

**LES « GLORIFICATEURS DU NOM » :
UNE RENCONTRE DE L'HÉSYCHASME
ET DE LA PHILOSOPHIE
AU DÉBUT DU XX^e SIÈCLE, EN RUSSIE**

MARYSE DENNES

En Russie, au début du XX^e siècle, le thème de la *Glorification du Nom* raviva, dans la classe cultivée, l'intérêt pour la tradition spirituelle de l'Orient chrétien. L'actualité de cette question, qui provenait de circonstances historiques précises, renvoyait au mouvement hésychaste qui, après avoir suscité, dans la société byzantine, d'importantes discussions sur la nature du Nom divin, s'était épanoui, au Mont Athos, aux XIV^e et XV^e siècles. Nous voudrions montrer ici comment trois philosophes importants du début du XX^e siècle — Pavel Florenski, Sergueï Boulgakov et Alekseï Losev¹ — se sentirent particulièrement concernés par ce sujet et

1. Pour les noms propres nous utilisons les règles de la transcription française. Pour les citations et la bibliographie en russe et en hébreu, nous avons recours à celles de la translittération internationale.

comment ils ouvrirent, par la prise en compte d'éléments théologiques spécifiques de la tradition chrétienne orientale, des perspectives nouvelles pour la philosophie et la linguistique. Les recherches que font actuellement, en Russie, des philosophes comme S. Khorouji, V. Bibikhine, P. Gogotichvili se situent dans le prolongement de ce qui avait été alors engagé. Il semble donc essentiel d'élucider comment est apparue, dans la culture russe, une problématique qui, tout en entretenant un rapport avec certains aspects de la pratique religieuse et certains éléments du dogme chrétien, pouvait, par la philosophie, se trouver à l'intersection de différents domaines concernant la philologie et la linguistique.

Je m'attacherai donc ici à présenter tout d'abord le mouvement de la *Glorification du Nom*. Je montrerai ensuite comment ils s'enracine dans la tradition chrétienne orientale et, en particulier, dans le courant hésychaste de cette tradition. J'étudierai enfin les échos de ce mouvement dans les œuvres des trois philosophes retenus : Pavel Floenski, Sergueï Boulgakov et Alekseï Losev.

1. LE MOUVEMENT DES *GLORIFICATEURS DU NOM* (*IMESLAVIE* OU *IMJASLAVIE*) : QUEL EST CE MOUVEMENT ? POURQUOI LE PRENDRE EN CONSIDÉRATION ?

Le point de départ en fut le livre du moine Ilarion qui parut pour la première fois, en 1907 : *Dans les montagnes du Caucase. Entretien de deux startzy sur l'union intérieure avec Dieu que permet la prière de Jésus ou bien l'activité spirituelle des moines ascètes contemporains* (*Na gorax Kavkaza. Beseda dvux starcev podvižnikov o vnutrennem edinenii s Gospodom, čerez Molitvu Iisus Xristovu, ili Duxovnaja dejatel'nost' sovremennyx pustynnikov*). Cet ouvrage se présentait comme la description d'une expérience mystique particulière : celle d'un croyant pendant l'exercice de *La prière de Jésus*² : *Gospodi Iisuse Xriste, Syne Božij, pomiluj mja grešnogo* (*Seigneur Jésus Christ, Fils de Dieu, prends pitié de moi, pécheur*). La répétition continuelle de la prière ou du Nom de

2. On devrait dire plutôt, en français, la « prière à Jésus », étant donné qu'il s'agit d'une prière adressée au Christ, mais l'expression *prière de Jésus* est consacrée par l'usage. A ce sujet, cf. « Jésus (prière à...) », *Dictionnaire de spiritualité*, fasc. 56, Paris, éd. Beauchesne, 1974, pp. 1126 sq.

Jésus devait le conduire progressivement à un état d'illumination intérieure et de fusion avec Dieu. Le livre d'Ilarion fut très bien reçu par les moines du monastère russe Saint Pantéleimon du Mont Athos, qui suivirent à la lettre son enseignement. Ce livre n'avait en soi rien de subversif, mais il fut pourtant à l'origine d'une dispute théologique qui se termina par une rébellion (*Afonskaja smuta* : la rébellion du Mont Athos). En 1913, *Les Glorificateurs du Nom* (*Imjaslavcy*) — que l'on appelle aussi les *onomatodules* ou *onomatodoxes* (les opposant ainsi aux *onomatolâtres* ou *onomatoclastes*) — et qui avaient à leur tête le hiéromoine Antoine Boulavitch, furent accusés d'hérésie par le Patriarcat de Constantinople (Germain V) et par le Saint-Synode de l'Eglise russe. Des militaires furent envoyés de Russie pour arrêter les moines-ermite et les disperser dans différents monastères.

