

SKOVORODA
philosophe ukrainien



ISSN 0079-0001

S K O V O R O D A
P H I L O S O P H E U K R A I N I E N

Collection historique de l'Institut d'Etudes Slaves — XXIII

SKOVORODA

philosophe ukrainien

Préface de Pierre Pascal
Professeur honoraire à la Sorbonne

COLLOQUE

tenu le 18 janvier 1973 à l'Institut d'Etudes Slaves de Paris
à l'occasion du 250^e anniversaire
de la naissance de Skovoroda (1722-1972)



PARIS
INSTITUT D'ETUDES SLAVES
9, rue Michelet, 75006 Paris
1976

Le présent volume a été édité
grâce au concours financier de l'Université
Ukrainienne Libre
8-München 80, Pienzenauerstr. 15
(R.F.A.)

© 1976 Tous droits réservés pour tous pays
Institut d'Etudes Slaves, Paris-ISBN 2-7204-0112-9
Université Ukrainienne Libre, Munich



PRÉFACE

Le petit livre que voici prolongera, je l'espère, l'heureuse atmosphère du Colloque franco-ukrainien qui est à son origine. La plus vaste salle de l'Institut d'Etudes slaves était garnie comme elle ne l'est pas souvent. Un public de tous âges, où des figures inaccoutumées se mêlaient aux étudiants. Tous écoutaient avec une visible attention les orateurs. Par Skovoroda les Français découvraient une Ukraine trop longtemps ignorée; les Ukrainiens jouissaient de l'hommage rendu à leur plus grand penseur. Dans cette célébration l'Institut d'Etudes slaves de Paris avec l'Université ukrainienne libre de Munich fraternisaient.

Cette Université était représentée par son recteur le professeur Janiw, auteur de nombreux travaux de psychologie et d'histoire, qui conclut le Colloque par un exposé à la fois éloquent et substantiel sur « l'importance historique de Skovoroda ». Le professeur Koultchytskyi, doyen de la Faculté de philosophie de la même Université, dans son essai sur « Skovoroda précurseur du personnalisme » se montra digne de sa réputation de sociologue et d'ethnopsychologue largement et solidement informé. M. Cyrille Mytrowytch, docteur en philosophie de l'Université catholique de Louvain et chargé de cours à l'Université ukrainienne libre, prouva très clairement le platonisme foncier du sage ukrainien. M. Joukovsky, ayant soutenu deux thèses de doctorat, à Munich et à Paris, sur Mohila, était tout désigné pour traiter de « l'Académie de Kiev, lieu de formation de Skovoroda », puisque Mohila en fut le fondateur.

PRÉFACE

Le lecteur appréciera, dans les textes imprimés, les mérites divers de ces érudits qui sont aussi des hommes profondément attachés aux richesses intellectuelles et morales de leur pays.

Comme non spécialiste, il me revenait le plus facile : apporter dans le Colloque la part française des études slaves, en traçant de Skovoroda un portrait général.

Tels sont les auteurs des textes assemblés dans le présent recueil.

Il a un insigne mérite : il est le premier livre en France consacré à Skovoroda. Avant lui, M. Janiw a cherché : il n'a trouvé que des bribes, à l'exception d'un chapitre de l'Histoire de la philosophie russe du père Zenkovski, d'ailleurs excellent ; mais c'est une traduction du russe.

L'Allemagne était mieux fournie, grâce aux travaux du justement célèbre professeur Tchyjevskyi, auxquels vient de s'ajouter en 1974 un Skovoroda Dichter, Denker, Mystiker.

L'Union Soviétique, naturellement, a connu depuis 1961 plusieurs éditions des écrits de Skovoroda, chacune plus complète que la précédente, et la dernière, jubilaire, en 1972. Dès 1912, un jeune et très doué philosophe russe, V. Ern, lui a consacré une remarquable monographie : Skovoroda, sa vie et sa doctrine. Le 250ème anniversaire de sa naissance a donné lieu à de nombreuses publications, d'inégale valeur.

Si Skovoroda philosophe ukrainien contribue à procurer au sage ukrainien la place à laquelle il a droit dans le patrimoine moral de l'humanité, ses auteurs et éditeurs s'estimeront récompensés de leurs peines.

Pierre Pascal

Pierre Pascal

S K O V O R O D A
LA VIE D'UN SAGE ITINERANT
(1722 — 1794)

La vie de Skovoroda couvre les trois quarts du XVIIIème siècle, de 1722 à 1794. Elle n'a laissé aucune trace dans les actes officiels. Elle ne nous est connue que par le récit de son disciple favori et dévoué Michel Kovalinski. Ce récit est dénué de la sécheresse et de la froideur objective qui sont chères aux historiens, mais au contraire riche de sympathie humaine, et cependant digne de foi parce qu'il est confirmé dans l'ensemble par les écrits de Skovoroda.

Skovoroda est né dans un bourg situé à 150 km. de Poltava, Tchernoukhi. Ses parents étaient de simples cosaques, donc des roturiers, mais non pas des pauvres, car la terre en Ukraine est fertile et à l'époque ne manquait pas. Leur petit Grégoire était sûrement un garçon vigoureux — toute sa vie en porte témoignage —, et remarquablement doué. C'est par son église paroissiale, semble-t-il, qu'il fut initié à la vie de l'esprit. Il y apprit tout à la fois, vers les sept ans, la lecture et le chant, car il aimait la musique et avait la voix agréable. A l'église encore il découvrit, par les textes de la Bible et des Pères de l'Eglise, l'histoire et la doctrine philosophique et morale du christianisme. Il avait du caractère, une forte volonté, car c'est sur son désir que son père l'envoya à la fameuse Ecole de Kiev. Il avait alors seize ans. Je n'en dirai

pas plus long sur ce chapitre, puisque M. Joukovski va vous parler de ce qu'était à ce moment l'Académie fondée au XVII^{ème} siècle par le métropolite Pierre Mohila.

Le jeune boursier mordit avec ardeur à toutes les sciences qui lui furent montrées. Mais brusquement il fut arraché à ses études.

La mode était alors, en Grande-Russie, au chant ukrainien. Quand l'impératrice Elisabeth, en 1741, monta sur le trône, elle eut besoin pour les fêtes de son avènement de choristes hors ligne. Elle les demanda à Kiev et, comme il s'était déjà fait apprécier, Skovoroda fut élu.

Il avait dix-neuf ou vingt ans. Le voici transporté dans un monde inconnu : la capitale, la Cour. Il se trouva, à la chapelle impériale, parmi des enfants de la noblesse, comme eux choyé, richement vêtu et nourri, et assuré d'un brillant avenir. Cela dura un peu plus de deux ans, et puis dans l'été de 1744 Elisabeth avec toute la Cour se transporta à Kiev. Quand elle fut pour regagner Saint-Pétersbourg, Skovoroda demanda son congé. Il préférait rester dans son Ukraine natale et reprendre ses études à l'Académie. Constatons ici sa volonté de repousser les séductions du monde.

Six ans plus tard, cette volonté s'exerça dans un sens un peu différent. On lui proposa, avant de quitter l'Académie, en 1750, de prendre les ordres. Il s'y refusa tout net et, pour plus de sûreté, feignit un incoercible bégaiement, vice rédhibitoire à l'état ecclésiastique. Gardons-nous d'interpréter ce refus : nous n'avons pas d'éléments pour cela. En tout cas, voici maintenant notre homme agrégé, grâce à son titre de préchantre de la Cour conféré jadis, à la mission d'un général Vichniewski qui partait pour Tokaj et avait besoin de clercs pour sa chapelle.

Il profita de son séjour en Hongrie pour visiter aussi Vienne et d'autres villes voisines et s'enquérir de ce qui se passait dans le monde occidental. Ne serait-ce pas de là qu'il aurait rapporté ce qu'il savait par exemple du système de Copernic et de la circulation du sang ? Son excellente con-

naissance du latin lui permettait de converser partout avec les hommes de science. Ce séjour à l'étranger dura deux ou trois ans.

Nous sommes en 1752. Skovoroda regagne son village, plein de science, nous dit son biographe, mais les poches vides et manquant du plus nécessaire. En traversant le cimetière de Tchernoukhi il apprend par leurs tombes la mort de ses parents. Il a trente ans. C'est une période de sa vie qui s'achève : période de formation. Il connaît l'antiquité classique, les poètes et les orateurs, mais il s'est surtout nourri des philosophes, le « divin Platon » et Philon, et de Plutarque. Il a étudié les Pères grecs, Origène, Clément d'Alexandrie, Denys l'Aréopagite, Maxime le Confesseur, peu de latins : saint Augustin et saint Grégoire le Grand. Il a acquis quelques notions des sciences exactes. Mais il est un livre qu'il a pardessus tout lu et médité, le livre par excellence, la Bible. Il s'en est pénétré, il ne cesse pas d'en rechercher, à la lumière de ce qu'il sait par ailleurs, le sens vrai et profond, et toute sa vie intellectuelle et morale, ses écrits et sa conduite dépendront de la Bible. Il la lit en grec et en hébreu.

Le personnage qui ressort de cet ensemble de dons, d'expériences vitales, de lectures et de réflexions, c'est un homme puissamment original, attaché à la vie, aux hommes et à la nature, à la musique et à la poésie. C'est un penseur chrétien, mais avec une tendance à des interprétations libres du genre néoplatonicien, et assez détaché de son Eglise. Cet homme est plus préoccupé de son indépendance que des exigences de la vie matérielle.

Que va-t-il devenir ? Pendant sept ans il va tâtonner. Il vit quelques temps à Kiev chez des amis. Les amis jouent dans sa vie un rôle immense. On le trouve ensuite professeur de poésie dans une sorte de petit séminaire à Pereiaslav, une charmante vieille petite ville sur le Dniepr. Mais sa méthode scandalise l'évêque par son modernisme : il refuse d'en changer ; il est congédié : *ejectus sum cum maximo dolore*. Sans doute enseignait-il la versification de Trediakovski ou de

Lomonosov, alors que l'évêque en était encore au vers syllabique de Siméon de Polotsk. Il est alors secouru par un ami, jusqu'au jour où un hobereau des environs l'appelle à régenter son fils.

Skovoroda se dévoua avec zèle à ses fonctions, bien que le fier seigneur Tamara ne lui témoignât jamais que du mépris. Un jour, comme son élève lui avait mal répondu, il le traita de « tête de cochon ». Le mot fut rapporté à la mère. Il fut mis à la porte, et cependant il eut droit ce jour-là à la première parole humaine du père : « Adieu, mon cher : je te regretterai ».

Ici, un intermède. Skovoroda est amené, par un prédicateur en déplacement, à la Trinité-saint-Serge. Là, l'abbé Cyrille était un Ukrainien, comme tous les abbés et évêques de Russie à l'époque. Il proposa à son savant compatriote de rester comme professeur à son Académie. Skovoroda refusa. Décidément, le Nord ne l'attirait pas. Il s'en retourna à Pereiaslav, et là — surprise ! — il apprit que Tamara était venu à résipiscence et le réclamait de nouveau auprès de son fils. Skovoroda se montra réticent. Que fit l'ami qui s'était entremis ? Il s'empara de Skovoroda endormi et le déposa chez Tamara. A son réveil, Skovoroda trouva un Tamara si radieux qu'il consentit à tout. Cette fois il n'eut qu'à se féliciter des parents comme de l'élève. Sa pédagogie consistait à partir de la nature, c'est-à-dire des capacités du jeune homme, pour le hausser peu à peu à des niveaux supérieurs en profitant des enseignements de la vie de chaque jour. L'élève s'attachait au maître avec qu'il passait ses journées.

Le maître de son côté, dans la contemplation de la nature, se livrait à sa plus chère occupation : la recherche de la vérité. Dans la nuit du 23 au 24 novembre 1758, il eut un songe si expressif qu'il le mit par écrit. Il assistait aux divers genres de vie des hommes : ici les palais des puissants, festins, danses, amours raffinés ; là gaité grossière et titubante du bas peuple ; ailleurs, des discussions d'auberges. Enfin il était dans un vaste temple, un jour de Pentecôte, célébrant la liturgie dans

une indicible félicité, mais autour de lui ce n'était que vices : courses à l'argent, relent de ripailles et, les viandes venant à manquer, dépècement et cuisson sur le gril d'un homme dont la graisse dégouttait. N'était-ce pas en effet le tableau d'une humanité de toutes conditions qu'il se jugeait appelé à guérir dans la mesure de ses moyens ?

Son élève ayant grandi, Skovoroda quitta la maison de Tamara. Ainsi se terminèrent ces sept années de tâtonnements. Une autre période de sept ans commence, dont le théâtre, sauf quelques intervalles, sera le Collège de Kharkov : de 1759 à 1766.

Il y avait à Kharkov un collège, fondé en 1737, et déjà réputé parce qu'il était ouvert à toutes les conditions sociales. Il donnait une assez large instruction, depuis la grammaire et les langues anciennes jusqu'à la théologie. L'évêque, dont dépendait ce collège, demanda à Skovoroda d'y enseigner la poésie. Skovoroda accepta. Ce fut là que lui-même d'ailleurs composa la plupart de ses poésies, qui furent plus tard réunies en un « Jardin des chants spirituels issus du grain de la Sainte Ecriture ». Ce sont en effet des paraphrases des psaumes, qu'on peut juger lourdes, et aussi des pièces beaucoup plus alertes inspirées par les chants populaires ukrainiens.

D'abord tout alla bien au Collège, si bien qu'à la fin de l'année l'évêque, pour être sûr de garder un aussi remarquable professeur, lui fit proposer d'entrer en religion : une fois moine, un bel avenir lui serait assuré... évêque peut-être. Alors se manifesta, plus violemment encore qu'à l'Académie de Kiev, le caractère de Skovoroda : « Alors vous voulez que moi aussi j'augmente le nombre des pharisiens ! C'est cela, mangez grassement, buvez goulûment, vêtez-vous mollement, et puis faites-vous moines ! Skovoroda, lui, place la vie monastique dans le renoncement, l'abstinence, la privation du superflu... »

Après cette algarade, Skovoroda quitta le Collège et se retira chez des amis du côté de Bielgorod. Et là il fit une rencontre destinée à influencer largement sur sa vie et à laquelle il est même redevable de sa renommée posthume : la rencon-

tre de ce jeune noble qui allait devenir son disciple et plus tard écrire sa biographie, Michel Kovalinski.

Skovoroda retrouva bientôt Michel au Collège, car l'évêque, sans rancune, l'y avait rappelé. Entre le maître et l'étudiant se développa rapidement et pour toute la vie une véritable amitié. Le jeune homme avait été saisi par l'existence étonnante et admirable de Skovoroda : « Il s'habillait décemment, mais simplement. Il se nourrissait de légumes, de fruits et de laitages, et cela le soir après le coucher du soleil... Au sommeil il accordait tout juste quatre heures. Il se levait avant le jour. Si le temps le permettait, il faisait une promenade à pied hors de la ville. Toujours gai, léger, rapide, de bonne humeur, content de tout et respectueux de tous, de tout il pouvait tirer une leçon morale. Il visitait les malades, consolait les affligés, partageait avec les pauvres son bien, aidait sans bornes ses amis. Il était religieux sans superstition, savant sans morgue, serviable sans flatterie ». Nous avons ici le premier portrait de notre sage. On sent l'enthousiasme du disciple.

Au jeune homme Skovoroda consacre tous ses loisirs. Il a pour lui toutes les délicatesses. Il veut lui apprendre à surmonter des peurs absurdes : il l'emmène, la nuit tombée, au cimetière et l'abandonne brusquement; mais il s'asseyait sur un banc pas trop loin, et se met à jouer de la flûte pour lui tenir compagnie. Ou bien, pour lui apprendre le latin sans douleur, il imagine d'échanger avec lui une correspondance dans cette langue.

Il initiait son cher Michel aux vérités essentielles auxquelles il était parvenu. Toute chose a un aspect extérieur qui cache sa nature intérieure, et c'est celle-ci qu'il s'agit de découvrir. La réalité a toujours deux faces : le mortel et l'éternel, le matériel et le spirituel, le vrai et l'apparence, etc. Mais les deux reposent sur une même substance : qui néglige le spirituel tombe dans l'avarice, qui néglige le matériel tombe dans la superstition, les rires conduisent aux larmes et les larmes au rire... Le plus nécessaire est de se connaître soi-même, pour ne pas prétendre au-delà de sa nature. Car Dieu

accorde à chacun selon sa nature : là est la véritable égalité. Le bonheur réside non pas dans la richesse ou les honneurs, mais dans la juste appréciation de ses capacités. Le Socrate ukrainien aimait enfermer ses enseignements dans des maximes.

Ainsi Michel et Skovoroda étaient plus unis que père et fils et cette merveilleuse amitié étonnait, sans qu'on en mit jamais en doute la pureté.

En 1765 furent créées au Collège de Kharkov des classes nouvelles destinées aux jeunes nobles. Skovoroda reçut la chaire de théologie morale. Il écrivit deux leçons inaugurales sur « les bonnes mœurs chrétiennes » et ensuite un traité intitulé « Portes d'entrée à la morale chrétienne pour la jeune noblesse de la province de Kharkov ». Il ébauchait là des constructions théologiques bizarres qui semblaient mettre en cause l'Incarnation et l'Institution ecclésiastique. Il se défendit faiblement en disant qu'on ne pouvait pas présenter à des nobles le même enseignement qu'à des séminaristes ou des moines.

C'est alors qu'il quitta Kharkov et le Collège pour entrer dans la phase la plus étonnante de sa vie, la plus féconde et la plus longue. De 1766 à 1794, pendant plus de vingt-huit ans, il n'exercera plus aucune fonction et n'aura plus aucunes ressources régulières. Il sera l'errant qui porte sur lui toute sa fortune, ne comptant pour subsister que sur la Providence et les amis.

Il parcourait à pied cette province de Kharkov qui seule alors avait droit au nom d'Ukraine, s'arrêtant tantôt dans un monastère, tantôt chez un hobereau de ses amis, ici quelques jours et là des semaines ou des mois. Il partageait son temps entre les entretiens philosophiques et les heures de solitude où il méditait et écrivait. Sur la minuit il se relevait pour prier. En s'en allant il laissait le manuscrit d'un traité.

En 1767, il est à Goujvinskoïe à 10 km. de Kharkov, installé non pas au manoir, mais au rucher dans la forêt, dans une cabane, et il écrit son « Narcisse » et son « Askhan », deux

dialogues sur le « connais-toi toi-même ». Sa paix fut troublée par les accusations portées contre lui à Kharkov. Puisqu'il ne mangeait de viande ni ne buvait de boissons fortes, puisqu'il condamnait l'usage de l'or et de l'argent, puisqu'il critiquait le clergé et les moines, il devait être manichéen. Il s'en fut à la ville pour se défendre, et il expliqua si bien ses raisons, publiquement, que les accusateurs furent réduits au silence.

Puis il alla chez les Sochalski à Gousinka dans le district d'Izioum. Il s'installa encore au rucher et se trouva si bien qu'il revint plusieurs fois dans la suite à Gousinka. Il y était en 1770 quand les Sochalski partirent pour Kiev. Il les accompagna, mais n'entra pas en ville; il s'arrêta dans l'ermitage de Kitaevo où il avait un parent. Il y resta trois mois, jusqu'au jour où il perçut un commandement de l'Esprit qui était en lui — le démon de Socrate — de quitter aussitôt Kiev. Il obéit. En traversant la ville basse, il sentit une affreuse odeur de cadavres. Huit jours plus tard, au monastère d'Akhtyrka, il apprit que Kiev était en proie à la peste. Dieu l'avait sauvé, Dieu était donc son allié, son ami. Il eut alors un moment d'exaltation mystique dont Kovalinski nous rapporte les phases dans les termes mêmes de Skovoroda. D'abord, des visions de feu. « Puis tout l'univers disparut devant moi, et une sensation d'amour, de bien-être, de calme, d'éternité me ramena à la vie. Les larmes me ruisselaient des yeux et en cet instant je décidai d'obéir comme un fils à l'Esprit ».

Cet événement le confirma dans sa vocation d'errant. Le bâton en main, dans sa besace sa Bible en hébreu, sa flûte et ses manuscrits, il se remit à cheminer. La figure de cet homme d'une cinquantaine d'années, gai et vaillant, frappait tous ceux qui le rencontraient, et sa sagesse ceux avec qui il entraient en conversation. Il fut bientôt partout connu comme le « starets » ou, parce que c'était un homme simple, le « startchik » (diminutif affectueux). Et c'est au fond le souvenir de l'errant qui s'est conservé jusqu'à nos jours.

Après Akhtyrka, il fut en 1774 à Babaï où il écrivit des « Fables »; en 1775, à Liptsy où il écrivit « Abécé de l'Uni-

vers »; en 1780, au monastère de Siennanka, où il écrivit « La femme de Loth »; en 1783, à Bourlouki et à Babaï où il écrivit « Le duel de l'archistratège Michel avec Satan »; en 1791, à Bourlouki encore où il écrivit « La noyade du dragon ». Ce ne sont que quelques étapes et quelques-uns des dix-huit ouvrages qui ont été retrouvés. Car aucun des écrits de Skovoroda n'a été imprimé de son vivant. Nous avons en outre de lui sept traductions de Cicéron (*de senectute*), Plutarque et autres auteurs, 79 lettres latines à Kovalinski et quelques autres à diverses personnes en ukrainien ou en russe mélangé de latin.

C'est donc au cours de ces années de pèlerinage que Skovoroda s'efforça d'exposer sa philosophie. Je ne vous en parlerai pas. Je laisse cette charge à de plus experts.

En 1794, Skovoroda avait atteint sa soixante-douzième année et il se trouvait non loin de Kharkov à Pan-Ivanovka chez les Kovalevski, une maison qu'il aimait bien. Ici, je m'appuierai volontiers sur les traditions de famille dont m'a fait part à votre intention le professeur Pierre Kovalevski que vous connaissez bien. « On lui avait aménagé, écrit le professeur, une chambre à part où il pouvait à son gré jouer de la flûte et chanter ses psaumes. Mais ce qui l'attirait surtout à Pan-Ivanovka, c'était la maîtresse de maison, Barbe Iakovlevna, née Kovalevski. Il était plutôt misogyne et n'appréciait guère la société féminine, mais il faisait une exception pour Barbe et s'entretenait avec elle des matières les plus élevées. Il aimait aussi converser avec le fils qu'elle avait eu d'un premier lit, Basile Karazine, le futur fondateur de l'Université de Kharkov, de sorte qu'on peut voir dans Skovoroda l'inspirateur de cette fondation. C'était Pan-Ivanovka qu'il avait choisie pour son dernier séjour ici-bas et il y avait marqué l'emplacement de sa tombe ».

Il quitta cependant les Kovalevski à la nouvelle du retour de Michel Kovalinski. Depuis 1775, il n'avait pas revu son plus cher ami et disciple, qui, infidèle à ses leçons, s'était lancé dans le vaste monde, avait fait une brillante carrière jusqu'au grade de général, et puis un jour s'était retrouvé

brisé, sans famille et sans fonctions, proche du désespoir. Il était revenu dans sa terre de Khotietovo à 25 km. d'Orël. Skovoroda affaibli et qui n'aimait pas sortir de son Ukraine, fit pourtant le voyage et les deux amis enfin se rejoignirent. Kovalinski nous donne une idée de leurs entretiens sur la vie qui n'est que songe et la mort qui sera un merveilleux réveil, une nouvelle naissance... Trois semaines plus tard, le 26 août, Skovoroda reprenait le chemin de son Ukraine.

Il s'arrêta à Kursk, à cause du mauvais temps, chez un archimandrite Ambroise. Quand il se remit en route, il ne savait pas où il irait, mais son Esprit lui indiqua de regagner Pan-Ivanovka. Là, il vécut encore un mois, et puis se sentit plus mal. Alors, après avoir obéi, selon la formule de Kovalinski, « en considération des croyants et par charité chrétienne, aux rites voulus », il dicta l'inscription à graver sur sa tombe : « Le monde a voulu me prendre, mais il ne m'a pas pris ». Le 29 octobre il mourut. Selon la tradition de famille transmise par Pierre Kovalevski, « il mourut solitaire comme il avait vécu : personne n'assista à sa fin. On le trouva couché les mains jointes dans son lit. Il fut enterré près de l'église du village ».

Cette vie appellerait bien des réflexions. Je dirai seulement que Skovoroda a été un errant plus authentique que d'autres, mais qu'il s'inscrit quand même dans la grande famille des anargyres sans feu ni lieu à laquelle ont appartenu après lui Gogol, Chidlovski l'ami de Dostoïevski, Vladimir Soloviev, Tolstoï, le poète symboliste Dobrolioubov, l'archimandrite Michel et tant d'autres. Dans le peuple, les errants sont innombrables.

Arkady Joukovsky

L'ACADEMIE DE KIEV
— LIEU DE FORMATION DE SKOVORODA

Ce n'est pas la première fois que l'Institut d'Etudes Slaves accueille en ses murs une commémoration d'un personnage éminent ukrainien. C'est ici que l'on a rendu hommage au poète national Taras Ševčenko en organisant une exposition de ses œuvres (1) et en commémorant, en 1964, le cent cinquantième anniversaire de sa naissance (2).

Aujourd'hui nous avons l'honneur et le plaisir de parler de Hryhorij Skovoroda, philosophe et homme de lettres du XVIIIème siècle, dont l'importance dépasse le cadre purement ukrainien, car il est considéré comme penseur et philosophe remarquable par les autres peuples slaves. Pour une meilleure compréhension de la personnalité exceptionnelle de Skovoroda, nous avons pensé qu'il était utile de faire un rapide aperçu du lieu de sa formation, à savoir la célèbre Académie Mohyla de Kiev, foyer d'enseignement, centre culturel de l'Ukraine

(1) A. Zukovskyj, *Catalogue des Editions concernant Taras Ševčenko dans les Bibliothèques de Paris*, Paris, 1961.

(2) Conférence faite à l'Institut d'Etudes Slaves, le 14 mai 1964 par Mme Scherrer : *Ševčenko, le poète national de l'Ukraine*, Revue des Etudes Slaves, tome 44, Paris 1965, pp. 89-107.

Voir aussi : Revue de l'Ecole Nationale des Langues Orientales, vol. 3. 1966, p. 228.

des XVIIème et XVIIIème siècles (3). Une plaque commémorative figure de nos jours encore sur les murs de cette institution avec l'inscription suivante : « Ici, dans l'ancien bâtiment de l'Académie de Kiev, le célèbre philosophe et poète ukrainien Hryhorij Savyč SKOVORODA a étudié dans les années 1744 à 1750 ».

L'occasion est bonne, en commémorant le 250ème anniversaire de la naissance de Skovoroda, de rendre aussi, ici, hommage à l'Académie de Kiev. Il est utile de rappeler que c'est grâce à Skovoroda que cette institution fut dernièrement réhabilitée dans l'Ukraine d'aujourd'hui. Ce n'est pas un secret que longtemps l'Académie fut traitée, par les populistes ukrainiens et plus tard par des dogmatiques partisans, comme un centre scolastique, trop lié à la culture occidentale et, c'était normal pour l'époque, à la religion.

