

La métaphysique de la *Glorification du Nom* chez Alekseï Losev

SERGUEÏ NIZHNIKOV

« La Glorification du Nom englobe les problèmes essentiels de la religion et de la philosophie ».

Alekseï Losev

Les chercheurs de la philosophie de la glorification du Nom soulignent qu'elle « est l'une des plus mystérieuses de toute la philosophie russe, voire, peut-être, de toute la vie du XX^e siècle. La méconnaissance du sujet et de la problématique ont porté tort au développement ultérieur de la philosophie russe et de toute la philosophie en Russie¹ ». Pourtant, déjà, au début du XX^e siècle, les penseurs russes comme Vladimir Ern, Pavel Florenski, Sergueï Boulgakov et Alekseï Losev avaient effectué de remarquables analyses philosophiques et théologiques de la glorification du Nom, suite aux événements et aux débats autour du livre du moine Ilarion *Na Gorah Kavkazza* [Sur les monts du Caucase]. Une place importante revient à Alekseï Losev qui n'a pas fait que soutenir la

1. A.T. Kazarjan [Kazarian], *Filosofija jazyka i imeni v Rossii (Materialy kruglogo stola 25 ijunji 1997)* [La Philosophie du langage et du nom en Russie (Matériel de la table ronde du 25 juin 1997)], M., MAI, Izdatel'skaja grupa Centra "Načala", 1997, p. 3.

glorification du Nom mais a élaboré une argumentation historique, philosophique et théologique incomparable en s'appuyant sur Platon et sur les néoplatoniciens, ainsi que sur les Pères de l'Église. Il a réuni l'expérience spirituelle et intellectuelle antique et contemporaine, l'hésychasme et la pratique des prières. Losev prenait conscience que

La question du Nom est une question essentielle de l'Église...
Chaque dogme la contient implicitement en soi-même².

Toute sa vie Alekseï Losev chercha à élaborer un concept ontologique adéquat à la thèse de la glorification du Nom : *le nom de la chose est cette chose en elle-même, mais la chose n'est pas ce nom*³. Pavel Florenski avait déjà, quant à lui, expliqué cette formule en mettant en valeur le dynamisme du sens du mot, et en indiquant que le mot *être* dans le premier cas est utilisé pour indiquer un lien, alors que dans le deuxième cas il l'est comme *identité*⁴. Il avait écrit dans ses commentaires à l'article de l'archevêque Nikon : « Qui parle de l'identité ? « Être ne signifie pas l'identité ». « Le Nom est Dieu », mais « Dieu n'est pas le Nom ». Le Nom [appartient] à Dieu, mais il ne s'agit pas de dire « le Nom = Dieu »⁵. Losev le comprenait de la même façon, en essayant de donner à cette thèse un traitement dialectique général, et d'élaborer une onomatologie universelle et générale, disons, une onomatologie absolue⁶.

Commençons dans l'ordre, par l'onomatologie antique.

Deux orientations de la compréhension de l'essence de la langue et de la nomination se sont déjà développées dans la philo-

2. A.F. Losev, « Zаметки без названий » [Remarques sans désignation], *Načala. Religiozno-filosofskij žurnal*. 1995, 1-4, M., MAI, 1996, p. 241.

3. L.A. Gogotišvili [Gogotishvili], « Religiozno-filosofskij status jazyka » [Le statut philosophico-religieux de la langue] in A.F. Losev, *Bytie. Imja. Kosmos* [L'Être. Le nom. Le cosmos], M., Mysl', 1993, p. 907.

4. Pour la formule « le Nom de Dieu est Dieu ; mais Dieu n'est pas le nom de Dieu », voir P.A. Florenski, *Ob Imeni Božiem* [Sur le Nom de Dieu] (1921), *Sočinenija* [Œuvres], vol. 4, t. 3(1), M., Mysl', 2000, p. 358.

5. Commentaire de Pavel Florenski à l'article de l'archevêque Nikon « Velikoe iskušenie okolo sviatejšego imeni Božija » (La Grande tentation autour du Saint Nom de Dieu) (*Načala*, 1995, 1-4., M., 1996, p. 97), où Florenski juge le niveau du développement théologique de la façon suivante : « C'est un délire de fou et une idolâtrie sacrilège devant son propre délire. Evêque, comprends-tu ce que tu dis et où en viens-tu ? » (*ibid.*).