L'événement aurait pu passer inaperçu s'il n'avait eu d'énormes retentissements dans la classe intellectuelle russe. Non seulement des religieux (Jean de Cronstadt), des philosophes, des professeurs prirent parti pour les *Glorificateurs du Nom*, mais aussi des personnalités officielles de l'Eglise (l'Archevêque Théophane, le Recteur de l'Académie ecclésiastique de Moscou...). Le cercle de Novoselov (*Kružok iščuščix xristjanskogo prosvěšćenija*. [*Le Cercle des chercheurs de l'éducation chrétienne*]), profondément tourné vers les questions religieuses, prit la défense des condamnés. N. Berdiaev écrivit un article virulent (*Gasiteli duxa - Les éteigneurs de l'Esprit*) et fut, pour cette raison, conduit en jugement³. Quelques philosophes s'engagèrent de façon encore plus fondamentale. Ce fut le cas de S. Boulgakov, P. Florenski et A. Losev. Pour eux, il ne s'agissait pas de soutenir aveuglément une attitude mystique mais d'en révéler les fondements philosophiques et religieux, d'en retrouver les origines culturelles et d'exposer de nouveau les thèses de la *Glorification du Nom* en alliant l'étude des influences platoniciennes et néo-platoniciennes à certaines données de la linguistique ou de la philosophie contemporaines. S. Boulgakov et P. Florenski préparèrent un dossier pour défendre la cause des *Glorificateurs* lors du Concile de l'Eglise

3. A ce sujet, cf. N. Berdjajev, *Samopoznanie*, Moskva, Kniga, 1991, p. 202 [trad. française : *Essai d'autobiographie spirituelle*, trad. D.E. Belenson, Paris, Buchet-Chastel, 1992, pp. 254, 255].

russe qui se réunit en octobre 1917. Mais le Concile fut dissout avant de pouvoir réexaminer la question.

Dans le dictionnaire de philosophie russe paru récemment à Moscou sous la direction de M.A. Masline⁴, A.I. Reznitchenko et I.S. Semenkinne consacrent un article à ce mouvement et expliquent de la façon suivante la polémique théologique qu'il suscita, au début des années dix :

« Il s'agissait, écrivent-ils, de savoir si le Nom de Dieu était une essence ou une énergie divine, ou bien ni l'un ni l'autre et seulement alors une dénomination humaine, et, dans ce dernier cas, n'importe quelle divinisation du nom était alors une hérésie d'idolâtrie » (p. 184).

Les détracteurs de la *Glorification du Nom* (Antoine Khrapovitski, Nikon Rojdestvenski) accusaient les moines-ermites d'identifier la personne de Jésus à son nom et de répéter par là-même l'hérésie des messaliens qui prétendaient voir l'essence divine avec des yeux corporels et qui supprimaient ainsi la transcendance divine⁵.

En revanche, les défenseurs des Glorificateurs reprenaient les thèses que Grégoire Palamas avait développées au XIV^e siècle, lorsqu'il avait dû lui-même se défendre contre les accusations du nominaliste Barlaam et de son ancien disciple Akindynos. D'une part, ils insistaient sur la différence entre essence et énergie divines. Mais, d'autre part, pour répondre à ceux qui les accusaient d'introduire une dualité en Dieu, ils affirmaient aussi, à la suite de Palamas, que l'être divin restait simple et qu'en vertu de cette simplicité, Dieu était absolument et totalement présent dans les énergies. La thèse principale des *Glorificateurs du Nom* fut donc formulée de la façon suivante par ceux qui la défendaient :

« Le Nom de Dieu est Dieu Lui-même, mais Dieu Lui-même n'est ni le Nom de Dieu, ni le nom en général » [*Imja božie est' sam Bog, no Bog sam ne est' ni imja Božie, ni imja voobščē*].

Il s'agissait de montrer que cette thèse ne reflétait pas l'hérésie du messalianisme, mais qu'elle préservait au contraire l'orthodoxie du mouvement, en le rattachant directement à la tradition hésychaste, telle qu'elle avait été représentée par Grégoire Palamas et

4. M.A Maslin, *Russkaja filosofija. Slovar'*, Moscou, Respublika, 1995.

5. A ce sujet, cf., article de Antoine Guillaumant, « Messaliens », *Dictionnaire de la spiritualité*, op. cit, pp. 1074-1083).

confirmée par les décisions conciliaires du milieu du XIV^e, à Constantinople. (1441, 1447, 1551).

En un deuxième point, nous expliquerons donc comment le mouvement des *Glorificateurs du Nom* peut être rattaché à ce courant monastique et ascétique du Christianisme oriental qu'est l'hésychasme. Nous montrerons aussi comment l'hésychasme a pu marquer la culture russe depuis l'époque où ce courant s'est épanoui, au Mont Athos, au XIV^e siècle. C'est ainsi que nous pourrions comprendre quels retentissements il a pu avoir, en Russie, au début du XX^e siècle, alors qu'il resurgissait au Mont Athos sous la forme de la *Glorification du Nom*.

2. LE MOUVEMENT DES *GLORIFICATEURS DU NOM* : SON ENRACINEMENT DANS LA TRADITION HÉSYPHASTE

Une citation d'Alekseï Losev, extraite de ses *Essais sur le symbolisme antique et la mythologie*⁶ peut nous servir de point de départ :

« Les *Palamites* enseignaient que la *lumière du Thabor* (la lumière qui brille sur le Mont Thabor lors de la Transfiguration du Christ), aperçue par les disciples du Christ, n'est pas l'essence même de Dieu [car l'énergie se communique à l'homme, mais l'être (*suščestvo*) de Dieu ne se communique pas], ni l'être créé (*tvarnoe suščestvo*) [sinon la créature se diviniserait à travers et par elle-même], mais l'énergie de l'essence de Dieu, différente de l'essence-même, mais inséparable d'elle. L'énergie passant à la créature et la sanctifiant, ne devient pas, par là, elle-même créature, mais continue à rester inséparable de Dieu, c'est-à-dire Dieu lui-même. » (pp. 892-904)

Et A. Losev ajoute, parlant toujours des *Palamites* :

