

La compréhension byzantine de l'Être dans la philosophie du mythe d'Aleksei Losev

ANNETT JUBARA

Remarques introductives

Dans la langue allemande, le mot « byzantin » possède aujourd'hui encore une connotation négative : il caractérise une conduite indigne, indique l'obséquiosité, l'avidité et la soumission renforcée par les rituels alambiqués du pouvoir. Il paraît évident que cet usage n'a rien de commun avec la signification du mot « byzantin » employé dans le cadre de la philosophie de Losev.

Ce mot possède dans la langue allemande deux sens : la première signification du mot « byzantin » (« byzantinisch »), mentionnée ci-dessus, a pour origine le terme « Byzantinismus », alors que la seconde se rapporte au terme « Byzance ». Le « byzantinisme¹ » est un terme exprimant l'appréciation négative du cérémonial de la cour byzantine de la part des observateurs d'Europe occidentale qui réprouvaient celui-ci, tout comme l'ensemble de la culture byzantine.

Mais lorsque nous nous penchons comme maintenant sur le sens que recouvre ce mot dans la philosophie de Losev, il convient

1. À la différence du « Byzantinism » de la langue russe, qui, employé comme un terme abstrait, sert à désigner les particularités politiques, étatiques, religieuses et ethnographiques dont l'Empire byzantin était porteur.

de ne pas totalement perdre de vue ce *Byzantinismus*, autrement dit ce rapport négatif, voire dédaigneux, des Européens occidentaux et des occidentalistes russes à Byzance.

L'actualisation de la conception byzantine de l'être chez Losev rejoint la tradition slavophile dans sa référence à l'héritage byzantin de la Russie pré-pétroviennne. Chez les slavophiles comme chez Losev, l'intérêt porté à Byzance revêtait, comme nous le savons, un caractère rétrospectif et utopique. Il est possible que l'attrait pour l'élaboration d'une pratique spirituelle byzantine ait, de ce fait, été plus fort que l'aspiration à une reconstitution lucide de celle-ci. Il s'avère alors difficile de juger dans quelle mesure l'image losévienne de Byzance peut nous éclairer sur la véritable Byzance.

Il faudrait probablement prendre en considération le fait que la création de cette image constituait une partie de la stratégie visant à attirer l'attention sur la Russie pré-pétroviennne comme contre-pied positif de la Russie de l'époque. Cette approche était motivée par la critique de la culture (*Kulturkritik*) : La Rus' ancienne, qui faisait partie de l'espace culturel byzantin, est alors perçue comme « Autre » par rapport à la Russie de l'époque, occidentale, ou du moins occidentaliste. Les caractéristiques de la conception de l'être commune à Byzance et à la Russie ancienne, que nous trouvons dans la philosophie du mythe, peuvent ainsi nous être dévoilées par la façon dont Losev envisageait une conception de l'être liée à la fois à la Nouvelle Europe et à la Russie contemporaine².

Quant à savoir si cette (re)construction nous apprend quelque chose sur Byzance elle-même ou si Byzance se réduit à un miroir des peurs et des problèmes actuels, seuls les spécialistes du domaine de la byzantinologie sont autorisés à y répondre.

À partir de mon point de vue de non-spécialiste de ce domaine, je souhaite livrer quelques réflexions à ce sujet. Il apparaît que Byzance, comme le monde arabo-islamique, se trouve en concurrence avec l'Europe dans sa prétention à endosser le rôle d'héritier « véritable » de l'antiquité gréco-romaine. Dans cette compétition, elle apparaît comme une concurrente de l'Europe bien plus redoutable que le monde arabo-islamique puisque, à partir des mêmes éléments que l'Europe³ (occidentale), et plus précisément la culture antique et la religion chrétienne, elle a créé une culture totalement autre, ce qui, en soi, permet de mettre en doute l'assimilation de la

2. « Contemporain » dans le sens de « moderne ».

3. Les notions d'« Europe orientale » et d'« espace culturel byzantin » ne sont pas exactement synonymes puisqu'il est question dans le cas présent de la frontière confessionnelle entre les christianismes occidental et oriental.

tradition antique par l'Europe comme un passé qui serait *le sien, et uniquement le sien*.