D'ailleurs, déjà son nom d'Académie Mohyla, d'après son célèbre fondateur, le métropolite Pierre Mohyla, gênait cer-

(3) La bibliographie de l'Académie de Kiev est assez abondante. Voici les ouvrages les plus importants :

В. Асоченский. Киев с древнейшим его училищем Академиею, ч. 1., Киев, 1856;

М. Максимович. Записки о первых временах Киевского Бого-явленского братства. Киев, 1865;

С.Т. Голубев. История Киевской духовной академии, вып. 1, Период домогилянскій. Киев, 1886;

Н.И. Петров. Киевская Академия во II половине XVII в. Киев, 1895;

В. Серебренников. Киевская Академия с половины XVIII в. до преобразования ее в 1819 году (Труды Киевской духовной Академии. VII, 1897);

Д. Вишневский. Киевская академия в первой половине XVIII ст. Киев 1903;

С.Т. Голубев. Киевская академия в конце XVII — начале XVIII ст., Киев 1901;

Х. Титов. Стара вища освіта в Київській Україні XVI — поч. XIX в. Київ, 1924;

A. Martel. *La langue polonaise dans les pays ruthènes*. Lille, 1938. pp. 279-288;

А. Жуковский. Петро Могила й питання єдності церков. Париж, 1969;

З.І. Хижняк. Києво-Могилянська академія. Київ, 1970.

taines gens. Un revirement prudent, pour apprécier cette institution à sa propre valeur, s'observe depuis ces dernières années, et c'est en partie en liaison avec l'anniversaire de Skovoroda (4).

La fondation de l'Académie de Kiev, qui à son origine était une simple école de Confrérie (5), se situe à l'époque de la renaissance culturelle et nationale de l'Ukraine au début du XVII^{ème} siècle. Cette renaissance est due à deux facteurs hétérogènes : d'une part l'activité des confréries religieuses et d'autre part le soutien des Cosaques Zaporogues. Ce fut également une période d'intense activité des jésuites, qui en fondant des écoles supérieures cherchaient à convertir au catholicisme la jeunesse ukrainienne. Les Confréries se sont opposées à la catholicisation et à la polonisation des Ukrainiens, en ouvrant des écoles, des imprimeries, des bibliothèques dans différentes villes d'Ukraine (6). Mais l'enseignement donné dans les écoles des Confréries était modeste et ne pouvait concurrencer celui des collèges jésuites. C'est la fondation du Collège de Kiev qui donna aux Orthodoxes un équivalent de ces derniers.

On distingue trois périodes dans l'histoire de l'Académie de Kiev, en fonction de l'enseignement donné et selon les appellations officielles. De 1615 à 1632, elle porte le nom d'Ecole de la Confrérie de Kiev; de 1632 à 1694, elle prend le nom de Collège de Kiev et de 1694 à 1817 d'Académie Mohyla de Kiev. Dans l'esprit de ses fondateurs, surtout à partir de 1632, cette institution était appelée à être une école

(4) В.М. Нічик. До питання про схоластичність філософських курсів у Києво-Могилянській Академії. (Від Вишенського до Сковороди). Київ, 1972, стор. 54-74.

(5) Я.Д. Ісаєвич. Братства та їх роль у розвитку української культури XVI-XVIII ст., Київ, 1966.

(6) Є.М. Мединський. Братські школи України і Білорусії в XVI-XVII ст. ст., Київ, 1958.

К. Харлампович. Западнорусские православные школы XVI и начала XVII века. Казань, 1898.

supérieure dispensant un enseignement analogue à celui des universités de l'Europe Occidentale. La renommée de l'Académie de Kiev est due surtout à ses enseignants qui, en dehors de leurs cours, étaient célèbres par leurs travaux : on trouve parmi eux des linguistes, des hommes de lettres, des historiens, des philosophes, des théologiens et même des hommes d'Etat. On peut dire, sans exagérer, que la plupart des savants, des lettrés, des hommes politiques de l'Ukraine du XVIIème et du XVIIIème siècles ont été formés à l'Académie (7). En passant, mentionnons parmi les anciens élèves de l'Académie les hetmans Ivan Vyhovs'kyj, Jurij Chmel'nyc'kyj, Ivan Samojlovych, Ivan Mazepa, Pylyk Orlyk, Pavlo Polubotok.

Ce qui caractérise la majorité des professeurs de l'Académie de Kiev, c'est leur formation dans des universités de l'Europe Occidentale. Les élèves les plus doués étaient choisis par leurs professeurs et envoyés à l'étranger pour parachever leurs études. A partir de ce moment des contacts permanents se sont noués entre l'Académie de Kiev et les Universités de Pologne, d'Allemagne, d'Italie et de France.

En revenant en Ukraine, les anciens étudiants apportaient avec eux une bonne connaissance de la culture et de la littérature. Grâce à ces relations, l'Ukraine a élargi et renouvelé son savoir en philosophie et en littérature, a pris contact avec les grands esprits de l'époque : F. Bacon, R. Descartes, D. Locke, G. Leibnitz... (8).

L'Ecole de Kiev, une des dernières écoles de confréries, a été organisée selon le modèle des autres écoles de Lviv (9), d'Ostrog, de Vilno. On y enseignait : le slavon, l'ukrainien livresque, le grec, le latin, le polonais et les disciplines telles que grammaire, poétique, rhétorique, philosophie, histoire.

(7) Є.М. Мединський, цит. твір, стор. 140-142.

(8) Д. Наливайко. Києво-Могилянська Академія і Європа. (Все-світ, ч. 7, 1972, Київ, стор. 185-199).

(9) Устав Львовской братской школы 1586 г. Порядок школьный. Додатки : Є.М. Мединський. Братські школи України і Білорусії в XVI-XVII ст. Київ, 1958, стор. 156-166.

Durant cette première période de 1615 à 1632, parmi des enseignants de marque, signalons : Iov Borec'kyj, auteur des œuvres polémiques « Protestation » et « Justification », premier recteur de cette institution; Meletij Smotryc'kyj, philologue, écrivain-polémiste, auteur de la célèbre grammaire slavonne qui servit de modèle aux autres grammaires des Slaves de l'Est et du Sud; Kasjan Sakovyč, professeur de rhétorique et poète, dont l'oraison funèbre de l'hetman Petro Sahajdačnyj figure dans tous les manuels.

Signalons l'esprit véritablement démocratique de cet établissement, où les fils des nobles, des prêtres, des bourgeois avaient accès au même titre que les enfants des cosaques et des paysans. Son statut obligeait les professeurs à « enseigner et aimer tous les enfants, les orphelins comme ceux des riches, et même ceux qui demandent l'aumône dans les rues » (10).

A partir de 1632 une réorganisation capitale fut opérée par l'Archimandrite Pierre Mohyla, prince d'origine roumaine, premier personnage de l'Eglise orthodoxe ukrainienne (11). Pénétré de culture occidentale, Mohyla consacra sa vie à doter l'Ukraine d'un enseignement supérieur comparable à celui des écoles catholiques. L'administration et les études étaient calquées sur ceux des collèges jésuites. On y retrouve le recteur, le préfet, la division des classes et la méthode d'enseignement. Pour rapprocher les étudiants de la civilisation occidentale, la première place fut attribuée au latin. Cependant l'étude du slavon, de l'ukrainien livresque et du polonais était de rigueur; la part du grec, par contre, est assez modeste (12).

(10) *Ibid.*, стор. 162.

(11) С. Голубев. Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники. Киев, 1883-1898.

A. Malvy et M. Viller. *La Confession Orthodoxe de Pierre Moghila, Métropolitain de Kiev*. Paris, 1927.

A. Жуковский. Петро Могила й питання єдності церков. Париж, 1969.

(12) І.К. Білодід. Києво-Могилянська академія в мовній ситуації на Україні XVI-XVII ст. (Мовознавство, 6, 1969), стор. 20-30.

A. Martel, op. cit., p. 279-283.

Il est évident qu'une réforme aussi hardie devait susciter une opposition farouche du côté des éléments conservateurs et traditionalistes. Dans cette réforme Mohyla était secondé par plusieurs savants, tels que : I. Trofymovyč, S. Kosiv et S. Počas'kyj. L'importance du premier a été prédominante; docteur en théologie, il fut le principal collaborateur pour la rédaction de la célèbre « Confession Orthodoxe » (13) et du « Trebnik », que l'on attribue uniquement au Métropolite Mohyla.

La reconnaissance du Collège se heurta au début à l'opposition des autorités polonaises, mais les nombreuses et habiles démarches du métropolite Mohyla finirent par aboutir. Le roi Ladislas IV octroya le 18 mars 1635 le privilège royal qui donnait au Collège de Kiev le droit d'enseigner le latin, sans toutefois dépasser les études de dialectique et de logique (14). Quant aux études théologiques, prérogative d'une université ou académie, comme elles étaient appelées en Pologne, elles ne vinrent qu'un demi-siècle plus tard, grâce à l'intervention de l'hetman Mazepa, qui persuada le tsar Pierre Ier de les accorder par un décret du 11 janvier 1694 (15); le titre d'« Académie » fut confirmé par un décret du 26 septembre 1701 (16). Ayant ainsi le statut d'établissement supérieur, l'Académie Mohyla jouissait de sa propre juridiction sur les professeurs et les étudiants.

Par son esprit humanitaire et démocratique et par sa renommée, l'Académie de Kiev a su attirer des étudiants venant non seulement de toutes les régions d'Ukraine, mais également de Russie (il suffit de citer le nom du grand

(13) A. Malvy et M. Viller, op. cit., pp. XLIII-XLIV.

(14) Хв. Тітов. Стара вища освіта в Київській Україні XVI- поч. XIX в. Київ, 1924, стор. 95-96.

(15) Памятники, изданные Временной (киевской) комиссией для разбора древних актов. Киев, 1846, т. II, в. I.

(16) Ibid., т. II, від. I; С.М. Мединський, цит. твір, стор. 203-207.

Lomonosov), de Serbie, de Bulgarie, de Grèce et de Roumanie (17).

L'effectif des étudiants variait selon les circonstances politiques. Au début, le Collège Mohyla ne comptait que quelques centaines d'étudiants (malheureusement les statistiques nous manquent pour cette période). En 1700, il y en avait 2000. Dans les années de 1738 à 1780, le nombre varia entre 500 et 1100 (18).

Les étudiants étaient conscients de leurs droits académiques et, lorsqu'ils se sentaient injustement brimés, ils n'hésitaient pas à les défendre. Ainsi, en 1762 ils refusèrent de suivre des cours de philosophie, parce que le professeur avait puni sans raison valable quatre de leurs camarades (19).

En tant qu'établissement de l'enseignement supérieur, le Collège de Kiev organisa sous sa tutelle une série d'écoles : celles de Kremeneč en 1636, de Vinnycja en 1638, et l'année suivante celle de Hošča. Une annexe du Collège fonctionna à partir de 1640 à Iassy en Moldavie (20). Cette évolution se poursuivit dans la première moitié du XVIII^e siècle, où nous voyons surgir les collèges de Černihiv (1700), de Charkiv (1726) et de Perejaslav (1738). Dans les deux derniers Skovoroda enseigna un certain temps différentes disciplines (21).

Dès sa fondation par P. Mohyla, l'Académie posséda une riche bibliothèque, composée des dons de Mohyla, R. Zaborovs'kyj, T. Prokopovyč, V. Laščevs'kyj, et continuellement com-

(17) Акты и документы, относящиеся к истории Киевской академии. Киев, 1906. Отд. II, т. III, стор. 341;

З. Хижняк. Цит. твір, розділ : Київська Академія в міжслов'янських культурних зв'язках, стор. 133-170.

(18) Д. Вишневский. Киевская академия в первой половине XVIII ст. Киев, 1903, стор. 294;

З. Хижняк, цит. твір, стор. 111-115.

(19) Акты и документы, отд. II, т. III, стр. 28.

(20) P.P. Panaitescu. *L'influence de l'œuvre de Pierre Mogila, archevêque de Kiev, dans les Principautés roumaines*. Mélanges de l'école Roumaine en France, I, Paris, 1926, pp. 61-68.

(21) Д.І. Вагалій. Г.С. Сковорода. Український мандрований філософ. ДВУ. Харків, 1926, стор. 48-67.

plétée par les commissionnaires de Breslau. Déjà en 1780 elle comptait plus de 12.000 tomes. D'autre part, elle conservait un certain nombre de manuscrits et de documents. En 1923 la Bibliothèque Centrale de l'Académie des Sciences de Kiev reprit les fonds de l'ancienne bibliothèque Mohyla.

Voyons de plus près comment se présentait l'organisation des études à l'Académie de Kiev ?

L'enseignement s'étalait sur 12 ans et était réparti en 8 cycles. La première année, surnommée *fara*, était une année préparatoire où on acceptait les candidats ayant quelques notions de latin. Au cours des trois années suivantes, dans les *classes grammaticales* : *infima*, *grammatica*, *syntaksica*, on étudiait le latin, le slavons, l'ukrainien livresque, le polonais et le grec.

Les élèves ayant terminé les classes grammaticales devenaient étudiants (ou *spoudeï*) et suivaient une année de *poétique* (*piityka*), une année de *rhétorique*, puis deux années de philosophie et quatre années de *théologie* (22).

La *poétique* était considérée comme indispensable à une bonne instruction. La versification avait pour modèle les auteurs classiques. Des poésies et des panégyriques étaient composés par les étudiants à la gloire des héros nationaux tels que Sahajdačnyj, Pidkova, Chmel'nyc'kyj ou de dignitaires de l'Eglise : Pierre Mohyla et Lazar Baranovyč. L'Académie a formé des poètes connus : K. Sakovyč, D. Tuptalo-Rostovs'kyj, Stefan Iavors'kyj, Théophane Prokopovyč, Klementij Zinovijev (23). Une place d'honneur, parmi eux, revient à Skovoroda, dont l'œuvre poétique, écrite en ukrainien livresque,

(22) М. Линчевский. Педагогика братских школ и преимущественно древней Киевской Академии. Труды киевской Духовной Академии. 1870, Т. III, стр. 140.

З. Хижняк, цит. твір, стор. 56.

(23) В.П. Колосова. Віршова література, (Історія української літератури), т. I, Київ, 1967, стор. 425-461;

R. Łużny. *Pisarze kręgu Akademii Kijowsko-Mohylańskiej a literatura polska*. Kraków, 1966.

est plus proche de la langue populaire que son œuvre philosophique.

La *rhétorique*, discipline préférée des étudiants, enseignait l'art de composer des discours de circonstance, des sermons, des homélies, des oraisons funèbres. Ioannice Galjatovs'kyj (24) fut l'auteur du premier manuel de rhétorique, intitulé « Science ou moyen de composer un sermon », édité en 1659. Elève de l'Académie de Kiev, il y fut plus tard professeur de rhétorique et finalement recteur. C'est un des hommes de lettres ukrainiens les plus doués de la deuxième moitié du XVII^e siècle.

Basé sur le système d'Aristote, l'enseignement de la *philosophie* était donné en latin. Il se divisait en trois parties : logique (philosophie de la raison), physique (philosophie naturelle), métaphysique (philosophie divine). La logique, à son tour, se divisait en dialectique et en logique proprement dite. La physique englobait la cosmogonie, la météorologie, l'ouranographie (description du ciel).

Une partie de la philosophie enseignée à l'Académie avait pour base la scolastique tirée des œuvres de saint Augustin et de saint Thomas d'Aquin. Dans les manuels destinés aux étudiants, on se référait aux auteurs grecs et latins, mais également aux auteurs de la Renaissance : Pétrarque, Boccaccio, Le Tasse, Campanella, Vivès, Erasme de Rotterdam et, chose plus étonnante, à Descartes, Spinoza, Leibnitz, Diderot, Voltaire, Montesquieu, Rousseau... (25).

Nous possédons plusieurs de ces manuels, restés en manuscrits. Ils sont de I. Kononovyč-Horbac'kyj, Innocent Gizel', Stefan Iavors'kyj, Théophane Prokopovyč, Georges Konys'kyj.

Quelques mots au sujet de ces enseignants de valeur.

(24) W. Witkowski. *Język utworów Joannicjusza Galatowskiego na tle języka piśmiennictwa ukraińskiego XVIII wieku*. Kraków, 1969; Н.Ф. Сумцов. *Іоанникій Галятівський*. Київ, 1884.

(25) Д. Наливайко. *цит. твір*, стор. 196-199; В.М. Нічик, *цит. твір*, стор. 59-60.

Kononovyč-Horbac'kyj (26), auteur d'un manuel de logique « *Subsidium logicae* », a introduit l'enseignement de la philosophie à l'Académie (1636-1642). Son successeur fut Innocent Gizel' (27), dont nous possédons un ouvrage d'ensemble intitulé « *Opus totius philosophiae* » (1646-1656); il familiarise les auditeurs avec les auteurs philosophiques de l'Antiquité et du Moyen Age, et dans un chapitre « *La Psychologie* » formule certaines thèses sensualistes. Mais Gizel' est connu surtout par sa fameuse « *Synopsis* », premier manuel d'histoire de l'Ukraine, édité en 1674 et qui a servi de modèle aux historiens des peuples de l'Est européen.

Stefan Iavors'kyj (28) enseigna la philosophie de 1693 à 1697. Dans son cours « *Agonium philosophicum* », il utilisa les idées nominalistes de Duns Scot et William Ockham, philosophes anglais du XIII^{ème} et XIV^{ème} siècles.

C'est à Théophane Prokopovyč (29) que l'on doit l'apport le plus remarquable à l'enseignement de la philosophie, car tout en maintenant le système traditionaliste, il fut le premier à propager, dans sa « *Physica* », les idées de Descartes, Locke, Bacon, Spinoza.

Le dernier de cette pléiade, Georges Konys'kyj, professeur de Skovoroda, contribua à l'introduction discrète de tendances non-conformistes comme celle de Giordano Bruno.

Dans la deuxième partie du XVIII^{ème} siècle, le Synode de l'Eglise orthodoxe interdit d'enseigner à l'Académie la

(26) А.А. Коркішко. Про філософське спрямування курсу логіки Йосифа Кононовича-Горбацького. (Від Вишньського до Сковороди), Київ, 1972, стор. 74-81.

(27) Н.Ф. Сумцов. Иннокентій Гизель. Издание редакції «Кіевской Старины». Київ, 1884;

В.В. Кондзьолка. Елементи матеріалістичного сенсуалізму в філософському трактаті Інокентія Гізеля «Психологія». (Від Вишньського до Сковороди), Київ, 1972, стор. 81-88.

(28) І.С. Захара. Курс психології Стефана Яворського. (Від Вишньського до Сковороди). Київ, 1972, стор. 88-96.

(29) В.Д. Литвинов. Про деякі риси гуманізму та просвітництва в українській філософії початку XVIII ст. (Теофан Прокопович). (Від Вишньського до Сковороди). Київ, 1972, стор. 103-109.

philosophie d'Aristote, et imposa le manuel de F.C. Baumeister d'Augsbourg (30), ce qui était une régression par rapport à l'enseignement précédent.

Un manuel d'après saint Thomas d'Aquin, connu sous le nom de « *Doctoris Angelici et Divini* », servait de base aux *études théologiques* (31). Toutefois, pour défendre les positions de l'Eglise orthodoxe, les professeurs avaient recours aux œuvres des Pères de l'Eglise Orientale : Grégoire de Nysse, Jean Chrysostome, Basile le Grand, Jean Damascène. Des cours spéciaux étaient consacrés à réfuter les confessions non-orthodoxes : catholique, protestante, calviniste, et le judaïsme. Ces cours jouissaient d'une grande audience auprès des étudiants.

Au XVIIIème siècle, des langues nouvelles font leur apparition : l'hébreu à partir de 1738, l'allemand de 1751, et le français à partir de 1753. Le français était enseigné par C. Kryžanivs'kyj, qui se servait de la grammaire d'un certain Peplier, éditée à Berlin. D'autre part, des lecteurs venant de France et d'Allemagne étaient chargés de seconder les professeurs. On a retrouvé les noms de deux lecteurs français, Margastou de Semilir et P. Decovett (32), sans autres précisions malheureusement.

Quant à l'histoire et la géographie, elles faisaient partie, jusqu'en 1780, des cours de rhétorique. A partir de cette date, elles furent considérées comme des disciplines indépendantes. Mentionnons que les chroniqueurs cosaques Samijlo Velyčko et Hryhorij Hrabjanka étaient passés par l'Académie de Kiev.

La musique et le chant ont toujours été cultivés à l'Académie et sa chorale jouissait d'une renommée justifiée. Cependant la chaire de musique n'a été officiellement créée

(30) З. Хижняк, цит. твір, стор. 71.

(31) *Ibid.*, стор. 72.

(32) Хв. Титов, цит. твір, стор. 255;

Акты и документы, относящиеся к истории Киевской академии, отд. II, т. II, Киев, 1905, стр. 317.

qu'en 1803. Les célèbres compositeurs de musique religieuse Maksym Berezovs'kyj, Dmytro Bortnjans'kyj, Artemij Vedel' ont été élèves de l'Académie de Kiev (33).

Après cet exposé sommaire des principales disciplines professées, essayons de donner une caractéristique générale de l'enseignement et de son orientation.

Les études récentes rejettent l'ancienne thèse selon laquelle l'Académie de Kiev était un centre de scolastique (34). Une analyse attentive et approfondie de l'œuvre des savants et écrivains ukrainiens des XVII^e et XVIII^e siècles conduit à la constatation qu'elle se rattache à ce grand courant européen auquel on a donné le nom de baroque : une synthèse des traditions byzantines de la Rus' Kievienne et de « la science latine », représentée par les acquisitions de la Renaissance et de l'humanisme (35).

Grâce à cette symbiose de deux civilisations, la littérature ukrainienne s'enrichit des genres littéraires européens de l'époque. Ainsi, sous l'influence des modèles latins et polonais, l'Académie pratique la poésie livresque, basée sur la versification syllabique. Pendant cette période, se développent aussi dans ses murs le drame et le théâtre ukrainiens. Ils serviront de modèles en Russie et dans les pays orthodoxes de l'Europe du Sud-Est.

Le grand mérite de l'Académie de Kiev était sa faculté d'adaptation et d'évolution, et la meilleure preuve en est qu'elle a suivi pas à pas les tendances intellectuelles européennes. Elle n'a pas craint de faire connaître les idées avancées, celles des encyclopédistes, qui commencèrent à pénétrer dans

(33) З. Хижняк, цит. твір, стор. 86-88.

(34) Д. Чижевський. Історія української літератури. Нью Йорк, 1956;

Е. Winter. *Frühaufklärung*. Berlin, 1966, p. 321-330;

А. Angyal. *Die slavische Barockwelt*. Leipzig, 1961, p. 49-53; 212-223;

Ж. Маті. *Europa und die Slaven*. Wiesbaden, 1964, p. 164.

(35) Д.С. Наливайко. Українське барокко в контексті європейського літературного процесу XVII ст. (Радянське літературознавство, 1972, № 1, 30-47, стор. 30.

ACADÉMIE DE KIEV

son enseignement à partir du XVIII^e siècle. Le savant allemand E. Winter qui a consacré plusieurs ouvrages aux mouvements idéologiques des peuples slaves, disait avec raison qu'à l'Académie de Kiev l'humanisme avancé a tendu la main au « siècle des lumières » (36). Cette influence a trouvé un écho dans l'œuvre de Skovoroda, dont la philosophie montre certaines similitudes avec les idées de J.J. Rousseau, notamment dans le culte de la nature et la critique de la civilisation contemporaine, tout en partant d'autres prémisses que Rousseau.

Entré à l'Académie à l'âge de 16 ans, Skovoroda a suivi les cours préparatoires de 1738 à 1742. Ses études seront interrompues pendant trois ans, lorsqu'il fut envoyé comme choriste à la Chapelle impériale de Saint-Petersbourg. De retour à Kiev, il les reprit de 1744 à 1750, en étudiant la poétique, la rhétorique, la philosophie et la théologie. Des divergences avec certains enseignants de théologie lui firent quitter l'établissement avant la fin de ses études.

Skovoroda connaissait bien les œuvres de Théophane Prokopovyč, surtout ses poésies et ses vers en latin qui l'ont stimulé dans son œuvre littéraire. En classe de philosophie, élève de Georges Konys'kyj (37), il ne paraît pas avoir subi l'influence de son professeur, car l'œuvre philosophique de Skovoroda porte la marque de son génie.

Skovoroda a connu l'Académie en plein essor et cependant son déclin était déjà proche.

Quelles furent les circonstances et les causes de la suppression de l'Académie de Kiev ?

Au début, l'Académie Mohyla était la seule école supérieure desservant tout l'Est Européen orthodoxe. A partir du XVIII^e siècle, elle entre en compétition avec l'Académie slavo-gréco-latine de Moscou fondée en 1701. Or pour assurer le fonctionnement de cette nouvelle institution, le gouverne-

(36) *Frühaufklärung*, Berlin, 1966, p. 325.

(37) М.В. Кашуба. Трактуювання Георгієм Кониським проблеми матерії. (Від Вишньського до Сковороди). Стор. 96-103.

ment eut recours à l'Académie de Kiev : 95 de ses enseignants furent mutés à Moscou entre 1701 à 1762 (38), la plupart sur les instances du Saint-Synode. Durant cette même période, 18 recteurs de l'Académie de Moscou sur 21 et 23 préfets sur 25 étaient des professeurs de Kiev (39). Ce drainage des cadres kieviens a sensiblement affaibli le centre culturel ukrainien, qui commençait à être remplacé par des fondations nouvelles en Russie.

Du temps de l'Etat Cosaque, l'Académie bénéficiait d'une autonomie complète : le pouvoir politique ne s'immisçait pas dans ses affaires. Les hetmans ukrainiens la subventionnaient au mieux de leurs possibilités. Par contre, le régime tsariste voyait d'un œil jaloux l'existence d'un centre qui n'était pas en Russie, par l'intermédiaire du Synode il intervenait dans la réglementation de l'enseignement. Avec la chute de l'Etat Cosaque et l'abolition de l'autonomie de l'Ukraine, l'Académie perdit son soutien le plus solide. Sous la pression du gouvernement de Catherine II, commença sa russification. Le russe devint la langue obligatoire d'enseignement, en éliminant l'ukrainien de l'époque. A partir de 1764, le Synode exigea « que la traduction des auteurs latins soit faite en vrai russe et non en un russe simple et vulgaire mélangé d'un dialecte polonais, comme c'était le cas auparavant » (40). En 1783 la langue russe fut imposée comme langue obligatoire des cours. Certains professeurs, ne voulant pas se soumettre à cette exigence, abandonnèrent leur chaire (41).

Devant cette situation critique, dans la seconde partie du XVIIIème siècle, les milieux ukrainiens auraient voulu transformer l'Académie de Kiev en une université moderne

(38) З.І. Хижняк, *цит. твір*, стор. 140;

С.Т. Голубев. Киевская Академия в конце XVII- начале XVIII века. Примечание № 75, стр. 94-95.

(39) С. Смирнов. История Московской Славяно-греко-латинской академии, Москва, 1855, стр. 81-82.

(40) Акты и документы. Отд. II, т. III, Киев, 1906, стр. 84.

(41) В. Асоченский. *Цит. твір*, ч. II, стор. 343.

comportant l'enseignement des sciences. Mais comme elle se trouvait dépourvue de ressources à la suite de la sécularisation des biens monastiques en 1786, le projet s'avéra irréalisable. D'autre part, du côté du Synode, la tendance était à limiter les activités si diversifiées de l'Académie uniquement à l'enseignement de la théologie. On eut recours alors à un procédé fort simple : sa fermeture en 1817 et sa réouverture deux ans plus tard, en 1819, en tant qu'Académie Ecclésiastique de Kiev. C'est sous cet aspect nouveau qu'elle fonctionna jusqu'en 1920, date à laquelle elle fut supprimée par le pouvoir soviétique.

Pour conclure, on peut dire que l'Académie de Kiev, synthèse harmonieuse des civilisations orientale et occidentale, avait organisé un système d'enseignement original répondant aux besoins de l'Ukraine de l'époque.

L'Académie a vécu plus de deux siècles et joué pleinement son rôle : elle a formé sa propre élite, elle a rayonné dans les autres pays orthodoxes, où son action a contribué au développement des cultures nationales.

