



La question religieuse dans Le Maître et Marguerite Françoise Flamant

Revue des études slaves, Tome 61, Fascicule 3. M. Boulgakov, Le maître et Marguerite . pp. 261-268

Document des archives du site web
Le maître et Marguerite

<http://www.masterandmargarita.eu>

Webmaster

Jan Vanhellemont
Klein Begijnhof 6
B-3000 Leuven
+3216583866
+32475260793

La question religieuse dans *Le Maître et Marguerite*

Françoise Flamant

La question religieuse est si ostensiblement posée dans *Le Maître et Marguerite* et elle a suscité tant de réponses et de commentaires qu'on peut légitimement la trouver usée, en comparaison des approches nouvelles et originales dont cette grande œuvre fait actuellement l'objet.

L'idée mise en œuvre par Boulgakov, de raconter de façon romancée un épisode de la vie de Jésus, n'était déjà pas neuve en son temps puisqu'elle s'appuyait sur des précédents illustres dans le monde occidental, tels que les *Vies de Jésus* de Strauss et de Bauer, puis de Renan et de Farrar ; mais elle était « scandaleuse » à plus d'un titre : en pays athée, bien entendu, et aussi en pays de tradition orthodoxe - une tradition qui répugne plus que le catholicisme ou le protestantisme à toute tentative de désacralisation. Cependant cette idée « scandaleuse » en son temps est désormais entrée dans la rubrique des procédés littéraires, même en U.R.S.S. où le procédé s'est rapidement usé, à en juger par les longues pages du Billot où elle est si laborieusement mise en œuvre.

D'autre part, l'interprétation de l'Évangile de Woland, ce « roman dans le roman » du *Maître et Marguerite*, est délibérément laissée par Boulgakov à l'entière liberté du lecteur. Tout en ayant les allures d'un « proto-texte » immuable, sacré (en raison, notamment de la cohérence parfaite des trois formes de récits par trois énonciateurs différents), cette histoire est ouverte : sa mise en abîme, les emboîtements successifs qui en feraient, en fin de compte, un rêve de Biezdomni susceptible de recevoir à l'infini de nouveaux développements, tout cela met en évidence son statut de récit littéraire, pseudo-sacré, dont le personnage central se défend d'ailleurs lui-même d'être divin (1).

Un camouflage aussi réussi ne peut qu'attirer les exégètes. Ils sont nombreux à se pencher sur *Le Maître et Marguerite* dont ils dégagent, bien entendu, des interprétations religieuses et philosophiques très diverses. Mais leurs démarches ont ce trait commun de commencer par une recherche des sources, puis de privilégier telle ou telle de ces sources, censée fournir le véritable éclairage sous lequel il conviendrait d'interpréter le roman. Tous ces travaux sont précieux, surtout si on les considère comme complémentaires les uns des autres (2). Certains d'entre eux, toutefois, nous renseignent moins sur la culture et sur les lectures de Boulgakov que sur le fonds de bibliothèque dont l'enquêteur est tributaire (3) et sur ses préoccupations philosophiques personnelles (4). Par ailleurs, même si certaines sources sont bien identifiées, il paraît imprudent d'en déduire l'adhésion de l'écrivain à l'intégralité du message qu'elles véhiculent. En littérature, en philosophie, comme en architecture, le réemploi des matériaux nobles est pratique courante, et les constructions édifiées au moyen d'éléments empruntés se révèlent entièrement nouvelles.

Bien que les événements de la Passion mis en scène par Boulgakov se réfèrent évidemment à la tradition évangélique, on ne saurait en conclure, par exemple, que, tout en prenant ses distances (en partie pour des raisons de prudence) par rapport à cette source, l'écrivain adhère nécessairement à une métaphysique chrétienne du bien et du mal (5). Ou encore, considérant que Boulgakov s'inspire

beaucoup des Vies de Jésus plus ou moins romancées dont il a connaissance, et notamment de l'ouvrage de Renan, il serait également léger d'en déduire que ses convictions seraient celles de Renan, et qu'il rejetterait notamment le dogme de la divinité de Jésus comme n'étant pas d'une historicité rigoureuse (l'histoire étant tenue pour une science exacte). L'exégèse la plus récente, de type gnostique, s'appuie sur un catalogue de thèmes gnostiques relevés dans le roman pour imputer, tout aussi légèrement, à Boulgakov une forme de pensée religieuse gnostique (6) qui aurait été «véhiculée jusqu'à lui par le symbolisme, lui-même initié à la gnose par l'œuvre de Soloviev.

