimir Solov'ëv as Reconciler and Polemicist» dans Wil van den Bercken, Manon de Courten et Evert van der Zweerde, dir. *Vladimir Solov'ëv: Reconciler and Polemicist*, Louvain, Peeters, 2000, 1.
- . *The Religious Philosophy of Vladimir Solovyov: Towards a Reassessment*, Hampshire, Angleterre, Macmillan Press, 1988.
- Swiderski, Edward M. «Vladimir Solov'ëv's "Virtue Epistemology"» (1999) 53 *Studies in East European Thought* 199.
- Szamuely, Tibor. *La tradition russe*, trad. par Robert Conquest, Paris, Stock, 1976.
- Tartak, Elias L. «The Liberal Tradition in Russia: A. Herzen and V. Soloviev» dans Feliks Gross, dir. *European Ideologies: A Survey of 20th Century Political Ideas*, New York, Philosophical Library, 1948, 310.
- Tenace, Michelina. «Vladimir Soloviev (1853-1900) : Un exemple de la fécondité en théologie de la philosophie russe» (2004) 89 *Transversalités* 113.
- Terpstra, Marin. «'God's Case on Earth': Notes on Theocracy and the Political Theology of Vladimir Solov'ëv» dans Wil van den Bercken, Manon de Courten et Evert van der Zweerde, dir. *Vladimir Solov'ëv: Reconciler and Polemicist*, Louvain, Peeters, 2000, 411.
- Tertullien. *A Scapula* dans *Œuvres de Tertullien*, t. 2, trad. par Eugène-Antoine De Genoude, 2^e éd., Paris, Louis Vivès, 1852, 457.
- . *Apologétique*, c. XXIV, trad. par J.-P. Waltzing, 2^e éd., Paris, Bloud et Gay, 1914.
- The Seven Ecumenical Councils*, Henry R. Percival, dir. dans Philip Schaff et Henry Wace, dir. *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers*, série II, vol. XIV, Peabody, MA, Hendrickson, 1995 (réimpression de l'édition de 1900).
- Théodoret de Cyr. *In loca difficilia Scripturae sacrae : Questiones in Genesim* dans J.P. Migne, dir. *Patrologia Graeca*, t. 80, Paris, Migne, 1860, 77.
- Timberlake, Charles E. «Introduction: The Concept of Liberalism in Russia» dans Charles E. Timberlake, dir. *Essays on Russian Liberalism*, Columbia, MO, University of Missouri Press, 1.

- Tincq, Henri. «Figure estimée du clergé russe orthodoxe Le Père Alexandre Men a été assassiné à Moscou» *Le Monde* (12 septembre 1990) 11.
- Utechin, S.V. *Russian Political Thought: A Concise History*, Londres, J. M. Dent & Sons, 1963.
- Valliere, Paul. «Sophiology as the Dialogue of Orthodoxy with Modern Civilization dans Judith Deutsch Kornblatt et Richard F. Gustafson, dir. *Russian Religious Thought*, Madison, WI, University of Wisconsin Press, 1996, 176.
- . «The Humanity of God in Liberal Orthodox Theology» (1993) 9 *Modern Theology* 55.
- . «The Liberal Tradition in Russian Orthodox Theology» dans John Breck, John Meyendorff et E. Silk, dir. *The Legacy of St. Vladimir: Byzantium, Russia, America*, Crestwood, NY, St Vladimir's Seminary Press, 1990, 93.
- . «Vladimir Soloviev (1853-1900)» dans John Witte Jr. et Frank S. Alexander, dir. *The Teachings of Modern Christianity on Law, Politics, and Human Nature*, New York, Columbia University Press, 2006, 533.
- . *Modern Russian Theology: Bukharev, Soloviev, Bulgakov - Orthodox Theology in a New Key*, Grand Rapids, MI, Wm. B. Eerdmans, 2000.
- van der Zweerde, Evert. «Deconstruction and Normalization: Towards an Assessment of the Philosophical Heritage of Vladimir Solov'ëv» dans Wil van den Bercken, Manon de Courten et Evert van der Zweerde, dir. *Vladimir Solov'ëv: Reconciler and Polemicist*, Louvain, Peeters, 2000, 39.
- . «Introduction : Surveying Solov'ëviana» (2003) 55 *Studies in Eastern European Thought* 93.
- . «La place de la philosophie russe dans l'histoire philosophique mondiale» (2008) 3 *Diogène* 115.
- Vishnevetsky, Igor. «Towards a History of Sergej Solov'ëv's Monograph Vladimir Solov'ëv: His Life and Creative Evolution» dans Wil van den Bercken, Manon de Courten et Evert van der Zweerde, dir. *Vladimir Solov'ëv: Reconciler and Polemicist*, Louvain, Peeters, 2000, 347.
- Walicki, Andrzej. *A History of Russian Thought from the Enlightenment to Marxism*, trad. par Hilda Andrews-Rusiecka, Stanford, CA, Stanford University Press, 1979.
- . *Legal Philosophies of Russian Liberalism*, Oxford, Clarendon Press, 1987.