« Le Nom de « Dieu », disaient-ils, ne doit pas être appliqué à l'essence divine, mais à ses énergies. N'importe quelle énergie et toutes les énergies ensemble sont Dieu Lui-même, bien que Dieu ne soit pas Son énergie, ni aucune d'elle en particulier, ni toutes prises ensemble. » (*ibid.*)

Insistance est faite, ici, par A. Losev, sur le « Nom de Dieu ». Or, il ne s'agit pas des *Glorificateurs* du début du XX^e siècle, mais des moines hésychastes, disciples de Palamas, qui, aux XIV^e et XV^e siècles, perpétuaient déjà, au Mont Athos, la prière de Jésus. Le fait de mettre en parallèle l'invocation du Nom de Jésus et la vi-

6. A. Losev, *Očerki antiènogo simvolizma i mifologii*, Moscou, Mysl', 1993.

sion de la lumière thaborique ne sert pas seulement à souligner davantage l'importance de l'énergétisme dans l'enseignement palamite. Cela permet aussi de rattacher l'invocation du Nom à la manifestation de Dieu et d'enraciner ainsi la prière de Jésus, au même titre que la vision de la lumière, dans l'histoire sacrée.

On pourrait, sur cette base, faire remonter l'histoire de cette prière aux origines juives du Christianisme, présentes dans l'Ancien Testament — la lumière du Thabor rappelant alors celle du Mont Sinaï où Moïse avait reçu la Loi de Yahvé. Selon cette perspective⁷, le nom de Jésus renvoie à son homonyme hébreu exact, Josué, « *yehosua'* », signifiant « Yahvé est salut », Yahvé étant, à son tour, le tétragramme provenant de la parole que le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob adressa à Moïse au cœur du buisson ardent :

« 'eh^eyeh 'asher 'eh^eyeh wayyomer koh to'mar lib^heⁿêi yis^erâ'êl 'eh^eyeh šelâtani 'alêik^hem »

« *Je suis qui je suis*, et Il dit ainsi : tu diras aux fils d'Israël : *Je suis* m'a envoyé vers vous » (Exode, 3, 14)

Pourtant, si des références aussi reculées permettent d'éclairer plus profondément certains énoncés du Nouveau Testament, comme, par exemple :

Paul aux Philippiens, 2-9, 10, 11 :

« C'est pourquoi Dieu l'a souverainement exalté et l'a gratifié du Nom qui est au-dessus de tout nom, afin qu'au nom de Jésus tout genou plie, dans les cieux, sur la terre et sous la terre... »

ou encore :

Jean, 8 - 58, rapportant les paroles de Jésus :

« Avant qu'Abraham ait existé, moi, *Je suis*. »

si de telles références situent la tradition juive, autant que la tradition chrétienne, dans une problématique de la Parole, liée à la lumière et à l'accès au divin, elles ne doivent pas néanmoins voiler une différence essentielle : alors que dans la tradition rabbinique l'invocation du tétragramme était réservée aux lèvres du Grand Prêtre, et seulement le Jour du Yom Kippour, dans la tradition chrétienne, la pratique de la prière de Jésus a été, depuis ses ori-

7. A ce sujet, voir C. Tresmontant, *Le Christ hébreu. La langue et l'âge des Evangiles*, Paris, O.E.I.L., 1983.

gines, l'affaire du moine-ermite, cherchant, dans la solitude, la paix et le calme intérieur — ce qui, en grec, porte précisément le nom d'*hésychia*.

Ce que l'homme, dans la tradition juive, est censé devoir ne pas prononcer, car il y aurait alors risque de profanation, devient, au contraire, dans la tradition chrétienne, objet d'une répétition continue. Le mystère de l'Incarnation justifie la confiance de l'homme, la croyance qu'en la prononciation du Nom de Jésus, Dieu Lui-même accepte de se livrer.

Au début du XX^e siècle, le grand poète russe Ossip Mandelstam, se situant lui-même à la rencontre de ces deux traditions — juive et chrétienne — (à laquelle il faudrait encore ajouter la tradition païenne de la Grèce antique) avait bien senti, dans sa poésie sur les *Glorificateurs du Nom* (recueil *Kamen' : La pierre*) que s'il y avait hérésie, celle-ci était, pour un regard juif, dans tout ce qui glorifiait l'Incarnation et donc, de ce fait, dans le Christianisme lui-même.

И поныне на Афоне
Древо чудное растёт
На крутом зелёном склоне
Имя Божие поёт.

В каждой радуется келье
Имябожцы-мужики :
Слово - чистое веселье,
Исцеление от тоски !

Всенародно, громогласно
Чернецы осуждены ;
Но от ереси прекрасной
Мы спастись не должны.

Каждый раз, когда мы любим,
Мы в неё впадаем вновь.
Безымянную мы губим
Вместе с именем любовь

1915

Камень, Зье изд, 1923

Nous donnons ici une traduction de cette poésie :

Au Mont Athos jusqu'à présent
L'arbre miraculeux grandit,
Et sur l'abrupt vert du versant
Le Nom de Dieu, loué, se dit.

Dans chaque cellule, ravis,
Les zélateurs le glorifient :
Le Verbe est guérison d'ennui,
Il est la joie qui purifie.

Tonitruant, le peuple entier
A condamné la confrérie ;
Mais nous devons nous préserver
De fuir cette belle hérésie.