Les Ukrainiens ont toujours été fiers de leur Académie. Elle a été le dernier bastion de la culture nationale. Certains historiens contemporains, et non des moindres : Fedir Ševčenko (42), Dmytro Nalyvajko (43), Mychajlo Brajčevs'kyj (44) considèrent la moderne Université de Kiev comme l'héritière légitime de l'Académie Mohyla, dont le représentant le plus brillant a été « le premier penseur ukrainien », Hryhorij Skovoroda.

(42) Перший ВУЗ на Україні (і в усій Східній Європі), (« Наука і суспільство »). № 7, 1967, стор. 22.

(43) Києво-Могилянська Академія і Європа. Всесвіт, № 7, 1972, стор. 185-199.

(44) Велич Київської Академії. « Молодь України », Київ, 26.XI. 1969.

Kyrylo Mytrowytch

ELEMENTS PLATONICIENS DE LA PHILOSOPHIE DE SKOVORODA

Les paradoxes

La philosophie de Skovoroda paraît paradoxale à plusieurs points de vue.

En premier lieu il faut mentionner le paradoxe entre sa vie de sage et sa doctrine. Skovoroda s'est très tôt décidé pour une vie itinérante et un enseignement oral et épistolaire. Après avoir terminé l'Académie de Kiev et avoir complété ses études par des voyages en Europe Centrale, il a tenté d'entreprendre une carrière d'enseignement. Mais l'originalité de sa pensée et son tempérament droit, intransigeant, l'ont éloigné des cadres rigides de l'enseignement contrôlé par les autorités religieuses et civiles. Cet homme brillant, érudit, qui aurait sans difficulté accédé aux sommets de la carrière universitaire ou ecclésiastique, se détourne de cette voie, refuse les sollicitations répétées de ses condisciples et des autorités et choisit la vie libre, mais engagée dans les préoccupations de l'époque, d'un sage. Ce n'est pas sans raison que très tôt la postérité l'a comparé à Socrate ou à Diogène (1). A la manière de Socrate et avec le sérieux de Socrate, il illustre par sa vie quotidienne ses convictions philosophiques et considérait comme une tâche primordiale d'éveiller chez ses contemporains la prise de conscience des exigences spirituelles, proprement

(1) G.P. Danilevski, Œuvres, Kharkov, 1866, t. 8, p. 326.

humaines. Et pourtant son enseignement, fixé dans une longue série de dialogues philosophiques ainsi que dans ses poèmes et contes, permet de dégager une doctrine philosophique très complète et très approfondie. Nous pouvons dire, en nous référant encore à Socrate, qu'il a été son propre Platon, puisqu'il nous a laissé un héritage écrit dans des manuscrits adressés à ses interlocuteurs et amis. Précisons cependant qu'il n'a destiné aucun de ses écrits à la publication, à l'impression pourtant très pratiquée déjà à son époque. Il était un ennemi naturel de la lettre, de la pensée figée, et cependant il n'a pas évité dans la suite la discussion autour de ses écrits.

Ici apparaît le deuxième paradoxe de sa philosophie. Il a rédigé, recopié et revu ses écrits. Son enseignement y apparaît très homogène. Plus d'une fois il reprend ses pensées pour les présenter sous un autre jour ou les approfondir. Il a laissé le souvenir, dans sa génération et dans les suivantes, d'un homme aux vues claires, précises, vécues sincèrement et sans compromissions. Et pourtant jusqu'à nos jours, et précisément en cette année jubilaire, les controverses sur l'interprétation et l'appréciation de sa doctrine n'ont pas cessé. Contradictoirement on l'a considéré comme rationaliste et comme mystique (2), comme théiste et comme panthéiste (3), comme croyant et comme anticlérical et de tendance matérialiste (4). Mais n'a-t-on pas déjà considéré Socrate comme corrompant les croyances traditionnelles et donc digne de la peine de mort ?

Un troisième aspect paradoxal de sa philosophie, c'est sa destinée historique.

De son vivant et dans les générations immédiatement

(2) V. Ern : « G.S. Skovoroda. Jizn i outchenie », Moscou 1912.

D. Tchyjevskyj : « Filofofla H.S. Skovorody », Varsovie, 1934.

(3) V. Zaïkyn : « Novi pracl pro oukraïnskoho rellhijnnoho myslytela H.S. Skovorodou », in « Elpis », Varsovie, 1927.

A. Nijenets : « Na zlamy dvokh svitiv », Kharkov, 1970.

(4) Préface aux « Œuvres » de Skovoroda en deux tomes, Kiev, 1961. (Notre sigle : Œuvres. Nous citerons le tome et le titre indicatif du texte)

suivantes il était une figure populaire, un vrai maître à penser. Les chroniqueurs sont unanimes pour attribuer à son influence la fondation par ses disciples, après réunion d'une somme de près d'un demi-million de roubles, de l'université de Kharkov, pour perpétuer son incitation à la culture, au développement de la pensée. Ses manuscrits étaient recopiés et largement répandus parmi les lettrés de l'époque et son enseignement ainsi que ses poèmes étaient transmis oralement parmi le peuple presque comme une tradition folklorique (5). Les historiens de la littérature ukrainienne constatent que sa conception de la vie, ses considérations morales, son attachement au peuple constituent la vraie origine de la littérature ukrainienne moderne. Non seulement la citation de ses maximes, la reprise d'éléments de sa poésie ont inspiré les premiers écrivains modernes ukrainiens, mais surtout son attitude communautaire, sa conscience d'une conception commune de la vie morale et culturelle, ont constitué un des piliers de la survie et de la renaissance de la particularité nationale du peuple ukrainien dans la première moitié du XIX^{ème} siècle en dépit du système d'oppression culturelle, politique, sociale imposé à l'Ukraine par le régime autocratique et chauvin des tsars depuis notamment le règne de Catherine II (6).

A l'opposé de cette présence spirituelle diffuse de Skovoroda, on constate l'oubli de son héritage écrit et l'absence de développement méthodique de sa philosophie. Les publications de ses écrits au cours du XIX^{ème} siècle restent fragmentaires et sans écho. Ce n'est qu'à l'approche et à l'occasion du centenaire de sa mort en 1894 que les travaux se font plus nombreux. A l'académicien D. Bahalii (Bagaley — dans la transcription russe) revient le mérite d'avoir réalisé une première « édition complète du centenaire » et d'avoir stimulé pendant plusieurs dizaines d'années, jusqu'à la fin des années 1920,

(5) M.I. Kostomarov : « Œuvres » en deux tomes, Kiev, 1961. T. 1, pp. 412-416.

(6) P.M. Popov : « H.S. Skovoroda », Kiev, 1969.

les études skovorodiennes. D'abord autour des revues *Kiev-skaïa Staryna* et *Troudy Kievskoï Doukhovnoï Akademii* avant la révolution, ensuite au sein de l'Académie des Sciences de l'Ukraine, les études sur Skovoroda se multiplient et vont assurer la transmission de son héritage à la postérité. En dehors de l'Ukraine, c'est dans les centres culturels de la diaspora ukrainienne, à Varsovie, à Prague, à Berlin, que le mouvement se prolonge, notamment par l'effort systématique du grand continuateur de Bahalii, le professeur D. Tchyjevskiy (7). Du côté russe, une contribution importante avait été fournie par l'importante monographie de Vl. Ern en 1912. Par ailleurs, les historiens de la philosophie russe se bornent à mentionner Skovoroda comme le premier philosophe original russe ou, plus prudemment, en Russie. Mais l'esprit et le contexte culturel de la philosophie de Skovoroda restent étrangers à la pensée russe et donc sans continuation ni importance particulières pour l'orientation de la philosophie russe. Récemment, d'une manière approfondie et avec beaucoup de pénétration, la philosophie de Skovoroda a été analysée par le père V.V. Zenkovski dans son *Histoire de la philosophie russe* (8).

En Ukraine soviétique un vrai hiatus, une coupure se produit dans les études skovorodiennes entre 1930 et 1950. Sans aucun doute cela est dû aux conditions particulières de l'époque stalinienne, avec toutes ses restrictions et répressions culturelles. Par contre, des études et recherches se multiplient après la mort de Staline : on trouve de nouveaux manuscrits de Skovoroda, des lettres inédites, des copies autographes ou non. Les études historiques sur l'Académie de Kiev commencent à se développer. Le couronnement de ce processus est l'édition complète et critique des œuvres de Skovoroda

(7) D. I. Bahalii : H. S. Skovoroda : « Oukraïnskyi mandrovanyi filosof, Kiev, 1926. Aussi : Tchyjevskiy, op. cit.

(8) V.V. Zenkovski : « Histoire de la philosophie russe », en deux tomes. Paris, 1948.

par l'Académie des Sciences de Kiev en 1961 (9). Depuis, cet effort n'a pas été relâché. A l'approche du 250ème anniversaire de la naissance de Skovoroda, il s'est même intensifié. Philosophes et littérateurs ont multiplié les études sur l'époque, sur les textes, sur le rôle ultérieur de Skovoroda (10). L'interprétation de sa philosophie reste encore subordonnée aux impératifs idéologiques du régime : on souligne notamment les notations de Skovoroda allant dans le sens du matérialisme, son attitude de révolte sociale, son anticléricalisme, son insertion dans le complexe culturel et social des peuples russe et ukrainien dans l'Empire des tsars. Mais une certaine discussion et controverse se manifestent également (11). Au cours de l'année jubilaire 1972 les publications ne cessent de paraître et d'autres sont annoncées. Le sens profond de cet effort est une prise de conscience, une vraie redécouverte de la personnalité éminente de Skovoroda et de son rôle en tant que source et repère de l'orientation, de l'esprit même de la culture ukrainienne moderne. Ce retour à Skovoroda ne peut pas rester sans effet sur le développement de l'ensemble de la vie culturelle en Ukraine. Il donnera aussi une impulsion à une meilleure compréhension du XVIIIème siècle ukrainien, à la fois apogée et effondrement de l'époque cosaque.

Notons encore que l'époque de Skovoroda se situe à la charnière d'une grande mutation en Europe : la vie culturelle passe de la domination de l'esprit médiéval à la sécularisation sous l'effet de l'industrie naissante et du commerce ainsi que sous celui des idées démocratiques. L'enseignement, les universités notamment, font leur mutation sous l'effet des sciences positives en développement intense. Comme tant de penseurs d'autres pays, Skovoroda sera en Ukraine celui qui incarne la conscience de cette mutation et qui marquera de sa personnalité les nouvelles orientations. Cependant, en cela il n'a

(9) Œuvres, cf. note № 4.

(10) M. Redko, P.M. Popov, A. Nijenets.

(11) Coll. : « Vid Vyschenskoho de Skovorody », Kiev, 1972.

pas emboîté le pas aux courants à la mode en Europe, mais d'une manière propre à la culture sécularisée de l'Ukraine de son époque. C'est par réflexion fondamentale sur l'homme qu'il prépare ses compatriotes à affronter le nouveau monde naissant.

Pour saisir l'essentiel de la philosophie de Skovoroda, il faut mettre en évidence son ressort, son intention première. Skovoroda l'énonce lui-même, dans le premier discours de lui qui nous soit parvenu et, par une fidélité, étonnante à lui-même, dans son dernier dialogue auquel est incorporé ce premier discours. Cette intention, c'est la recherche de l'homme authentique. Cette recherche est motivée par deux constatations : le monde, la société se sont égarés et l'homme a perdu le sens de sa vocation propre : « Réveille-toi, homme chrétien » — proclame-t-il (12). Son œuvre sera l'élaboration de ce thème sous tous les aspects de la réflexion philosophique traditionnelle : gnoséologie, métaphysique, morale. Par comparaison à d'autres courants de l'époque, son rôle est comparable, quoique distinct dans son inspiration, à celui de Descartes, de Rousseau, de Kant. Comme eux, il veut redéfinir le point de départ de la réflexion sur la condition humaine. Mais précisément dans un esprit opposé à leur démarche, son « commencement » prend l'allure d'une interrogation de l'homme lui-même à la manière de Socrate et de Pascal ou, parmi les penseurs ultérieurs, de Kierkegaard et de Nietzsche : ce n'est pas la connaissance impersonnelle qu'il veut restructurer, mais une prise de conscience de l'homme par lui-même qu'il veut provoquer. Skovoroda proclame que l'essence de l'homme se situe au-delà de la somme des connaissances, de la structure sociale, de sa situation dans le monde visible. Devant la séduction du monde nouveau, moderne, il rappelle à l'homme de ne pas perdre de vue sa vocation propre, ses valeurs spirituelles, le sens de l'être proprement dit (13).

(12) Œuvres, t. I, « Réveillé », p. 3 et passim.

(13) Œuvres, t. I, « Cinq voyageurs », p. 224.

Lui-même voulait vivre en homme authentique et non seulement formuler une doctrine. C'est pourquoi, ne pouvant accepter les compromis avec les charges officielles à l'université ou les fonctions ecclésiastiques ou gouvernementales, il choisit la vie libre du sage, interlocuteur direct des hommes (14). De son discours vivant, souvent d'apparence occasionnelle, se dégage cependant une philosophie très complète, très approfondie, avec ses catégories propres, comme il est possible d'en trouver précisément chez les autres dont nous l'avons rapproché : Socrate, Pascal, Kierkegaard ou, parmi nos contemporains, Gabriel Marcel. Tout comme à propos de ces auteurs, il serait injustifié de parler de Skovoroda comme d'un « philosophe sans système », à la manière de ceux qui ont été déroutés par le dramatisme de sa vie itinérante et par la forme de dialogue vivant de ses œuvres (15).

De cette volonté de dialogue découle un autre trait de sa philosophie : son désir de communion avec les philosophes de tous temps. A l'occasion de divers problèmes, il en appelle comme à des témoins aux divers philosophes et même à des hommes de diverses religions qu'il considère aussi comme des « mystagogues » déchiffreurs des mystères de la condition humaine. Il cite ainsi Pythagore, Socrate, Platon, Aristote, Epicure, saint Augustin, les poètes Homère, Virgile, les prophètes de l'Ancien Testament, saint Paul, les religions non-chrétiennes, etc. (16). Il faut pourtant faire exception pour Platon et la Bible : Platon a fourni les notions fondamentales de sa philosophie et la Bible est considérée par lui comme l'expression suprême de la sagesse sous une forme symbolique, chiffrée, les ultimes vérités ne pouvant pas plus que le soleil être regardées en face (17).

(14) Œuvres, t. 2, Chanson № 12, p. 23; Chanson № 24, p. 42.

(15) T. Koudrynskyi : « Filosof bez systemy », in « Kievskaja staryna », 1898, № 1-3.

(16) Œuvres, t. 1, « Icône d'Alcibiade », p. 372, « Déluge », p. 438, « La femme de Loth », p. 430.

(17) Œuvres, t. 1, « Alphabet », p. 352.

Quelles sont donc ces notions, ces aspects platoniciens fondamentaux de sa philosophie ?

L'inspiration platonicienne

Comme point de départ et première nécessité de la réflexion, Skovoroda indique la connaissance de soi-même, la prise de conscience de son propre être par l'homme. Dans son œuvre intitulée « Narcisse », il reprend le mythe de ce personnage, pour distinguer entre l'amour-propre et l'authentique connaissance de soi-même.

Il y a donc un narcissisme authentique sans lequel toute réflexion, restant superficielle, est vouée à la stérilité. Se connaître, c'est s'aimer : « L'amour est la fille de la sophia-sagesse, c'est aussi découvrir sa propre beauté profonde » (18). « Si nous voulons mesurer le ciel, la terre et les mers, nous devons prendre en premier lieu notre propre mesure » (19). Skovoroda ne cessera de répéter cette exigence fondamentale et proprement socratique. Dans un autre dialogue, il citera saint Paul : « Vous êtes le temple du Dieu vivant » et plus loin : « Quand tu te seras connu toi-même valablement, sache que d'un seul regard tu auras connu le Christ » (20). La connaissance de soi livre la clef de toute connaissance, jusqu'à la connaissance du divin, de l'être absolu. Plus tard, Skovoroda dira que l'homme est un microcosme en face du monde — macrocosme : cependant, il n'est pas là question d'un « modèle réduit », mais du principe de la connaissance, c'est-à-dire du dépassement de l'aspect extérieur, superficiel, en direction de l'être authentique en toute chose (21).

En effet l'être, toute la réalité se révèle dans une dualité : l'être superficiel, l'apparence, l'univers des ombres fluctuantes.

(18) Œuvres, t. 1, « Narcisse », p. 27.

(19) Œuvres, t. 1, « Narcisse », p. 42.

(20) Œuvres, t. 1, « Symphonie Askhan », p. 90, 104.

(21) Œuvres, t. 1, « Déluge », p. 536.

et l'être authentique, incorruptible de chaque chose en particulier et de l'ensemble de l'être dans son caractère éternel. Dans le même « Narcisse », Skovoroda déclare : « Lève tes yeux, s'ils sont éclairés par l'esprit de vérité, et regarde (la réalité). Tu n'as vu (jusqu'ici) que les ténèbres. Maintenant tu vois la lumière. Tu vois tout maintenant sous un double aspect : deux terres, deux eaux. Et toute créature t'apparaîtra divisée en deux parties. Mais qui te la fait apparaître doublement ? Dieu lui-même » (22). La dualité des choses se réduit finalement à l'unité de Dieu, source de tout être. En citant l'exemple de Pythagore illustrant l'unité du multiple dans le triangle, il réaffirme l'unité de tout en Dieu et par Dieu (23). Mais le principe de la dualité de l'être est proprement platonicien : le monde des ombres doit être transcendé pour atteindre le monde des êtres intelligibles et les deux n'existent qu'à la lumière et par la grâce du Soleil, du Bien, de Dieu. Il n'est pas facile de comprendre la dualité de l'être, ni son unité en Dieu. A ce propos, Skovoroda raille son interlocuteur : « Parce que tu n'as pu toucher, tu ne crois pas » (24).

La dualité de la réalité est donc celle du matériel et du spirituel. Les deux sont réels, présents et inséparables. Skovoroda ne recule pas devant la difficulté de cette constante dualité, notamment devant la réalité éternelle de la matière aussi bien que de l'esprit. D'après lui, nous ne pouvons pas concevoir la matière comme quelque chose de provisoire, comme n'ayant pas été et comme pouvant disparaître. Et il explique : « Tant que durera le pommier, son ombre l'accompagnera... Ce monde, et tous les mondes s'ils sont innombrables sont l'ombre de Dieu. La matière disparaît en partie, mais demeure constamment en prenant différentes formes, sans jamais se séparer de son arbre vivant ; et depuis longtemps

(22) Œuvres, t. 1, « Narcisse », p. 51.

(23) Œuvres, t. 1, « Déluge », p. 557.

(24) Œuvres, t. 1, « Narcisse », p. 52.

déjà les hommes éclairés ont déclaré : *materia aeterna* » (25). Il est évident que des difficultés d'interprétation vont se greffer sur des affirmations de ce genre, qui se répètent, d'ailleurs, chez Skovoroda. C'est également à partir de cette position qu'on attribue à Skovoroda des tendances matérialistes. Sans entrer dans le détail de cette controverse, il y a quelques remarques qu'il est indispensable de faire.

Tout d'abord, Skovoroda s'en tient strictement au niveau de la pensée philosophique, aux lumières de la pensée, et donc refuse de reprendre à son compte les thèses des croyances religieuses. Cela permet déjà de répondre à ceux qui veulent voir en Skovoroda un théologien.

Une deuxième remarque est qu'en s'inspirant de la philosophie antique et notamment de Platon, Skovoroda se refuse à comprendre clairement la notion de « création *ex nihilo* ». Les dernières vérités sur l'être, notamment sur l'Être absolu, ne sont accessibles à l'homme qu'entourées de mystère sous la forme de mythes symboliques. Cependant la difficulté sur la nature de Dieu est, elle aussi, dissipée : « Là est précisément la différence, que l'arbre de vie reste et dure, tandis que l'ombre change : elle passe, reparaît, disparaît et n'est proprement rien » (26). Et encore ailleurs : « L'univers entier consiste en deux natures : l'une visible, l'autre invisible. La nature visible est appelée créature, et l'invisible Dieu. Cette nature invisible ou Dieu imprègne et maintient toute créature; il était partout et toujours, il est et il sera » (27). Et notre auteur précise encore : « Si l'on confond les deux univers en un seul et qu'on admette la seule nature visible, alors on est proprement dans l'idolâtrie... » (28). « ...Dieu est dans la matière et la matière en Dieu, mais ni la matière n'est Dieu, ni Dieu n'est la matière » (29). Nulle part mieux que chez Platon n'apparaît

(25) Œuvres, t. 1, « Déluge », p. 551, « Icône d'Alcibiade », p. 382.

(26) Œuvres, t. 1, « Icône d'Alcibiade », pp. 382-383.

(27) Œuvres, t. 1, « Porte principale », p. 62.

(28) Œuvres, t. 1, « Cinq voyageurs », p. 243.

(29) Œuvres, t. 1, « Narcisse », p. 58.

avec autant de clarté la transcendance du principe absolu de l'être en même temps que la complexité indiscutable des rapports d'être.

Mais Skovoroda tient à ne pas omettre l'aspect philosophique de la tradition biblique. Sa compréhension de la création n'écarte pas un certain rapport constant, éternel, entre Dieu et la matière : « Et Dieu dit : Ecoute, Moïse ! Que la lumière du soleil soit mon symbole. Il indiquera comme un doigt ma vérité, qui éclate dans votre nature périssable, comme inaccessible aux mortels... C'est bien cela, la création par le Tout-puissant : faire miracle d'un rien, préciser à partir de l'imprécis, conférer une existence substantielle à la boue, à l'humble poussière la grandeur » (30). La primauté du spirituel, du divin est affirmée clairement, et de même la dépendance du matériel, du visible. Dieu est éternité et vérité (31). Dieu nous échappe. Il n'a pas de nom propre : « Il est celui qui est », reprend Skovoroda d'après la Bible (32).

Dans cette doctrine sur l'être se manifeste déjà l'enseignement de Skovoroda sur la connaissance. La connaissance aussi est double. Une connaissance saisit le monde visible, matériel. Elle nous révèle le monde historique, celui du devenir, l'écorce qui recèle la vérité authentique : « Ainsi, si tu veux connaître quelque chose en esprit et en vérité, regarde-le d'abord en matière, en apparence, et tu y verras imprimées les traces de Dieu, qui révèlent sa sagesse invisible et secrète et y mènent comme un sentier » (33). Skovoroda parle aussi, à ce propos, de double digestion, la première n'atteignant pas le grain, le noyau (34). Il en pense autant de l'instruction livresque, qui reste creuse (35). Il distinguera, en conséquence, l'œil corporel et l'œil de l'esprit, du cœur ; la

(30) Œuvres, t. 1, « Icône d'Alcibiade », p. 386.

(31) Œuvres, t. 1, « Icône d'Alcibiade », p. 379.

(32) Œuvres, t. 1, « Cinq voyageurs », p. 212-214.

(33) Œuvres, t. 1, « Du monde antique », p. 193.

(34) Œuvres, t. 1, « Symphonie Askhan », p. 124.

(35) Œuvres, t. 1, « Symphonie Askhan », p. 126.

vision sensible et la vision à la lumière de Dieu : « Dieu seul nous éclaire toute la vérité... Le commencement de la sagesse est de comprendre Dieu » (36). Au sens platonicien, cela veut dire que c'est à partir du monde sensible qu'il faut avancer dans la connaissance; mais aussi que, pour se « convertir » du sensible à l'intelligible, l'action de sensibilisation, de stimulation de l'Eros-Amour est indispensable.

La connaissance s'élève graduellement, de nos sens à notre pensée, et de la pensée vers le cœur : « La tête (le chef) de l'homme est le cœur. Le cœur est l'homme dans l'homme, et tout le reste est superficiel... Or qu'est-ce que le cœur, sinon l'âme? Qu'est-ce que l'âme, sinon l'inépuisable profondeur de nos pensées? Qu'est-ce que la pensée, sinon la racine, le grain et la semence de notre corps visible, de notre sang, de notre peau et du reste de notre extériorité? (37) ». Mais, tandis que l'action de l'Eros chez Platon est avant tout esthétique, Skovoroda accentue l'aspect d'intelligibilité de la pensée.

Le cœur connaît par amour : « Comment aimer sans saisir, sans pénétrer? Comment saisir, sans aimer? » (38). « Ce qu'on aime, on le devient » (39). « Oh cœur! Inépuisable et plus étendu que le ciel! » (40). Dieu est appelé « le cœur de l'univers » (41), et notre cœur est le divin en nous. Rien ne peut contenter le cœur que le cœur lui-même. La philosophie de Skovoroda est, sous cet aspect, un hymne au cœur et à l'amour.

Mais la connaissance, au-delà de la précision et des exigences de notre pensée et dans la profondeur du cœur, culmine dans la contemplation du mystère de l'être. Les derniers aspects de l'être, la dernière vérité ne se laissent pas saisir directement ni en formulations humaines. Skovoroda

(36) Œuvres, t. 1, « Narcisse », p. 63.

(37) Œuvres, t. 1, « Cinq voyageurs », p. 238; « Narcisse », p. 49.

(38) Œuvres, t. 1, « Symphonie Askhan », p. 160.

(39) Œuvres, t. 1, « Narcisse », p. 28; « Sur dualité », p. 182.

(40) Œuvres, t. 1, « Narcisse », p. 58.

(41) Œuvres, t. 1, « La cigogne reconnaissante », p. 489.

aura recours aux mythes, aux symboles, aux figures. Il partage en cela la conviction des sages de l'histoire de l'humanité : « D'après Cicéron,... les sages antiques avaient leur propre langage. Ils représentaient leurs pensées par des images,... ils parlaient par images. Ces images étaient des formes des créatures célestes et terrestres, par exemple le soleil signifiait la vérité, le cercle ou la vipère l'éternité »... « Ceux qui les expliquaient étaient appelés "hiérophantes" dévoileurs du sacré ou "mystagogues", c'est-à-dire guides dans les mystères, et chez les Grecs philosophes » (42).

La Bible aussi est rangée dans cette catégorie : les miracles, les signes, les traces et les sentiers de Dieu ont un sens mystérieux (43). La Bible est appelée par Skovoroda le « cosmos symbolique », à côté du microcosme et du macrocosme (44) : « La Bible est un monde, l'univers des symboles puisqu'elle contient, rassemble les figures des créatures célestes, terrestres et infernales, pour qu'elles soient des monuments et des guides de notre pensée vers la compréhension de la nature éternelle mystérieusement présente dans le corporel, comme le dessin est présent dans les couleurs » (45).

Parmi les philosophes, c'est chez Platon que l'expression des vérités dernières, tout en apparaissant avec certitude, prend l'allure mythique, symbolique. Cet aspect est renforcé par le rappel de sa fonction poétique. La sagesse, d'après Skovoroda, est une « poésie », une création poétique, par son aptitude à exprimer dans l'apparence matérielle les vérités essentielles, divines (46).

C'est là que s'exprime le mieux l'attitude de Skovoroda à l'égard de la Bible. Cette attitude a provoqué également des controverses et ce n'est pas le lieu d'en traiter en détail. Contentons-nous de dire, comme il ressort des textes cités, que

(42) Œuvres, t. 1, « Le cercle », p. 274.

(43) Œuvres, t. 1, « Icône d'Alcibiade », t. 1, p. 387.

(44) Œuvres, t. 1, « Déluge », t. 1, p. 536.

(45) Œuvres, t. 1, « Déluge », t. 1, p. 536-537.

(46) Œuvres, t. 1, « Sur dualité », p. 168.

Skovoroda est un croyant. Il croit en Dieu et en sa parole biblique, mais avec sa prudence, sa sage modestie, son criticisme lucide à l'égard de la « lettre » (47). Il dénonce avec rigueur ceux qui s'accrochent précisément au symbole dans sa matérialité, à la lettre des textes. D'après lui, c'est là qu'il faut chercher l'origine des schismes, des hérésies, des fanatismes : c'est une idolâtrie, chose « pire que l'incroyance ». C'est pour cela aussi qu'il considère la Bible comme source possible d'égarements et des pires calamités (48).