- Walters, Philip. «A Survey of Soviet Religious Policy» dans Sabrina Petra Ramet, dir., *Religious Policy in the Soviet Union*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, 3.
- Ware, Kallistos. «Dare We Hope for the Salvation of All?» dans *The Inner Kingdom: Collected Works*, vol. 1, Crestwood, NY, St. Vladimir's Seminary Press, 2000, 193.
- Werth, Paul W. *The Tsar's Foreign Faiths : Toleration and the Fate of Religious Freedom in Imperial Russia*, Oxford, Oxford University Press, 2014.
- Whitehead, Alfred North. *Procès et réalité: Essai de cosmologie*, trad. par Daniel Charles et al., Paris, Gallimard, 1995.
- Wierzbicka, Anna. *Semantics, Culture, and Cognition: Universal Human Concepts in Culture-Specific Configurations*, New York, Oxford University Press, 1992.
- Wolf, Koenraad De. *Dissident for Life: Alexander Ogorodnikov and the Struggle for Religious Freedom in Russia*, trad. par Nancy Forest-Flier, Grand Rapids, MI, Wm. B. Eerdmans, 2013.
- Wozniuk, Vladimir. «Vladimir S. Soloviev and the Politics of Human Rights» (1999) 41 *J. of Church and State* 33.
- Zdziechowski, Marjan. «Soloviev face aux déviations du slavophilisme» (1992) 37 *Istina* 199.
- Zenkovsky, Basile. *Histoire de la philosophie russe*, trad. par C. Andronikof, Paris, Gallimard, 1955.
- Zernov, Nicolas. *Three Russian Prophets: Khomiakov, Dostoevsky, Soloviev*, 3^e éd., Gulf Breeze, FL, Academic International Press, 1973.
- Zouboff, Peter P. *Godmanhood as the Main Idea of the Philosophy of Vladimir Solovyev*, Poughkeepsie, NY, Harmon Printing House, 1944.
- Ιερατικόν*, Athènes, Αποστολική Διακονία της Εκκλησίας της Ελλάδος, 2007.
- Μηναίον του Δεκεμβρίου*, Athènes, Αποστολική Διακονία της Εκκλησίας της Ελλάδος, 2002.
- Παρακλητική ήτοι Οκτώηχος η Μεγάλη*, Athènes, Αποστολική Διακονία της Εκκλησίας της Ελλάδος, 2000.
- Οκτοих, en ligne : <http://www.orthlib.info/Oktoikh/Mode-I_01-Sun_nd1.pdf>;
<http://www.orthlib.info/Oktoikh/Mode-III_01-Sun_nd3.pdf>;
<http://www.orthlib.info/Oktoikh/Mode-IV_01-Sun_nd4.pdf>;
<http://www.orthlib.info/Oktoikh/Mode-V_01-Sun_nd5.pdf>.

Праздничная Минея, en ligne :

<http://www.orthlib.info/Menaia/Festal_Menaion/04-Dec-11-to-17_Forefathers-Christ_praot.pdf>;

<http://www.orthlib.info/Menaia/Festal_Menaion/04-Dec-18-to-24_Ancestors-Christ_svote.pdf>.

Прибыткова, Е. А. *Несвоевременный современник: философия права В. С. Соловьёва (Nesvoyevremennyy sovremennik: filosofiya prava V. S. Solov'yeva)*, Moscou, Модест Колеров, 2010.