Je ne voudrais pas reproduire ici ce type de démarche. Considérant les principaux matériaux utilisés par Boulgakov dans sa « construction religieuse » tels qu'ils apparaissent soit à l'œil nu, soit dégagés par une large investigation des sources, je voudrais d'abord mettre en évidence qu'ils constituent un fonds commun à l'intelligentsia russe de l'âge moderne : une élite qui s'est éduquée, formée en dehors de la sphère de l'Église orthodoxe (de la religion russe traditionnelle), mais pour laquelle le domaine du religieux, récemment et savamment illustré par les symbolistes, n'est nullement indigne de réflexion et de spéculation. Deux traits principaux me paraissent caractériser ce fonds commun :

1) Une véritable érudition critique de la religion chrétienne, sans commune mesure avec des connaissances théologiques rudimentaires sinon totalement inexistantes - alors même que la théologie chrétienne avait pourtant de quoi attirer aussi ces intellectuels manifestant un intérêt nouveau pour le domaine du religieux (7)

2) Toute théologie étant refusée, ou peut-être simplement ignorée, ce qui vient combler le vide théologique, ce sont des systèmes plus ou moins para-chrétiens ou, constitués de concepts et de mythes empruntés au christianisme – sans être pour autant spécifiquement chrétiens.

L'intellectuel russe du début du siècle est avant tout héritier d'une tradition critique de la religion, la critique rationaliste du Siècle des Lumières qui commence avec Voltaire et s'achève, disons, par Kant ; mais il dépasse, sans la méconnaître, cette première forme de critique, Hegel venant prendre le relai de Kant. Boulgakov est parfaitement au fait des deux principaux développements auxquels a donné lieu la lecture hégélienne des récits évangéliques.

La première lecture est celle de Strauss, dont la première *Vie de Jésus* date de 1835-1836. Strauss soumet chaque épisode des Évangiles au schéma thèse/antithèse/synthèse, la thèse étant la « donnée apparente » du texte, l'antithèse son explication rationaliste, et la synthèse s'opérant dans la notion de mythe. Boulgakov applique très précisément la méthode de Strauss et, comble de paradoxe, la fait appliquer par Yeshoua dans son entretien avec Pilate. Thèse : Yeshoua est « extra lucide », il devine le mal de tête de Pilate et son désir d'avoir son chien auprès de lui ; antithèse : il est très observateur, il a remarqué des gestes inconscients de Pilate ; synthèse : un homme tel que Pilate, nostalgique d'un monde de Vérité d'où seraient absents tous les compromis auxquels il se résout douloureusement, ne demande qu'à « se faire croire » que Yeshoua est un être divin. Notons que la lecture straussienne des récits

évangéliques ne met pas en doute une certaine authenticité de ces récits, ni l'existence historique de Jésus.

La deuxième lecture hégélienne de ces mêmes récits amène Bauer à conclure, après trente-sept ans d'études (1840-1877), que le christianisme ne repose sur aucun témoignage digne de foi et que Jésus n'a jamais existé : dans cette optique, on a donc affaire à un mythe dont le fondement historique est une supercherie.

Ces deux lectures ont chacune leur partisan dans *Le Maître et Marguerite* ; Biezdomni est tenté de suivre Strauss, tandis que Berlioz est un partisan de Bauer, dans la discussion religieuse - ou antireligieuse - du chapitre premier. Le nom de Strauss est cité, non celui de Bauer, mais la position de ce dernier fut adoptée par Marx et Engels et a prévalu, semble-t-il, en U.R.S.S. jusqu'à la fin des années soixante. Quant à Boulgakov, tout se passe comme s'il adoptait la thèse de Strauss, suivant en cela l'exemple de Renan, ce qui le laisse entièrement libre de « romancer » une vie du Jésus de l'histoire à partir des données minimales retenues par la critique libérale et qui sont les suivantes : Sous Tibère a vécu en Palestine le rabbi Yeshoua qui a laissé le souvenir d'un maître de doctrine, d'un prophète et d'un thaumaturge. Crucifié sous Ponce Pilate, ses disciples l'ont cru et proclamé ressuscité.