Byzance apparaît comme un appel à la conscience de soi européenne et représente une culture destinée comme nulle autre à être « Etrangère » ou « Autre » par rapport à l'Europe, cela compte tenu de ses premiers temps brillants, puis d'une histoire parallèle pâlisante, du fait de l'attitude traîtresse des voisins « latins », de l'évincement d'une Byzance en déclin de la conscience européenne puis, plus tard, du cercle de la culture européenne dans son ensemble. C'est une culture étrangère, mais à un degré moindre que la culture chinoise ou indienne ; elle est composée des mêmes éléments que la culture d'Europe occidentale, mais elle est pourtant complètement différente. C'est pourquoi l'étude d'une telle culture nous aiderait à comprendre en quoi consiste l'essence de notre culture propre, européenne. En ce sens, Byzance se prête comme nulle autre au rôle de « miroir interne » de l'identité européenne.

Indépendamment de la question de savoir si la relation de Losev à Byzance est de nature plutôt constructrice ou *re*-constructrice, nous pouvons affirmer une chose : il apparaît comme le représentant du regard « occidental » porté sur Byzance lorsqu'il analyse la conception byzantine de l'être à travers le prisme de la catégorie du « mythe », développée dans la tradition occidentale de la philosophie, mais également d'autres domaines⁴.

Je vais donc aborder directement le sujet évoqué : mon objectif est de mettre en évidence les traits de l'héritage byzantin qui se révélaient particulièrement intéressants pour Losev et la manière dont ils apparaissent dans sa philosophie du mythe.

La conception historique byzantine de l'être a trouvé une expression dans la structure du savoir philosophique comme dans la pratique religieuse.

Le savoir philosophique⁵

Foncièrement, les Byzantins ne distinguaient pas la philosophie de la théologie ; ils concevaient la philosophie comme une théologie dont l'objet choisi n'est pas l'étant (*sušee*) étudié de façon isolée,

4. Il est question ici de la tradition de Vico, Schelling, Cassirer.

5. Pour plus de détails sur ce sujet, voir : A. Jubara, « Die Besonderheit des byzantinischen Philosophieverständnisses » [La Particularité de la compréhension de la philosophie byzantine], *Die Philosophie des Mythos von Aleksej Losev im Kontext „Russischer Philosophie“* [La Philosophie du mythe dans le contexte de la « philosophie russe »], Wiesbaden, 2000, p. 59-67.

mais la nature de l'étant suprême. L'essence ou l'être des choses isolées procède de cet étant suprême et ne leur appartient pas. Ces étants ne sont pas autonomes, ils existent seulement dans la mesure de leur appartenance à l'étant divin, suprême. Nous trouvons cette pensée chez Denys : Dieu, c'est « la vie des vivants, l'être des étants, la source et la raison de chaque vie et de chaque étant en vertu de sa bonté qui conduit l'étant dans l'Être et l'y maintient⁶ ».

Plus tardif, issu des couches profondes de la philosophie arabe et de la scolastique européenne, l'aristotélisme, qui conçoit la métaphysique comme la science de l'étant, distingue déjà deux éléments : l'« ontologie » (la partie introductive de la métaphysique), et la « théologie » (la partie conclusive de la métaphysique). Dans l'ontologie, on entend par étant en tant que tel l'essence des objets sensibles, compris comme des substances. Cette essence leur appartient : elles sont à elles seules des étants. Leur essence, ou être, constitue le point de départ de la recherche qui mène ensuite à l'étant suprême.

Mais, comme nous le savons, les Byzantins n'ont pas adopté l'aristotélisme et ont continué à concevoir la philosophie comme une théologie.

La pratique religieuse⁷

Dans la pratique religieuse, on peut trouver une conception de l'être semblable chez les ascètes de l'hésychasme pré-palamite : l'exploit commence avec une haine envers le monde, dont l'ascète s'éloigne progressivement, son but devenant alors la vision intellectuelle de l'Un. Cette vision est appelée « théorie ».

En elle, l'esprit, éclairé par l'esprit divin, voit la nature et les fondements raisonnés de l'étant dans leur forme pure... Il voit clairement en lui le Seigneur Dieu, qui parle des mystères du royaume divin⁸.

Ici, la spéculation néoplatonicienne de l'étant suprême est reliée à la représentation chrétienne du salut, et elles forment ensemble la

6. Pseudo Denys l'Aréopagite, *Les Noms divins*, Stuttgart, 1988, p. 28.

7. Pour plus de précisions sur ce sujet : A. Jubara, « Byzantinische Seinsauffassung » [La Conception byzantine de l'être], *Die Philosophie des Mythos von Aleksej Losev im Kontext „Russischer Philosophie“*, Wiesbaden, 2000, p. 68-74

8. Nicéas Stethatos, cité dans : F. Winkelmann, *Die Kirchen im Zeitalter der Kreuzzüge* [L'Église à l'époque des croisades], Leipzig, 1994, p. 26 (Trad. de l'all. : A. Jubara).

conception chrétienne-néoplatonicienne de l'élévation de l'âme vers l'Un : la *theosis*.