Трубецкой, Евгений Николаевич. *Мирозерцание Вл. С. Соловьёва*, т. II, Moscou, А.И. Мамонтова, 1913.

3. Droit constitutionnel du Canada et d'Israel

Anaya, James. *The Situation of Indigenous Peoples in Canada*, UN HRC, 27th Sess., UN Doc. A/HRC/27/52/Add.2 (2014).

Barak, Aharon. «The Tradition and Culture of the Israeli Legal System» in Alfredo Mordechai Rabello, dir. *European Legal Traditions and Israel: Essays on Legal History, Civil Law and Codification, European Law, Israeli Law*, t. 1, Jérusalem, H. and M. Sacher Institute for Legislative Research and Comparative Law, Hebrew University of Jerusalem, 1994.

Barkey, Karen. *Empire of Difference: The Ottomans in Comparative Perspective*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.

Bramadat, Paul. «Beyond Christian Canada: Religion and Ethnicity in A Multicultural Society» dans Paul Bramadat et David Seljak, dir. *Religion and Ethnicity in Canada*, Toronto, Pearson Longman, 2005, 1.

Braude, Benjamin. «Foundation Myths of the Millet System» dans Benjamin Braude et Bernard Lewis, dir. *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society*, t. 1, New York, Holmes & Meier, 1982.

Brouillet, Eugénie. «Le fédéralisme canadien d'hier à aujourd'hui : quelle reconnaissance de la nation québécoise?» (2010) *7 Iura vasconiae: revista de derecho histórico y autonómico de Vasconia* 407.

Brown, R. Blake. «One Version of History: The Supreme Court of Canada's Use of History in the Quebec Secession Reference» in Dimitry Anastakis et P.E. Bryden, dir. *Framing Canadian Federalism: Historical Essays in Honour of John T. Saywell*, Toronto, University of Toronto Press, 2009, 15.

Burgess, Michael. «Conclusion: Past, Present and Future» dans Michal Burgess, dir. *Canadian Federalism: Past, Present and Future*, Leicester, Angleterre, Leicester University Press, 1990, 205.

- . *Comparative Federalism: Theory and Practice*, Londres, Routledge, 2006.
- . *In Search of the Federal Spirit: New Theoretical and Empirical Perspectives in Comparative Federalism*, Oxford, Oxford University Press, 2012.
- Canada. Commission royale sur les peuples autochtones, *Rapport de la Commission royale sur les peuples autochtones*, t. 2, *Une relation à redéfinir*, Ottawa, Groupe Communication Canada, 1996.
- Cyr, Hugo. «Autonomy, Subsidiarity, Solidarity: Foundations of Cooperative Federalism» (2014) 23 Const. Forum Const. 20.
- Daly, Paul. «L’abolition du registre des armes d’épaule : le rôle potentiel des principes non écrits» (2014) 23 Const. Forum Const. 41.
- Dubber, Markus D. «Critical Analysis of Law: Interdisciplinarity, Contextuality, and the Future of Legal Studies», en ligne : <http://cal.library.utoronto.ca/public/journals/99/CAL.pdf>.
- Duve, Thomas. «European Legal History – Global Perspectives. Working Paper for the Colloquium ‘European Normativity – Global Historical Perspectives’» Max Planck Institute for European Legal History Research Paper Series No. 2013-06, en ligne : Social Science Research Network http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=2292666&download=yes.
- . «Von der Europäischen Rechtsgeschichte zu einer Rechtsgeschichte Europas in globalhistorischer Perspektive» (2012) 20 Zeitschrift des Max-Planck-Instituts für europäische Rechtsgeschichte 18.
- Elazar, Daniel J. “From Biblical Covenant to Modern Federalism: The Federal Theology Bridge” dans Daniel J. Elazar et John Kincaid, dir. *The Covenant Connection: From Federal Theology to Modern Federalism*, Lanham, MD, Lexington Books, 2000, 1.
- . *Exploring Federalism*, Tuscaloosa, AL, University of Alabama Press, 1987.
- . *Federalism and the Way to Peace*, Kingston, Institute of Governmental Relations, 1994.
- . *Two Peoples – One Land: Federal Solutions for Israel, the Palestinians, and Jordan*, Lanham, MD, University Press of America, 1991.