6. Voir : L.A. Gogotišvili [Gogotishvili], « Religiozno-filosofskij status jazyka » [Le statut philosophico-religieux de la langue], art. cit., p. 910.

sophie antique. Utilisant les termes du Moyen Âge on peut les désigner comme des orientations nominaliste et réaliste. La première était représentée par les atomistes (Démocrite) et la deuxième, par les sophistes, et tout d'abord Platon qui avait soumis à la critique les interprétations subjectives et relatives de la nomination, ce qui attira particulièrement l'attention d'Alekseï Losev. Bien que ce dernier ait fait remarquer que Platon n'avait pas formulé de conclusions définitives, on peut, néanmoins, conclure que, selon lui, chez Platon, la nomination est le résultat de la dialectique qui révèle la nature objective du réel. Losev est intervenu avec passion en faveur de la compréhension ontologique du Nom. Dans *Le Cosmos antique et la science contemporaine*, il écrivait :

Le Nom est ce que nous connaissons sur la chose, et ce que la chose connaît sur elle-même. On ne peut pas connaître la chose sans connaître son nom. La dialectique des choses est une dialectique des noms ; la dialectique du nom et de l'être est la dialectique du nom, dans lequel le monde et l'être sont donnés [...] Le cosmos est une chose construite selon le nombre et manifestée dans son *nom*⁷ ;

C'est seulement à travers le nom que nous pouvons découvrir la chose⁸.

À cela, il faut ajouter que les Noms divins sont infaillibles mais les noms humains le sont plus ou moins.

En commentant la critique, à travers Platon, de toute conception conventionnelle de la langue, A. Soultanov écrit que :

les conclusions normales qui en découlent ne doivent pas signifier que l'arbitraire et le subjectivisme dominant dans l'activité langagière et qu'un mot n'ait jamais aucun rapport avec l'essence de la réalité signifiée. Entre eux, c'est l'homme qui fonctionne de façon arbitraire ou, plutôt, c'est le mot qui par son contenu ne se trouve dépendant que de cet homme⁹.

En commentant cette absurdité, le Socrate de Platon se pose, dans le *Cratyle*, la question rhétorique suivante :

Comment cela se fait-il ? Si, parmi toutes les créatures existantes, je vais appeler cheval ce qui est homme, et au contraire, homme ce

7. A.F. Losev, *Bytie. Imja. Kosmos* [L'Être. Le nom. Le cosmos], *op.cit.*, p. 155.

8. *Ibid.*, p. 76.

9. A.H. Sultanov [A.Kh. Soultanov], *Slovo i termin : Prolegomeny k filosofii imeni* [Le Mot et le terme : prolégomènes à la philosophie du nom], M., RUDN, 2007, p. 64.

qui est cheval, alors, pour tous, « homme » continuera à être le nom de l'homme, et c'est seulement pour moi qu'il sera un cheval, et inversement le cheval – un homme (385a)¹⁰.

A. Soultanov commente plus loin :

Admettre que l'arbitraire soit à la base du mot ne signifie ni plus ni moins, pour le philosophe antique, que le refus de l'unité de la chose et de son idée, de l'unité du cosmos, et que le passage au dualisme qui ne lui est pas caractéristique. En fait les noms, en imitant la nature des choses et en les nommant, sont des instruments qui servent à organiser le monde¹¹.

La dénomination est vue par Platon comme

la reproduction consciente de l'essence », lorsque le nom est « la chose qui se déclare elle-même à l'esprit humain¹².

Platon part du fait qu' « il existe une justesse des noms, propre naturellement à chaque chose naturelle » (*Cratyle* 383a)¹³, et c'est pourquoi, pour lui, « la justesse du nom est autre chose qu'une convention ou un accord » (384d). En donnant les noms, « nous nous donnons un enseignement les uns aux autres, et nous répartissons les noms selon leur mode d'existence. Ainsi, le nom est un instrument d'apprentissage et de répartition des entités » (388b)¹⁴.

De cette façon, à travers les paroles de Socrate, Platon formule le système ontologique de l'interprétation du processus de la dénomination. Cependant il est encore nécessaire de l'expliquer. Qui effectue cette activité ? À qui est-elle accessible ? Qui est-ce que l'onomatothète ? Socrate affirme qu'il existe un « créateur de noms », un « législateur » qui « doit savoir incarner le nom à partir des sons et des syllabes, le nom qui, dans toutes les situations, est définie par la nature » (389d)¹⁵ ; il « reconstitue l'image du nom,

10. NdT : les traductions des citations de Platon sont faites à partir du texte russe. Le texte russe renvoie à l'édition suivante : Platon, *Sobranie sočinenij* v 4 t. [Œuvres en 4 tomes], A.F. Losev (réd.), notes d'A.A. Taho-Godi [Takho-Godij], M., Mysl', 1990.

11. A.H. Sultanov [A.Kh. Soultanov], *Slovo i termin : Prolegomeny k filosofii imeni* [Le Mot et le terme : prolégomènes à la philosophie du nom], *op. cit.*, p. 65.

12. Platon, *Sobranie sočinenij v 4 t.* [Œuvres en 4 tomes], *op. cit.*, t. 1, p. 828-829.

13. *Ibid.*, p. 613.

14. *Ibid.*, p. 619.