Seuls le cœur, l'amour et la foi permettent de comprendre les mystères de l'être. Mais en dernier lieu, la connaissance doit avouer ses limites; elle trouve son terme dans un aveu de non-savoir. Devant l'inquiétude d'un interlocuteur effrayé par la mise en question de vérités « évidentes », Skovoroda répond : « Ecoute, mon ami. J'avoue que moi-même je ne sais pas clairement », et il continue ailleurs : « Ce que nous ne pouvons pas atteindre, ne le mettons pas à l'épreuve. Il faut nous en inquiéter et ensuite laisser la place dans notre cœur à la parole divine. Si sa grâce souffle sur nous, tout nous paraîtra simple et clair » (49).

La morale de Skovoroda sera en harmonie avec son intention fondamentale et son enseignement. L'homme aspire au bonheur, mais il ne sait pas où le chercher, il s'égare. Or le bonheur, c'est la sagesse. Plus précisément, c'est l'accomplissement de notre être authentique dans l'Etre authentique, c'est-à-dire en Dieu. Comme dans la connaissance, en morale aussi nous nous égarons sur les chemins du monde, nous nous accrochons à l'écorce de l'extériorité, de la diversité superficielle et nous manquons le grain, l'essentiel (50). C'est en nous connaissant dans l'intimité du cœur et dans l'attachement au divin en nous qu'il faut chercher Dieu : « Le royaume de Dieu

(47) Œuvres, t. 1, « Alphabet », p. 352; « Icône d'Alcibiade », p. 379.

(48) Œuvres, t. 1, « Icône d'Alcibiade », p. 383; « Symphonie Askhan », p. 134; « Alphabet », p. 367.

(49) Œuvres, t. 1, « Narcisse », p. 50, 81.

(50) Œuvres, t. 1, « Cinq voyageurs », p. 219.

ÉLÉMENTS PLATONICIENS

est en nous-mêmes. Le bonheur est dans le cœur, le cœur dans l'amour, l'amour dans la loi éternelle » (51). Skovoroda reprend le mot de l'ange de l'Evangile annonçant aux femmes cherchant le Christ dans son tombeau : « Il n'est pas ici », et il répète souvent (52). « Il n'est pas ici », c'est-à-dire pas dans le monde extérieur où nous le cherchons. Se connaître, c'est reconnaître ses aspirations, ses aptitudes, sa place dans la société, et en les accomplissant s'accomplir. Toute une pédagogie, toute une théorie de la société, de la liberté dans la diversité en découle. L'agriculteur, le militaire, le sage peuvent à titre égal être heureux, chacun à sa place. On reconnaît, dans cette présentation du sort imparti à chacun et dans la division de la société d'après les fonctions, la tradition platonicienne. Dans ce sens aussi, il est facile d'être heureux : c'est-à-dire que tout le monde peut le devenir dans son for intérieur et dans l'attachement à l'essentiel, à l'impérissable. Et paraphrasant Epicure, Skovoroda dira : « Loué soit Dieu qui a rendu facile le nécessaire, et difficile l'inutile » (53).

Les interprétations

Cette doctrine de Skovoroda comporte donc, en même temps que clarté de l'inspiration, complexité et richesse de l'analyse. Il est légitime de se demander si cette complexité, et notamment le dualisme présent partout ainsi que l'hétérogénéité des sources — les philosophes et la Bible — ne contredisent pas l'intention fondamentale. On peut également se demander si une doctrine de cette nature pouvait répondre aux aspirations de l'homme moderne, celui du XVIII^{ème} siècle, et peut nous convenir à nous aussi.

(51) Œuvres, t. 1, « Porte principale », p. 14; « Cinq voyageurs », p. 209; « Le cercle », p. 262.

(52) Œuvres, t. 1, « Qu'il m'embrasse... », p. 7; « Déluge », p. 573.

(53) Œuvres, t. 1, « Porte principale », p. 60; « Cinq voyageurs », p. 209.

Il n'est donc pas étonnant que les interprétations de la philosophie de Skovoroda aient été et restent diverses et même contradictoires.

De nombreux auteurs ont été impressionnés par la richesse des références à la Bible et par le rôle du symbolisme. Ils ont qualifié Skovoroda de penseur religieux, même de théologien plus ou moins orthodoxe : c'était l'opinion des historiens du XIX^{ème} siècle. Un des éditeurs de ses œuvres, Bontch-Brouevitch (1912), le rangeait même parmi les sectes religieuses qui proliféraient dans l'Ukraine et la Russie des XVII-XVIII^{èmes} siècles. On a été tenté aussi de le rapprocher des francs-maçons.

Le professeur Tchyjevskyi voit chez Skovoroda la réplique ukrainienne des doctrines mystiques allemandes des XVI-XVII^{èmes} siècles, notamment de Maître Eckhart et d'Angelus Silésus. En effet, l'interprétation libre de la Bible et le symbolisme de Skovoroda se prêtaient à cette orientation.

Vladimir Ern, dans sa monographie de 1912, lui aussi, prenait en considération avant tout l'inspiration biblique et les tendances mystiques de Skovoroda. Mais il reconnaissait aussi chez lui l'inspiration proprement philosophique, notamment platonicienne, et qualifiait sa philosophie de « métaphysique expérimentale et mystique ».

Le père Zenkovski souligne, dans son *Histoire de la philosophie russe*, la tendance rationaliste et l'indépendance d'esprit de Skovoroda et cherche surtout à le rapprocher des courants modernes, dans le sillage du cartésianisme amendé par Malebranche. La lucidité rationnelle et le criticisme de Skovoroda le rangent, aux yeux d'autres auteurs, dans la suite de Spinoza, notamment en raison du dualisme de l'esprit et de la matière dérivant de l'unité du divin. C'est le cas notamment de certains auteurs soviétiques qui, de plus, voient en Spinoza l'initiateur du matérialisme moderne.

Plus simplement, la plupart des auteurs soviétiques voient en Skovoroda l'expression de la « philosophie des lumières » du début de l'époque moderne et l'initiateur de l'esprit de

révolte contre les croyances et les structures sociales traditionnelles. C'est pour cette raison que Skovoroda figure depuis 1917 sur la liste des penseurs éminents que le régime révolutionnaire honore.

Des auteurs ukrainiens, depuis l'édition de Bahalii en 1894, en Ukraine et dans la diaspora, tendent à considérer que Skovoroda a réalisé la synthèse des aspirations traditionnelles de la culture ukrainienne avec les caractéristiques psychiques de l'Ukrainien, c'est-à-dire une philosophie modérée, harmonieuse, se fiant aux impulsions du cœur et dont l'expression ultérieure, dans le sillage de Skovoroda, s'est réalisée dans la philosophie de Yourkevitch, professeur à Kiev et ensuite à Moscou, dans les années 1860.

Cependant, si nous nous reportons maintenant aux thèses fondamentales de la philosophie de Skovoroda, telles qu'elles ont été évoquées et expliquées dans le présent, on ne peut pas ne pas remarquer que Skovoroda s'inspire profondément de la philosophie de Platon et que c'est dans l'esprit de Socrate qu'il veut répondre aux préoccupations de l'homme moderne.

On trouve d'abord chez Skovoroda l'aspiration platonicienne à parvenir à la sagesse par la connaissance de soi-même et par le dépassement des mirages et des ombres fuyantes du monde quotidien. Il a fait siens le « mythe de la caverne », la rupture de l'âme avec ses liens, et son ascension vers la lumière du jour, le soleil en tant que symbole de l'Être suprême. Il dira, comme le Socrate du *Théétète*, que pour devenir soi-même authentiquement, l'homme doit s'allier au divin qui est en lui-même, et à Dieu : « Dieu est la mesure de toutes choses », et non l'homme quotidien comme le voulaient les sophistes.

Un autre élément platonicien, élément très radical qui entraîne également des difficultés dans l'interprétation de Platon, c'est le dualisme de l'être. Le monde visible et le monde intelligible se font face irréductiblement. En métaphysique, dans la connaissance, en morale, l'homme d'après Platon

est mis constamment en présence d'un choix à faire. La condition humaine l'attache à l'immédiat, au sensible. Le sage a la mission difficile et périlleuse jusqu'au danger de mort, de « convertir » l'homme, de le délier des ombres, d'éclairer le cocher des deux chevaux évoqué dans le *Phèdre*. Le sage est l'éclaireur des mystères, l'hiérophante, terme que Skovoroda utilisera aussi.

Reconnaître la dualité de l'être, mais s'attacher profondément aux êtres impérissables, aux Idées et surtout à l'Idée Suprême, le Bien, dont tout dépend dans son existence et dans son essence, voilà l'ontologie qui est à la base de la conviction de Skovoroda. La transcendence de l'Être suprême, son éclat et donc son insaisissabilité directe, inciteront Skovoroda à adopter le langage du mythe, du symbole, de la poésie, comme a fait Platon. Précisons que ce recours aux symboles, s'il rapproche Skovoroda des mystiques allemands des XVIème-XVIIème siècles, comme l'a vu le professeur Tchyjevskiy, baigne dans une recherche ontologique, dans la pensée dialectique de Platon, qui ne permet pas sa réduction à la mystique piétiste d'inspiration surnaturelle.

D'un autre côté, ce même dualisme ne peut être assimilé à celui de Spinoza. Les attributs et les modes de l'être, chez Spinoza, sont équivalents, sont des manifestations également valables du divin, d'où son panthéisme. Chez Platon et Skovoroda, le dualisme se réduit à une dépendance radicale du sensible par rapport à l'intelligible, et aussi à la qualité périssable, déchue, du sensible, du matériel. Que le rapport final entre Dieu et la matière leur échappe dans le mystère de l'être, et que Skovoroda refuse l'interprétation simpliste, anthropomorphique de l'idée de la création, cela n'empêche pas leur affirmation de la souveraineté de Dieu. Il faut y voir plutôt l'expression d'une lucidité, d'un criticisme qui est le privilège et la grandeur de l'homme, mais aussi sa misère. Ces termes pascaliens ne font qu'accentuer le dépassement de l'ambiguïté de la doctrine du dualisme de l'être.

En matière de la connaissance, les termes platoniciens de

Skovoroda reflètent toute la complexité et toute la richesse de l'héritage de Socrate. La raison lucide, analytique, scrutant les choses saisies par nos sens et les opinions traditionnelles, y détient une place indispensable et irremplaçable. En même temps qu'elle incite au dépassement dialectique, elle est impitoyable pour l'idolâtrie des apparences. C'est cela qui a fait condamner Socrate à la mort et cela encore qui a rendu inadmissibles à Skovoroda les conventions faciles et commodes de la société et de l'Eglise de son temps. Mais de plus, comme chez Platon, à la base de la dynamique de la connaissance se trouvent le cœur, l'amour, l'Eros. L'amour reconnaît ce qui lui est connaturel, s'attache aux valeurs impérissables, éclaire et affermit la foi dans l'Etre Suprême, comme l'exprime Platon dans le *Banquet* comme dans le *Phédon*. L'amour s'ouvre sur l'espoir, *elpis* chez Platon, et sur la grâce divine, *theïa moira* (*Ménon*).

En morale aussi, Skovoroda s'exprime en platonicien. L'aspiration au bonheur, la définition du bonheur par la sagesse, le prouvent. La difficulté de vaincre les plaisirs fugitifs, mais aussi l'accessibilité de la sagesse pour l'homme font du bonheur l'unique désirable, en dernière analyse facile, simple à atteindre. La référence de Skovoroda à Epicure rend justice à l'apôtre de la modération, des désirs naturels et authentiques de l'homme, et non à un certain épicurisme vulgaire que la postérité s'est forgé pour sa commodité. Chez Platon d'ailleurs, les plaisirs ont leur place dans le « mixte » qu'est l'homme, mais sous la maîtrise de l'esprit, comme le veut aussi Skovoroda, et il en a témoigné par sa vie de dépouillement, de simplicité, de gaieté dans l'esprit. Notamment dans sa poésie, il a exprimé la joie de vivre à la lumière de l'esprit.

Une dernière question se pose à propos de la conciliation de la Bible — référence non moins constante chez Skovoroda — avec le platonisme. Skovoroda a répondu lui-même en désignant la Bible comme un « cosmos symbolique », l'expression chiffrée des vérités suprêmes, et non comme un ensei-

gnement analytique sur l'homme et le monde. L'effort de la connaissance commence par le retour sur soi-même, par les exigences de la raison et par le refus de prendre à la lettre les symboles et les images bibliques.

Au terme de cette recherche, il nous reste à nous interroger sur l'apport de la philosophie de Skovoroda à l'homme moderne, à ses contemporains et à nous-mêmes.

Il faut d'abord rappeler que Skovoroda était parfaitement au courant des acquisitions et des tendances de son époque. Il connaissait les sciences de l'époque : ses allusions à ce qu'il appelle « les mondes de Copernic » montrent que cette révolution scientifique, selon le terme de Kant, ne lui échappait pas. Sa critique des sciences, énoncée dans les termes platoniciens, va dans le sens de la discontinuité, de cette rupture entre les sciences et la métaphysique qui n'a pas cessé de s'affirmer jusqu'à nos jours. Comme Platon, il voulait sauvegarder l'attachement de l'homme moderne à l'être en soi, et il lui a ouvert les perspectives de la métaphysique et de la morale exprimées dans une doctrine que nous pouvons rapprocher aussi bien du pari lucide de Pascal que de la « foi philosophique » de notre contemporain, Karl Jaspers.

D'autre part, il est évident que par son retour à Platon Skovoroda a rompu avec la tradition scolastique qui prédominait jusque là en Europe et surtout dans l'Académie de Kiev. On peut supposer, sans qu'il les cite, qu'il connaissait les écoles cartésienne, spinoziste, leibnitzienne et que c'est en toute conscience qu'il ne les a pas adoptées. Le rationalisme moderne lui est apparu comme attaché uniquement au monde sensible et à l'esprit mathématique, ce qu'il considérait, en bon platonicien, comme une « opinion », *doxa*, une connaissance hypothétique. Or il estimait que l'homme a la vocation et la capacité de parvenir à la connaissance non hypothétique, encore qu'enveloppée de mystère et de symbolisme mythopoétique. En cela, l'époque moderne ne lui a pas donné tort non plus.

Nous pouvons conclure que la pensée et l'attitude de

ÉLÉMENTS PLATONICIENS

Skovoroda manifestent une lucidité, une résolution, une hardiesse qui étaient vraiment novatrices, révolutionnaires à l'époque et qui peuvent valablement nous inspirer de nos jours aussi, puisque — en termes platoniciens, donc aussi skovorodiens — nous nous débattons encore dans la caverne d'un monde plein d'exploits aussi brillants qu'éphémères, et n'avons pas cessé de nous interroger sur l'homme authentique.

Alexandre Koultychyskyi

SKOVORODA
PHILOSOPHE DE LA CONNAISSANCE DE SOI-MEME
ET PRECURSEUR DU PERSONNALISME

Skovoroda — *Qui est-il ?* Philosophe ? Théologien ? Mystique ? Moraliste ? Publiciste même, selon le sociologue ukrainien M. Chlemkevitch, « publiciste » dans le genre de l'apôtre Saint Paul ? Pédagogue ou, plus exactement, « psychagogue-réformateur » ?

Le meilleur connaisseur de son œuvre, le professeur Tchyjewskyi, écrivait déjà en 1934 : « A présent, il existe 250 études (leur nombre a dû quadrupler depuis) où sont exprimées 250 opinions au moins sur le problème : Qui était Skovoroda, qui il est, et qui il pourrait devenir à l'avenir du point de vue de la culture ukrainienne » (1).

Un contemporain, le professeur P. Bilaniouk de Toronto, tient Skovoroda pour un théologien au plein sens de ce mot ; le professeur Tchyjewskyi pour un mystique se rattachant à la

Les citations des textes de Skovoroda sont extraites des deux éditions de ses œuvres : Edition de l'Académie des Sciences de la République S.S. d'Ukraine à Kiev en 1961 — notre sigle « Ac » et de celle de la Société historique et philosophique de Kharkov publiée par le prof. D.I. Bahalii en 1894 — notre sigle « BAH ».

(1) Dmytro Tchyjewskyi : *La philosophie de H. Skovoroda*, Varsovie, 1934, p. 5.

tradition mystique de Erhardt Weigel et de Jacob Boehme. Rien ne nous force, bien entendu, d'accepter le choix : ou philosophe, ou théologien, ou mystique, quand existe la possibilité de synthèse préconisée par Karl Gustav Jung : « et philosophe et mystique » etc... Cependant l'obligation de désigner l'orientation générale d'esprit de Skovoroda demeure. Nous proposons alors, dans notre étude, en guise de thèse, la formulation : « *Skovoroda — philosophe prépersonnaliste* », en indiquant en même temps le sens du terme personnalisme, compte tenu de la déclaration du représentant moderne de l'école, Emmanuel Mounier, que le « personnalisme n'est pas un système » (2), parce qu'il existe plusieurs personnalismes. Nous dirons donc provisoirement, d'une manière bien approximative, que d'après Renouvier — « *le personnalisme est une doctrine qui pose la notion de personne comme base de toute la philosophie* ». La « personne », à son tour, est définie par un autre personnaliste, caractérologue et philosophe, Le Senne, comme un « *sujet que nous appelons personne quand nous devons mettre en évidence qu'il est le maître et non l'esclave de ce qui lui est donné* » (3).

Le sens plus précis du terme « personnalisme », insuffisamment défini par les citations précédentes, va s'éclaircir, nous l'espérons, par l'étude consécutive du « prépersonnalisme skovorodien ».

Le personnalisme et la philosophie de la vie

Le personnalisme en tant qu'orientation d'esprit philosophique se situe, au point de vue historique, dans le courant philosophique de la « philosophie de la vie » telle que la conçoit Wilhelm Dilthey : le *sujet* qu'on appelle, d'après Le Senne,

(2) Emmanuel Mounier : *Le personnalisme*, PUF, Paris 1951, p. 6.

(3) Les deux définitions d'après A. Cuvelier : *Vocabulaire philosophique*, Paris, 1956, p. 138.

PRÉCURSEUR DU PERSONNALISME

personne, l'être humain étant sujet permanent de l'expérience vécue, du « vécu ».

La philosophie de la vie, en prenant pour la réalité de la vie cette « *expérience vécue*, la plus petite unité de la vie » qui constitue, en même temps, la cellule primitive primordiale du monde historique (4), pose les problèmes du sens, des fins, des valeurs de la vie, en tâchant de comprendre la vie par elle-même. Comprendre, c'est-à-dire saisir les liens entre les actions humaines et leurs fins, les valeurs qui sont objets de ces actions, et non pas s'intéresser à l'explication des phénomènes de la nature par leurs causes. A côté de cette philosophie de la vie tournée vers la vie de l'univers humain, comme par exemple la philosophie de Wilhelm Dilthey ou des philosophes nommés par lui philosophes de la vie, par exemple Marc-Aurèle, Montaigne, Carlyle, Emerson, Ruskin, Nietzsche, Tolstoï, (O. Bollnow : « Dilthey », Stuttgart, 1967), il y a d'autres courants de cette philosophie, qui embrassent des aspects biologiques de la vie, comme la philosophie de Bergson, avec son idée d'élan vital, ou celle de Schopenhauer avec sa conception du « vouloir vivre ». Skovoroda, parce que *personnaliste* et en tant que *personnaliste*, se range du côté d'une philosophie de la vie plutôt *humaniste*, proche en cela de celle de Dilthey, et offre certaines possibilités de comparaison féconde avec elle. Cependant la philosophie de la vie se rétrécit chez Skovoroda. Tandis que chez Dilthey elle tente d'embrasser toute l'humanité dans la diversité de ses formes et de son devenir historique, chez Skovoroda, en bornant son intérêt à la personne humaine elle ne dépasse pas les limites d'une anthropologie philosophique, *personnaliste*.

Ce qu'elle perd par-là en étendue, elle le gagne en intérêt et, s'il est permis de parler d'actualité d'un savoir qui nous oblige à considérer les choses « *sub specie aeternitatis* », aussi en actualité. L'anthropologie philosophique, d'après Max

(4) O. Bollnow, *Dilthey*, Stuttgart, 1967, p. 114.

Scheler, « réflexion philosophique qui saisit l'existence de l'homme et étudie sa position et ses rapports au monde », redouble certainement d'importance à notre époque où l'idée de l'homme, malgré ses succès immenses, est remise en question. C'est au centre du chantier de la pensée philosophique créatrice de l'anthropologie actuelle, avec ses formes bien diverses des existentialismes et des personalismes (ils sont plusieurs, comme le constate Emmanuel Mounier) que se place, à notre avis, la pensée personaliste de Skovoroda.

Les contours de notre thèse sont ainsi tracés. La pensée skovorodienne surgissant du fond d'une philosophie de la vie à la suite de son principe gnoséologique fondamental : « Connaiss-toi toi-même », et se concentrant sur l'observation de la vie de l'homme, donc sur une anthropologie philosophique, et dans l'homme, — *sur son intériorité, son « cœur »*, — semble bien être l'ébauche et l'anticipation d'un personalisme original, d'autant plus que cette conception personaliste skovorodienne remplit bien et réalise, comme nous le verrons, les trois postulats que tous les personalismes devraient, d'après Mounier, nécessairement remplir :

- 1) *autocréation de la personne;*
- 2) *communication des personnes dans des structures sociales personalistes;*
- 3) *adhésion aux valeurs personnelles, autrement dit, personnalisation des valeurs.*

Bien entendu, puisque Skovoroda est considéré comme *précurseur* du personalisme, il ne peut s'agir dans son œuvre que d'ébauches de la pensée personaliste moderne, d'anticipations des structures de la *personne* et de la *personnalité*, étudiées seulement des siècles plus tard par des psychologues structuralistes tels que William Stern, dans son œuvre au titre programmatique « Person und Sache » (5) (La Personne

(5) Ensuite par ex. par Philipp Lersch : *Aufbau des Charakters* (Construction du caractère) ou Erwin Rothacker : *Schichten der Persönlichkeit* (Les couches de la personnalité).

et la Chose), — ou bien postulées par des philosophes comme Kant, dans son idée de « l'homme, *citoyen des deux royaumes* », l'homme en tant que phénomène et l'homme en tant que « chose en soi et caractère intelligible », « créateur de normes ». A ces anticipations skovorodiennes manque encore, à cause de l'utilisation du langage biblique, symbolique et métaphorique, la *précision terminologique de l'évolution ultérieure du personnalisme*. L'essentiel du personnalisme structuraliste, le *principe hiérarchique personnaliste des couches psychiques superposées*, l'idée de la hiérarchisation des réalités de l'âme et de l'esprit, sont cependant déjà présents et anticipés dans la découverte skovorodienne de « l'abîme du cœur », polarisé en « *cœur d'ange* » et « *cœur de Satan* », selon une lettre de Skovoroda à son disciple Kovalinski.

Confrontation de notre thèse avec l'ensemble de l'œuvre de Skovoroda

Pour prouver notre thèse, il faudrait la confronter avec l'œuvre de Skovoroda et l'appuyer par des textes. Or cette œuvre est très disparate. Ses mille trois cents pages de « *Disiecta membra* », dialogues, fables, poèmes, récits, saturés de milliers de citations bibliques, mythologiques, et surtout de symboles et d'allégories, semblent avoir peu de commun avec ce que nous désignons comme philosophie, au moins avec la philosophie *au sens classique*, et moins encore, vu leur abasourdissante diversité, avec un quelconque courant philosophique bien déterminé et défini. Mais des contre-arguments contre cette objection ne manquent pas. Une philosophie de vie *humaniste* se définit « *a priori* », comme le montre bien notre exemple préféré de la philosophie de Dilthey, « *comme chaînon intermédiaire entre la philosophie, la religiosité, la littérature et la création poétique* » (6). Et, d'autre part, depuis les pre-

(6) Otto Bollnow : *Dilthey. Eine Einführung in seine Philosophie*, Leipzig, 1935, p. 11.

miers débuts de l'existentialisme, depuis Kierkegaard, il faut bien discerner les « penseurs concrets » et les « penseurs abstraits ». Les penseurs concrets combattent la non-adaptation de la philosophie, en tant que théorie pure, à la réalité existante et à l'existence réelle de l'homme (7). « Le philosophe n'a de sens que par rapport à la possibilité d'être homme ». Le philosophe concret non seulement ne se sent pas astreint au système et à la systématisation, mais il en a l'horreur. Ainsi le rejet de toute systématisation par Skovoroda, sans nuire en principe à la valeur philosophique de ses pensées, les replace bien dans le courant principal de l'évolution de la philosophie, celui de la pensée existentialiste. Du point de vue du penseur concret, « l'absence totale de système » n'exclut nullement, en principe, la présence d'idées philosophiques de grande envergure dans une œuvre qui n'est nullement systématisée. Les adhérents de la philosophie au sens classique de ce terme, comme le grand maître du réalisme critique Nicolai Hartmann, admettent et préconisent même, eux aussi, à côté du « Systemdenken » de la pensée systématique, le « Problemendenken » de la pensée problématique, celle-ci forcément fragmentaire, parce qu'attaquant certains problèmes isolés, certains aspects particuliers de la réalité.

La philosophie, laquelle d'après J. Hessen doit constituer une connaissance totale, universelle et radicale de l'univers (8), a bien entendu tendance à former des systèmes, mais comme le remarque bien judicieusement Georg Simmel, pour qu'une pensée soit reconnue comme philosophique, il suffit qu'elle ait un rapport réel à la totalité, universalité et radicalité de la connaissance philosophique de l'univers, et il faut, comme le dit Nietzsche, que « dans le ton isolé d'un problème retentisse de

(7) J. Brecht, *Einführung in die Philosophie der Existenz*, 1948. Selon le vocabulaire philosophique de Georg Schischkof, Stuttgart, 1958, p. 312.

(8) *Lehrbuch der Philosophie*, Dr. Johannes Hessen, München, 1947, IB. p. 21-23.

quelque manière *la tonalité de l'univers* » (9). Pour le « problème des problèmes », le problème de l'homme et de son centre le cœur humain, choisi par Skovoroda, c'est certainement le cas.

Cependant, dans cette « *silva rerum et idearum* » que représente l'œuvre de Skovoroda, il est possible de découvrir un fil d'Ariane dans le principe majeur de sa réflexion philosophique, qui joue dans sa philosophie le rôle d'un impératif catégorique formulé en sous-entendu, tacitement, presque à chaque page de son œuvre : *Gnothi-seautón*, — *Nosce te ipsum* —, *Connais-toi toi même !* Nulle part n'est énoncée, chez Skovoroda, une théorie de la connaissance de soi-même, théorie qui tient tant de place dans la phénoménologie moderne, mais son principe est répété inlassablement. Il revient en variations diverses, à la manière d'un motif musical de « symphonie » ; c'est le nom prêté par Skovoroda à un de ses dialogues (non sans rapport à cette circonstance que lui-même s'adonnait pendant ses loisirs à la composition de pièces de musique et que son style, par le retour et la répétition des « motifs » de sa pensée, rappelle bien « les récitatifs » des « Doumy », chants historiques ukrainiens).

L'introspection et l'interprétation des « expériences vécues », comme sources de la connaissance de soi-même

La connaissance de soi-même ne repose nullement, chez Skovoroda, sur une introspection quelconque dans le sens accepté par la psychologie moderne, conception si souvent critiquée, quant à sa valeur cognitive, entre autres par la « philosophie de la vie ». Dilthey par exemple dénonce « les limites étroites de la méthode introspective » (10) et déclare que nous « ne saisissons pas la nature humaine par l'intro-

(9) Hessen, op. cit. p. 22.