- Frankenberg, Günter. «Comparative Constitutional Law» dans Mauro Bussani et Ugo Mattei, dir. *The Cambridge Companion to Comparative Law*, Cambridge: Cambridge University Press, 2012, 171.
- Gadamer, Hans-Georg. *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, trad. par. Pierre Fruchon, Jean Grondin et Gilbert Merlio, Paris, Éditions du Seuil, 1996.
- Gaudreault-DesBiens, Jean-François et Gélinas, Fabien. «Prolégomènes à une étude renouvelée du fédéralisme» dans Jean-François Gaudreault-DesBiens et Fabien Gélinas, dir. *Le fédéralisme dans tous ses états : Gouvernance, identité et méthodologie*, Montréal, Yvon Blais, 2005, 3.
- . «The Quebec Secession Reference and the Judicial Arbitration of Conflicting Narratives about Law, Democracy, and Identity» (1998-1999) 23 *Vt. L. Rev.* 793.
- . «Cooperative Federalism in Search of a Normative Justification: Considering the Principle of Federal Loyalty» (2014) 23 *Const. Forum Const.* 1.
- . «Introduction : Le fait religieux entre monisme étatique et pluralisme juridique» dans Jean-François Gaudreault-DesBiens, dir. *La religion, le droit et le «raisonnable» : le fait religieux entre monisme étatique et pluralisme juridique*, Montréal, Éditions Thémis, 2009, 1.
- . «The 'Principle of Federalism' and the Legacy of the *Patriation* and *Quebec Veto References*» (2011) 54 *S.C.L.R.* (2d) 77.
- Giocas, Athanasios. «Canada and Israel in Comparative Constitutional Perspective: The (Sometimes Overlooked) Legal Historical Dimension of Globalization», *The Globalization of Regulation: Canadian and Israeli Perspectives – A Joint Research Workshop*, Jérusalem, 20-21 mai 2014.
- Griffiths, John. «What Is Legal Pluralism?» (1986) 24 *J. Legal Pluralism & Unofficial L.* 1.
- Grimsted, Patricia Kennedy. «Capodistrias and a “New Order” for Restoration Europe: The “Liberal Ideas” of a Russian Foreign Minister, 1814-1822» (1968) 40 *The Journal of Modern History* 166.
- Héraud, Guy. *Les principes du fédéralisme et la fédération européenne : Contribution à la théorie juridique du fédéralisme*, Paris, Presses d'Europe, 1968.
- Jerusalem Center for Public Affairs. «The Daniel Elazar On-Line Library», en ligne : <<http://jcpa.org/publication/daniel-elazar-library/>>.

- Jones, Preston. *A Highly Favored Nation: The Bible and Canadian Meaning, 1860-1900*, Lanham, MD, University Press of America, 2008.
- Kant, Emmanuel. *Projet de paix perpétuelle : Esquisse philosophique, 1795*, trad. par J. Gibelin, Paris, J. Vrin, 1999.
- Karmis, Dimitrios et Norman, Wayne. «The Revival of Federalism in Normative Political Theory» dans Dimitrios Karmis et Wayne Norman, dir. *Theories of Federalism: A Reader*, Houndmills, Angleterre, Palgrave Macmillan, 2005, 3.
- Katz, Itamar et Kark, Ruth. «The Greek Orthodox Patriarchate of Jerusalem and its Congregation: Dissent over Real Estate» (2005) 37 *Int. J. Middle East Stud.* 509.
- Kommers, Donald P. «The Value of Comparative Constitutional Law» (1976) 9 *J. Marshall J. Prac. & Proc.* 685.
- Koukkou, Helen E. *John Kapodistrias: A Greek Europhile Diplomat*, trad. par Terry Crosfield-Mitaraki et Eugene S. Pierri, Athènes, Society for the Study of the Greek History, 1994.
- LaSelva, Samuel V. *The Moral Foundations of Canadian Federalism: Paradoxes, Achievements, and Tragedies of Nationhood*, Montréal, McGill-Queen's University Press, 1996.
- Leclair, Jean. «Canada's Unfathomable Unwritten Constitutional Principles» (2001-2002) 27 *Queen's L.J.* 389.
- Lyon, David. «Introduction» dans David Lyon et Marguerite Van Die, dir. *Rethinking Church, State and Modernity: Canada between Europe and America*, Toronto, University of Toronto Press, 2000, 3.
- Macdonald, Roderick. «Kaleidoscopic Federalism» dans Jean-François Gaudreault-DesBiens et Fabien Gélinas, dir. *Le fédéralisme dans tous ses états : Gouvernance, identité et méthodologie*, Montréal, Yvon Blais, 2005, 261.
- Macklem, Patrick. «First Nations Self-Government and the Borders of the Canadian Legal Imagination» (1991) *McGill L.J.* 382 at 453.
- Marc, Alexandre. *Fondements du Fédéralisme : Destin de l'homme à venir*, Paris, L'Harmattan, 1997.
- Mautner, Menachem. *Law and Culture of Israel*, Oxford, Oxford University Press, 2011.
- Mollov, Ben. «Federalism, Brit, and Implications for Israeli Society» (2007) 19 *Jewish Political Studies Review* 135.