Toutes les fois que nous aimons,
Nous sombrons en elle toujours ?
Et nous ruinons ainsi le Nom
Ainsi que l'indiscible amour

[poésie du recueil *La pierre*, 3^e édition, 1923]

On fait remonter l'origine de la prière de Jésus à la rencontre qui eut lieu, au IV^e siècle, en Egypte, entre, d'une part, la prière intellectuelle telle qu'elle avait été pensée par Evagre le Pontique sur la base du néo-platonisme, et, d'autre part, la pratique de l'invocation du Nom, telle qu'elle était déjà pratiquée par les moines semi-anachorètes d'Egypte (dont les principaux maîtres spirituels furent Antoine le Grand et Macaire l'Egyptien).

Mais c'est surtout au VII^e siècle, sur la base de l'enseignement de Saint Jean Climaque, que la prière dite du cœur se fixe plus particulièrement sur le nom de Jésus. Dans son écrit intitulé l'*Echelle* (*klimax*, en grec), Jean, higoumène du monastère Sainte Catherine du Mont Sinaï, la rattache aux derniers degrés de l'ascension spirituelle, consacrés eux-mêmes à l'*hésychia*. C'est ainsi que, sur les lieux mêmes où Moïse était entré dans la nuée et avait reçu les commandements de Yahvé, la mise en pratique de la prière de Jésus se trouvait liée à la naissance du mouvement hésychaste.

Le passage du Mont Sinaï au Mont Athos se fit plus tardivement, lorsque, à l'époque de la Renaissance des Paléologues et avant l'arrivée de Grégoire Palamas, Grégoire le Sinaïte apporta la pratique de la prière sur la « montagne sainte ». Or, c'est avec ce même moine en provenance du Mont Sinaï que la tradition hésychaste devait aussi pénétrer dans les pays slaves. Dès le début du

XIV^e siècle, Grégoire le Sinaïte se retrouve à Paroria, en Bulgarie. Une réforme de l'écriture, en rapport avec le renouveau de la spiritualité hésychaste, est alors engagée dans ce pays, par le patriarche Euthyme. Il s'agit fondamentalement de préserver le caractère sacré du mot. Dès la fin du XIV^e siècle, par l'intermédiaire du Métropolitte Cyprien, originaire de Serbie, cette réforme allait aussi pénétrer en Russie et parvenir jusqu'à Moscou. D.S. Likhatchev écrivait, dans un texte consacré à la Deuxième influence slavonne en Russie et donc aux retentissements que le mouvement hésychaste avait eus dans la culture russe profonde⁸ :

« La Bulgarie au XIV^e siècle était, dans son ensemble, cet immense centre à travers lequel passaient les influences byzantines pour atteindre la Serbie et la Russie ; centre dans lequel l'influence byzantine recevait son coloris slave, se fixait dans de nombreuses traductions, elles-mêmes consacrées par la réforme de l'écriture du Patriarche Euthyme... » (p. 15)

Et D.S. Likhatchev ajoute un peu plus loin :

« Les hésychastes voyaient, dans le mot, l'essence du phénomène qu'il signifiait, dans le nom de Dieu — Dieu Lui-même. C'est pourquoi le mot, le mot en tant que phénomène sacré et signifiant, est, pour les hésychastes, aussi sacré que le phénomène lui-même. » (p. 22)

C'est une telle approche du mot, déjà présente dans les pays slaves du Sud, qui, à la fin du XIV^e siècle, allait se répandre en Russie et marquer en profondeur la culture russe.

Pour donner une idée de cette influence que l'hésychasme exerça dans la culture russe, je me bornerai ici à indiquer rapidement trois étapes principales :

1. Dès la fin du XIV^e siècle et le début du XV^e siècle, avec l'arrivée du Métropolitte Cyprien (Serbe, en provenance du mont Athos et de Bulgarie où il avait adopté la réforme d'Euthyme), on peut parler du début de la deuxième influence slavonne. Le caractère sacré du mot influe sur son utilisation dans la phrase. Tout ce qui est écrit est sacré et semblable à une prière. Il ne faut donc pas toucher à l'ordonnance des mots. Il faut préserver les archaïsmes pour ne pas sombrer dans l'hérésie ou la profanation. On pratique alors la méthode du tressage des mots (*Pletenie sloves*) et l'on s'installe dans un contexte de diglossie qui durera jusqu'à la fin du XVII^e siècle. A

8. D.S. Lixatchev, *Nekotorye zadachi izučenija vtorogo južnoslavjanskogo vlijanja v Rossii* (Quelques problèmes relatifs à l'étude de la deuxième influence slavonne en Russie), Moscou, 1958.

la même époque, l'influence de l'hésychasme est perceptible dans les domaines monastique et iconographique. C'est l'époque de Saint Serge de Radonège et d'André Roublev. L'image, comme le mot, est révélatrice de la présence divine dans le monde. L'iconographe, comme le moine hésychaste, s'appuie sur l'incarnation et sur la lumière thaborique pour justifier théologiquement sa pratique. L'écriture d'icônes est, elle aussi, une prière ; elle commence toujours, pour l'iconographe débutant, par la représentation de la Transfiguration.

2. A la fin du XV^e et au début du XVI^e siècle, deux personnages marquent la persistance de la spiritualité hésychaste en Russie : Nil Sorski et Maxime le Grec.