15. *Ibid.*, p. 621.

convenant à chaque chose » (390a)¹⁶. Donc, « la reconstitution du nom » est un acte onto-gnoséologique, dont seuls les dieux et les oracles-poètes sont capables. La dénomination est un processus de révélation et de donation de sens au réel, ce qui est impossible sans une connaissance orientée vers la découverte de la vérité – de l'être de l'étant. Sans la dénomination, le monde n'existe pas, il n'y a que le brouillard de l'inconscient, et « celui qui connaît les noms, connaît aussi les choses » (435 e)¹⁷.

Nous pouvons trouver des idées analogues en Inde Ancienne : le Véda, selon la légende, fut créé par des sages, qui étaient capables d'entendre la voix divine et de la reproduire à partir des sons et des mots humains. Toutes les révélations proviennent d'une telle conception. Les Prophètes de la Bible et les créateurs grecs anciens de l'épopée et des mythes avaient la même vision. C'est pourquoi Socrate invite à « apprendre auprès d'Homère et des autres Poètes » (391d)¹⁸. Si les poètes « nomment les choses sacrées » (M. Heidegger), la philosophie, en nommant également, doit encore comprendre, à l'aide de la dialectique, comment s'effectue ce processus. De même en essayant d'expliquer le processus onto-gnoséologique de la dénomination, Platon se tourne vers l'étymologie des noms propres, et des mots en général¹⁹. De ce fait, on constate que les sons et les lettres ne sont pas importants dans ce processus tant que l'essence de la chose, exprimée par le nom, reste intacte (393d)²⁰. Cela révèle que l'essence de la dénomination consiste bien, avant tout, à accorder un sens et non pas à exprimer un son ou une lettre. C'est une « imitation interprétative », puisque d'après sa nature elle n'a rien de commun avec les choses concrètes mais

16. *Ibid.*

17. *Ibid.*, p. 675.

18. *Ibid.*, p. 623.

19. Ainsi, par exemple, explique-t-il, l'origine du mot « čelovek » (homme) : dès qu'il voit quelque chose, on peut même dire « capte avec les yeux » (ulovit očami), il commence aussitôt à scruter, réfléchir sur ce qu'il a capté. C'est pourquoi il est le seul, de tous les animaux, à être appelé « čelovek » (homme), puisqu'il est comme « očelovec » (capteur des yeux), de ce qu'il voit », Platon, *Sobranie sočinenij v 4 t.* [Œuvres complètes en 4 tomes], *op. cit.*, p. 632 (399c).

20. Pourtant, plus loin, Socrate essaie de définir le sens des sons. Ainsi, ro (po) définit tout mouvement etc. Ensuite, l'onomatothète (législateur en Grèce ancienne) « choisissait un signe pour chaque chose à l'aide des lettres et des sons et ainsi il créait des noms. Il composait les noms suivants à la base de ceux derniers... » (427d).

représente pourtant leur image sémantique ; c'est en cela que consiste l'« acte significatif de la dénomination ». C'est l'essentiel de la « sémantique interprétative du nom²¹ ». L'onomatologie ontogénéologique platonicienne est étroitement liée à la théorie des idées : les idées, en tant qu'essences des choses, apparaissent dans l'esprit humain grâce au processus de dénomination, c'est-à-dire, à la fonction interprétative du nom. En outre,

si le musicien imite le son de l'objet, le peintre - les contours et les couleurs, l'onomatothète imite l'essence de la chose²².

Dans son commentaire du *Cratyle* de Platon, A. Soultanov conclut que le nom traduit l'essence de la réalité et non pas ses caractéristiques extérieures et indéterminées.

A. Losev, quant à lui, dans son propre commentaire du *Cratyle*, fait remarquer que le « nom est une déclaration de la chose », c'est pourquoi « la justesse du nom consiste en ce qu'il montre comment est cette chose » ; le Nom est l'« imitation de l'essence ». En conclusion, A. Losev souligne que le Nom est une « apparence de l'essence idéale de la chose ». Et la justesse des noms se manifeste auprès des Dieux et dans la prière²³ ».

Les principes fondamentaux de la métaphysique de la glorification du Nom font déjà partie des thèses présentes dans le *Cratyle* platonicien ; ils se trouvent ensuite repris et développés dans le néoplatonisme, dans le christianisme oriental (hésychasme) et dans la philosophie russe. A. Losev est l'un des représentants les plus remarquables de cette tradition. Dans son œuvre, la dialectique du nom est développée avec beaucoup d'intensité, de logique et de profondeur. Il constatait la chose suivante :

l'interprétation philosophique de la glorification du Nom, je la trouve seulement dans le platonisme²⁴.

Pourquoi le platonisme ? Parce que, comme l'écrit Losev, le platonisme représente :

21. *Ibid.*, p. 833.

22. A.H. Sultanov [A.Kh. Soultanov], *Slovo i termin : Prolegomeny k filosofii imeni* [Le Mot et le terme : prolégomènes à la philosophie du nom], *op. cit.*, p. 63.