L'hésychasme palamite apporte une nouvelle nuance à cette expérience d'élévation. Il se représente la forme la plus haute de la théorie (appelée « théologie ») comme la vision d'un monde précis dans l'instant de la prière hésychaste. Ainsi, les éléments physiques, sensibles, entrent dans l'expérience suprême du divin.

À première vue, une contradiction apparaît ici, puisque dans l'exploit hésychaste, l'ascète tente de *se libérer* de tout le sensible.

D'un point de vue substantiel, cette contradiction s'explique par le fait que le salut transfigure la nature dans son ensemble, et que le sensible est alors déjà un autre sensible lorsque les ascètes « se trouvent déjà dans le royaume de Dieu⁹ ». La lumière vue par les ascètes n'est pas ordinaire, c'est la lumière du Mont Thabor.

Mais comment alors expliquer cette contradiction de manière structurelle ?

Nous nous trouvons ici face à ce que Cassirer¹⁰ appelle la dialectique de la pensée mythique. J'emploie pour l'instant ce terme, indépendamment du fait d'approuver ou non l'explication donnée par Cassirer sur ce phénomène. Qu'entend-il par cette dialectique ? Il la conçoit comme une contradiction entre le culte des images mythiques et l'interdiction de celles-ci, ce qui apparaît chez Cassirer comme l'élément central de la « forme symbolique » de la conscience mythico-religieuse.

Alors que, selon Cassirer, l'image mythique initiale ne présente pas de caractère sémiotique, il n'y a pas, dans le mythe lui-même, de représentation (c'est le point de départ de la dialectique « A »), la religion emploie tout d'abord les images mythiques comme des signes du divin (c'est le point « B »). Mais cela renvoie à l'expérience du caractère insuffisant des images qui, en tant que moyen d'expression, indiquent un sens qu'elles ne peuvent pleinement saisir puisque la théologie négative (apophatique) affirme l'inconnaissabilité de l'étant divin. Cela aboutit à l'interdiction des images¹¹, et dans le cas de Byzance, à l'iconoclasme. La théologie

9. H.-G. Beck, *Die Byzantiner und ihr Jenseits. Zur Entstehungsgeschichte einer Mentalität* [Les Byzantins et leur au-delà. Vers un historique d'une mentalité], Munich, 1979, p. 60.

10. E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen* [La Philosophie des formes symboliques], t. 2., *Das mythische Denken* [La Pensée mythique], Darmstadt, 1987.

11. *Ibid.*, p. 286.

négative reconnaît le principe sémiotique, mais déclare dans le même temps les signes « inutiles » et « nuisibles » (point « B »).

Il existe également une conception différente, plus ancienne (mythique) des images considérées non pas comme des signes mais comme des révélations concrètes et sensibles du divin, lequel renaît éternellement dans l'iconodulie et peut être appelé point d'achèvement « A' ».

Une véritable critique de ce monde des images n'est possible selon Cassirer que lorsque l'ensemble de la réalité sensible, qui est alors encore une partie du monde des représentations mythiques, est engagée dans cette critique. L'iconoclasme, mais également la haine de la réalité sensible dans l'hésychasme pré-palamite d'un côté, et la vénération des icônes, tout comme la divinisation de la réalité sensible dans l'hésychasme palamite de l'autre, apparaissent comme la négation et l'affirmation de l'élément sensible dans le cadre de la dialectique de la conscience mythico-religieuse.

On trouve au fondement *et* de la négation, *et* de l'affirmation, une conception de l'être dans laquelle les objets sensibles ne sont pas autonomes et n'existent que grâce à leur participation à l'étant divin. Un usage développé de la référence aux signes est ici, de fait, impossible, car il présuppose l'autonomie des étants qui agissent en tant qu'éléments désignant. C'est pourquoi l'appréhension des images comme des révélations concrètes du divin prédomine ici. Et leur appréhension en tant que signes s'avère être un élément subalterne, que l'on rencontre pourtant régulièrement.