Tous les deux sont passés par le Mont Athos, mais tous les deux ont du mal à se faire accepter à Moscou, à une époque où prédominent l'engagement de l'Eglise auprès de l'Etat, la défense de la richesse des monastères (avec, principalement, les partisans de Joseph de Volokolamsk), le développement de l'idée de « Moscou, Troisième Rome ». Nil Sorski et ses disciples se retirent du monde et s'installent dans des ermitages au-delà de la Volga. Ils deviennent les *Zavolžcy* (Les moines d'au-delà de la Volga). Ils transportent dans le grand Nord une spiritualité dont les origines se trouvent dans l'extrême Sud du bassin méditerranéen. Simultanément, la spiritualité s'intériorise, s'adoucit ; elle reste moins dépendante des formes extérieures. Si le Nom de Jésus continue à être invoqué, une importance moins grande est accordée à la technique psychosomatique et à la rythmisation de la respiration qui accompagnaient cette prière chez les moines du Mont Athos, au XIV^e siècle. L'essentiel, maintenant, c'est la concentration intérieure sur le Nom divin.

« L'*hésychia*, écrit Nil Sorski, c'est de rechercher le Seigneur dans son cœur, c'est-à-dire de garder son cœur dans la prière⁹. »

3. La troisième étape de l'influence hésychaste en Russie commence à la fin du XVIII^e siècle, lorsque le starets Païssi Velitchkovski, en provenance du Mont Athos et de Moldavie arrive à

9. Cité par Meyendorf, in *Palamas et le spiritualité orthodoxe*, Paris, Le Seuil, 1959, coll. « Maîtres spirituels », pp. 158-159. Aussi, on peut renvoyer aux publications de l'Abbaye Bellefontaine, coll. « Spiritualité orientale », n° 32, 1980 ; Sophie Jacomon, *Saint Nil Sorski. La vie, les écrits, le skite* ; 2/ N° 25, de G. Maloney : *La spiritualité de Nil*.

Saint-Petersbourg et publiée, en 1793, la traduction en slavon de la *Philocalie* (*Dobrotoljubie*) que Nicodème l'Hagiorite avait publiée en grec, à Venise, en 1782. Des disciples de Païssi Velitchkovski deviennent les premiers moines (*startsy*) du monastère d'Optino Pustyn, et la vie monastique connaît, dans ce contexte, un véritable renouveau. Elle s'accompagne d'une reprise de la recherche théologique. Le Métropolitain Platon (Lavchine) développe une réflexion sur la base de l'expérience hésychaste ; il ouvre de nouvelles perspectives gnoséologiques et logiques, en insistant, par exemple, sur les notions de synergisme et d'anagogie : dans le synergisme, le sens de l'être est perçu non point par la seule raison, mais par l'ensemble des sens réunis. Lors de la connaissance par anagogie, un principe de suffisance antinomique est posé qui se différencie de celui de raison suffisante, privilégié dans la philosophie occidentale. Il s'agit de développer une logique d'unité des contraires, fondée sur la co-existence événementielle et synergétique de Dieu et de l'homme.

Ces orientations de recherche ainsi ouvertes se poursuivirent tout au long du XIX^e siècle, dans le cadre des Académies ecclésiastiques, parallèlement à des éditions de textes philocaliques [Nouvelle édition de la *Philocalie* par l'évêque Ignace Briantchaninov, à Saint-Petersbourg, en 1867 ; puis, en russe, à Moscou, par Théophane le Reclus, de 1877 à 1889 (5 volumes)]. Simultanément, la pratique de la prière de Jésus continua à se développer dans des monastères où elle eut des représentants glorieux, comme par exemple Saint Séraphim de Sarov¹⁰. Sa pratique se répandit aussi dans la population civile, grâce, en particulier, à la publication des *Récits d'un pèlerin à son père spirituel*, connus plus souvent sous le titre de *Récits d'un pèlerin russe*. Parus pour la première fois à Kazan, vers 1870, puis réédités en 1881 et 1884, ils furent traduits dans de nombreuses langues, dans les années qui suivirent la Première Guerre mondiale.

C'est ainsi que nous nous retrouvons à l'époque où les *Glorificateurs du Nom* du Mont Athos allaient de nouveau faire parler d'eux en Russie.

10. Cf., en français, de Irina Gorainoff, *Seraphim de Sarov. Sa vie. Entretiens avec Motovilov et Instructions spirituelles*. Paris, Desclée de Brouwer, Abbaye Bellefontaine, 1995, coll. « Théophanie ».

Si cet aperçu historique rapide de l'influence hésychaste, en Russie, laisse de côté les retentissements qu'eut ce courant dans certains domaines de la culture comme l'art, la littérature, la philosophie ou la linguistique, il permet néanmoins de souligner l'importance qu'avait acquise, à la fin du XIX^e siècle, la diffusion, en Russie, de cette tradition spirituelle. Si nous ajoutons à cela, le fort intérêt qui se manifesta, à la même époque, dans la classe cultivée, pour les questions religieuses, nous comprenons que de nombreux intellectuels purent se sentir concernés par ce qui se passait au Mont Athos, en 1912 et 1913.

Pavel Florenski, Sergueï Boulgakov et Alekseï Losev sont les trois philosophes que nous avons ici retenus..