A cela se ramène en effet le fond de vérité historique à partir duquel se serait développé le mythe de Jésus : relèveraient notamment de la prolifération mythologique trois Évangiles sur quatre qui, une fois soumis à une sévère « critique des sources », ne vaudraient plus rien comme documents historiques. Le seul des Évangiles que la *Quellenforschung* retenait comme « œuvre originale » (c'est-à-dire comme témoignage direct d'un disciple de Jésus) était selon les uns celui de Marc, selon les autres celui de Matthieu. On voit qu'en conservant comme seul disciple Matthieu Lévi, Boulgakov fait encore la preuve de son érudition en matière de critique des sources.

Mais cette érudition critique n'est pas contrebalancée chez Boulgakov, non plus que chez ses contemporains *intelligenty*, pourtant intéressés par les questions religieuses, par une information théologique même minimale (la réflexion théologique s'est trop longtemps exercée à l'intérieur, et en circuit fermé, dans l'Église orthodoxe, et les sociétés de philosophie religieuse qui ont voulu coordonner la nouvelle philosophie idéaliste, voire spiritualiste, de l'intelligentsia de la fin du siècle avec la théologie n'ont eu que le temps d'amorcer un contact). C'est ainsi que le fait central, spécifique du christianisme, qui est la fonction rédemptrice du Christ Dieu et homme, paraît totalement absent de la représentation que se font du christianisme des intellectuels pourtant vivement intéressés par le phénomène religieux chrétien ; la pierre de touche du christianisme est en effet la foi en la mort du fils de Dieu fait homme comme victime expiatoire, et dans sa résurrection.

Ce n'est pas en vertu de leurs « mérites » que les hommes sont sauvés (tous les récits évangéliques disent le contraire : le fils prodigue, les ouvriers de la onzième heure, le salut du bon larron), mais en vertu d'un acte de foi dans le fait que Jésus-Christ est le fils de Dieu - la mort et la résurrection de cette victime exemplaire résumant tous les « mérites » et surtout donnant un sens à toutes les souffrances des hommes.

Cette pierre de touche du christianisme est, me semble-t-il, curieusement absente de la culture religieuse de Boulgakov et de ses contemporains, leur culture chrétienne étant à dominante nettement critique.

Pour combler cette lacune, pour pallier cette absence d'éléments positifs, constructifs, dans la représentation qu'ils peuvent se faire d'un comportement religieux, les intellectuels russes choisissent le plus souvent entre deux options qui l'une et l'autre conservent quelques traces du grand mythe chrétien : l'option tolstoïenne et l'option gnosticisante.

1) *L'option tolstoïenne.* Selon Tolstoï et son évangile simplifié, Jésus est un exemple de conduite morale, par son détachement des biens matériels qui le rend entièrement libre de préférer le bien des autres au sien propre. Il réalise le fond de bonté qui, en fait, serait latent en tout homme. Suivre son exemple, c'est renouer entre les hommes les liens qui feront de l'humanité un grand corps uni et lui procureront le bonheur et la paix. Tel est précisément le message que Boulgakov met dans la bouche de son Yeshoua - et je m'élève ici contre l'assertion assez répandue selon laquelle Yeshoua, dans l'ensemble, tiendrait un discours de type chrétien.

S'il y a évidemment une certaine « moralité » à déduire des faits et gestes de Jésus dans les Évangiles, le moralisme est un aspect tout à fait secondaire du christianisme ; d'autre part, pour le chrétien l'homme n'est certes pas naturellement bon : la nécessité d'un sacrifice du calibre de la crucifixion du Fils de Dieu prouve éloquemment le contraire. Enfin le christianisme n'enseigne nullement que l'humanité atteindra globalement un jour la paix et le bonheur en ce monde (hormis dans un vieux rêve millénariste qui n'a plus d'audience depuis longtemps).