23. A.F. Losev, « Filosofija imeni u Platona » [La Philosophie du nom chez Platon], *Načala*. 1996, 1-4, M., 1996, p. 212-213.

24. *Ibid.*, p. 240.

- une doctrine de l'idée en tant que visage révélé de l'objet, portant l'énergie de son essence, c'est-à-dire, le symbolisme mystique (contre tout naturalisme).
- la dialectique (le Nom est le moment dialectique idéal en Dieu et donc c'est Dieu). Contre la métaphysique.
- une doctrine de l'ascension et du rayonnement de l'énergie...²⁵.

Dans un autre texte, il écrit que la doctrine du Nom,

c'est un parfait exemple de la mystique des Pères de l'Église d'Orient, qui remonte des palamites et des hésychastes, de Syméon le Nouveau Théologien, Maxime le Confesseur, Denis l'Aréopagite et Grégoire de Nysse au néoplatonisme et Platon²⁶.

En renvoyant aux Cappadociens, Losev fait les remarques suivantes :

- a) La glorification du Nom est un symbolisme (apparition réelle de l'infini dans le fini) ;
- b) La glorification du Nom est une vision intellectuelle de la lumière Divine ;
- c) La glorification du Nom est une conception chrétienne de l'ontologie platonicienne²⁷.

Chez Denis l'Aréopagite, selon Losev,

le nom n'est pas seulement un son, il n'est même pas un symbole, il est une lumière intelligente²⁸.

Losev a élaboré une conception *énergétique* de la glorification du Nom, en donnant suite à la tradition de l'hésychasme et du palamisme, où le « Nom de Dieu = l'énergie de l'essence », « les noms sont les noms des *énergies* », mais ils ne sont pas l'essence²⁹. Il a mis au jour les origines ontologiques de la glorification du Nom à travers la dialectique de l'Un et de l'Autre, de l'archétype et de l'image (« l'image est différent de l'archétype mais elle en est indissociable »), de l'essence et de l'énergie (« le Nom est l'énergie d'une

25. *Ibid.*, p. 23.

26. A.F. Losev, « O knige *Na gorax Kavkaza* » [Au sujet du livre *Sur les monts du Caucase*], *Načala*, 1996, 1-4, *op. cit.*, p. 240.

27. A.F. Losev, « Spor ob imenah v IV veke i ego otnošenje k imjaslaviju » [La Dispute sur les Noms divins au IV^e siècle et son lien avec la glorification du Nom], *Načala*, 1996, 1-4, *op. cit.*, p. 230.

28. A.F. Losev, « Dionisij Areopagit o cerkovnoj i nebesnoj ierarxii » [Denis l'Aréopagite à propos de la hiérarchie céleste et ecclésiastique], *ibid.*, p. 222.

29. A.F. Losev, « Učenie Grigorija Nisskogo o boge » [L'Enseignement de Grégoire de Nysse sur Dieu], *Načala*, 1996, 1-4, *op. cit.*, p. 233-232.

donation de sens³⁰ », (« le Nom de Dieu est ce qui agit entre Dieu et le monde³¹ »). Dans les *Thèses à propos du Nom de Dieu*, Losev formule les principes de la dialectique de la glorification du Nom où :

le nom comme énergie et comme expression ne peut pas être ou seulement distinct ou seulement identique, mais il doit être simultanément distinct et identique (les antinomies et leur synthèse³²).

Et aussi :

Le Nom de Dieu est indissociable de la créature de Dieu et donc il est Dieu... Les Noms de Dieu sont des symboles mystérieux de l'action réelle de Dieu ... Le Nom de Dieu, c'est Dieu mais Dieu n'est pas son nom... Dieu est au-dessus de tout nom et de toute connaissance. Les noms, ce sont les symboles vivants de Dieu qui se manifeste, ils sont Dieu lui-même se manifestant en tant que créature. Il s'ensuit que, selon leur être et leur essence, les noms divins sont inséparables de l'être de Dieu et sont Dieu ; mais pour la connaissance humaine ils sont séparables, car Dieu nous est inaccessible dans son essence, étant accessible seulement par ses noms [...]. Le nom – conclut Losev – est le lieu de rencontre des énergies divines et humaines », lorsque l'homme devient le « vaisseau du nom de Dieu³³.

Logiquement, l'essentiel de ce qui a été dit se ramène à ce que

nous en venons à différencier, en Dieu, l'*essence* et l'*idée* (énergie), et à opposer l'une et l'autre à un troisième terme : la créature³⁴.

Ici, en un premier temps, il y a l'essence au-dessus de tout étant, qui est absolument apophatique. Mais si nous nous arrêtons là, nous aboutissons à l'agnosticisme et à l'athéisme. Il faut que cette essence existe, et de là proviennent la limite, la mesure, le devenir. « Ce devenir se réalise au sein de l'essence sans se transformer en

30. *Ibid.*, p. 243-244.