L'intérêt des leurs écrits tient au fait qu'ils ont essayé, chacun à sa façon mais de manière complémentaire, de fonder philosophiquement l'attitude *des Glorificateurs du Nom*. Les discussions théologiques de la fin des années dix et du début des années vingt les poussèrent à entretenir des contacts et à développer des arguments favorables à la *Glorification du Nom*. Cependant, la publication de leurs textes, à cause des circonstances historiques, n'a pas suivi l'ordre chronologique de leur rédaction. Alekseï Losev qui fut en fait le dernier à écrire sur ce mouvement, mais le premier à publier, fut arrêté immédiatement après ces publications, en 1929, sous le prétexte d'avoir fomenté une rébellion dans le Caucase. Sergueï Boulgakov put, quant à lui, commencer à publier ses textes à partir des années trente, parce qu'il était dans l'émigration et que cela se fit, non point en Russie, mais en Allemagne puis en France. Quant à Pavel Florenski, ses textes écrits à la fin des années dix ne furent publiés, en Russie, qu'en 1990. C'est par lui, cependant, que nous commencerons, car c'est lui qui, s'étant tout d'abord trouvé en contact avec Sergueï Boulgakov, puis ensuite avec Alekseï Losev, assure concrètement le lien entre ces deux autres penseurs.

3. PAVEL FLORENSKI ET LA QUESTION DE LA GLORIFICATION DU NOM

Dans une de ses lettres, datée de juin 1923 [écrite sur la demande de l'Archimandrite David, en réponse à une lettre envoyée

du Caucase par les *Glorificateurs du Nom*] ¹¹, Pavel Florenski souligne l'intérêt que suscite chez lui le mouvement de la *Glorification du Nom*. S'adressant aux *Glorificateurs du Nom* réfugiés dans le Caucase, il leur dit :

« Vous avez raison d'écrire que « la question sur le Nom de Dieu est la plus importante question de l'Orthodoxie, englobant par elle-même tout le Christianisme » et que la prière de Jésus — et même le Nom de Jésus tout seul — contient en résumé tout l'Évangile » (p. 336)

Puis désignant l'erreur des onomatoclastes, les détracteurs de la *Glorification du Nom*, il écrit :

« L'erreur des onomatoclastes n'est pas dans le fait qu'ils nient que le Nom de Jésus ait un sens ou que le Seigneur, portant ce Nom, soit apte à sauver, elle est dans la séparation du Nom et de Celui qui le porte, c'est-à-dire du Seigneur. Les Onomatoclastes pensent que le Nom du Seigneur existe par lui-même et que le Seigneur est aussi par lui-même, et pour cette raison, ils considèrent le nom comme un être créé, occasionnel, privé d'essence et de force. » (p. 337)

Sur cette base critique, Pavel Florenski déclare sa position de principe :

« Toute l'affaire consiste en ceci que le Nom est inséparable du Seigneur [...]. Le Nom ne peut pas agir contre le Seigneur parce qu'il ne peut pas agir contre Lui-même. Le Nom et le Seigneur sont inséparables. » (p. 337)

Mais le philosophe russe n'en reste pas là. Il poursuit :

« Ils sont inséparables mais ils ne doivent pas fusionner (nerazdel'ny, no i neslijanny). Le Nom est inséparable du Seigneur, mais cela ne signifie pas qu'il est impossible de le distinguer du Seigneur. » (p. 337)

En fait, essayant de prévenir les onomatodules de l'erreur qui pouvait les menacer, Pavel Florenski indiquait aussi ce qui, jusque là, avait été son souci permanent, et l'avait conduit tout autant à des recherches logiques sur la vérité antinomique¹² qu'à des recherches linguistiques et étymologiques entretenant un rapport avec certaines questions théologiques. Pour Pavel Florenski, qui était simultanément mathématicien, artiste, théologien et philosophe,

11. *Otryvok pis'ma, Napisannogo P.A. Florenskogo po pros'be o. Arximandrita Davida v otvet na pis'mo afonskix imeslavcev s Kavkaza*, publié in P.A. Florenskij, *U Vodorazdelov Mysli (A la ligne de partage de la pensée)*, Moscou, Pravda, 1990, tome 2, pp. 336-338.

12. A ce sujet, cf. aussi de P. Florenskij, *Stolp i utverzdenie istiny (La colonne et le fondement de la vérité)*, Paris, YMCA Press, 1989, pp. 143-166 : chapitre 7, sixième lettre consacrée à « la contradiction » (*Protivorečie*), Lausanne, L'Age d'homme, 1975, pp. 98-113, pour la traduction française.

mais qui était d'abord profondément religieux, toutes ces orientations de recherche trouvaient leur fondement dans sa vocation et son expérience spirituelle. Lui-même expérimentait, dans sa propre vie, ce rapport entre la force créatrice et l'objet créé, qui lui permettait aussi, par ailleurs, d'expliquer certains événements culturels en tant que manifestation de l'Esprit.

C'est grâce à une telle attitude que P. Florenski put, en particulier, analyser et approfondir ce que l'on devait entendre par *Nom de Dieu*.

Tout d'abord, comme devait le faire aussi son ami Sergueï Boulgakov¹³, Pavel Florenski allait, en un premier temps, envisager la nature du mot en général, et rapporter ensuite ses réflexions sur le mot à l'étude plus particulière du Nom de Dieu. Dans un article consacré précisément à cette question¹⁴, il écrivait :

« Nous avons tendance à considérer le corps du mot, le corps dans le mot (Pavel Florenski désignait par là, en un premier temps, les aspects phonologique et morphologique du mot) comme quelque chose de futile, ne signifiant rien. Nous disons souvent : ce n'est qu'un mot. Ce ne sont que des mots. Une telle attitude prépare psychologiquement le terrain aux onomatoclastes. Si l'aspect phonique du mot, son corps, n'est presque rien, alors il y a un fossé qui apparaît entre le corps et l'âme du mot. » (p. 325)

Pour Pavel Florenski, la prise en considération du mot, comme la prise en considération de toute réalité humaine essentielle, ne peut se faire sans la mise en avant des notions d'essence (*suščnost'*) et d'énergie (*ènergija, dejatel'nost'*).