2) *L'option gnosticisante.* La gnose, mot et concept revenus à la mode, est un système de pensée religieuse qui est apparu au premier siècle de notre ère, siècle qui a vu se rencontrer et s'influencer des systèmes religieux de provenances diverses. La gnose est d'origine syro-égyptienne, judaïque ou iranienne et, depuis son apparition jusqu'à nos jours, elle ne cesse de ressurgir ici et là, se coulant - disons plutôt « noyant » avec une remarquable souplesse des systèmes ou des mythologies déjà existants. D'où vient ce succès de la gnose, la réitération de son emprise en des lieux et des époques très éloignés les uns des autres, et cela malgré l'extrême complexité de ses mythologies - car la gnose est un phénomène syncrétique où ne cessent de se superposer les emprunts et les strates ?

Il vient, me semble-t-il, de ce qu'elle est un système de pensée religieuse en quelque sorte « naturel » pour l'esprit humain ; il décrit en effet notre expérience humaine de la manière la plus satisfaisante et la plus cohérente. L'incompatibilité du bien et du mal, de la lumière et des ténèbres, de l'esprit et de la matière, incompatibilité qui, à l'évidence, déchire l'homme, y est interprétée comme le conflit de deux royaumes où des poussières d'individus sont ballottées selon des alternances d'illumination et d'enténébrement où leur volonté n'a rien à voir... Le gnostique, évidemment, refuse le mal, s'efforce d'échapper à l'emprise de la matière (qui est mauvaise, comme tout ce qui est créé), mais il est exposé à des retournements imprévisibles (« Qui veut faire l'ange fait la bête » !), ce qui

l'amène à se vautrer dans la matière comme pour mieux l'avilir, et à s'enfoncer dans les ténèbres. Le gnostique, tant qu'il n'est pas « retourné », est un passionné de la lumière et de l'esprit, il hait, redoute, refuse, tout ce qui est du monde matériel. Matthieu Lévi est représenté par Boulgakov comme un passionné de cette trempe ; rien d'étonnant à ce qu'il voie en Yeshoua une parcelle de lumière divine, et l'insistance avec laquelle il s'efforce d'en persuader l'intéressé est elle-même très gnostique : tout le drame est en effet de ne pas « voir » la lumière ; même les émanations de la lumière divine, les parcelles de l'Âme du monde sont sujettes à « oublier » leur vraie nature lorsqu'elles sont immergées dans la matière.

Une autre bizarrerie du *Maître et Marguerite* m'apparaît comme une trace de religiosité gnostique héritée du symbolisme par l'intelligentsia : c'est cette rupture de continuité qu'on observe entre le Yeshoua de l'« évangile de Woland » et le Seigneur céleste qui tient en son pouvoir les destinées, et dont les messagers sont Woland et Matthieu Lévi. Yeshoua se défendait formellement d'être Fils de Dieu ; mais il semble bien y avoir un Fils de Dieu ; est-ce lui ? Cette dualité évoque un de ces « couples d'entités » par lesquels la gnose valentinienne, dans une mythologie qui emprunte beaucoup au christianisme, s'efforce de représenter l'incommunicabilité absolue entre le monde divin (*le Plérôme*) et le monde créé ; même des émanations directes de la lumière divine tel que *Sophia* (l'Âme du monde) ou *Jésus* (le « Fruit parfait du Plérôme »), envoyées dans le monde pour le sauver, même ces messagers des éons divins sont montrés incapables de franchir la Limite qui sépare la création du Plérôme. Et le processus de rédemption qu'ils amorcent s'achève, en fait, par leur réunion précisément sur la « Limite » avec leur double spirituel qui, lui, réside dans le Plérôme. Dans la mythologie valentinienne, Jésus a pour double céleste le Christ... Pour en revenir au Yeshoua du *Maître et Marguerite*, on l'entend tenir un discours rationnel, moraliste et optimiste, en un mot tolstoïen ; mais il est en quelque sorte débordé sur son côté divin potentiel - dans l'hypothèse où il serait le « Fruit parfait du Plérôme » devenu inconscient de sa mission rédemptrice - par le voyant Matthieu Lévi (qu'il tient, au demeurant, pour un homme de peu d'intelligence et de moralité douteuse), lequel, en fait, aura eu raison, semble-t-il, et deviendra par la suite son émissaire privilégié... Tel est le développement mythologique original inventé par Boulgakov : un Yeshoua gnostico-tolstoïen ; un couple Yeshoua - Matthieu Lévi associant les deux principales ressources de l'intelligentsia attirée par le religieux mais rebutée par le christianisme ou ignorante de ses dogmes essentiels. Notons toutefois que la solution de Boulgakov a un caractère universel : on ne trouve pas chez lui de Christ russe, ni une quelconque essence mystique de la Russie.