31. A.F. Losev, « Imjaslavie, izložennoe v sisteme » [La Glorification du Nom, présentée de façon systématique], *Načala*, 1996, 1-4, *op. cit.*, p. 246.

32. A.F. Losev, « Doklad ob Imeni božiem i ob umnoj molitve » [Exposé sur le nom de Dieu et sur la prière intelligente], *Načala*, 1996, 1-4, *op. cit.*, p. 254.

33. A.F. Losev, « Tezisy ob Imeni Božiem, napravlenyya v 1923 o. P. Florenskom » [Thèses sur le Nom de Dieu envoyées à P. Florenski en 1923], *Načala*, 1996, 1-4, *op. cit.*, p. 250-252.

34. A.F. Losev, « O suščnosti i energii (imeni) » [Sur l'essence et l'énergie (du nom)], *Načala*, 1996, 1-4, *op. cit.*, p. 257.

l'Autre ». C'est l'être-autre [méon] du sens et non pas du fait. L'énergie ». Comme l'explique L.A. Gogotishvili :

L'ascension extatique de soi-même afin de se comprendre soi-même, ce n'est pas une façon de connaître par l'intermédiaire de l'essence des caractéristiques intérieures différenciées dans la réflexion, c'est plutôt la création de son image complète et close, telle que l'on peut la voir de l'extérieur, et donc, à la place des définitions décomposant l'unité de l'essence, c'est à un nom unique et intégral que nous avons affaire³⁵ ;

« Après » ce qui est initialement nommé vient la création, qui est une dénomination à l'extérieur de soi, et c'est pourquoi le mot « précéderait » ici le dénommé³⁶.

Plus loin Losev donne les explications suivantes :

L'énergie est la lumière de l'être de Dieu. C'est l'antinomie principale... 1. L'essence est inconnaissable, l'énergie est connaissable et divisible. 2. L'essence est une pure négation, l'énergie est une pure affirmation, distincte et séparée. 3. L'essence est infinie et absolument une. L'énergie est finie, multiple, elle a une forme et un aspect³⁷.

Lorsqu'elle se déploie intellectuellement, l'énergie est idée, lorsqu'elle appréhende en englobant, elle est symbole. L.A. Gogotishvili explique :

La substance de l'essence est inexprimable, mais le symbole est capable de porter en soi l'énergie de cette substance³⁸.

Losev fait remarquer qu'il ne fait que reproduire la dialectique de Denis l'Aréopagite. Ensuite, les catégories essence, énergie, créature évoluent et se transforment dans la distinction suivante : les trois hypostases de la Trinité, le Nom de Dieu, la Sophia. Selon le point de vue philosophico-dialectique c'est

35. L.A. Gogotishvili [Gogotishvili], « Religiozno-filosofskij status jazyka » [Le statut philosophico-religieux de la langue] in A.F. Losev, *Bytie. Imja. Kosmos* [L'Être. Le nom. Le cosmos], *op.cit.*, p. 912.

36. L.A. Gogotishvili [Gogotishvili], « Kommunikativnaia versija isixazma » [La version communicative de l'hésychasme] in A.F. Losev, *Mif. Čislo. Suščnost* [Le Mythe. Le nombre. L'essence], M., Mysl', 1994, p. 891.

37. A.F. Losev, « O suščnosti i energii (imeni) » [Sur l'essence et l'énergie (du nom)], art. cit., p. 259.

38. L.A. Gogotishvili [Gogotishvili], « Religiozno-filosofskij status jazyka » [Le statut philosophico-religieux de la langue], art. cit., p. 917.

l'étant suprême, la donation de sens idéale puis l'évolution du sens, la naissance, le mot, la provenance³⁹.

L'onomatolâtrie, comme, avant elle, l'iconoclasme, apparaît faute d'expérience spirituelle (celle de prière et de la compréhension dialectique). Il en résulte soit la rupture entre l'essence et le phénomène, soit leur identification⁴⁰. La vérité de la glorification du Nom ne consiste pas seulement en argumentation logique mais aussi en pratique spirituelle. Il est impossible de l'argumenter autrement qu'avec les énergies divines. La religion n'est point possible en dehors de l'énergétisme et de la glorification du Nom. Losev écrit :

Le phénomène en lui-même et l'essence en elle-même. Il en résulte l'onomatolâtrie⁴¹.

Selon la philosophie occidentale moderne, la glorification du Nom est également inaccessible puisqu'il y a eu une rupture entre l'essence et le phénomène (le kantisme, le positivisme).

Cependant, les chercheurs travaillant sur l'œuvre de Losev se posent toute une série de questions. Cela concerne avant tout le rapport du platonisme et de l'hésychasme, ce qui permet d'éclaircir les critiques loseviennes des Aréopagites, de l'œuvre de Nicolas de Cues, du Maître Eckhart et de Grégoire Palamas.