(10) O. Bollnow : Dilthey, op. cit. p. 173.

spection » (11). Il motive son rejet de cette méthode par la circonstance que *l'attention* de la conscience, concentrée dans l'introspection de notre vie intérieure, de notre « expérience vécue », la *modifie* et la *déforme*, et *falsifie* du même coup notre connaissance de nous-mêmes. Pour la philosophie de la vie, *la vie saisit la vie* (12); l'expérience vécue n'est saisissable et connaissable que par « ses expressions, ses objectivations » (13), donc ses rapports avec les choses extérieures.

La réflexion sur soi-même est ainsi en même temps « une réflexion sur les relations de soi-même avec la réalité extérieure » (14) d'après Dilthey, et ne mène à la connaissance de soi-même que grâce à cette réflexion sur ses rapports. « L'expérience vécue », « le vécu », constitue « une unité surplombante » (*Übergreifende Einheit*) « dont ne se dégage qu'ultérieurement, dans la réflexion, la *relation corrélatrice* de l'intérieur et de l'extérieur » (15) de la conscience. « Jamais ne nous sont donnés la vie intérieure (*die innere Lebendigkeit*) ou le monde extérieur *tout seuls*; tous les deux non seulement sont *toujours ensemble*, mais encore dans une relation des plus vitales, l'un vis-à-vis de l'autre ». Seule l'évolution des formations et des interprétations intellectuelles dissout progressivement cette interdépendance (16).

Sans s'embarrasser de raisonnements aussi subtils, Skovoroda, en tant que philosophe de la vie, suit la même route tout instinctivement, en fondant sa connaissance de soi-même sur la connaissance des rapports du sujet avec le « monde », surtout avec l'entourage humain, avec ces objets de la réalité extérieure tout particulièrement que sont les « objets » auxquels la vie du sujet s'intéresse, qui constituent *alors des*

(11) Ibid., p. 175.

(12) Ibid., p. 176.

(13) Ibid., p. 180.

(14) Ibid., p. 51, « *Die Besinnung über das Selbst ist zugleich die über seinen Bezug zu äusseren Wirklichkeit* ».

(15) Ibid., p. 150.

(16) Ibid., p. 50.

objets de nos convoitises, de nos souhaits et de nos désirs. La philosophie de la vie de Skovoroda, tout en poursuivant l'objectif de la connaissance de soi-même, devient forcément en même temps une analyse des expériences vécues, du « vécu », comparable à certains égards à l'« herméneutique philosophique » dilthéenne, comparable à l'art et à la science quasi-philologique « concevant la vie comme un « *texte* » (17) qu'il « appartient au philosophe d'interpréter » (18) pour autant que « philosopher, c'est interpréter », — avec cette différence que Skovoroda se sert d'une *interprétation* symbolico-métaphorique, basée surtout sur la Bible, aux accents souvent mystiques. Skovoroda scrute la réalité du microcosme de l'âme individuelle et le macrocosme de l'univers extérieur à travers *le prisme d'une troisième réalité idéale interposée, celle d'un ensemble de symboles, allégories et emblèmes empruntés à la Bible et aux mythologies anciennes.* Cet ensemble constitue pour lui un « Alphabet de la paix intérieure » (du microcosme de l'âme, ainsi qu'il appela un de ses dialogues), mais aussi un « *alphabet du macrocosme* », tous deux destinés à *nous aider à épeler les textes indéchiffrables de la vie humaine*, en y superposant la connaissance de soi-même résultant de l'analyse des « expériences vécues », cellules formant la texture de la vie.

L'axe constant de la connaissance de soi-même, en s'insérant dans le complexe des interprétations intuitives et métaphoriques de la vie, oriente *nécessairement* la philosophie skovorodienne vers des recherches concernant la *personne en tant que base de soi-même* », ainsi que vers sa forme évolutive et supérieure, la *personnalité*, — et aboutit *nécessairement* à une anticipation originale du personnalisme moderne. Le terme d'« anticipation » est utilisé ici à la fois dans le sens épicurien et stoïcien de « la connaissance du général en tant qu'elle se forme spontanément » [donc par intuition] à la suite de la perception du singulier », — qui, d'après Durkheim, a souvent le

(17) Ibid., p. 24.

(18) « *Philosophieren ist interpretieren* », Bollnow, op. cit., p. 24.

caractère d'une « prénotion ». Précisément cette *anticipation* constitue, d'après nous, la *signification* actuelle et probablement future du complexe enchevêtré d'idées de la philosophie skovorodienne. Il est dit de la « signification » chez Dilthey : seule la catégorie de la signification surmonte la juxtaposition seule et la subordination seule des parties de la vie (19), parce que « la signification est le rapport qu'ont à l'intérieur de la vie ses parties à la totalité » (20). C'est cette signification personnelle de la philosophie skovorodienne qui, en surmontant la juxtaposition de la diversité des idées philosophiques de Skovoroda, les centre et leur assure le caractère d'une certaine *totalité* et surtout rend possible ce que Dilthey appelle « la jonction à l'avenir » (21), en tant qu'est « *significatif tout ce qui a de l'importance pour l'avenir* » (22), comme précisément l'attitude personnelle dans la crise actuelle de notre culture.

*L'interprétation symbolico-métaphorique
et le principe de la polarité comme source de la connaissance
de soi-même et du monde*

La connaissance de soi-même s'opère chez Skovoroda par l'interprétation symbolico-métaphorique des expériences vécues. Le caractère symbolico-métaphorique des connaissances ne leur enlève pas, d'après Skovoroda, leur valeur cognitive. Tchyjewskyi remarque justement que Skovoroda sait mettre en valeur et dûment souligner certains avantages des symboles sur les notions purement logiques, avantages qui équilibrent l'imprécision propre à la connaissance symbolique. Ainsi Skovoroda souligne une particulière concentration de la connaissance dans l'emploi d'une image symbolique. « Ne t'étonne pas.

(19) Ibid., p. 128.

(20) Ibid., p. 146.

(21) « Die Bindung an die Zukunft ».

(22) Ibid., p. 121.

PRÉCURSEUR DU PERSONNALISME

Pour un sage, l'image symbolique est un *plan résumant le contenu de tout un livre* » (23).

Les symboles sont polyvalents : « Aucun symbole ne saurait être interprété dans un sens unique » (24), par conséquent en face du symbole nous sommes forcés d'expliquer, d'interpréter, d'analyser (l'objet symbolisé) et par ce fait même de *pénétrer plus profondément dans l'essence* de la chose; nous sommes forcés, au lieu d'accepter *passivement* l'objet de la connaissance, *d'éclaircir cet objet, de le compléter par l'activité de notre esprit* (25). Ces avantages résultent de la structure même du symbole.

« Dans chaque symbole » se présentent, d'après Skovoroda, *trois couches* de l'être : 1) l'être simple, « nu »; 2) l'être représentatif (de l'image), l'être dans sa fonction de représenter; 3) le sens caché de l'image.

Il existe sans doute une liaison logique entre la structure du symbole et l'origine du principe de polarité (26) dans la philosophie skovorodienne. Cette liaison est facilement saisissable dans ce fragment d'un texte des dialogues (27) : « Tu n'as aperçu que la paroi trompeuse de l'extériorité. A présent, *relève tes yeux s'ils sont illuminés par l'esprit de la vérité*, et regarde-la. Tu n'avais vu que des ténèbres. Et à présent tu vois de la lumière. Tu vois à présent *tout en double* : deux mers, deux terres. Et toute la création est pour toi divisée *en deux*... » « Et à présent, à ce qu'il apparaît, tout est rénové, ce que tu n'avais auparavant jamais vu, mais seulement

(23) Ac. I p. 362.

(24) BAH p. 1.

(25) D. Tchyjewskyi : op. cit. de H. Skovoroda, Travaux de l'institut scientifique ukrainien, Varsovie, 1934, p. 26.

(26) Par la polarité nous entendons « deux actions qui s'opposent, ou déploiement d'un être dans deux directions opposées, lesquelles cependant se conditionnent réciproquement, ainsi que la tension primordiale qui en résulte ». Schischkoff, *Philos. Wörterbuch*, Stuttgart, 1958, p. 468.

(27) Ac. I p. 51.

entendu. Ainsi à présent tu vois tout en *dualité*, l'ancien et le rénové, l'apparent et le caché » (28).

Quelques citations supplémentaires éclaireront mieux l'importance et la portée chez Skovoroda de cette interprétation symbolico-métaphorique, qui a pour point de départ l'application du principe de la polarité. « Je vois, dans tout ce monde, deux mondes qui forment *un* monde, visible et invisible, vivant et mort, entier et désintégré. Le premier monde est vêtement, l'autre corps, l'un matière, l'autre hypostase, c'est-à-dire soubassement qui porte la saleté de la matière comme l'image porte ses couleurs. Par conséquent, le monde dans le monde c'est l'éternité dans la décrépitude, la vérité dans le mensonge, la joie dans les pleurs, l'espérance dans le désespoir ».

« Tout ce qui est visible est une *image* et toute image est corporéité, ombre, idole, néant... » (29). « Les figures (symboles de la réalité) n'étant que sachets », il faut en tirer l'or et le *grain* divin... et c'est le *propre d'une allégorie*. C'est une véritable « poésis » que de placer dans le vide de la corporéité l'or divin... » (30).

L'application du principe de la polarité dans l'interprétation symbolico-métaphorique est particulièrement intéressante dans une étude comme la nôtre, où il s'agit des *réalités et données psychologiques ayant trait à la personne*. Un exemple nous en convaincra. Un des interlocuteurs d'un dialogue skovorodien rappelle à l'autre, qu'à *propos du cœur humain* (dans l'acception skovorodienne et biblique d'*intérieurité*, de la conscience de l'homme en général), il ne faut pas parler d'un *cœur*, mais, en vertu du principe de polarisation, d'une *dualité*, de *deux cœurs* (31). De ce texte il faut en rapprocher un autre (32) qui confirme le précédent, où il est question de la

(28) Ac. I p. 52.

(29) BAH 196.

(30) BAH 196.

(31) Ac I p. 52.

(32) Ac I p. 54.

locution ukrainienne « C'est un homme idiot, qui ne sait pas compter jusqu'à deux » (32) : allusion, d'après Skovoroda, à *l'absurdité de la négation du principe de polarité*. L'interlocuteur continue carrément : « Il existe un corps terrestre, mais il existe aussi un corps spirituel. Pourquoi *deux cœurs* n'existeraient-ils pas ? » (33). Et comme « les deux cœurs », en tant qu'unité polarisée, continuent au fond de former *une unité*, il faut les réunir en les hiérarchisant, ce que Skovoroda fait en distinguant maintes fois l'esprit et l'âme, en superposant *l'esprit* à *l'âme* sous diverses formes, le plus souvent sous la forme de « l'homme intérieur véritable ».

Les « personnalistes » le feront à leur tour, en superposant la « personnalité » à la personne, après avoir rattaché l'idée de la personnalité à la notion de l'esprit et la notion de la personne à l'idée de l'âme (34). Le principe de la polarisation s'accompagne ainsi chez Skovoroda très souvent de l'idée de *hiérarchisation*, à laquelle il a donné expression dans le « symbole biblique de l'échelle de Jacob » (35) sans l'avoir systématisée. Que l'approche « polarisante et hiérarchisante » vis-à-vis des données et des réalités psychiques et spirituelles de la personne reste en étroits rapports avec ce que nous avons appelé « l'anticipation skovorodienne » du personnalisme, il ne peut donc y avoir de doute là-dessus, — l'idée de la structure en couches superposées de la personne étant un des traits caractéristiques du personnalisme moderne.

Quant à l'origine et au fondement du « principe de la polarité », ils furent présentés par Skovoroda du point de vue gnoséologique comme une « *illumination par l'esprit de vérité* » (36). Cette caractéristique très sommaire peut correspondre aussi bien à *l'inspiration mystique* qu'à une *donnée de l'in-*

(33) Ac I p. 52.

(34) Chez les personnalistes, par ex. Erich Rothacker, *Die Schichten der Persönlichkeit*, 1938; aussi chez Klages.

(35) BAH p. 148.

(36) Voir pp. 109-110 de notre étude.

tuition. En effet « l'illumination », d'après Schopenhauer, est « *connaissance supérieure de la raison* », ou « *connaissance immédiate de la conscience de Dieu* », si on prend pour base *une religion*, donc un mysticisme (37). « L'intuition, selon Lalande, est une connaissance donnée d'un seul coup et sans concepts » (38); d'après Bergson, une « espèce de sympathie par laquelle on se transporte à l'intérieur des choses ».

L'origine et le fondement gnoséologique du principe de polarisation ayant été ainsi sondés, il conviendrait d'examiner la valeur cognitive de ces connaissances mystiques et intuitives en question. C'est impossible dans le cadre de notre étude. Rappelons simplement que les conceptions mystiques, fréquentes en philosophie, ont leur portée et leur profondeur reconnues par les philosophes, et que d'autre part, d'après Bergson, on retrouve souvent *un fond d'idées intuitives dans la plupart des systèmes philosophiques*.

Quant au problème de la valeur cognitive de l'interprétation par métaphores et symboles, problème vieux comme la philosophie des Vedanta et celle de Platon, il déborde aussi les limites de notre thème. Ce problème, qui préoccupe beaucoup de philosophes, fait le sujet d'une œuvre de grande envergure, la *Philosophie des formes symboliques* (39) d'un disciple bien connu de Kant, E. Cassirer, mais les méandres de ses raisonnements subtils ne sauraient ici être parcourus. Par contre, il convient de citer ici le grand promoteur de « l'attitude et de la connaissance symboliques » vis-à-vis de la « *Réalité de l'âme* », C.G. Jung. Précisément pour les « réalités psychiques », les symboles et la connaissance symbolique ont, comme le prouve l'œuvre de Jung, une importance fondamentale. C'est son mérite de nous avoir ramenés à une plus juste appréciation du rôle du symbole en tant que forme de pensée surtout

(37) A. Lalande : « *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie* », P.U.F. Paris, p. 462.

(38) Lalande op. cit. 539.

(39) « *Philosophie des symbolischen Formen* », E. Cassirer.

psychologique et anthropologique, car le symbole, d'après Héraclite, « ne prononce rien et ne cache rien, mais fait allusion à quelque chose par le seul geste » (40). D'après Gœthe il constitue le « chaînon intermédiaire entre le phénomène et l'idée » (41), en engendrant souvent en même temps des « anticipations » d'une connaissance stricte, des prénotions, des résultats des recherches scientifiques objectives (42). C'est Jung aussi qui a confié au symbole la tâche principale, tellement importante en philosophie, « d'indiquer », de représenter « l'ineffable » (43). En même temps, le symbole, en tant que « médiateur entre les quatre fonctions psychiques fondamentales » (d'après Jung, celles de sentir, de penser, de s'émouvoir et de produire des intuitions), est plus apte que n'importe quoi (« contrairement au dogme rationaliste, l'image est ici, plus que le concept, fonction logique et loi rationnelle ») (44) à frayer la route à l'appréhension (Innewerden) de l'« Homo totus », de la totalité (personnelle) humaine (45), appréhension dont la première étape est précisément constituée chez Skovoroda par la découverte de l'intériorité de l'homme, qu'il a nommée « l'abîme de son cœur ».

La découverte de l'intériorité humaine en tant qu'« abîme du cœur »

L'apport premier et principal de cette approche de l'homme par la connaissance de soi-même et son interprétation symbolico-métaphorique, c'est la découverte du « cœur de l'homme », tel que le conçoit Skovoroda selon la tradition biblique. Nous citons : « Le cœur qui, comme nous a enseigné

(40) F. Seifert, *Tiefenpsychologie*, Düsseldorf, 1955., p. 217.

(41) Ibid., p. 218.

(42) Ibid., p. 213.

(43) Ibid., p. 216.

(44) Ibid., p. 213.

(45) Ibid., p. 219.

le prophète Jérémie (auquel nous croyons), est *l'homme véritable dans l'homme*, ce cœur profond n'est *connaissable qu'à Dieu* et n'est autre chose que *l'abîme de nos pensées* » (46). Skovoroda identifie évidemment ce cœur-abîme (dans cette formule métaphorique, on pourrait peut-être aussi voir quelque pressentiment de l'existence de l'inconscient) avec *l'ensemble des faits de conscience*, des « cogitationes » cartésiennes, donc non seulement avec les propositions logiques, les pensées au sens propre du mot, mais avec les émotions, sentiments, passions, considérés dans leur déroulement temporel et leur enchaînement structural, *comme une « vague totalité »*. Ainsi sont anticipées les trois catégories essentielles de la personne d'après Stern, — le « vague », l'imprécision, l'« informe », — avec cependant une certaine « structuration », forme, — et « profondeur » (47).

Skovoroda continue en nommant ce cœur-abîme aussi tout simplement « âme », et en réduisant de façon très moderne le psychique de « l'âme », selon la théorie à la mode comme elle est formulée par exemple par Wundt, aux seuls *processus psychiques actuels*, sans souci de leur *substrat substantiel*. Le fait que l'ensemble de ces processus porte cependant chez Skovoroda, *beaucoup plus souvent*, le nom de « cœur » semble indiquer que parmi ces processus, fonctions et phénomènes psychiques, la *priorité* et la *prédominance* appartiennent *aux émotions, aux sentiments, à l'affectivité* dont les pôles sont, selon le principe de la polarisation, amour et haine, plaisir et souffrance...

« La pensée est un ressort dans la machine du corps, elle est la tête et le principe de son mouvement, et à cette tête se soumet l'extériorité des membres, comme une bête

(46) Ac. I, p. 48-49.

(47) La totalité personnelle est en même temps une « structure » et un « vague », une *imprécision* manifestant une « profondeur ». Stern, *Studien zur Personwissenschaft*, Leipzig, 1930, p. 14 : « Personale Ganzheit ist zugleich Struktur und Vagheit, Gestalt und Ungestalt ».

domestiquée, tandis que la pensée, pareille à une flamme et à un fleuve, ne se repose jamais. Sa tendance incessante est le *désir*. Le feu s'éteint et le fleuve se termine, tandis que la pensée immatérielle est étrangère aux éléments, chargée du poids de la corporéité comme d'un revêtement inerte, ne ressent aucune affinité vers la cessation de son mouvement fût-ce pour un instant, et persévère dans la tendance à parcourir d'infinis millions d'infinis sans borne ».

« Vers quoi tend-elle ? Elle cherche son assouvissement et sa quiétude. Cependant son apaisement *ne consiste jamais dans l'arrêt du mouvement, dans son extension dans les corps inertes*, un tel état étant étranger et paraissant étrange à sa nature et à son mode d'existence. Comme si elle était en éternelle pérégrination, elle cherche dans les éléments inanimés ses affinités, et sans avoir étanché ses désirs par des distractions vulgaires, elle s'élève d'un essor plus puissant *au-dessus de la nature matérielle* périssable vers la nature *supérieure et seigneuriale*, vers son *principe* apparenté, originnaire, sans origine lui-même »... (48).

Cette longue citation contient un résumé succinct, en langage symbolico-métaphorique, de la conception skovorodienne de notre conscience, de notre « cœur », en tant que totalité à la poursuite de sa forme idéale, en accord parfait avec la thèse personnaliste de W. Stern, d'après laquelle « personnalité » veut dire : « *Un idéal à la fois immanent et transcendant à la personne, toujours postulé à son égard* » (49).

Ce cœur-abîme des pensées, *homme intérieur* « véritable » dans l'homme apparent, forme « l'être essentiel et l'essence propre » de l'homme, notre « grain », la « force » (énergie) qui seule soutient notre vie et notre existence (50).

Le rapport de ce cœur-abîme à la corporéité humaine est éclairé par cette citation : « Le cœur est la racine. Ta jambe

(48) Ac. I, p. 238-239.

(49) W. Stern, *Studien zur Personalistik*, Leipzig, 1930, p. 16.

(50) Ac. I, p. 58-59.

vit en lui et la poussière extérieure (la corporéité) n'est que son *soulier* ». Autrement dit, le rapport entre le cœur-abîme et la corporéité est le même que le rapport entre la jambe et le soulier; la corporéité n'est que le revêtement extérieur, dépendant du cœur dans son existence... l'unité du « cœur », de l'intériorité de l'homme, de sa corporéité, de son « extériorité », est ici conçue, non sans analogie avec l'idée de la personne selon Stern, comme unité multiple (*unitas multiplex*) des fonctions psychiques, constituant avec la corporéité une « neutralité psychophysique » de la personne.

La vision d'ensemble de ce cœur-abîme, découverte due à l'intériorisation de notre esprit dans la connaissance de soi-même et à l'interprétation polarisante skovorodienne, impose la distinction du « cœur » supérieur, sublime par ses pensées-idées et du « cœur » inférieur ou commun (« *koinós* » selon son nom grec), celui des désirs et convoitises, elle est confirmée par la connaissance de soi-même, appuyée sur notre « expérience vécue ».

a) Le cœur sublime des idées

Skovoroda s'écrie :

« Y a-t-il quelque chose qui puisse se répandre plus loin que les pensées ? O, cœur-abîme plus large que toutes les eaux et tous les cieux ! Comme tu es profond ! Tu embrasses tout et tu contiens tout, et toi, rien ne te contiendra » (51).

Et le poète-philosophe ajoute :

« L'esprit de l'homme est un abîme
plus large que les eaux et les cieux,
Inassouvi durant des siècles
De ce qui nous lie à ce monde... » (52)

Le cœur des pensées se révèle, par ses intentions et ses tendances intimes vers l'absolu, comme cœur des « idées »,

(51) Ac. I, p. 42.

(52) Ac. I, p. 362.

telles que les conçoit *Kant*, en incluant dans la notion d'idée le rapport de la pensée à l'absolu.

b) Le cœur-gouffre des désirs

Cependant, à côté de cette image majestueuse et sublime « du cœur innombrable », d'après une vieille métaphore datant du symbolisme français, le cœur présente d'autres aspects, bien différents, dès qu'il est regardé par Skovoroda du point de vue *dynamique*, en tant que principe du « *perpetuum mobile* » des désirs humains. A la question de son interlocuteur, « si le cœur et l'action sont la même chose », Skovoroda répond tout à fait dans l'esprit du pragmatisme moderne : « Ton âme est un "perpetuum mobile", un mouvement incessant. Ses ailes sont des pensées, opinions, délibérations : ou bien elle désire quelque chose, aime en désirant ou méconnaît en fuyant, ou bien elle se tourmente, se tord, roule comme une petite bille par-ci par-là, tressaille, tournoie comme une flèche magnétique avant de retrouver la fraîcheur du Nord »... (53).

Ce fragment d'un dialogue skovorodien illustre bien l'idée de l'instabilité, de la versatilité du cœur :

« A — Alors, je vous poserai tout simplement la question : qu'est-ce que vous souhaitez le plus dans la vie ?

B — Comme si tu avais enfoncé un bâton dans une fourmière, tu as tout à coup, par ta question, excité nos souhaits.

C — Je voudrais être un homme nanti d'un poste élevé, et que mes subordonnés soient vigoureux comme les Russes et vertueux comme les anciens Romains, et posséder une maison comme il y en a à Venise et un verger comme à Florence; qu'il me soit donné d'être intelligent et savant, et généreux, et riche comme le bœuf est riche en poils.

A — A quoi bon ? Tu divagues !

C — (Continuant) Je voudrais être fort comme un lion, beau comme Vénus...

(53) Ac. I, p. 248.

B — Cela m'a rappelé Vénus, petite chienne ainsi nommée...

C — (Continuant) Pourvu d'une queue de lion, d'une tête puissante d'ours, d'*oreilles d'âne*...

A — Il est douteux que des souhaits aussi insensés puissent entrer dans les oreilles divines. Avec tes projets, tu ressembles à un arbre qui voudrait en même temps être chêne et tilleul, et bouleau et figuier, et palmier et olivier, et rose et... soleil et lune, queue et tête... » (54).

Le bilan du cœur humain est ainsi provisoirement tiré. Bilan est un mot bien impropre ici, où il s'agit en fait de valeurs spirituelles, de la valorisation du *cœur-sublime*, de l'univers intérieur infini, des pensées et des idées, et du *cœur-gouffre*, des désirs humains toujours renaissants, jamais assouvis et toujours insatiables. Nous avons appelé ce bilan « provisoire », parce que nous n'avons pas encore pris en considération les conséquences de l'antithèse des divers désirs humains dans le domaine social, dans la vie collective qui devrait, d'après les personnalistes, être celui de la « communication personnelle ».

Dans l'arène de la vie sociale, on ne peut cependant espérer que les *cœurs-gouffres* de désirs, comme ils ont été dépeints par Skovoroda, engendrent autre chose qu'une ruée effrénée vers le bonheur, dont personne ne connaît la vraie nature, par conséquent vers un fantôme de bonheur, comme il résulte de cette réponse à la question de Skovoroda : qu'est-ce que le bonheur ? « A ce qu'il paraît : être satisfait à tous égards, en ce qui concerne argent, possession des terres, santé, entourage, bref, être satisfait de tout *ce qu'il y a au monde* ». Cependant : « D'où sais-tu que la réalisation de ton désir te rendra heureux ? » remarque Skovoroda, et il continue : « Où y-a-t-il une âme qui ne s'emplisse pas de cette liqueur enivrante ? Qui ne se souhaite pas honneurs, argent, biens, possessions ? Tu as là la source de la grogne, des plaintes, des souffrances,

(54) Ac. I, p. 208-209.

des procès, des guerres, des pillages, des vols, des machinations surnoises » (55).

« De ce puits jaillissent la trahison, l'insurrection, les conspirations, les usurpations, les chutes des empires ». « Ici s'ouvre le gouffre de toutes les misères ». « Le gouffre appelle le gouffre », écrivit à ce propos notre auteur dans un poème. Tel serait le bilan définitif des désirs du cœur et des tentatives pour les réaliser, si l'anthropologie philosophique de Skovoroda ne connaissait un remède approprié, une panacée presque à ses yeux, le principe plus encore skovorodien que socratique : Connais-toi ! *Gnothi seautón ! Nosce te ipsum !*

Plus skovorodien que socratique, parce qu'il est répété inlassablement presque à chaque page de l'œuvre de Skovoroda, et là où il n'est pas répété il est sous-entendu et surtout appliqué, tandis que l'appel de Socrate était bien plus théorique. *L'unité de l'œuvre skovorodienne est assurée, sinon par sa systématisation, du moins par l'application de ce principe de la connaissance de soi-même* (comme diraient aujourd'hui les personnalistes). Elle commence par la connaissance de l'homme commun au niveau de l'individualité et s'achève par sa connaissance au niveau de la personnalité ou, dans le langage symbolique de Skovoroda, de « l'homme intérieur, l'homme véritable ».

Cette orientation personnaliste de la pensée skovorodienne est donc prédéterminée par la philosophie de la connaissance de soi-même, dont sa gnoséologie et son ontologie ne sont que des points de départ. *La découverte du cœur sublime des idées et celle du cœur-gouffre des désirs sont les acquisitions premières de l'approche skovorodienne ci-dessus analysée.* Mais ce n'est pas seulement l'exploration théorique de l'homme au niveau inférieur de l'individualité et au niveau supérieur de la personnalité qui est rendue possible par la connaissance de soi-même, mais aussi l'adaptation de l'homme aux condi-

(55) Ac. I, p. 217.

tions du *bonheur*, au niveau de l'individualité, ainsi que, au niveau de la personnalité, l'acquisition du « Summum Bonum », du « Bien Suprême », et par là l'accès à la *félicité*, par conséquent la transformation de l'homme « commun » (koinós) en « homme véritable ».