- Monahan, Patrick J. «The Public Policy Role of the Supreme Court of Canada in the Secession Reference» (1999-2000) 11 N.J.C.L. 65.
- O'Toole, Roger. «Canadian Religion: Heritage and Project» dans David Lyon et Marguerite Van Die, dir. *Rethinking Church, State and Modernity: Canada between Europe and America*, Toronto, University of Toronto Press, 2000, 34.
- Peleg, Ilan. «Ethnicity and Human Rights in Contemporary Democracies: Israel and Other Cases» dans Lynda S. Bell, Andrew J. Nathan et Ilan Peleg, dir. *On Negotiating Culture and Human Rights*, New York, Columbia University Press, 2001, 303.
- Pokorny, Julius. *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, Berne, Francke, 1959.
- Prégent, Richard. Bernard, Huguette et Kozanitis, Anastassis. *Enseigner à l'université dans une approche-programme*, Montréal, Presses Internationales Polytechnique, 2009.
- Robson, Laura. *Colonialism and Christianity in Mandate Palestine*, Austin, University of Texas Press, 2011.
- Rocher, Guy. «L'évolution religieuse de la société québécoise» dans Jean-François Gaudreault-DesBiens, dir. *La religion, le droit et le «raisonnable» : le fait religieux entre monisme étatique et pluralisme juridique*, Montréal, Éditions Thémis, 2009, 31.
- Rozin, Orit. «Forming a Collective Identity: The Debate over the Proposed Constitution, 1948-1950» (2007) 26 *Journal of Israeli History: Politics, Society, Culture* 251.
- Saban, Ilan. «Appropriate Representation of Minorities: Canada's Two Types Structure and the Arab-Palestinian Minority in Israel» (2006) 24 *Penn St. Int'l. L. Rev.* 563.
- Sachsenmaier, Dominic. «World History as Ecumenical History?» (2007) 18 *Journal of World History* 465.
- Sassoon, David M. «The Israel Legal System» (1968) 16 *Amer. J. Comp. L.* 405.
- Schneiderman, David. «Comparative Constitutional Law in an Age of Economic Globalization» dans Vicki C. Jackson et Mark Tushnet, dir. *Defining the Field of Comparative Constitutional Law*, Westport, CT, Praeger, 2002, 237.
- Smith, Andrew. *British Businessmen and Canadian Confederation: Constitution Making in an Era of Anglo-Globalization*, Montreal, McGill-Queen's University Press, 2008.

Tremblay, Luc B. «Les principes constitutionnels non écrits» (2012) 17 Rev. Const. Stud. 15.

Walters, Mark D. «The Common Law Constitution in Canada: Return of *Lex Non Scripta* as Fundamental Law» (2001) 51 U.T.L.J. 91.

Weiler, Gershon. *Jewish Theocracy*, Leiden, Pays-Bas, E.J. Brill, 1988.

Weinrib, Lorraine Eisenstat. «Canada's Constitutional Revolution: From Legislative to Constitutional State» (1999) 33 Isr. L.R. 13.