Ainsi, S.S. Khorouji fait remarquer que le moment décisif de la « capture hellénique » de l'uni-totalité chrétienne fut l'apparition des Aréopagites, où s'effectua, à son avis, « un transfert massif des notions, des constructions, des paradigmes néoplatoniciens dans la sphère de l'étude chrétienne ». En conséquence, le « monde en Dieu » devient « une version christianisée de l'uni-totalité néoplatonicienne, qui est à l'origine de presque toutes les doctrines ultérieures sur l'uni-totalité dans la métaphysique chrétienne ». S.S. Khorouji voit dans cette tradition du « monde en Dieu » la « réception panthéiste de l'uni-totalité ». Cependant V. Losski et A.F. Losev soutiennent un point de vue se différenciant de celui de S.S. Khorouji, mais aussi de celui de P. Minine. Ainsi, l'importante discussion sur le rôle des Aréopagites apparaît-elle dans la philoso-

39. A.F. Losev, « O suščnosti i energii (imeni) » [Sur l'essence et l'énergie (du nom)], art. cit., p. 261.

40. Voir à ce sujet A.F. Losev, « Zametki bez nazvanija » [Remarques sans désignation], art. cit., p. 242.

41. A.F. Losev, « Spor ob imenah v IV veke i ego otnošenje k imjaslavi-ju » [La Dispute sur les Noms divins au IV^e siècle et son lien avec la glorification du Nom], art. cit., p. 224.

phie russe alors que la philosophie du Nom est en voie de développement.

A.F. Losev considérait que le Symbole de Nicée-Constantinople n'était pas le dernier mot sur la question de la Trinité bien qu'alors l'essentiel avait été dit, l'élaboration définitive ne s'est pas produite avant l'apparition des Aréopagites. Il fait remarquer que :

C'est seulement à ce moment-là que le concept néoplatonicien antique sur le principe premier et l'étant suprême avait triomphé dans son intégralité (répétons que ce n'était pas dans le sens cosmologique de la nature, mais dans le sens individuel)⁴².

En outre, si à l'époque des Cappadociens, l'apophatisme n'était lié qu'à la première hypostase, les Aréopagites étendirent cette méthode aux trois hypostases. Cependant, étant parfaitement suprême, la première hypostase se présentait, chez les Aréopagites, « comme l'Unité, la naissance et l'origine, la deuxième – comme la multiplicité séparée, et la troisième – comme la Procession créée⁴³ ». Or, ce concept est caractéristique du néoplatonisme, bien qu'il ne concorde pas toujours avec la référence à la transcendance.

Si S.S. Khorouji voit le triomphe du platonisme chez les Aréopagites, A.I. Sidorov s'y oppose en prenant la position orthodoxe et en estimant que les Aréopagites étaient des ouvrages purement chrétiens. L'archevêque Vassili (Krivochéine) croit qu'il existe des éléments néoplatoniciens chez les Aréopagites, par exemple, le hiérarchisme, et que ceux-ci ne furent résorbés que dans le cadre de l'hésychasme de Byzance – dans le palamisme⁴⁴. I.F. Meyendorff écrit également que le concept de Palamas représentait une libération définitive des « catégories néoplatoniciennes » et de la « tentation du mysticisme païen⁴⁵ ». Cependant, il considère que la polémique entre Palamas et Barlaam fut plutôt le « débat des exégètes de Denis l'Aréopagite⁴⁶ ».

42. A.F. Losev, *Istorija antičnoj estetiki. Itogi tysjačletnego razvitija v 2-x kn.* [Histoire de l'esthétique antique. Bilan d'un développement millénaire, en 2 tomes], Livre 1, M., Iskusstvo, 1992, p. 62.

43. *Ibid.*, p. 59.

44. Arh. Vasilij (Krivošein) [Vassili (Krivochéine)], « Svjatoj Grigorij Palamas. Ličnost' i učenje » [Saint Grégoire Palamas. Personnalité et enseignement], *Vestnik Russkogo Zapadno-Evropskogo Patriaršego Ekzarxata*, 1960, 33-34, p. 107-108.

45. J.A. Meyendorff, *Study of Gregory Palamas*, Aylesbury, 1974.

46. A.I. Sidorov, « Arhimandrit Kiprian Kern i tradicija pravoslavnogo izučenija pozdnevzantijskogo isihazma » [L'Archimandrite Cyprien Kern et

Le jugement de Losev sur le platonisme est ambivalent et dialectique : d'une part il le frappe d'anathème, mais d'autre part, il le considère comme un phénomène « éblouissant » du paganisme grec, comme une forme originale et unique de la pensée européenne en général⁴⁷. Les chercheurs contemporains découvrent que

Chez Losev se produit une influence réciproque entre l'hésychasme et le platonisme⁴⁸.