La connaissance de soi-même à la recherche des affinités personnelles au niveau de l'individualité et la problématique de la communication personnaliste

L'usage du principe « Gnothi seautón » au niveau de l'individualité, c'est-à-dire de la *particularité psychique* de « l'homme commun » (koinós), comme s'exprime Skovoroda, a pour but d'examiner cette particularité dans la perspective des *affinités intérieures*, autrement dit des *penchants*, des *attirances personnelles*, des *tendances de l'individualité vers les choses, actions, personnes et idées*, ainsi que des *aptitudes potentielles à les réaliser* (56), en partant de l'observation de la *conduite des animaux*. Skovoroda prétend, avec raison, que la réalisation de ces penchants et attirances intérieures chez l'homme, reconnus par la connaissance de soi-même comme réels et réalisables, doit nécessairement *s'accompagner de satisfaction et de plaisir*, base première et réelle du bonheur. Pour saisir combien les vues de Skovoroda sont conformes à l'état présent de la psychologie des pulsions instinctives, comme elle est représentée par exemple par Mc Dougall, il suffirait de comparer les raisonnements de Skovoroda sur le bonheur aux analyses respectives de l'éminent philosophe polonais Tatarkiewicz (57), dans son excellent livre *Sur le bonheur*, ce qui est impossible dans le cadre de cette étude.

Pour exposer la conception du bonheur selon Skovoroda, il faut esquisser d'abord les contours d'une notion particulière

(56) « *Tendenzen und Potenzen* » d'après le personnaliste Stern.

(57) W. Tatarkiewicz, *O Szczęściu*, Varsovie, 1962.

PRÉCURSEUR DU PERSONNALISME

qui est essentielle à ses analyses, celle de « *Srodnosti* » ou « *Srodstwa* ». Les « *Srodnosti* » sont des penchants, des attirances (comparables, comme l'indique le mot ukrainien, aux sentiments familiaux) vers certains modes de vie et d'activité, vers la communication avec certaines personnes. Nous proposons, pour ces tendances très variées, très individualisées au niveau des individualités des « communs », des « koinós » (au niveau de la personnalité elles seront personnalisées, c'est-à-dire soumises à l'influence de la personnalité), le terme français : *affinités électives*. Elles sont *électives* vis-à-vis de certaines modalités, aspects, genres d'existence et d'activité, ainsi qu'envers la communication avec certaines personnes. Elles sont en même temps des attirances, dont la réalisation nous procure des sentiments de satisfaction, de contentement, bases du bonheur, et ces attirances peuvent être dites « *affinités* », en tant que *comportant vis-à-vis des « objectifs » qu'elles visent des sentiments analogues aux sentiments d'appartenance familiale*.

Ces affinités électives sont en même temps des penchants et tendances complexes, parce que s'accompagnant de *potentialités personnelles* appropriées à leur réalisation, c'est-à-dire *d'aptitudes et facultés* personnelles pour la réalisation de leur but.

Skovoroda affirme que la conformité de nos modes de vie avec nos « affinités électives » ainsi définies est la *condition première indispensable de notre bonheur*, et pour prouver sa thèse il descend plus bas même que le niveau des individualités des « communs » : il dirige son investigation au niveau biologique ou plutôt biocentrique des comportements animaux.

Nous lisons dans l'œuvre de Skovoroda, à propos des pulsions instinctives des animaux et de leurs réactions, ce qui suit :

« Comme la peine est douce, quand elle est *naturelle*. Avec quelle allégresse le chien poursuit le lièvre ! Comme il s'enthousiasme quand il a entendu l'appel de la chasse ! Quel

plaisir doit éprouver l'abeille quand elle butine le miel ! » (58). Ces constatations démontrent la *nécessité de l'application de la connaissance* de soi-même. D'abord pour découvrir les affinités électives constantes et réelles de notre cœur, ensuite pour examiner nos potentialités, nos aptitudes à les réaliser, enfin pour harmoniser entre elles ces affinités, car nos désirs paraissent, surtout selon Skovoroda, si versatiles et si contradictoires ! Il nous faut explorer la « *nature de notre cœur* », l'ensemble de nos affinités électives, la « *structure de notre âme* », diraient les personnalistes.

L'effet d'une satisfaction profonde, à la suite de la conformité entre les affinités électives au niveau biocentrique des comportements animaux, était évident. Au niveau des collectivités humaines des individualités des « communs », la nécessité de la connaissance de soi-même va être prouvée « a contrario » par la considération des conséquences néfastes de la non-conformité à la nature, à la nature de notre « cœur » et au sens de ses affinités électives.

Avant d'aborder cependant les conséquences anthropologiques de la non-conformité à la nature de nos affinités électives et après avoir analysé leur notion, il conviendra d'évoquer très succinctement, comme le fait Skovoroda lui-même, le *fond métaphysique* sur lequel se dessinent et l'idée de la conformité des affinités électives avec la nature et les conséquences, pour la vie personnelle et pour la communication sociale, de leur non-conformité.

Ce fond métaphysique est évoqué par Skovoroda dans son théorème, d'une grande portée personnaliste, de *l'inégale égalité*. Il est exprimé, comme de coutume chez lui, sous une forme métaphorique : « Dieu ressemble à une fontaine qui remplit divers récipients, selon leur contenu. Au-dessus de la fontaine plane l'inscription : « Inégale égalité entre tous ». Par *divers tuyaux* se déversent des *jets divers* dans des *récipients*

(58) Ac. I p. 327.

divers placés autour de la fontaine. Un récipient plus petit contient naturellement moins de liquide, mais il est égal aux autres en tant qu'il est plein comme les autres » (59).

Le « *Principium individuationis* », principe de la diversité fondamentale des êtres, est ainsi non seulement affirmé, mais aussi reconnu comme *valeur* positive, puisque la possibilité d'une *plénitude d'être*, donc d'une « *perfection en son genre* », quelles que soient les données originaires de la personne, ne lui est nullement refusée.

*Conséquences de la non-application du principe
de la conformité aux affinités électives de la personne
pour la vie personnelle et pour la « communication » sociale*

« Qu'est-ce que suggère l'oubli du cœur? la non-conformité à la nature. Qu'est-ce qui rend les sciences et les arts stériles? La non-conformité. Qu'est-ce qui déshonore le clergé et l'état monacal? La non-conformité à la nature » (60). Quand on omet le « *Gnothi seautón* », il arrive souvent qu'« une compagnie d'assaut a pour commandant un chef d'orchestre ». Et cependant « mieux vaut être un chat naturel qu'un lion avec une tête d'âne » (61). « Pour être empereur, il faut se procurer d'en haut un cœur réellement impérial » (62). Il le faut pour des raisons non seulement pratiques, mais morales, vu le risque de créer, par la non-conformité à la nature des affinités électives, l'*inauthenticité* de la personne. L'*authenticité* n'est pas seulement un postulat moral en elle-même, elle est le point de départ du processus d'autocréation de la personnalité dont il va être question.

Si la conformité à l'affinité intérieure peut être considérée comme la condition première du bonheur réel, par contre sa

(59) Ac. I 345.

(60) Ac. I 327.

(61) Ac. I 345.

(62) Ac. I. 180.

négarion et en général toute atteinte à ce principe est, comme s'exprime Skovoroda de manière imagée, « l'antichambre qui mène à la perdition, à la souffrance, au malheur ». Quatre principes pernicioeux constituent, d'après lui, « l'alphabet qui nous enseigne à devenir des adversaires de Dieu ».

A — Assumer une apparence non conforme à l'affinité.

B — Exercer une fonction, occuper un poste non conforme à cette affinité.

C — Apprendre des matières pour l'apprentissage desquelles on n'est pas né (on n'a pas la conformité des affinités électives).

D — Se lier d'amitié avec ceux pour l'amitié desquels on n'est pas né (au sens ci-dessus).

Le premier de ces principes pernicioeux (A) se rapporte au postulat constituant un des objectifs principaux de la connaissance de soi-même, qui *reste toujours au centre des préoccupations morales de Skovoroda* et motive en outre son éloignement et son hostilité à l'égard du clergé orthodoxe de l'époque, réputé par lui foncièrement pharisien, à savoir le *principe d'authenticité de la personne* dont il a déjà été question. L'authenticité, au sens de *véracité* et de *sincérité* de la personne, n'est pas seulement une valeur morale d'une grande importance pour l'appréciation sociale de la personne, elle est aussi le point de départ approprié de la transformation ultérieure de la personne tout court en personnalité morale.

Quant au principe B, le terme de fonction ne doit pas être entendu au sens étroit de fonction administrative, de poste, de profession; selon l'esprit des postulats formulés dans ce texte, il pourrait être, très utilement, entendu dans l'acception *plus large d'une activité permanente d'un genre défini*. Cette interprétation est en fait sous-jacente à toutes les modalités de l'affinité élective dont parle Skovoroda.

Pour revenir, en intervertissant leur ordre, aux quatre principes pernicioeux de la non-considération des affinités intérieures, cette fois dans le domaine social, celui des amitiés personnelles, Skovoroda envisage (principe D) le *danger des*

PRÉCURSEUR DU PERSONNALISME

tentations de se lier d'amitié avec les personnes auxquelles ne nous réunit aucune affinité intérieure. Emmanuel Mounier considère aussi, comme un des postulats essentiels du personnalisme et de l'autocréation de la personnalité, la communication entre les personnes par les contacts personnels et l'adhésion à des valeurs communes. Il y a alors pour elles personnalisation analogue par une manière propre et originale de ressentir les valeurs et de les réaliser. Le conseil de Skovoroda de faire reposer les contacts sociaux autant que possible sur des affinités intérieures est tout à fait conforme à l'idéal d'établissement de *structures sociales personnalisées*. C'est là un facteur important de bonheur humain.

La communication au sens d'une participation personnaliste à la communauté sans perte ni lésion de l'essence personnelle propre fait incontestablement partie de l'activité naturelle de la personne et, qui plus est, de son action personnalissante comme la conçoit Mounier. L'œuvre de Skovoroda, en tant qu'elle concerne un idéal et un modèle de société, a trait aux personnes « qui font partie d'une *église fertile* ou, pour mieux s'exprimer, d'un *jardin de la société* (rappelons-nous la citation sur la diversité caractérisant les arbres) (63) de la même manière dont les rouages composent un mécanisme d'horlogerie » (64). Ce mécanisme continue sa marche d'une manière correcte quand chaque membre en faisant partie non seulement est « bon » (apte à la société) pour l'ensemble, mais encore exécute dans toute la formation (organisation sociale) « la *part d'obligation commune ou sociale* qui correspond à son *affinité élective propre* » (65). Le bonheur consiste en ceci : se reconnaître, c'est à dire reconnaître sa propre nature (66), s'emparer de sa destinée et perdurer dans cette partie de la tâche commune qui correspond à son affinité

(63) Ci-dessus, p. 74.

(64) Ac. I 323.

(65) Ac. I 323.

(66) « Nature » au sens de structure des affinités électives.

élective propre. Une telle participation à la tâche commune est une activité bienfaisante. C'est la « disponibilité » de Gabriel Marcel et de l'existentialisme chrétien.

Skovoroda, anticipant en quelque sorte l'application d'un procédé fréquent chez certains existentialistes comme par exemple Heidegger, consistant à *interpréter* un phénomène en partant de l'analyse étymologique et sémantique de sa dénomination, écrit : « Il n'y a pas alors lieu de s'étonner que, chez les anciens Romains, la fonction sociale et l'action bienfaisante de l'exercer aient porté le même nom : *Officium* (67). L'âme la meilleure est d'autant plus inquiète et sa vie est d'autant plus malheureuse *qu'elle exerce une fonction plus importante, si elle n'est pas née pour celle-ci*. Et comment pourrait-elle ne pas être malheureuse, ayant perdu ce trésor plus précieux *que tout l'univers, la joie du cœur* »... « Et comment ne pas la perdre si, au lieu de *servir*, elle offense ses amis et ses parents, proches et lointains, compatriotes et étrangers ? Et comment ne pas les offenser, si elle porte *préjudice à la société* ? Et comment ne pas porter préjudice, quand on *exécute mal* sa fonction ? Et l'exécuter bien s'il n'existe pas d'effort opiniâtre, s'il n'y a pas de *désir et d'enthousiasme* ? Et *trouveras-tu le désir, sans nature* ? La nature est la cause originaire de tout et son ressort automatique. Elle est la mère du désir. Le désir est engendrement (naissance), penchant et mouvement »... « Bref, la *nature* nous enflamme pour l'œuvre, nous raffermir dans la peine, fait notre peine douce » (68).

Cette analyse du rapport des affinités électives personnelles avec les autres dans des tâches collectives manifeste, tout en contenant une première ébauche de la problématique de « l'éthos du travail » selon Skovoroda, une incontestable *inspiration personnaliste*. Celle-ci sera mieux mise en relief et éclairée par une simple juxtaposition de quelques idées de

(67) *Officium* — emploi, poste, fonction, et en même temps obligation intérieure d'exercer cette fonction, de remplir ce poste.

(68) Ac. I 323.

Mounier sur le même thème. Mounier, d'emblée, entre dans son interprétation par la constatation déjà citée : « L'expérience fondamentale de la personne, ce n'est pas la séparation, mais la communication » (69). Nous apprenons que « l'individualisme est un système... qui organise l'individu sur ses attitudes d'isolement et de défense » (70), « tandis que, par contre, le premier souci du personnalisme est de décentrer la personne » (71). « La personne ne croit qu'en se purifiant incessamment de l'individu qui est en elle » (72), parce que « *les autres personnes ne limitent pas notre personne, elles la font être et croître* » (73).

Telle, précisément, est au fond l'opinion de Skovoroda, dont « l'horlogerie sociale », selon son modèle de la société, a pour but non seulement de *permettre*, mais de *favoriser une activité conforme à la nature des affinités électives personnelles*, en préservant ainsi la première condition de *l'autocréation ultérieure*, — comme nous verrons dans la suite —, de la personnalité. L'idée du modèle de la société idéale selon Skovoroda, contient, sinon dans sa formulation verbale, du moins « in re et in nuce », le théorème de la communication selon Mounier, dont le délinéament est donné dans cette citation :

« *L'acte premier de la personne, c'est donc de susciter avec d'autres une société de personnes dont les structures, les mœurs, les sentiments et finalement les institutions soient marquées par la nature des personnes : société dont nous commençons à entrevoir et à ébaucher les mœurs* » (74).

Les deux dernières lignes du théorème de la société idéale, selon Mounier, indiquent la *signification*, l'importance que peuvent avoir les idées de Skovoroda, *en tant que chaînon*

(69) E. Mounier, op. cit., p. 35.

(70) Ibid., p. 37.

(71) Ibid., p. 37.

(72) Ibid., p. 37.

(73) Ibid., p. 38.

(74) Ibid., p. 39.

rattachant à l'avenir notre culture présente comme un sémaphore indiquant la route vers la société personnaliste future (75).

Attirant notre attention sur l'insuffisance des *médiations rationnelles pour assurer une pleine communication personnelle* (76), E. Mounier met en avant les avantages que les petits groupes de communication intime présentent au point de vue de l'idéal de la communication personnaliste et de ses structures sociales. « Celle-ci, du moins à l'étape actuelle de notre expérience, ne peut guère s'accrocher qu'à deux ou à un petit nombre de personnes : couple, amitié, petit groupe de camarades, de fidèles, de militants. Cet essoufflement rapide de l'élan communautaire menace les meilleures de ces réalisations de se dégrader en *sociétés closes*. Elles ne restent des éléments d'un univers personnel que si chacune se maintient virtuellement ouverte à l'universalité des personnes » (77).

Dans la perspective de ces considérations de Mounier, l'avertissement de Skovoroda (principe D) de « ne rechercher que l'amitié à laquelle nous sommes appelés par nos affinités électives » prend toute sa signification et toute son importance.

Le troisième (principe C) des « *principes pernicioeux* », une conduite sociale très répandue violant la conformité des affinités électives de la personne avec son activité future, est, selon Skovoroda et selon la logique du personnalisme, tellement *fondamental* que, parachevant et encadrant en quelque sorte les raisonnements skovorodiens sur le sujet, il devrait être placé à la fin et non pas précéder le point « D », final chez Skovoroda (sur le danger de se lier d'amitié sans avoir des affinités électives avec la personne de l'ami).

Désigné cependant comme point « C », ce *problème de la formation éducative de l'homme* occupe dans l'œuvre de Skovoroda une place sinon prépondérante, du moins très importante.

(75) W. Dilthey, voir p. 64 de notre étude.

(76) E. Mounier, op. cit., p. 46.

(77) Ibid., p. 47.

PRÉCURSEUR DU PERSONNALISME

La critique acerbe de l'erreur consistant à « vouloir enseigner aux élèves des matières, et les former à des fonctions pour lesquelles ils ne sont pas nés », fait l'objet, en grande partie, d'un dialogue (78) dont nous ne pouvons pas suivre les développements en détail, mais dont le sens se ramène à la vérité de l'adage latin : « *Ars perficit naturam* », ce qui veut dire que l'art pédagogique élève l'affinité intérieure, dans un domaine donné de la connaissance, au niveau de la science, et dans l'art à la perfection, mais que si l'affinité intérieure exigée n'est pas donnée, le résultat de l'effort pédagogique ne peut jamais être atteint de manière satisfaisante (79). Les éducateurs et les médecins ne sont pas éducateurs et médecins, mais serviteurs de la nature (au sens de Skovoroda), laquelle *seule est médecin et éducatrice*, proposition qui nous persuade on ne peut mieux du parallélisme de ces idées aux vues pédagogiques de Jean-Jacques Rousseau.

L'attitude psychagogique de Skovoroda, en tant qu'une de ses « attitudes personnelles » (80) et preuve péremptoire de l'originalité et de la profondeur de son personnalisme

Il devient particulièrement manifeste que la pensée personnaliste constitue, comme nous le prétendons, le *fond même de l'anthropologie philosophique* de Skovoroda, précisément dans la sphère de ses efforts et prédilections pédagogiques, — et cela non seulement dans le domaine de la *théorie de l'éducation*, dont nous avons déjà parlé, mais encore des « attitudes personnelles » (81) et surtout et avant tout de l'« *attitude psychagogique* ». Nous entendons par « attitude », avec Lalande, une « situation de pensée et de volonté, une position adoptée

(78) *Le reconnaissant Erodii*.

(79) *Ac. I* 350.

(80) Les « *Persönliche Haltungen* » de W. Stern, qui caractérisent l'originalité de la personne.

(81) La « *Persönliche Haltung* » de Stern.

par l'esprit à l'égard d'un problème ou d'une doctrine ». Lalande en donne comme exemple « l'attitude pragmatiste » (82). Par « psychagogie » nous entendons, selon l'étymologie, « action de diriger, de conduire l'âme », sans égard à l'âge de la personne, par une *action personnelle* (Einwirkung) *individualisante*, qui constitue le noyau même de l'art de conduire les hommes et dont les méthodes se diversifient extrêmement selon la tâche et la situation individuelle (83). Or la seule profession que Skovoroda ait exercée dans sa vie itinérante est celle de pédagogue instituteur-errant, et son œuvre, envisageant la formation de la personne à toutes les époques de la vie et par le principe de la connaissance de soi-même, présente l'aspect bien accentué d'une œuvre d'*anthropologie pédagogique*, sans abandonner son caractère profondément personnaliste. Bien au contraire en synthétisant les deux orientations fondamentales de la pensée skovorodienne ainsi que ses réflexions personnalistes, nous retrouvons en même temps les signes distinctifs de son attitude psychagogique.

Nous citerons comme exemple probant de cette attitude typique pour Skovoroda, une de ses fables « kharkoviennes » où, pour reprendre l'expression sartrienne, il « se choisit » psychagogue, au sens du phénomène personnaliste par excellence, caractérisé par E. Mounier comme « *vocation personnelle* ».

Skovoroda met d'abord ses lecteurs en garde, dans la préface à ses fables, contre la tentation de traiter avec un dédaigneux mépris des affabulations qui semblent déguiser la réalité du monde, mais en réalité *dévoilent* (rappelons-nous la théorie de l'interprétation symbolico-métaphorique) (84) son sens profond et occulte : « Aucune couleur n'évoque la rose, le lis, le narcisse aussi vivement que l'ombre des images célestes

(82) Lalande, op. cit., p. 94.

(83) W. Hehlmann, *Wörterbuch der Psychologie*, Stuttgart, 1959, p. 362.

(84) Ci-dessus, p. 64-65.

PRÉCURSEUR DU PERSONNALISME

et terrestres, aucune n'est en état de représenter aussi magnifiquement leur vérité divine et invisible ». « De là sont nés les *hieroglyphica, emblemata*, mystères, paraboles, allégories, proverbes, symboles » (85). Après avoir accentué avec une telle insistance l'importance de ses fables, résidant précisément dans leur forme symbolico-métaphorique, Skovoroda nous reproduit un dialogue imaginaire, mais bien imaginé, entre un *couteau* et une *pièce à aiguiser* :

« Le couteau parlait avec la pièce à aiguiser :

« Il est évident, ma sœur, que tu ne nous aimes pas, puisque tu ne veux pas revêtir notre conformation et devenir un couteau... ».

« Si je n'étais pas apte à aiguiser, répondit la pièce, je ne refusais pas de suivre votre conseil et de revêtir votre conformation. *Mais à présent je prouve précisément que je vous aime, en refusant d'être vous.* Et, bien entendu, devenue couteau, jamais je ne couperais autant toute seule, que couperont tous les couteaux et les glaives que *j'aiguiserai durant toute ma vie, et à présent les pièces à aiguiser font bien défaut* ».

Morale (ou sens caché) : « Naissent aussi tels hommes qui refusent le service militaire ou le mariage, afin d'inciter les autres davantage, et plus librement, à une *sage honnêteté* (ici : *authenticité*) sans laquelle aucune conformation (propre) n'est réalisable » (86).

Comme précisément Skovoroda, malgré son éloge enthousiaste d'un vrai guerrier, que nous allons lire, a toujours éprouvé un éloignement non dissimulé pour le service militaire et redouté la vie conjugale (peut-être en se souvenant du sort de Socrate, deux fois il renonça au tout dernier moment au mariage), l'allusion de cette fable à sa personne est transparente. La liaison directe de cette fable allégorique avec

(85) Ac. II 132.

(86) Ac. II 115.

l'importance caractérologique tout à fait exceptionnelle de son attitude psychagogique en tant qu'un des fondements de son personnalisme est évidente.

Emmanuel Mounier déclare, au début de son étude sur le personnalisme, que le personnalisme « n'est pas un système, mais sans être *seulement une attitude*, il est une philosophie ». « Il n'est pas un système » (87), car « son affirmation principale étant l'existence des personnalités libres et créatrices, il introduit au cœur de ces structures un principe d'imprévisibilité, qui disloque toute volonté de systématisation définitive » (88). Cependant, « il ne fuit pas la systématisation » (89).

La conclusion s'impose : Nous préférerions dire qu'il y a « *des personnalismes* » (90), des *philosophies personnalistes*, qui ont leur originalité, qui ne sont pas *seulement* des attitudes, mais le sont aussi dans leurs fondements. Et « *l'attitude psychagogique* » propre à Skovoroda, que nous venons de connaître, en donnant précisément à sa philosophie personnaliste sa *tonalité originale* ou, si l'on préfère une épithète non pas acoustique, mais optique, sa *coloration propre*, témoigne on ne peut mieux de la profondeur et de l'intensité de sa conviction personnaliste, on pourrait même dire de sa foi personnaliste. Le « Principium individuationis », sa base métaphysique, à laquelle Skovoroda a touché dans son théorème de l'inégale égalité (91), est dans la fable citée non seulement prononcé et affirmé, mais *exalté* et confirmé par des considérations morales, *l'impératif moral de collaborer à la formation personnelle*, et cette collaboration est présentée en même temps comme un *acte gratuit d'amour*. « Mais à présent je prouve que je vous aime, en refusant d'être vous ».

A côté de l'impératif personnaliste de Goethe : « Sei was

(87) E. Mounier op. cit., p. 6.

(88) Ibid., p. 6.

(89) Ibid., p. 6.

(90) Ibid., p. 6.

(91) Ci-dessus, p. 78.

du bist » — « Sois ce que tu es », Skovoroda place un autre impératif : « *Aide autrui à être ce qu'il est* ».

L'originalité du personnalisme de Skovoroda n'est pas épuisée, bien entendu, par la caractéristique de son attitude psychagogique.

L'attitude psychagogique, étant sans doute l'attitude la plus caractéristique du personnalisme de Skovoroda, au point de fonder même l'originalité de ses vues personnalistes et de constituer un *trait distinctif* de sa philosophie, se situe dans la diversité des autres aspects originaux de sa pensée, que nous ne pouvons ni ne devons, dans cette étude limitée au seul problème de son personnalisme, prendre en considération. Parmi ces attitudes mystiques, religieuses, éthiques, qui ne forment de notre point de vue que des *protubérances du noyau proprement personnaliste de son œuvre*, il en est une cependant qui semble contenir beaucoup de rayons dispersés d'autres attitudes, qui mérite d'être ici *au moins mentionnée*, car elle donne une *tonalité affective et une coloration émotionnelle à toutes les vues et perspectives de son personnalisme*. Nous pensons à son attitude de *gratitude toute particulière*, qui s'exprime le mieux dans son aphorisme célèbre « qu'il faut être reconnaissant à Dieu, parce qu'il ne fit pas le nécessaire difficile et le difficile nécessaire » (92). Il est impossible d'analyser ici en profondeur le caractère personnel de cette attitude de gratitude. Il faut cependant nous rendre compte, en recourant aux analyses profondes du philosophe allemand F. Bollnow (93), de ce sentiment de gratitude qu'on pourrait appeler, d'après nous, « existentiel », car il concerne une reconnaissance sociale particulière et spécifique différente de la reconnaissance d'une personne concrète pour un don ou bienfait concret.

La gratitude skovorodienne est d'une forme toute particulière, provenant d'une disposition d'esprit diffuse, et a une

(92) Ac. I. 115.

(93) Bollnow, *Neue Geborgenheit*, Stuttgart, 1972.

importance fondamentale philosophico-anthropologique (94), qui justifie l'attention que nous prêterons aussi à sa problématique. Son analyse complètera utilement les contours de la philosophie skovorodienne.

Il faut tout d'abord constater avec Bollnow que la gratitude est d'un côté une disposition d'esprit purement intérieure, qui subsiste « même quand elle n'est jamais manifestée », donc « même sans extériorisation ». Et cependant elle aspire à se manifester dans un témoignage où elle se réalise (95). Elle est donc caractérisée par cette « tension intérieure » et il est de son caractère d'être « éternelle » (96). Il existe, à côté d'une reconnaissance vis-à-vis d'un homme concret pour un bienfait concret, une autre forme de gratitude plus générale, on serait tenté de dire « d'une gratitude sans objet, qui sature toute la vie de l'homme d'un sentiment envers la vie et Dieu, s'il n'y avait le danger de fausser le manque tout spécifique d'objet de cette tonalité émotionnelle par une analogie avec la reconnaissance envers un homme déterminé »...

Et Bollnow continue : « Dans le bonheur d'un réveil reposé, dans la joie d'être relaxé, gît cette gratitude en tant que "fond portant" caché... » (97). De cette manière, la gratitude est quelque chose de plus qu'une vertu de la vie sociale. « Elle signifie la relation de l'homme au fondement de sa vie, indépendamment de la représentation de ce fondement, quel qu'il soit » (98).

Cette fine analyse de la gratitude sans objet, que nous proposons d'appeler « gratitude existentielle », contribue à mieux caractériser l'image de la personne skovorodienne et nous permet d'aborder le parachèvement de cette image dans la perspective des rapports des affinités électives personnelles avec les conditions et les postulats de la vie et de l'activité

(94) Ibid., p. 131.

(95) Ibid., p. 138.