Palamas critique les limitations du savoir instaurées par la théologie négative : ce n'est pas sur la voie de la théologie négative (autrement dit à travers une conception de l'inconnaissabilité suprême de Dieu) que se produit le rapprochement vers son essence, mais à travers la contemplation du monde dans la prière par les moines. L'essence est accessible à travers les forces créées de Dieu (ce que l'on nomme énergie). Ce faisant, Palamas confirme la position « A' ». Mais dans le même temps, il considère que l'essence divine n'est pas accessible jusqu'au bout (« B »). Cette vision est rendue possible par une double définition des énergies : elles ne concordent pas avec l'essence, mais elles sont créées. Elles se distinguent de l'essence, mais en sont indissociables. Les énergies sont l'essence, mais l'essence ne concorde pas avec les énergies¹². Losev commente ce point de vue de la façon suivante :

12. Comparer : A.F. Losev, « Konstatinopol'skie sobory o suščnosti i energij Božicj. Kanonizacija Grigorija Palamy » [Les Églises de Constantinople sur l'essence et l'énergie Divines. La canonisation de Grégoire de Pa-

L'énergie de l'essence est l'essence reliée à l'être autre¹³.

Cette formule montre « la voie du juste milieu » : Si le sensible était une révélation absolument concrète de la divinité (si l'essence et l'énergie étaient identiques), le monde entier serait « divin » ou emplir de divinité, de surnaturel, de saint (un point de vue incontestablement typique du mythe naïf, mais également du polythéisme et du panthéisme qui sont basés sur le mythe). Mais si n'existaient que l'essence et la création, et que n'existaient pas les forces créées (les « énergies »), il y aurait alors un abîme entre Dieu et la création, et la création serait alors séparée de Dieu.

Les partisans du palamisme ont signalé ce danger noétique dans le débat palamite comme dans les discussions ultérieures entre les courants occidentaux et orientaux au sein du christianisme, jusqu'à l'opposition établie par Losev entre les conceptions orientale et occidentale de l'être. La formule introduit dans le monde un éclat du divin et répond en cela précisément à la pensée évangélique, mais elle maintient en même temps l'inaccessibilité ultime du divin. Les partisans et les défenseurs du palamisme soulignent que seules cette formule et la notion des énergies (des forces divines) empêchent que le monde soit considéré comme abandonné de Dieu et désespérément éloigné de Lui.

De l'extérieur, la relation entre les énergies et l'essence ne peut être appréhendée autrement que comme une participation des énergies à l'essence.

Le fait qu'une théologie évoluée soit ici caractérisée comme une « mythologie » peut provoquer une confusion. Car malgré les efforts des ethnologues du XX^e siècle, et de Losev lui-même, on considère jusqu'à aujourd'hui que le mythe est une pensée primitive, immature. Il convient néanmoins de souligner dans ce cadre ce qui suit :

1) Grâce à cette formule paradoxale, Palamas crée un espace autant pour la révélation concrète et sensible de Dieu que pour l'abstraction du sensible et du concret, et cela que ce soit dans un rapprochement méditatif ou noétique de la divinité. Ce faisant,

l'amas] in A.F. Losev, *Ličnost' i Absoljūt* [La Personne et l'Absolu], M., Mysl', 1999, p. 297-298. Voir à ce sujet : A. Jubara : *La Philosophie du mythe...*, p. 68, 72, 145-146.

13. A.F. Losev, *Ličnost' i Absoljūt* [La Personne et l'Absolu], *op. cit.*, p. 286. (extrait du texte « *Kratkaja istorija imaslavija* » [Aperçu de l'histoire de l'onomatodoxie]).

Palamas accorde, à l'intérieur du mythe, une place relativement importante au purement spirituel (la pensée).

2) Il serait faux de penser que cette pensée est naïve parce qu'elle ne connaît pas la représentation. La mythologie (A') se distingue précisément du mythe initial (A) par son absence de naïveté.

Dans l'iconodolie, les images sont des révélations concrètes et sensibles de Dieu, que Losev qualifie de symboles (à la différence des signes). Dans l'interdiction des images (dans l'iconoclastie et la théologie négative), leur aspect sémiotique est reconnu, bien que sous une forme négative.

La représentation occupe dans cette pensée une place subalterne ; elle est un élément qui disparaît régulièrement.

3) Le mythe apparaît comme une nécessité pour la pensée philosophico-théologique qui tente d'échapper à la désunion, au détachement du monde de l'essence divine, et qui essaie de répondre à la pensée évangélique sur le fait que le monde est déjà sauvé, que le royaume des cieux est déjà réalité.

Pour la pensée se rapportant à la science de l'étant, et que nous avons mentionnée plus haut (dans le sens de l'aristotélisme), cette nécessité n'apparaît pas, puisque, dès le début, cette pensée n'a pas séparé l'essence de l'étant.