C'est grâce au platonisme que Losev développe les potentialités de l'hésychasme en philosophie. Selon Losev, il en résulte que le platonisme chrétien n'est pas seulement possible, il est inévitable. En même temps, Losev souligne que c'est l'interprétation de Pseudo-Denys et, encore plus profondément, du palamisme, qui permet de surmonter définitivement la tentation du platonisme. Il considère toute la culture européenne chrétienne et voire non-chrétienne, dans sa diversité confessionnelle, comme l'arène de la lutte entre différents types du platonisme chrétien : celui du catholicisme occidental, celui du protestantisme de Barlaam et celui de l'orthodoxie orientale (palamisme et hésychasme)⁴⁹.

Losev écrit également sur le « néoplatonisme de la doctrine trinitaire chrétienne en Orient⁵⁰ ». Ainsi,

[...] Les deux systèmes de la dialectique, antique et byzantine, sont *formellement authentiques* : apophatisme, symbolisme, doctrine de la trinité etc. Mais le premier système est *panthéiste et cosmique* et le

la tradition de la doctrine orthodoxe dans l'hésychasme byzantin tardif], arhim. Kiprian (Kern), *Antropologija sv. Grigorija Palamy* [L'Anthropologie de Grégoire Palamas], M., Palomnik, 1996, p. LIX.

47. A.F. Losev, *Očerki antičnogo simvolizma I mifologii* [Essais sur le symbolisme antique et la mythologie], M., Mysl', 1993, p. 237.

48. L.A. Gogotišvili [Gogotishvili], « Platonizm v zerkal'e XX veka, ili vniz po lestnice, veduščeĭ vverx » [Le Platonisme dans le miroir du XX^e siècle, ou en descendant l'escalier qui monte] in A.F. Losev, *Očerki antičnogo simvolizma I mifologii* [Essais sur le symbolisme antique et la mythologie], *ibid.*, p. 924.

49. A.F. Losev, *Očerki antičnogo simvolizma I mifologii* [Essais sur le symbolisme antique et la mythologie], *op.cit.*, p. 872-894.

50. A.F. Losev, *Istorija antičnoĭ filosofii v konspektivnom izložēnii* [Histoire de la philosophie antique de façon abrégée] 3^e éd., M., CheRo, 2005, p. 157.

deuxième est un *théisme absolu et exclut toute hiérarchie dans l'absolutisme*⁵¹.

Pour Losev, la pensée des Aréopagites est

une dialectique de Proclus, spiritualisée et retraitée d'une façon chrétienne et théiste. Les Aréopagites ne représentent que l'étape ultime et le *développement* diversifié au maximum de la discipline chrétienne et antique⁵².

Néanmoins, ils [les Aréopagites] sont

le produit le plus mature du néoplatonisme byzantin », « le néoplatonisme chrétien développé⁵³.

S.S. Khorouji conclut que :

effectivement, Losev, et en partie Florenski, ont atteint les limites extrêmes des perspectives philosophiques de la métaphysique russe de l'uni-totalité. Dans les deux cas (chez Losev, de façon plus manifeste), on observe déjà l'apparition et le germe d'une nouvelle étape, d'un nouveau paradigme fondamental pour la pensée russe, remplaçant l'ancien paradigme panthéiste. Les caractéristiques de ce nouveau paradigme, même les principales, n'ont pas eu le temps d'émerger, mais il est clair que les deux philosophes s'appuient de préférence sur les catégories énergétiques et non sur celles relatives à la substance, et qu'ils accordent une grande importance à l'énergétisme orthodoxe lié principalement à la tradition de l'hésychasme⁵⁴.

V.V. Asmus relève la question du platonisme dans l'œuvre de Losev :

Comment est-il possible de présenter la triadologie orthodoxe – et c'est de la Tradition orthodoxe que Losev veut être le porte-parole (en se basant sur les philosophes païens et sur leurs successeurs catholiques)⁵⁵ ?

V.V. Asmous ajoute que

51. A.A. Taho-Godi [Takho-Godi], E.A. Taho-Godi [Takho-Godi] & V.P. Trojckij [Troïtskij], *A.F. Losev – filosof i pisatel'* [A.F. Losev ; le philosophe et l'écrivain] M., Nauka, 2003, p. 320.

52. A.F. Losev, *Estetika Vozroždenija* [L'Esthétique de la Renaissance] M., Mysl', 1998, p. 29-30.

53. *Ibid.*, p. 32.

54. S.S. Horužij [Khorouji], « Ideja vseedinstva ot Geraklita do Loseva » [L'Idée d'uni-totalité d'Héraclite à Losev], *Načala*, 1994, 1, M., MAI, p. 92.

55. V.V. Asmus [Asmous], « Triadologija Loseva i patristika » [La Triadologie de Losev et la patristique], *Načala*, 1994, 1, M., p. 96.

dans la diversité des courants philosophiques, et bien qu'il ait cherché à exprimer les intuitions principales du christianisme orthodoxe, Losev accomplit le parcours qui va de Platon et des grands néoplatoniciens à Hegel et Vl. Soloviev⁵⁶.