Par-delà cette utilisation savante et fort habile d'éléments disparates qui, finalement, élude la question fondamentale de la divinité de Jésus, peut-on saisir chez Boulgakov une intuition métaphysique personnelle, et quelle est-elle ?

L'intuition première de Boulgakov me paraît être que certains moments et certains lieux de la vie du monde voient se déchaîner avec une intensité particulière (au point d'en devenir insupportable) des forces de mal ; ces forces, elles sont par fois déclenchées par des humains outrepassant leurs pouvoirs normaux - d'où la présence obsédante dans toute l'œuvre du thème de Faust, de savants comme Persikov et Preobrajenski ; ou bien elles sont représentées comme un déchaînement subit de « l'élémentaire » (*la stixija*), comme dans la

Garde blanche. Mais lors de ces déchaînements, les hommes sont toujours, encore que dans des proportions variées, victimes et complices. Boulgakov est donc fondamentalement conscient de l'ambiguïté de la nature humaine et n'élude à aucun moment le fait de la responsabilité personnelle, différent en cela des gnostiques qui font « porter le chapeau » au prince des Ténèbres. Même le Maître, qui est presque uniquement une victime, trouve en Marguerite la compagne, alliée agressive, qui pactise, pour le sauver, avec les forces du mal.

Au monde humain en proie à ces paroxysmes s'oppose, à n'en pas douter, dans la Weltanschauung de Boulgakov, un monde stable de paix et de lumière qu'il aime à symboliser par le ciel et par les astres : notons la coloration platonicienne et néo-platonicienne de ce symbolisme réemployé d'ailleurs également par les gnostiques (encore que Plotin ait été profondément anti-gnostique). C'est le monde céleste, et non le hasard, qui, d'une manière mystérieuse, semble bien gouverner pour Boulgakov le monde des hommes : dépendance de type astrologique (dans les premières lignes de la Garde blanche), de type composite, à la fois astrologique et chrétien naïf dans le Maître et Marguerite : on se souvient de ce « chemin de lune » que prend Pilate, sur les indications d'un dieu bon et compatissant, à l'image de Yeshoua.

Que les destinées de notre monde dépendent, en dernière analyse, de cette entité transcendante, c'est en tout cas ce que Boulgakov espère, désire, croit peut être.

Ce désir se traduit par le sentiment de plénitude qu'inspire à ses personnages la contemplation du ciel et par le choix de lieux de la terre en quelque sorte surélevés, rapprochés du ciel, pour les épisodes-clés du roman : le mont des Moines, le mont Chauve, diverses terrasses antiques et modernes ; il se manifeste dans le rôle capital attribué par l'écrivain aux messagers du monde d'en haut vers le monde d'en bas (Woland et Matthieu Lévi), dans le symbolisme lunaire (la lune, cosmologiquement, est l'astre de transition entre l'ordre céleste et le désordre terrestre, la *première* planète...). Notons ici encore le soin tout particulier que prend Boulgakov de préserver l'altérité absolue de la transcendance dans ses diverses représentations du divin : aucune « réalité » de ce monde, même mythologisée ou idéalisée (par exemple, la Russie éternelle), n'intervient dans la conception très épurée qu'il s'efforce de suggérer, et que semble être la sienne.