Ainsi, la dialectique de la pensée mythico-religieuse dans le palamisme s'explique et se résout complètement différemment de chez Cassirer. La formule palamite d'une « autre » dialectique de la conscience mythico-religieuse représente la formulation conclusive de la conception byzantine de l'être.

Dans l'image du palamisme, cette conception évoluée, de façon consciemment reconnue et permanente, à l'horizon du mythe au-delà duquel elle ne peut, ni ne veut aller. À cet égard, une telle conception de l'être se distingue nettement de la conception de l'être européenne des Temps modernes qui, au moyen d'un choc en quelque sorte libérateur (ou plutôt d'une série entière de chocs, tels que l'aristotélisme et le thomisme, la Renaissance, les Lumières, l'idéalisme allemand) a brisé le « cercle vicieux » du mythe, sans être assurée de ne pas se retrouver encore et toujours dans le mythe, ce sur quoi Losev a brillamment écrit dans *Dialektika mifa* [Dialectique du mythe]. La position de Losev, comme on le sait, consiste à considérer que la pensée, refusant le mythe conscient, est condamnée à errer dans un mythe inconscient et donc terrifiant.

Il semble néanmoins que l'aristotélisme a précisément représenté une avancée réussie au-delà des frontières du mythe, même si ce dernier n'en a pas été pour cela définitivement dépassé.

Losev actualise la conception byzantine de l'être sous la forme de l'*imjaslavie* (onomatodoxie), la conception de la magie langagière de la « Vénération du Nom ». Comme nous le savons, il s'agissait d'un courant du monachisme qui, au début du XX^e siècle, a éveillé l'intérêt de l'opinion publique russe. S'y réitère sur le plan structurel l'expérience hésychaste qui avait à son époque trouvé un défenseur et interprète en la personne de Palamas. Mais l'énergie qui se trouve au centre de l'attention des adorateurs du Nom n'est pas la lumière, mais le nom de Dieu. Comme l'énergie, le nom de Dieu est indissociable de l'essence divine, et, pour cette raison, il est Dieu lui-même.

D'un autre côté, Dieu n'est aucunement un nom, ni même un nom propre. Ainsi, à son époque, Palamas défendait les moines, tout comme Losev dans ses *Tezisy ob Imeni Božjem* [Thèses sur le Nom de Dieu]¹⁴ défend les adorateurs du Nom. La thèse IIIa est particulièrement importante : « Le Nom de Dieu est Dieu lui-même, mais Dieu lui-même n'est pas le nom ... ». Ici, la formule de Palamas se répète sur le plan structurel ; qui plus est, la participation mythique acquiert la forme concrète de la magie liée au langage et limitée par l'élément de la théologie négative.

Losev pose le mythe (le « nom magique déployé¹⁵ ») comme une forme nécessaire à la philosophie, en affirmant que la mythologie absolue coïncide généralement avec la dialectique¹⁶. Et le mythe *absolu*, c'est le Nom de Dieu magique déployé dans l'enseignement conjoint du palamisme et de l'orthodoxie.

De cette façon, la philosophie du mythe dans son ensemble n'est rien d'autre que l'actualisation de la défense palamite des moines.

Losev estimait sans doute que ce mythe conscient représentait la conception la plus achevée de l'être, et que la réflexion sur le mythe, ou la mythologie, représentait à son tour la philosophie la plus achevée. Son idéal était celui d'une pensée qui ne sort jamais du cercle de la foi (il s'agit bien entendu ici de la pensée philosophique, et non scientifique), qui ne se coupe jamais des sources de la foi et qui ne critique pas cette foi ; une pensée qui conçoit sa

14. A.F. Losev, *Ličnost' i Absolut* [La Personne et l'Absolu]..., *op. cit.*, p. 275-278.

15. A.F. Losev, *Dialektika mifa. Dopolnenie k « Dialektike mifa »* [Dialectique du mythe. Complément à la « Dialectique du mythe »], M., Mysl', 2001, p. 214.

16. A.F. Losev, *Dialectique du mythe...* [Dialectique du mythe...], *op. cit.*, p. 218.

mission comme l'aspiration à une conception spirituelle et profonde de la foi. Il opposait à celui-ci la conception spécifique de la modernité : celle de l'être perçu comme « Autre ». Nous pourrions encore montrer que cet idéal d'A. Losev portait la marque de sa naissance aux sources du courant romantique de l'idéalisme allemand. Mais il s'agit déjà là d'un autre sujet.

Gutenberg-Universität Mainz, FASK in Gernersheim/Rhein

Traduction du russe par Marie Loisy et Maryse Dennes