Cependant L.A. Gogotishvili indique que :

[Losev] fut et resta un disciple fidèle de Soloviev, mais un disciple de l'époque symboliste, et voire, postsymboliste. Connaissant parfaitement l'ensemble des arguments anti-solovieviens, il cherchait à en éliminer les contradictions et à surmonter les difficultés réelles et apparentes qui se trouvaient sur la voie prise par Soloviev et estimée par Losev comme juste à sa base⁵⁷.

La tradition de l'uni-totalité dans la philosophie russe dépend directement et de toute évidence du platonisme. Si, chez V. Soloviev, cette dépendance a des caractéristiques panthéistes, plus tard, les représentants de cette tradition, en commençant par E. Troubetskoï, essayèrent de s'en libérer. Dans la ligne de ce développement, l'œuvre de Losev occupe une place particulière, le philosophe russe ayant tenté, selon L.A. Gogotishvili, de surmonter la tentation du platonisme et de créer une version communicative de l'hésychasme.

On peut dire que plusieurs versions sur le platonisme se sont développées. L'une d'entre elles est celle du platonisme chrétien, représentée, avant tout, par les noms de P. Florenski, A. Losev, L.A. Gogotishvili. Une autre version est celle de l'anti-platonisme, représenté par V.N. Losski, A.I. Sidorov et S.S. Khorouji. Les représentants de ces deux courants ont cependant cherché à s'appuyer sur la tradition hésychaste et à lutter pour son interprétation adéquate et pour son développement dans le discours philosophique. Mais il y a aussi des courants qui ont cherché à platoniser le christianisme, tout en restant à l'écart de l'hésychasme et en utilisant parfois la mystique occidentale. Ce fut, en particulier, le cas de S.L. Frank et de N. Berdiaev.

Selon l'analyse que nous avons présentée ci-dessus, nous avons vu que les chercheurs ne sont pas tous d'accord sur les caractéristiques du platonisme chrétien d'A.F. Losev. Il en est de même pour son onomatologie, qui peut être considérée, selon les cas, comme platonicienne ou hésychaste.

56. *Ibid.*, p. 99.

57. L.A. Gogotishvili [Gogotishvili], « Losev, isihazm i platonizm » [Losev, l'hésychasme et le platonisme], *Načala*, 1994, 1, M., p. 99.

L'onomatologie platonicienne antique analyse le processus de dénomination du point de vue ontologique aussi bien que gnoséologique. Nous découvrons la même chose dans l'hésychasme. Mais on observe aussi des écarts aussi importants à caractère ontologique et gnoséologique. Dans l'ontologie antique les noms ne sont pas créatifs au sens propre, ils sont démiurgiques, ils représentent la matière coexistant avec le démiurge, en la rendant visible et donc connaissable. Dans le christianisme et l'hésychasme les noms divins sont créatifs – à partir de rien ils créent l'univers aussi bien que les choses. Dans le premier cas les noms fonctionnent dans le cadre du système du panthéisme, dans le deuxième cas, dans le cadre de la référence à la transcendance. Il s'ensuit des fonctions ontologiques et gnoséologiques distinctes. C'est pourquoi si, dans le panthéisme antique a été élaborée une onomatologie ontognoséologique, la glorification du Nom, transcendante et créationniste, y restait impossible. Comme le platonisme, l'onomatologie antique devait être transformée dans la pensée chrétienne pour devenir glorificatrice du Nom. En rapport avec cela, un objectif demeure : déterminer si, dans l'œuvre de Losev, cette transformation a eu lieu et si elle a été entière ou partielle. La philosophie du Nom de Losev reste encore mystérieuse pour les historiens de la philosophie. Losev est loin d'être entièrement étudié, bien qu'il existe un grand nombre de commentaires de son œuvre⁵⁸. Néanmoins, tout ce qui a été fait par Alekseï Fedorovitch Losev mérite d'être encore approfondi. La science à venir, l'histoire de la philosophie et la philosophie de la glorification du Nom ne peuvent se développer qu'à partir d'une reconnaissance et d'une reprise en compte de sa pensée.

Université de Russie de l'Amitié des Peuples [RUDN], Moscou

Traduction du russe par Inna Masdier et Maryse Dennes

58. Dans sa recherche E. Gourko parvient à la conclusion que chez Losev, même s'il est possible de sauvegarder le potentiel divin de la dénomination en tant que création vraie, c'est au prix d'en exclure l'homme. Ainsi, « le composant onomatologique de la théorie du Nom de Losev ne cède pas seulement sa place à la théorie de la glorification du Nom mais se trouve entièrement remplacé » (E.N. Gurko [Gourko], *Božestvennaja onomatologija: Imenovanie Boga v imjaslavii, simbolizme i dekonstrukcii* [L'Onomatologie divine : la dénomination de Dieu dans la glorification du Nom, le symbolisme et la déconstruction], M., Ekonompress, 2006. p. 225).