(96) Ibid., p. 139.

(97) Ibid., p. 142.

(98) Ibid. p. 144.

PRÉCURSEUR DU PERSONNALISME

sociales. Il s'agit des trois catégories principales de la société à l'époque de Skovoroda, les agriculteurs, les militaires et le clergé.

Les affinités électives personnelles postulées par les conditions de la vie et de l'activité des trois catégories sociales : agriculteurs, clergé, militaires.

Intervertissant les perspectives de son examen, Skovoroda caractérise d'abord la vie et l'activité des trois couches sociales principales de son époque, et se demande ensuite quelles sont les affinités électives personnelles requises pour leurs membres, du point de vue des catégories sociales mentionnées. Il achève l'examen du problème des affinités intérieures en caractérisant les qualités requises pour les fonctions sociales données. Le cadre de notre étude ne nous permet pas de nous étendre sur les particularités des fonctions des agriculteurs et du clergé, amplement examinées. Comme exemple le plus intéressant, nous citerons seulement les *remarques sur les militaires*, précisément pour cette raison que Skovoroda, n'ayant rien d'un guerrier dans sa personnalité, comme il l'a constaté dans sa fable « Le couteau et la pierre à aiguiser », *montre, par une définition très équitable et compréhensive des affinités intérieures indispensables pour qu'un militaire s'élève au rang de guerrier au sens le plus noble du terme, l'échelle très étendue de sa notion de la variété de personnalités très différentes de la sienne, et par là la profondeur de son propre personnalisme.* Nous citerons un passage d'un de ses dialogues qui fait songer parfois par son ton à *Servitude et Grandeur militaires* d'Alfred de Vigny :

« Et si tu es né guerrier, ose et arme-toi, la nature aidant, tu apprendras bien vite. Protège à l'intérieur de l'Etat les paysans et les commerçants contre les pillards et défends-les contre les ennemis extérieurs. Il n'y a rien de plus doux, pour un guerrier né, que l'activité guerrière ».

« Ne crains pas de mourir dans ta corporéité, parce

qu'autrement tu subiras à tous les moments la mort spirituelle. *Oter à une âme une activité pour laquelle elle sent son affinité élective, c'est lui ôter la possibilité de se nourrir. Je sais, tu sauveras le corps, mais tu perds ton âme et ce n'est pas un bon troc. Je ne sais pas à quoi bon porter le glaive, sinon pour le combat pour lequel il fut forgé. Je ne sais pourquoi porter le corps, si tu devais te refuser de le sacrifier pour le but pour lequel tu en fus revêtu...* » (99).

Cet appel éloquent et persuasif, partant de l'affinité élective intérieure de l'homme et s'élevant à l'héroïsme potentiel, nous achemine vers l'étape consécutive de la connaissance de soi-même (100), non plus maintenant au *niveau inférieur des intérêts de l'individualité de la personne, mais au niveau supérieur de la sphère des valeurs et des normes inhérentes à la personnalité.*



L'exploration du « cœur des désirs » et de ses affinités électives par la connaissance de soi-même s'achève; la connaissance de soi-même va s'élever au niveau du « cœur sublime des idées », en s'y déterminant d'emblée comme facteur de contrôle et de supervision de la vie, donc comme « *Esprit* ».

Et cette « nature » (bien entendu au sens skovorodien : la nature de notre intériorité), qu'est-elle, sinon cet esprit béni en l'homme dont parle Dieu à Moïse : « C'est moi qui envoie mon ange devant ton visage. Ecoute-toi, et obéis à lui » (101). « C'est pourquoi il te commande de pénétrer en toi-même et d'être attentif à ce maître qui indique tout ce qui est nécessaire... ». « Tu vois que l'être béni qui est en toi conduit ta nature (cette fois au sens généralement accepté) comme une

(99) Ac. I, p. 349-350.

(100) (pour parler le langage des personalistes).

(101) Ac. I 323.

PRÉCURSEUR DU PERSONNALISME

bête (102). Et cette nature aveugle, *c'est toi avec tes convoitises*. Et cela précisément veut dire : « *Le royaume de Dieu est en vous* ». « Celui-ci ne se trompe pas et te conduira, retiens bien cela, vers le but pour quoi tu es né, afin que tu sois utile à toi et à tes frères... » (103).

*La connaissance de soi-même
au niveau de la sphère des valeurs et des normes :
le passage à la hauteur des « temples de l'esprit »*

C'est pourquoi il te commande de pénétrer en toi-même et d'être attentif à ce maître, qui indique tout ce qui est nécessaire... ».

Voilà comment Skovoroda nous rend compte de la connaissance de soi-même à la hauteur des temples de l'Esprit, surplombant les gouffres des désirs du cœur, quand le principe « Gnothi seautón » pénètre au niveau supérieur du cœur de l'homme, dans la « superstructure personnelle » selon la nomenclature de Lersch, pour y rencontrer en fin de compte, au-dessus de l'apparence de l'homme commun (koinós), le maître en question, « l'homme intérieur et véritable », l'équivalence skovorodienne de la personnalité.

« Les temples païens sont aussi des maisons de l'enseignement et des écoles du Christ. Dans ces temples et au-dessus de ces temples était inscrite la parole bénie et pleine de sagesse... « Gnothi seautón », « Nosce te ipsum », Connais-toi toi-même ! Connais-toi toi-même, c'est exactement la même chose que chez nous, les Chrétiens : « Ecoute-toi toi-même » ! (Moïse). A l'effort du « Gnothi seautón », exécutant cet impératif, correspond un acquis essentiel et décisif, la découverte de notre connaissance intériorisante du « Royaume de Dieu

(102) Comparer la métaphore du structuraliste E. Rothacker, du cavalier (personnalité, esprit) tenant les rênes de la vie instinctive (des pulsions).

(103) Ac. I 324.

en nous » : « Vous êtes le temple du Dieu vivant » (saint Paul). « Ceux qui se connaissent sont sages » (Salomon). « *Ta loi est dans mon corps* » ! (David)... Et enfin, la confirmation définitive de l'importance majeure de ces vérités : « Celui qui n'y croit pas sera damné » (Christ).

Les citations bibliques et mythologiques sont pour Skovoroda, ici comme ailleurs, de *purs moyens d'expression des expériences vécues*, puisés dans l'inspiration religieuse et les textes sacrés ou dans les traditions mythiques pour communiquer des pensées philosophiques d'ordre anthropologique et axiologique (104).

Qu'est-ce que le « Royaume de Dieu », dans cette perspective, sinon la « *sphère des valeurs* », dont s'occupe la théorie des valeurs depuis Lotze et Windelband jusqu'à Max Scheler et Lavelle ? « Et la Loi Divine » qui habite notre corps, notre corporéité agissante et réalisatrice des valeurs, n'est-elle pas comparable mutatis mutandis à l'*ensemble des normes* de l'action humaine selon la philosophie par exemple de Max Scheler ou de Nicolai Hartmann ?

Nous sommes dans un certain sens un « temple du Dieu Vivant », parce que nous sommes l'habitable de l'*Esprit*, qui dépasse les buts biotiques, subjectifs et individuels, et vise aux valeurs objectives et éternelles communes à tout le genre humain. C'est l'*ensemble des normes commandant et créant des valeurs* qui constitue le « Royaume de Dieu et la Loi Divine habitant notre corps » selon la Bible ou, selon le structuralisme moderne, la *superstructure personnelle* du psychisme (*der personale Oberbau*, selon Lersch). Cette superstructure domine et guide réellement l'*infrastructure des désirs et des appétitions*, le « *gouffre des désirs* » de Skovoroda, « le fond endothyme (« *thymos* » l'élan vital) des pulsions instinctives de Lersch. L'anticipation de cette conception structuraliste de superstructure et de l'infrastructure de l'homme

(104) Ci-dessus, p. 63.

est donc bien marquée et manifeste chez Skovoroda. Nous lisons chez lui : « Tu vois que *l'être béni* qui vit en toi conduit ta nature comme une bête. Et cette nature aveugle, c'est toi-même avec tes convoitises ». E. Rothacker par exemple, dans ses « *Couches de la personnalité* », compare la couche supérieure de l'esprit au cavalier maîtrisant sa monture (105).

Skovoroda continue, en corroborant directement notre interprétation du royaume de Dieu comme sphère supérieure des valeurs et des normes qui en découlent : « ...et précisément cet état de choses veut dire le royaume du Dieu qui est en nous. C'est lui qui ne s'égare pas, il suit des routes appropriées vers ce pour quoi tu es né pour être utile à toi et à tes frères » (106)

C'est donc précisément au moment où la connaissance de soi-même se tourne vers l'exploration de la superstructure personnelle de l'homme, par conséquent de la sphère des normes et des valeurs, qu'elle subit une inflexion éthico-religieuse. Le processus de la connaissance de soi-même sur le plan de la personnalité peut alors aboutir à la transformation morale de l'homme, à la création en nous de « *l'homme intérieur et véritable* », que les personalistes appelleront : la *personnalité*. Cette transformation est sommairement mais exactement décrite par Skovoroda : « Sur quoi tu réfléchis, là se trouve ton cœur vide » (107). Par exemple, « si l'homme pense que l'agitation matérielle du monde est puissante et importante, dans cette opinion erronée il devient lui-même inanité ». « Le cœur est racine et essence. Chacun est ce qu'est son cœur » (108).

La théorie moderne des valeurs chez Max Scheler connaît et étudie, dans une approche phénoménologique, les mêmes

(105) Le symbolisme du cheval et du cavalier revient dans l'interprétation des rêves, dans la psychologie des profondeurs de Jung.

(106) Ac. I 324.

(107) Ac I 182.

(108) Ac I 182.

phénomènes d'« *Ergriffenheit* », de saisissement de notre cœur, de notre fonction affective, par des valeurs auxquelles Skovoroda fait allusion en esquissant son *premier délinéament*. La connaissance de soi-même se déplace ainsi, du terrain de la vie pratique et de l'activité professionnelle que nous avons étudié, si important au niveau de *l'individualité*, vers le niveau de la *personnalité*, c'est-à-dire vers des *fins éthico-religieuses*.

Le principe « Sur quoi tu réfléchis, là se trouve ton cœur vide » avec « l'introception » et « l'autocréation » de la personne.

La formule lapidaire « *Sur quoi tu réfléchis, là se trouve ton cœur vide* », d'un contenu très riche et d'une portée anthropologique immense, ne saurait être dévoilée que dans une étude des rapports de ce principe avec le *phénomène d'introception* et les aspects personnalistes de *l'adhésion aux valeurs* et de *l'autocréation de la personne*.

Il s'agit, dans cette préhension des valeurs par notre cœur que Stern appelle « l'introception », d'un phénomène bien étudié par la philosophie des valeurs, en relation directe avec son axiome « *vivre c'est choisir* » qui chez Sartre prendra une forme exagérée et paradoxale dans son théorème de « *l'homme qui se choisit lui-même* », exagérée, mais non dépourvue d'une certaine justification philosophique. Skovoroda, dans son adage, a en vue un processus psychologique éthico-religieux que le personnaliste W. Stern appellera, d'un terme correspondant très bien à la *prénotion* skovorodienne, *l'introception*. En voici la définition : le « moi » (Ego) fait de la *confirmation des valeurs n'appartenant pas au « moi »* une partie composante de la *valeur propre de lui-même* et, qui plus est : il ne réalise en général sa valeur propre qu'en s'appropriant les autres valeurs en tant que sa possession intérieure » (109).

(109) W. Stern, *Studien zur Personenwissenschaft, Personalistik*, Leipzig, p. 99.

PRÉCURSEUR DU PERSONNALISME

Ce processus de l'appropriation intérieure des valeurs mérite attention, car deux des aspects du personnalisme considérés par E. Mounier comme *caractéristiques et essentiels*, à savoir *l'autocréation et l'adhésion aux valeurs*, y trouvent leur point de départ.

Les « valeurs » d'après Mounier diffèrent totalement des « idées » (notions) générales. Celles-ci sont des « *sommes déterminées de déterminations* », tandis que la valeur est « *source vive et inépuisable de déterminations, exubérance, appel irradiant* : elle trahit ainsi une sorte de singularité expansive et une *parenté avec l'être personnel* », « *en tendant invinciblement à s'incorporer dans un sujet concret, individuel ou collectif* » (110).

Intropection et autocréation de la personnalité sont en fait soudées. Elles sont liées chez Mounier comme chez Skovoroda si bien que *l'analyse de la valorisation* explique les étapes de *l'autocréation*, et que vice versa *retracer ces étapes, c'est reconstituer l'histoire des valorisations personnelles*. Skovoroda proclame : « *Chacun est ce qu'est son cœur* » (111), et Mounier (112) ne cesse d'affirmer, d'accord avec lui, que tandis que l'histoire étale encore les *valeurs dans la généralité, leur véritable lieu est le cœur vivant des personnes*. Rappelons (113) que, selon Mounier, les personnes, sans *valeurs*, *n'existeraient pas pleinement*, et les valeurs n'existent pour nous que par le « *fiat veritas tua* » que leur disent les personnes. « Elles ne constituent pas un monde se réalisant tout à fait automatiquement dans l'histoire, comme le veulent les mythes paresseux de la force invincible de la vérité et de la marche irrésistible de l'histoire. Elles ne s'appliquent pas à la réalité comme des principes constitués. Elles se révèlent

(110) E. Mounier, op. cit. p. 87.

(111) Ac. I, p.2 8.

(112) E. Mounier, op. cit., p. 88.

(113) Ibid. p. 88.

dans les profondeurs de la liberté, mûrissant avec l'acte qui les choisit » (114).

Le même processus de la valorisation, en tant que fonction fondamentale de la personnalité, est présenté de façon très analogue par W. Stern : « L'action spontanée de la personne, pour laquelle ce monde présente le caractère d'un ensemble de matériaux, est l'attribution de la valeur; cependant cette notion ne devrait pas être interprétée comme un acte de pensée, mais beaucoup plus profondément et plus généralement : comme une confirmation du sens propre des objets par la conformation de la vie personnelle ayant trait à ceux-ci ». « Cette attitude fondamentale de la personne (115), nous l'avons caractérisée comme *introception* et nous avons explicité ses formes d'expression : « comprendre », « ressentir esthétiquement », « sanctifier religieusement », « agir pratiquement » et « créer artistiquement ». A cette conduite de notre part correspond le monde *introceptible* de ces objets contenant en eux-mêmes leur sens, et pour lesquels existe la possibilité d'être aimés et compris, d'être esthétiquement appréciés et religieusement sanctifiés, d'être traités moralement et formés esthétiquement (116).

*La connaissance de soi-même
en tant que précondition d'un « amour vrai » de soi-même.*

Parmi ses objets (au sens d'objets de la connaissance), qui appartiennent au monde *introceptible* des objets contenant en eux-mêmes leurs sens et pour lesquels par conséquent existe la possibilité d'être aimés et compris, Skovoroda — en philosophe personnaliste — place en première ligne la *personne humaine* et — en philosophe de la connaissance de soi-même — sa *propre personne*. Dans un dialogue portant

(114) Ibid. p. 88.

(115) *Grundhaltung der Person*, p. 99.

(116) W. Stern, op. cit., p. 99.

le nom mythologique, évocateur et suggestif, de *Narcisse* (où il prend, comme nous verrons, le contre-pied du narcissisme freudien) il pose le problème de l'amour de soi-même dans la perspective et au vrai sens de l'« Eros » platonicien :

« L'image de *Narcisse* proclame : Connais-toi ! comme s'il voulait dire : *si tu veux être content de toi-même et tomber amoureux de toi-même*, connais-toi. Examine-toi soigneusement. C'est juste ! Comment pourrait-on *tomber amoureux de l'inconnu* ? » (117).

Il ne s'agit pas dans ce passage d'amour propre au sens ordinairement accepté, parce qu'il y va, comme le dit Skovroda, d'un amour capable de procurer un sentiment de contentement moral de soi-même, du fait d'être digne d'amour, de le mériter moralement parce que notre personne présente une valeur ou plutôt une constellation de valeurs, en partie actualisées, en partie et même en grande partie potentielles, mais capables de réalisation et d'épanouissement. Un tel amour, conditionné par des valeurs et tendant à les réaliser, correspond à la notion polyvalente de l'Eros chez Platon. C'est un amour exprimant « la tendance vers le Bien et le Beau dans l'élan du monde sensible (matériel) vers les idées, animant tel un démon les hommes à la réalisation du vrai, du bien, du beau, créant un élan viril à la perfection et à l'immortalité de soi-même » (119). Le dynamisme de cet amour de soi-même n'a rien d'un amour propre, au contraire souvent il s'oppose à lui. Il devient le ressort principal de l'évolution de la personne vers « l'homme intérieur et véritable », potentiellement présent en nous, vers la réalisation de cette constellation des valeurs personnelles et des normes réalisatrices de ces valeurs que nous appelons « personnalité ».

La connaissance de soi-même, en tant que recherche des valeurs personnelles, toujours potentielles dans leur caractère

(117) Ac. I 27.

(118) Max Müller, *Herder, Philos. Wörterbuch*, p. 50.

(119) C. Schischkoff, *op. cit.*, p. 144.

de tendances, devient ainsi une *précondition d'un contentement intérieur* de notre propre état moral sans la présence duquel *l'amour de soi-même vrai et moralement justifié n'est guère possible*. Skovoroda, philosophe mystique dans la recherche de l'Être, théologien dans l'expression de ses intuitions par les textes de la Bible, philosophe intuitif dans la recherche de la réalité réellement réelle, pédagogue et psychagogue des individualités, analyste des affinités intérieures électives de l'homme, se transforme ici en *moraliste-réformateur non pas des institutions, mais des structures de la personnalité*.

Ainsi se réalise en lui le premier postulat du personnalisme de Mounier : *l'autocréation de la personnalité humaine*. Ce postulat ne peut se réaliser qu'en liaison étroite avec l'accomplissement du troisième, adhésion du cœur humain aux valeurs, surtout morales et religieuses chez Skovoroda, *mais aussi théoriques et esthétiques, s'il s'agit d'un plein épanouissement de la personnalité moderne selon le personnalisme*. L'orientation vers l'idéal de ce plein épanouissement est indiquée chez Skovoroda par sa conception de « l'homme intérieur », « homme véritable » différent des « koinoi », des communs, en tant que constellation des valeurs et des normes pour les réaliser.

La communication personnaliste et la liberté

Au cours de ce processus d'autocréation de la personnalité par l'adhésion aux valeurs personnelles, se dévoile chez Skovoroda, à la suite et à l'aide d'un recours à son *alphabet symbolico-métaphorique des emblèmes*(120), l'autre aspect essentiel du personnalisme selon Mounier, *la communication*. C'est le sens symbolique et la réalité sous-jacente au symbole de la *flèche* comme symbole du cœur humain généralement accepté, qui est ici le point de départ des considérations sko-

(120) Notre étude, p. 63.

PRÉCURSEUR DU PERSONNALISME

vorodiennes sur la communication au niveau du « cœur sublime ». « *Qu'est-ce que la flèche, sinon une tendance ?* » (121). On serait tenté d'interpréter ce symbole, en se souvenant de Mounier — qui a parlé de la personne, qui « *s'expose par le mouvement qui la fait être* » (122) et dont « *le corps n'est pas seulement la silhouette, mais aussi le trou de l'œil béant sur le monde* » (123) —, comme une propension à sortir de la limitation de soi-même vers l'autrui. Skovoroda, en sous-entendant peut-être ce que nous venons de dire, est plus précis encore et déclare, d'accord avec son idéal personnaliste : « *Qu'est-ce que cette tendance, sinon l'incitation divine qui pousse tout à sa place propre, sur sa propre voie ?* » (L'accent est à mettre sur le mot « propre »). Mais il se trouve (et cette constatation a été faite déjà au niveau de l'étude des affinités électives à l'action individuelle) (124) que cette *propre* place et cette *propre* voie peuvent et doivent *s'insérer harmonieusement* dans l'ensemble de l'univers des personnes. Cela signifie : *composer l'univers* et procurer du mouvement à cette machine. L'ancienne sagesse des philosophes proclamait : « *L'amour compose l'univers* ». Cicéron mentionne cet adage dans son livre sur l'amitié. On retrouve le même goût dans la sentence : « *Omnia vincit amor* » (125).

Ainsi, la connaissance de soi-même, la connaissance du cœur humain, qui a son équivalent symbolique dans la flèche, nous amène à connaître et réaliser le *troisième postulat* du personnalisme d'après Mounier : la communication avec les autres, la participation à la vie d'autres personnalités dans « l'univers personnalisé », comme s'exprime Mounier.

Par surcroît et enfin, le principe de « *Gnothi seautón* » nous découvre la base même de toute vie morale en nous,

(121) Ac. I 368.

(122) E. Mounier, op. cit., p. 33.

(123) Ibid., p. 38.

(124) Voir p. 82-83 de notre étude.

(125) Ac. I 368.

personnelle et personnaliste, et son idéal : *notre liberté*. La voie qui mène vers cet idéal ne peut être construite autrement que par le *libre choix* personnel et personnalisé des valeurs, indiquant la route vers « l'homme véritable ». « Et c'est entrer dans la Paix Divine » (en langage philosophique : dans le domaine des valeurs, des normes et des idées) que de se purifier de tout ce qui est éphémère, de réaliser des penchants absolument libres et un mouvement sans aucun obstacle, après s'être envolé des limites étroites de la matière dans la liberté de l'esprit » (126).

L'image radieuse de la liberté skovorodienne est représentée ainsi à son apogée, en pleine réalisation de ses potentialités. Mais il ne faut pas oublier que l'état de liberté spirituelle est le résultat d'un *effort constant vers la libération de l'esprit*, dont la vie et l'activité de Skovoroda nous donnent un exemple. L'aspect éthico-religieux de son œuvre, s'il pouvait entrer dans le cadre de nos considérations présentes, nous en donnerait une plus ample idée. Nous devons nous limiter, seulement à *titre d'exemple*, à l'énumération sans commentaire des *points de vue* concernant la liberté d'un autre personnaliste, russe cette fois, Nicolas Berdiaïev, qui comme beaucoup de penseurs russes connaissait sans doute l'œuvre du philosophe ukrainien (écrite en slavon) et qui a consacré toute la première partie de son livre « *De la servitude de l'homme et de sa liberté. Essai d'une philosophie personnaliste* » (127) précisément aux problèmes de la libération de l'homme de divers genres de servitude. Berdiaïev parle dans plusieurs chapitres de la servitude de l'existence telle quelle, de la servitude vis-à-vis de Dieu, à l'égard de la nature, à l'égard de la société, à l'égard de la civilisation, et enfin de la servitude par rapport à l'individualisme lui-même. Il serait sans doute possible de noter des idées intéressantes de Skovo-

(126) Ac. I 239.

(127) N. Berdiaïev, *Von des Menschen Knechtsschaft u. Freiheit*, Darmstadt, 1954.

roda concernant ces divers points de vue sur la libération de la personne, si la présentation de ces idées ne demandait la construction préalable d'un cadre plus vaste : les vues théologiques, éthiques, ontologiques et métaphysiques de Skovoroda, tâche dépassant les limites et l'intention de notre étude.

*Conclusion : Skovoroda, qui est-il ? qui était-il ?
et qui pourrait-il devenir au point de vue de la culture
ukrainienne ?*

L'Odyssée skovorodienne de la connaissance de soi-même s'achève, selon la belle expression de notre sage, au « *hâvre de tous nos vœux* ». Arrivé au bout de sa pérégrination dans l'infini du cœur humain, Skovoroda tient d'abord à nous rappeler son principe fondamental de la polarisation de tout l'existant : « Le cœur terrestre nous transforme en diverses bêtes impures, animaux et oiseaux. Le cœur pur fait de nous des enfants de Dieu, s'envolant au-dessus du tout périssable » (128). Tout le nécessaire étant facile, et tout le difficile étant superflu, le Bien Suprême, « *le Summum bonum* » est réalisable, parce qu'il est possible, selon Skovoroda, d'avoir le cœur pur soumis à la conduite de « l'homme intérieur véritable », conduite subordonnée à la souveraineté de la personnalité selon les personalistes.

Il ne s'agit plus alors seulement du bonheur que nous donne ce monde, conformément aux affinités intérieures de notre individualité, mais de la félicité que nous donne le contentement de soi, résultant de la réalisation des tendances de notre esprit, de notre personnalisation des valeurs. Le bonheur tout relatif d'avoir nos désirs satisfaits par le monde cède la place, ou mieux se superpose, en s'harmonisant avec lui, à un contentement où la perfection morale s'allie à la félicité. L'inflexion éthico-religieuse de la connaissance de

(128) Ac. I, 182-183.

soi-même permet à Skovoroda de tirer la dernière conclusion de son anthropologie philosophique personnaliste : « *Ce n'est que cela, la félicité : se connaître, se retrouver* ».

Cette détermination du but suprême de la vie humaine dans la double tâche de se connaître vraiment soi-même et de retrouver le vrai soi-même sonne comme le mot final, « l'amen » au vrai « confiteor » du personnalisme de Skovoroda dispersé dans son œuvre entière. La sincérité et la force de sa conviction, quant à la valeur de la conception personnaliste dans le domaine théorique sont confirmées et corroborées par la pratique de sa vie, dont nous n'avons pas eu la possibilité de parler jusqu'ici, mais qui ne saurait être oubliée ou passée sous silence quand on examine son œuvre sous l'angle de sa « *signification* » (129) — *pour le présent et l'avenir de la vie et de la culture ukrainiennes* (selon le postulat du prof. Tchyjewskyi). Sa vie, dont nous ne pouvons pas ici retracer même les contours et que nous supposons connue, est celle d'un « Homo viator », et ses pérégrinations incessantes — à l'étranger et en Ukraine, — sont sans doute, en partie au moins, du point de vue de la psychologie des profondeurs, l'expression chez lui de la *recherche de soi-même*.

Cette vie témoigne d'une part de la présence chez lui de ce « *Wandertrieb* » des adolescents qui, d'après E. Spranger, cherchent dans l'imprévu de leurs déplacements et des rencontres humaines en résultant, à saisir leur « moi » mûrissant; et d'autre part, d'un sentiment de la souveraineté du « moi » typiquement personnaliste. Ce « moi », fier et indépendant, de Skovoroda refusait toute soumission à des exigences non consenties, tous les postes stables de professeur ou d'ecclésiastique qui lui étaient offerts. C'est cette liberté du moi qu'il a exprimée dans l'épithaphe qu'il s'était composée : « Le monde m'a voulu saisir, mais ne m'a pas pris ».

Cette souveraineté vis-à-vis des conditions de la vie était

(129) Voir p. 64 de notre étude.

alliée à une *souveraineté pareille vis-à-vis de la mort*, prouvée par la circonstance étrange que *Skovoroda lui-même creusa sa tombe future*. Ajoutons à cette union parfaite si rarement rencontrée de la *vérité personnaliste enseignée et de la vie* une constante fidélité à sa *vocation personnaliste*. Cette *vocation consistait à aider à la réalisation d'autres vocations personnelles* : pensons à sa célèbre comparaison de lui-même à une pierre aiguisant les diverses lames des âmes pour les rendre aptes à leurs diverses fonctions, conformes à leurs affinités électives personnelles, pensons aussi aux lettres innombrables (130) où cette vocation se trouve confirmée, et nous aurons le pressentiment de ce que l'image de Skovoroda précurseur du personnalisme peut signifier pour la mentalité ukrainienne. Cela, d'autant plus que, pour diverses raisons qu'on ne saurait ici expliquer (131), la mentalité ukrainienne manifeste en sa *structure une forte composante personnaliste*.