« L'énergie, écrit-il, étant distincte de l'organisme, constitue en même temps son énergie propre et elle est inséparable de lui » (p. 327)

Dans tout acte de connaissance interviennent toujours, selon Pavel Florenski, deux types d'énergie : celle en provenance de celui qui connaît et celle en provenance de la chose connue. Le nom des deux énergies, nous dit-il, porte le nom de « synergie »¹⁵ et cette compénétration est particulièrement évidente lorsque l'objet de la connaissance est Dieu lui-même. Dans ce cas, écrit-il :

13. A ce sujet, cf. en particulier Père Serge Boulgakov, *La philosophie du verbe et du nom*, trad. du russe par C. Andronikoff, Lausanne, L'Age d'homme, 1991.

14. « Ob imeni Božiem. U vodorazdelov Mysli » (Sur le nom de Dieu. A la ligne de partage de la pensée) tome 2, *op. cit.*, pp. 322-333.

15. *Ibid.*, p. 329.

« L'énergie humaine est un moyen, une condition pour que se développe l'énergie supérieure, c'est-à-dire Dieu. » (p. 329)

De là découle alors cet énoncé, considéré comme une des thèses fondamentales des *Glorificateurs* :

« Le Nom de Dieu est Dieu, mais Dieu n'est pas le nom. L'être de Dieu (*suščestvo Božie*) est au-dessus de Son énergie, bien que son énergie exprime l'être du Nom de Dieu (*suščestvo Imeni Boga*) ». (p. 329)

Cette distinction qui demeure, au sein de l'identité, est pour P. Florenski, comme elle le sera plus tard pour A. Losev, la preuve irréfutable que le nom est un symbole (du grec *symbolein* : « rassembler deux choses distinctes »).

« Le symbole, écrit-il, est cet être d'une espèce particulière dont l'énergie se dissout dans l'énergie d'un autre être plus élevé ; pour cette raison, on peut affirmer que le symbole est une réalité qui est plus qu'elle-même. » (pp. 329-330).

En introduisant ainsi la notion de réalité au cœur de la notion de symbole, P. Florenski choisit, pour accéder à la question du Nom de Dieu, le mode le plus propice à fonder logiquement l'enseignement des *Glorificateurs du Nom* :

« Le Christianisme est l'enseignement du Nom de Jésus Christ et de l'Évangile. Il demande à ce que l'on confesse le Nom du Christ. Et nous remplaçons cette confession du Nom par la confession de Jésus Christ Lui-même. Nous ne comprenons pas l'importance, la signification énorme du Nom de Dieu qui, dans la Bible et, en particulier, dans l'Ancien Testament, apparaît avec une grande clarté. » (p. 330)

La formule logique de cette approche est donnée par P. Florenski dans le chapitre 7 du tome II de *U vodorazdelov Mysli* (*A la ligne de partage de la pensée*)¹⁶. Elle résorbe les apories des différentes orientations philosophiques que sont l'immanentisme, le positivisme extrême et le kantisme et privilégie l'orientation platonicienne. Prenant la suite des approches logiques que P. Florenski avait entamées dans la sixième lettre de *La Colonne et le fondement de la vérité*, elle exprime, de façon synthétique et symbolique, le présupposé philosophique de la *Glorification du Nom*. (pp. 304 - 306)

16. Le titre de ce chapitre est : « Imeslavie kak filosofskaja predposylka » (*La Glorification du Nom comme présupposé philosophique*), *U vodorazdelov Mysli* (*A la ligne de partage de la pensée*), *op. cit.*, tome 2, pp. 281-321.

La démonstration logique de Pavel Florenski prend comme point de départ les deux entités :

A : l'énergie (*ènergija*) ou le phénomène (*javlenie*)

B : l'essence (*suščnost', suščestvo*)

Pour mettre en valeur les différents rapports que peuvent entretenir entre elles ces entités, Pavel Florenski utilise le symbole logique d'inclusion (*vključenie*).

L'affirmation de l'une des deux notions comme étant fondamentale entraîne soit l'affirmation, soit la négation de l'autre :

$$A \supset B \qquad A \supset -B$$

Mais comme le rapport d'inclusion des termes de la pensée est irréversible (on ne peut pas remplacer essence par énergie et énergie par essence), ce rapport ne peut pas être lu à l'envers. La présence des deux termes exige donc la mise en place d'une inclusion inverse :

$$B \supset A \qquad B \supset -A$$

La présence de ces deux termes donne 4 formules de deux inclusions chacune, chaque formule correspondant à un enseignement sur l'essence et l'énergie :

- | | |
|-------------------|-----------------------------------|
| 1. $A \supset B$ | $B \supset A$ immanentisme |
| 2. $A \supset -B$ | $B \supset A$ positivisme extrême |
| 3. $A \supset -B$ | $B \supset -A$ kantisme |
| 4. $A \supset B$ | $B \supset -A$ platonisme |