Mais ce qui frappe aussi, c'est que, tout en s'efforçant de concevoir un univers transcendant et tout en désirant qu'il gouverne, en dernière analyse, les destinées individuelles, voire le destin global de notre monde, Boulgakov ne parvient pas à le « toucher », à l'« éprouver » : sans doute ne le souhaite-t-il pas vraiment, si l'on en juge d'après la préférence exprimée par le Maître ; même pour l'éternité, ce dernier choisit en effet de demeurer dans un coin de ce monde auquel il est habitué - simplement préservé de la tourmente ; en un mot, il préfère demeurer *en-deçà de la Limite*. Cette image de la Limite, que j'emprunte à la mythologie gnostique, correspond en fait à l'expérience humaine de la limitation, que seule l'illumination religieuse (par la connaissance ou par la foi) réussit éventuellement à abolir. Le « croyant » chrétien, l'« illuminé » gnostique, à certains moments touchent Dieu, voient Dieu : Boulgakov me semble rester étranger à cette expérience, en bon intelligent russe qu'il est. Deux messagers s'interposent toujours entre le Maître et Celui qui régit sa destinée. Pilate lui-

même n'est jamais montré en état de contemplation mystique, mais tout au plus méditant à la pleine lune, ou en marche sur son rayon de lune...

En revanche, et comme en compensation d'une inaptitude congénitale à éprouver la transcendance (expérience que la gnose réserve aux Illuminés, que le christianisme dit accessible à chacun), Boulgakov paraît extrêmement doué pour se libérer dans la sphère du « surnaturel ». Je prends ce mot dans son sens commun et dérivé car je le distingue ici de la transcendance : « surnaturel » au sens de « supérieur à toute nature créée », comme seraient surnaturels les voyages instantané dans le temps et dans l'espace, les dons d'extralucidité de prophétie, de métamorphose... en un mot, qualité surnaturelles au sens de ces pouvoirs que l'homme rêve de détenir, qui sont en lui à l'état de fantasmes, de désirs ; pouvoirs que sa nature limitée lui laisse entrevoir sans les lui concéder vraiment, sinon à titre exceptionnel : ainsi l'écrivain touché par le génie détient un certain pouvoir surnaturel (tel est le cas du Maître). Et surtout l'ordre des Démons issu de l'imaginaire boulgakovien (lui-même nourri bien entendu de nombreux antécédents littéraires, bibliques, païens) représente, dans sa profusion délectable, ce registre du « surnaturel », sur-nature - nature cependant, en ce sens qu'elle aussi, autant que l'humanité se révèle, en fin de compte dépendante.

Autant Boulgakov est, me semble-t-il, partiellement démuné, en tant qu'intellectuel moderne, de la dimension proprement religieuse, autant il est doué – et en cela il est bien russe - de la faculté de croire en ce « surnaturel » apte par lui-même à procurer déjà bien des satisfactions ; autant il est doté des capacités d'imagination et des outils culturels, intellectuels nécessaires pour le représenter.

(Université de Provence)

Notes

1. Ce paragraphe résume certaines conclusions de Marianne Gourg dans *Le Maître et Marguerite*, une œuvre-univers, thèse de doctorat d'État soutenue en 1987, chap. III de la première partie. *Revue des études slaves*, Paris, LXI/3, 1989, p. 261-268.
2. Un bilan critique de plusieurs d'entre eux est réalisé par N. Utexin, « Мастер и Маргарита М. Булгакова : об источниках действительных и мнимых », *Русская литература*, 1979, 4, p. 89-109.
3. I. Beza, « Генеалогия Мастера и Маргариты », *Контекст*, 78, p. 156-248.
4. L'existentialisme, pour G. Černíkova, О некоторых особенностях философской проблематики романа М. Булгакова *Мастер и Маргарита*, thèse de doctorat, Sofia, ouvrage cité par M. Gourg, 1. 1, p. 206.
5. Préface de l'archevêque de San Francisco à Y éd. *Мастер и Маргарита*, Paris, YMCA Press, 1967.

6. A. Krugovoj, «c Le roman gnostique de Boulgakov », Новый журнал, 1979, 134, p. 47-81. Cette interprétation était déjà celle de A. Colin Wright, M. Bulgakov : Life and interpretations, Toronto, 1978, p. 269-270.

7. Le père de l'écrivain, Afanasi Ivanovitch, fut professeur (laïque) d'histoire du christianisme à l'Académie de théologie de Kiev ; il était spécialiste de l'Eglise anglicane. Mikhaïl Boulgakov fut élevé dans une famille intellectuelle et pratiquante.