Ainsi s'expliquent l'influence et l'importance de Skovoroda en tant qu'*archétype social* au sens de « *modèle social* ». Le sociologue français G. Bouthoul détermine comme suit la *signification*, l'importance de ce modèle social : « Chaque idéologie (nous prenons ce mot au sens de système d'idées devenu objet de croyance) dresse les personnages exemplaires, saints ou héros, dont les actes sont le plus étroitement en conformité avec les principes qu'elle prône » (132). Le drame, de même que l'histoire personnifiante traditionnelle et plus tard le roman (nous ajouterions ici « l'anthropologie philosophique personnaliste »), nous montrent la conception que les sociétés ont de leurs archétypes »... « L'éducation consiste à apprendre à s'identifier à ces modèles. Peut-être est-ce la fonction principale de la littérature » (133).

(130) Voir ci-dessus, p. 87.

(131) Ces raisons furent exposées dans la conférence de l'auteur de cette étude à l'Institut Catholique « Skovoroda, comme expression et facteur de la formation de l'ethnopsychisme ukrainien ». Institut Catholique, 3. III. 1973.

(132) G. Bouthoul, *Les mentalités*, PUF, 1955.

(133) G. Bouthoul, *ibid.*

Cependant les possibilités et les rayons d'action de la « catégorie de la signification — « *Bedeutung* » — ne s'épuisent pas par l'influence et l'importance de l'influence qu'ont certaines idées dans la sphère, très réduite comme nous le savons, de la *conscience collective*. L'appréciation de l'influence des idées, surtout quand elles *deviennent collectives* et s'incarnent dans des *images concrètes* (fussent-elles grossières et transformées par la fantaisie, et même de *préférence* dans ce cas) exige souvent un *recours à la psychologie des profondeurs*, nous songeons en l'occurrence à la *psychologie de l'inconscient collectif* de C.G. Jung. Au côté de l'archétype social de la *mentalité consciente* selon Bouthoul, paraît alors un archétype d'un autre ordre, *l'archétype junguien de l'inconscient collectif*.

Il est bien entendu impossible de s'étendre sur la notion même de l'archétype de l'inconscient collectif. Pour appliquer cette notion au problème de la signification possible du prépersonnalisme de Skovoroda pour la mentalité et la culture ukrainiennes, il faut cependant au moins rappeler quelques données essentielles de la théorie de l'inconscient collectif de Jung. Nous citerons à ce propos un fragment de notre étude antérieure sur Skovoroda comme facteur et expression de l'ethnopsychisme ukrainien (134).

L'inconscient collectif, d'après Jung, est un inconscient *plus profond* que l'inconscient personnel. Il est impersonnel en tant qu'il contient dans sa structure des éléments *transpersonnels*, communs à des groupes humains plus ou moins étendus, tribus ou peuples, éléments que Jung appelle *archétypes*. Les archétypes sont des *dispositions inconscientes à produire, par le jeu de la fantaisie, des phantasmes* de divers genres, images mythologiques, poétiques ou folkloriques.

Ainsi des archétypes comme celui de la *féminité*, appelé « Anima », et celui de la *virilité*, appelé « Animus », peuvent *selon les sujets dans lesquels ils se manifestent*, apparaître

(134) Thème d'une conférence à l'Institut Catholique de Paris le 3 mars 1973.

dans les songes, rêveries, visions, images, phantasmes, *sous des formes très diverses*, par exemple mythologique (« Magna Mater », « Meduse », sorcière, pour « Anima »; Vieux Sage, Mage Clairvoyant, « Héros », pour « Animus ») et ils sont *non seulement* des « foyers d'émission » de « productions imaginatives », mais, comme dit le psychologue français Piéron, des « modèles endogènes (intérieurs) de conduites inconscientes particulièrement dynamiques restant en rapports avec les images des archétypes ». Comme axes de cristallisation de ces images-archétypes, peuvent aussi servir des *personnages réels, historiques*, par exemple Napoléon, que le philosophe Hegel a appelé, évidemment en perspective archétypique, « l'esprit du monde à cheval ». Dans notre hypothèse ce pourrait être Skovoroda, correspondant à merveille, par la réalité de sa vie errante et dialoguisante, à l'image archétypique du « Vieux Sage » ou du mage clairvoyant qui pénètre, à travers l'apparence de la réalité visible, jusqu'à la réalité réelle et invisible.

Lorsqu'une image archétypique s'est cristallisée et incarnée dans un psychisme individuel, celui-ci *subit, quand l'intensité de l'intérêt que l'image provoque est suffisamment grande, un processus d'identification à l'image archétypique et à son contenu potentiel* (135). Ce processus est nommé par Jung « processus d'identification », parce qu'en lui se réalise « l'acte par lequel un être devient identique à un autre, en pensée, totalement ou "secundum quid" » (d'après le Vocabulaire philosophique de Lalande, p. 453). Dans le cas de Skovoroda, de même que dans le cas du poète Chevtchenko, on a toutes les raisons d'admettre et d'affirmer qu'une telle identification, exerçant une profonde action formatrice et transformatrice sur les structures psychiques ukrainiennes, s'opéra, s'opère et ne cessera pas de s'opérer.

Le processus de l'identification avec les images archétypi-

(135) C'est-à-dire le complexe d'idées et représentations que cette image archétypique peut suggérer ou évoquer.

piques se fait surtout, comme le rayonnement transformateur des psychismes des archétypes sociaux (les deux catégories se confondant le plus souvent), à travers la tradition littéraire et grâce à la littérature.

Il est à remarquer à ce propos que la littérature ukrainienne consacre au personnage de Skovoroda beaucoup d'attention. Nombre de romans ont été dédiés à son personnage, presque tous les grands poètes ukrainiens dépeignent sa vie en de nombreux poèmes. La célèbre pièce de théâtre du père de la moderne littérature ukrainienne, Ivan Kotliarevskyi, *Natalka Poltavka*, expose en raccourci et de manière toute populaire l'essentiel de la conception skovorodienne de l'homme, dans les couplets d'une chanson d'un des personnages. On pourrait dire au figuré que cette chanson, connue de tout le monde ukrainien, retentit au-dessus du berceau de la conscience nationale ukrainienne, réveillée au début du 19^{ème} siècle. De nos jours, les deux anniversaires de Skovoroda, celui de sa mort et celui de sa naissance, marquent une frappante prise de conscience de l'importance du philosophe comme « guide spirituel » de la communauté ukrainienne. L'éminent publiciste ukrainien, aujourd'hui détenu dans les camps de concentration soviétiques, I. Dziouba, a consacré à Skovoroda un essai, dont le titre « Notre raison » signifie évidemment qu'au fond du cœur skovorodien il faut chercher aussi sa raison (selon le principe de la polarité « le cœur à ses raisons, que la raison ne connaît pas ») et que précisément cette raison-là doit constituer le principe directeur de la conscience nationale...

Un professeur de l'Université Ukrainienne Libre et de l'Université américaine Indian Spring, M. Stepanenko, se propose d'écrire tout un ouvrage pour caractériser l'influence profonde de la personnalité de Skovoroda et de son œuvre sur la littérature ukrainienne contemporaine. En présence de cette influence intense il ne faut voir aucune exagération dans l'affirmation d'un sociologue ukrainien, M. Chlemkevitch, qu'il existe chez les Ukrainiens une personnalité ethnospécifique

skovorodienne comme il existe incontestablement une personnalité s'identifiant avec le poète Chevtchenko, qui incarnait dans son œuvre et dans sa vie le triple mythe d'Orphée, de Prométhée et d'Alcide, martyr sous Néron (136). La signification, c'est-à-dire l'influence et l'importance d'une œuvre philosophique originelle, contenant une prénotion du courant de pensée personnaliste (épine dorsale de notre civilisation, fondée, comme le dit Madariaga, sur le doute socratique et la foi chrétienne, tous deux marqués profondément par la pensée personnaliste), se double de la signification de cette même œuvre en tant qu'expression et facteur de la mentalité et de la culture ukrainiennes dans le passé, le présent et surtout l'avenir.

Certes, la signification de l'œuvre de Skovoroda ne se réduit pas à l'anticipation du personnalisme, que nous lui prêtons avec raison cependant. Certes, la « *Silva rerum et idearum* » que constitue cette œuvre dans sa forme emblématique — et anti-systématique à la fois, — ne se laisse pas enclore dans des alternatives « ou — ou » (par exemple : ou théologien ou philosophe), mais tend vers la formule plus compréhensive de Jung... « et — et » (c'est-à-dire : philosophe et théologien et réformateur, comme nous l'avons expliqué (137). Cependant ses idées théologiques, ontologiques, gnoséologiques, ses élans mystiques, ses effusions poétiques, satiriques et lyriques ne semblent être que des *protubérances* par rapport au *noyau stable et lumineux de sa pensée anthropologique personnaliste*. La connaissance de soi-même et la possession de soi-même résument bien la quintessence de son prépersonnalisme. La détermination définitive du but suprême, « *sumum bonum* » de l'homme, dans la recherche de soi-même

(136) Voir A. Koultychyskyi « Le culte de Chevtchenko à la lumière de la psychologie profonde », Munich, 1963, dans le Recueil du Séminaire Slave de l'Université de Munich et de l'U.L.U., « Taras Chevtchenko », 1963.

(137) P. 56 de notre étude.

SKOVORODA

me et dans la possession de soi-même (« *ce n'est que cela la félicité, se connaître, se retrouver* »), dans la connaissance de soi-même qui mène à la vraie et pleine possession de soi-même et la réalise, ne laisse aucun doute quant à l'importance majeure du prépersonnalisme dans cette œuvre.

IMPORTANCE HISTORIQUE DE SKOVORODA

Mes collègues viennent de broser un tableau vivant de Hryhorij Skovoroda. Ils ont indiqué les facteurs de sa formation spirituelle, pour esquisser d'autant mieux son œuvre sous ses divers aspects, sans pouvoir cependant épuiser toute la richesse de sa pensée. Ils n'avaient pas la fausse prétention de le faire !

Un slaviste éminent et un des meilleurs connaisseurs contemporains de Skovoroda, Dmytro Čyževskyj, ancien professeur à l'Université Ukrainienne Libre, actuellement professeur à l'Université allemande de Heidelberg, donne, dans son remarquable ouvrage consacré à la « Philosophie de Skovoroda » (paru il y a une quarantaine d'années) (1), une confrontation bien documentée des jugements opposés et des opinions diverses concernant son enseignement et sa personnalité : « On a comblé de louanges Skovoroda en tant que penseur original, et en même temps on l'a présenté comme un auteur sans indépendance, répétant les idées et les paroles des autres. Théoricien, chercheur qui a résolu des problèmes savants pour les uns, il n'est pour les autres qu'un écrivain sans système, et même chaotique. Moraliste par excellence, « sage » qui a su

(1) Дмитро Чижевський. Філософія Г.С. Сковороди. (Dmytro Čyževs'kyj. Philosophie de H.S. Skovoroda.) Travaux de l'Institut Scientifique Ukrainien. Volume XXIV. Warszawa, 1934. Pages 227. (Citations tirées des pages 5-6).

réaliser « sa sagesse » dans sa vie, Skovoroda a connu en même temps de vives réprobations pour n'avoir pas assez fondé théoriquement son enseignement et ne l'avoir pas formulé sous la forme d'un système achevé. D'après ses convictions métaphysiques, il est classifié parallèlement comme un « moniste », comme un « dualiste », même comme un « matérialiste ». Ses théories éthiques ont été interprétées comme relativistes; on a prétendu notamment que ses normes n'avaient de valeur que pour certains individus concrets, et par contre on a apprécié aussi dans son éthique la fonction normative d'une valeur absolue. Skovoroda a été apprécié comme un porte-parole inconditionnel de l'orthodoxie traditionnelle dans le sillage de l'Eglise, mais on l'a pris aussi pour un sceptique incrédule, même pour un auteur anti-chrétien ou athée, pour un hérétique ou un sectateur. On a distingué chez Skovoroda diverses influences : celles de Socrate, de Platon, d'Aristote, des stoïciens, de Plotin, des Pères de l'Eglise, de Spinoza, de Malebranche, de Christian Wolf, de la philosophie du siècle des Lumières, et spécialement de Reimarus..., et même de philosophes qui ont vécu après lui, comme Schelling, Hegel et Herbart (sic ! Čyževs'kyj donne des indications très exactes !). On pourrait prolonger facilement cette suite de noms et la compléter par des auteurs moins connus. Les mêmes différences caractérisent les appréciations du rôle de Skovoroda dans le domaine de la vie sociale ukrainienne : on voit en lui un représentant de la tradition nationale ou bien un philosophe populaire, ou même un philosophe du peuple; mais pour les autres il est le dernier porte-parole de l'Académie de Kyiv, laquelle n'était guère « populaire ». Une fois, il est un interprète des aspirations nationales — conscient de son rôle —; une autre fois, un russificateur au service des tendances antinationales. Et quant à la religiosité de Skovoroda, les uns trouvaient qu'il est un mystique, et les autres ne découvrent aucune trace de mysticisme dans son œuvre. De même pour sa personnalité : c'est un modèle d'émotivité pour les uns; c'est au contraire un pur rationaliste pour les autres.

IMPORTANCE HISTORIQUE

Voilà qui démontre notre affirmation de l'impossibilité de donner une image concrète d'une personnalité aussi complexe et riche que celle de Skovoroda. Il est d'ailleurs bien connu que des propos aussi contradictoires ne peuvent concerner qu'un dilettante ou au contraire un génie. Or, un dilettante ne peut pas vivre durant des siècles, et cela suffit pour définir la valeur de Skovoroda. Čyževskyj, en écrivant son livre, pouvait se référer à au moins 250 travaux concernant l'œuvre de Skovoroda. La bibliographie des Skovorodiana, publiée en 1968 à Charkiv (2), comptait déjà 182 pages avec 1207 numéros enregistrés. La bibliographie partielle, ne concernant que les œuvres d'après la guerre (1945-1972), publiée dans le numéro jubilaire de « Filososfska Dumka » de Kyiv consacré à Skovoroda, compte 166 articles (évidemment, sans les travaux publiés par des savants exilés). Bien que toute comparaison de ce genre soit relative (une bibliographie complète contient les titres d'œuvres fondamentales, mais aussi d'articles éphémères), les chiffres sont quand même assez éloquents. Les recherches sur l'œuvre de Skovoroda s'intensifient constamment, ce qui témoigne de son importance pour la culture ukrainienne.

Il faut encore mentionner que Skovoroda a influencé un autre Ukrainien célèbre, Ševčenko, comme celui-ci l'avoue lui-même dans un de ses poèmes (3) : étant encore un serf adolescent, épris de la liberté et de la dignité de l'homme, il a recopié assidûment dans son cahier, orné richement de dessins, des traités du penseur. Ševčenko naquit exactement vingt ans après la mort légendaire de Skovoroda et on peut facilement comprendre son admiration pour ce penseur qui déduisait la dignité de l'homme de sa ressemblance à Dieu.

(2) Григорій Сковорода. Бібліографія. (Hryhorij Skovoroda — Bibliographie). Editions de l'Université de Charkiv. Charkiv, 1968. 182 pages.

(3) Poème dédié à son ami, médecin au séminaire (ecclésiastique) de Perejaslav, Andrij Kozačkovs'kyj. « Давно те діялось ». (« Davno te dijalos' »).

Mais souvenons-nous que M. Kulčycky a montré en Skovoroda un précurseur du personnalisme contemporain et moderne (4).

Avec autant de droit, on pourrait désigner Skovoroda comme un précurseur de l'œcuménisme moderne, du Concile Vatican II même : pour Skovoroda, orthodoxe, le catholicisme était bien proche, et la vraie catholicité, au sens étymologique du mot, c'était justement l'œcuménisme de tous les chrétiens. Skovoroda allait plus loin encore et considérait les temples païens comme de vraies églises, et la Révélation pour lui ne se bornait pas aux chrétiens. La moralité, toujours d'après lui, n'est pas un monopole de la chrétienté : elle dépasse les confins d'une seule confession (5).

Cet enseignement peu conformiste paraissait assez dangereux pour la Russie traditionnelle tsariste pour que la publication des œuvres du Penseur ait été interdite. Skovoroda était d'ailleurs aussi peu conformiste dans son personnalisme accentué, quand il prétend que l'homme intérieur est l'homme authentique, un « surhomme », l'homme-Dieu, Jésus-Christ lui-même. Et il finit par une constatation, grandiose et captivante : « L'homme authentique et Dieu, c'est la même chose ! »

J'ai souligné assez la diversité, la richesse, l'originalité de la pensée skovorodienne. Skovoroda est un précurseur. Il a de loin devancé son temps et ses contemporains. Mais tout cela ne suffit pas encore pour le situer exactement dans le cadre de la vie spirituelle ukrainienne. Un ethno-psychologue

(4) Voir son étude dans le présent recueil.

(5) Pendant un autre colloque, organisé par l'Université Ukrainienne Libre à Munich — quelques semaines après le colloque à l'Institut d'études slaves de Paris (le 1er mars 1973 — en collaboration avec « Seminar für Geschichte Osteuropas und Südosteuropas der Ludwig-Maximilians-Universität in München ») une conférence était consacrée spécialement à ce thème par le Doz. Dr. Ekkehard Völkl (de l'Université de Regensburg) sous le titre : « Skovoroda und die Orthodoxie » (publiée dans le № 10-11 des « Mitteilungen » der Arbeits- und Förderungsgemeinschaft der Ukrainischen Wissenschaften, e. V. München (pp. 7-17).

IMPORTANCE HISTORIQUE

ukrainien renommé, Jakym Jarema (6), dans son choix des personnalités représentatives du peuple ukrainien, souligne l'importance de Skovoroda (à côté de Vyšenskyj, Hohol et Ševčenko). Mon éminent prédécesseur, le recteur Mirčuk, oppose Skovoroda à Tolstoj en tant que deux types nationaux (7). Pour un de nos meilleurs publicistes contemporains, récemment décédé, Šlemkevych, il y a chez les Ukrainiens une catégorie d'« hommes skovorodiens » (8), et cette expression est devenue un concept, approuvé aussi par Kulčyckyj. On peut constater, en se référant à ces témoignages, que Skovoroda est lui-même l'expression de la mentalité, de la spiritualité ukrainienne ou de l'âme ukrainienne tout court. Pour Jarema, Skovoroda est (dans un sens symbolique, évidemment) l'incarnation même du peuple ukrainien : « Skovoroda reflète le peuple ukrainien dans ses traits principaux, car ce peuple, comme Skovoroda, indigent dans son extériorité, sans cupidité des biens terrestres, prédestiné dans son humilité à des afflictions quotidiennes et aux rôles des comparses au théâtre de la vie, ne prétend pas posséder une puissance ou une importance dans le monde; ce peuple préfère la contemplation et les émotions intérieures aux activités extérieures; sa pensée se dirige vers un idéal de beauté morale et de bonheur dans l'éternité; mais esthète et chanteur au milieu de ses grands chagrins, il est en même temps un juge sévère, un ennemi sans indulgence des forces méchantes de la réalité extérieure, un révolutionnaire permanent. Telles furent les attitudes de Skovoroda et du peuple ukrainien pendant des siècles ».

(6) Яким Ярема. Українська духовість в її культурно-духових виявах (Jakym Jarema : « La mentalité ukrainienne dans ses extériorisations culturelles et spirituelles »), publié dans le recueil du « Premier Congrès Ukrainien Pédagogique » — 1935. Lviv, 1938. Pages 16-88.

(7) J. Mirčuk. Tolstoj und Skovoroda, zwei nationale Typen. Abhandlungen des Ukrainischen Wissenschaftlichen Instituts in Berlin. Band II. Walter de Gruyter & Co. Berlin und Leipzig, 1929, pp. 24-51.

(8) Микола Шлемкевич. Загублена Українська Людина. (Mykola Šlemkevych. « L'être humain ukrainien égaré »). Editions : Letters to Friends. New York, 1954, 160 pages.

On pourrait ajouter à cette présentation de Skovoroda qu'il est devenu une sorte d'archétype du peuple ukrainien au sens de la psychologie des profondeurs. Il serait bien utile de pousser des recherches dans cette direction.

Enfin, si nous pouvions parler avec Jarema d'extériorisation de la mentalité ukrainienne dans la personnalité de Skovoroda, il resterait encore à souligner avec Mirčuk comment Skovoroda lui-même s'identifiait à son peuple : « Skovoroda est un philosophe qui ne limitait jamais son enseignement à certains domaines, ou à un nombre restreint de disciples écoutant constamment ses paroles inspirées; il n'avait jamais besoin de locaux spéciaux, car l'endroit préféré de son activité était la rue, l'« agora », toute la ville, toute sa patrie, et ses auditeurs n'étaient pas des individus soigneusement choisis, mais toute la société. Il professait partout et pour tous ceux qui manifestaient leur désir de l'écouter... Il était un maître pour son peuple, toujours actif en tout lieu : foires, marchés, fêtes, cimetières, routes et carrefours d'Ukraine de la Rive gauche et de Slobidščyna. Il était le maître qui ne cherchait son auditoire ni dans les collèges, ni dans les institutions officielles, mais professait la vérité dans les chaumières paysannes comme dans les palais des seigneurs »...

Voilà la clef pour mieux comprendre Skovoroda et son œuvre, pour expliquer son actualité persistante depuis des siècles déjà, et pour apprécier son affinité intime avec les Ukrainiens. En même temps, on comprendra aussi cet accroissement des recherches et des études concernant un philosophe dont l'activité riche et variée a marqué la société ukrainienne.

Cependant, Skovoroda reste presque inconnu pour les milieux savants d'Occident. Je ne connais aucun livre en français consacré à Skovoroda (9). Et justement ce fait explique

(9) Cependant il faut souligner que la traduction française d'un des premiers articles concernant la vie et l'œuvre de Skovoroda, à savoir celui de I. Snigirew (paru en 1823 dans « Otečestvennye zapyski », vol. XVI, № 42 et 43) fut publiée dès 1828 (« Grégoire Savitch Skovoroda — philosophe de l'Oukraine » — Bulletin du Nord, vol. III,

IMPORTANCE HISTORIQUE

notre gratitude pour les dirigeants de l'Institut d'Etudes Slaves de Paris, qui nous ont accueillis aujourd'hui et qui ont bien voulu abriter notre colloque. Je tiens à remercier cordialement, de la part de l'Université Libre Ukrainienne, Monsieur le Professeur Pascal, qui a présidé notre session commémorative, et Monsieur le Professeur Portal, Président de l'Institut, ainsi que tous leurs collaborateurs, de leur compréhension bienveillante et de leur aide efficace. J'espère que ce sera justement l'Institut qui publiera la première plaquette skovorodienne française concernant nos modestes contributions à cette

N^o 10 et 11, pages 149-156 et 240-275). La traduction, signée M.M., fut attribuée (d'après H.P. Danilevskyj) à Hippolite Maselet.

De même la première mention concernant Skovoroda dans une encyclopédie occidentale parut en France dans le : « Grand Dictionnaire Universel du XIX^e siècle » (par M. Pierre Larousse). Paris 1875, tome XIV, pages 781-782. Malheureusement l'information (vaste et détaillée — 67 lignes) était assez fabuleuse, pleine d'inventions et d'inexactitudes. Mais il faut reconnaître que les rééditions de Larousse ont maintenu l'article (raccourci) avec les corrections nécessaires, ainsi : « Larousse du XX^e siècle » en six volumes, Paris 1933 (voir : vol. VI, p. 576) et Larousse en dix volumes de 1964 (vol. IX, p. 858 avec un portrait). Par contre il n'y a aucune mention dans les éditions du « Petit Larousse », non plus dans le « Nouveau Larousse Universel » (en deux volumes).

Il faut mentionner aussi un certain effort des Ukrainiens pour faire connaître les vicissitudes de la vie du Penseur. Ainsi, l'édition de A.F. Marcks de St Petersburg publia en 1900 un album « La Petite Russie d'autrefois » avec des dessins par les académiciens S.J. Vassilkovsky et N.S. Samokisch et avec un texte explicatif du Professeur D.I. Evarnitsky; entre autres il y a un texte concernant « Grégoire Savitch Skovoroda » (pages 86-93). Le texte est en français et en russe (toujours sur deux colonnes parallèles).

Une traduction française de deux « Chansons » de Skovoroda fut publiée dans « Anthologie de la Littérature Ukrainienne (jusqu'au milieu du XIX^e siècle) » éditée par l'Institut Sociologique Ukrainien de Prague, avec un avant-propos du professeur au Collège de France, M.A. Meillet (Paris, 1921. M. Giard et Cie). Enfin, pour compléter le tableau, dans « Histoire de la Philosophie Russe » de B. Zenkovsky (traduit du russe par C. Andronikof) il y a dans le chapitre sur le XVIII^e siècle plusieurs pages (64-82), consacrées à la vie et à l'œuvre de Skovoroda qui mettent en relief l'importance toute particulière du penseur ukrainien sur l'évolution ultérieure de la philosophie russe. (Publiée par la Librairie Gallimard. Paris, 1953).

soirée. Je lui promets le soutien entier de l'Institution que j'ai le grand honneur de représenter. Il est à souligner que tous mes collègues (à une seule exception) et moi-même sommes en même temps membres de notre corps universitaire, ainsi que de l'Institut — fait qui augure une bonne coopération pour l'avenir, — une coopération qui pourrait être d'une utilité non négligeable pour les deux Institutions. Je me réjouis d'autant plus de la pleine réussite de notre assemblée actuelle et je vous remercie, Monsieur de Président, Mesdames, Mesdemoiselles et Messieurs, de votre présence et de votre attention soutenue.

**
*

Avec ce recueil des conférences données au Colloque Skovoroda du 18 janvier 1973 se réalise, malheureusement avec quelque retard, l'intention des organisateurs : l'Institut national d'Etudes slaves de Paris et l'Université Ukrainienne Libre de Munich. C'est grâce à leur étroite collaboration qu'il voit le jour. Il est la première publication d'une pareille importance offerte aux lecteurs français sur l'originale et attachante figure de Skovoroda. Puisse-t-il servir à une meilleure compréhension entre les deux nations française et ukrainienne !

COLLOQUE

S K O V O R O D A

1722 - 1794

A l'Institut d'Etudes slaves

9, rue Michelet

Paris VIème

COLLOQUE

commémoratif du 250ème anniversaire de la naissance de

Hryhorij SKOVORODA (1722 - 1794)

philosophe et écrivain ukrainien

à l'Institut d'Etudes slaves

Judi 18 janvier 1973 de 16 à 19 heures

sous la présidence de Monsieur Pierre PASCAL

Professeur honoraire à la Sorbonne

qui prononcera une allocution d'introduction

CONFERENCES

A. JOUKOVSKY

*Chargé de cours d'histoire de l'Ukraine
à l'I.N.L.C.O.*

L'Académie de Kiev, lieu de formation de Skovoroda

K. MYTROWYTCZ

*Chargé de cours à l'Université ukrainienne libre
Eléments platoniciens de la philosophie de Skovoroda*

O. KOULTCHYTSKYI

*Professeur à l'Université ukrainienne libre
Skovoroda - précurseur du personnelisme.*

CONCLUSION par M. W. JANIW

Récteur de l'Université ukrainienne libre

TABLE DES MATIERES

Préface — Pierre PASCAL	5
Skovoroda, la vie d'un sage itinérant — (1722-1794)	
— Pierre PASCAL	7
L'Académie de Kiev — lieu de formation de Skovoroda	
— Arkady JOUKOVSKY	17
Elements platoniciens de la philosophie de Skovoroda	
— Kyrylo MYTROWYTCH	33
Skovoroda — philosophe de la connaissance de soi-même et précurseur du personnalisme — Alexandre KOULTCHYTSKYI	55
Importance historique de Skovoroda — Wolodymyr JANIW	111
Fac-simile de l'invitation	119
Hors texte: Portrait de Skovoroda — par un artiste inconnu de la fin du 18ème siècle.	