« Le quatrième enseignement partage avec le kantisme la croyance en l'indépendance de la réalité de l'essence ; il a aussi une thèse en commun avec l'immanentisme, quand il affirme que l'essence se déclare dans le phénomène. De cette façon, le dernier des enseignements envisagés se rattache en partie au kantisme et en partie à l'immanentisme, mais de façon décisive il exclut le positivisme extrême. Selon l'une de ses plus claires rédactions, cette opposition au positivisme coïncide dans le tableau avec le nom de Platon, bien que cet enseignement soit incomparablement plus large que la pensée de l'école platonicienne et qu'il soit une vision du monde universelle. Les disputes théologiques du XIV^e siècle et ensuite du XX^e siècle, dans leur essence logique, correspondaient précisément au schéma théorique suivant :

$$A \supset B \qquad B \supset -A$$

Tel est le sens général de la *Glorification du Nom* comme présupposé philosophique. » (p. 306)

C'est à la suite de cette fondation logique de la *Glorification de Nom* que Pavel Florenski entame, dans le même article, son ultime et dernière approche de la question : celle que permet la science

étymologique dès lors que se trouve admise et prouvée l'existence d'une vie intérieure du mot.¹⁷

La lecture suivie de tout ce travail d'érudition philologique conduit aux remarques suivantes :

Par l'investigation étymologique comme par l'investigation logique, Pavel Florenski démontre que la vocation du mot — et par là-même du langage humain en général — est d'éviter l'écueil de l'immanentisme autant que du subjectivisme (c'est-à-dire de n'être absorbé ni par l'être de la chose, ni par l'être du sujet). Le mot est, par lui-même, un équilibre énergétique — équilibre entre l'énergie de l'être connaissant et celle de l'objet connu — et l'utilisation du mot doit respecter cet équilibre, en permettre le dévoilement. Et pour Pavel Florenski, si le mot est, de par son essence, cet équilibre énergétique, c'est parce qu'il renvoie à une unité première qui retient ensemble les deux énergies qu'il véhicule. L'intuition mystique peut, seule, permettre d'accéder à cette réalité suprêmement réelle qui, pour être distinguée, demande à être nommée. C'est ainsi qu'en tant que mot, le nom est déjà appréhendé comme participant de la vie de l'essence. Quant au Nom de Dieu — *Sem YHWH (Chem Yahve)* —, il se révèle, dans un tel contexte, comme étant, parmi les noms, le Nom au contenu le plus riche, le Nom par lequel Dieu Lui-même ne peut que se manifester. Pavel Florenski s'attache à étudier et comparer les différentes formes que prend le mot qui signifie « nom », dans les langues indo-européennes et sémitiques. Il en déduit les deux racines fondamentales, indo-européenne et sémitique en soulignant les points communs et les différences de ces deux formes à la fois essentielles et primitives. Puis il en vient à la conclusion suivante :

« Le nom témoigne du fait que son porteur (*nositel'*) — celui qu'il représente — existe et existe de façon essentielle. Parce que le nom exprimait la véritable signification, la valeur de ce qui était dénommé, et du fait que cela se rapportait à une personne, le nom pouvait et devait signifier réellement

17. Sur la forme intérieure du mot, cf., par exemple, *ibid.*, p. 326 : « Le mot est infiniment plus riche que ce qu'il est par lui-même. Chaque mot est une symphonie de sons et possède des couches historiques en quantité. En lui se retrouve tout un monde de concepts. On pourrait écrire un livre entier sur l'histoire de chaque mot. C'est par les couches particulières et déterminées qui se trouvent déposées sur un mot que se distinguent aussi les unes des autres les différentes époques de la pensée. »

l'être véritable de cette personne, sa valeur, — son contenu intérieur — elle-même (*ee samoe*). » (p. 320)

On comprend que, dans un tel contexte, le nom en question soit envisagé comme ayant un contenu et une signification directement proportionnels au contenu et à la signification de la personne qui est, par ce nom, désignée. Et s'il s'agit du Nom de Dieu, alors, parce qu'il s'agit de Dieu, ce Nom acquiert un contenu et une signification absolus, d'une importance égale au contenu et à la signification de Dieu Lui-même. En ce sens, le Nom de Dieu porte ce que Dieu, en Lui-même signifie, il le porte de façon absolue et suprêmement réelle. La *Glorification du Nom* se trouve ainsi justifiée par une argumentation qui reproduit, d'une certaine façon, l'argument ontologique de Saint Anselme.¹⁸

Seulement, pour Pavel Florenski, il ne s'agissait pas de prouver l'existence de Dieu, mais de partir de cette existence réelle et absolue pour prouver sa présence dans le mot qui la signifiait. L'argument ontologique se trouvait en quelque sorte, renversé. Alors que Saint Anselme, et avec lui, une orientation de la théologie dominante en Occident, partait du monde réel pour remonter à l'existence de Dieu, Pavel Florenski, reflétant, quant-à-lui, une orientation dominante de la tradition théologique russe, partait de la certitude de l'existence de Dieu pour réintroduire, en Dieu, par l'intermédiaire de son nom, l'ensemble du monde créé. Dans l'esprit de Pavel Florenski, le Nom en tant que tel est fait pour être de façon fondamentale et essentielle, le Nom de Dieu. Il écrit, par exemple :

« Il se passait ceci que *Chem* (*šem*) avait le contenu le plus grand s'il était rapporté à Dieu Lui-même » (p. 320)

et il ajoute :

18. Nous pouvons en rappeler ici l'énoncé essentiel : « Ce-qui-est-tel-que-l'on-ne-peut-rien-concevoir-de-plus-grand ne peut pas être dans l'intelligence seule. En effet, s'il ne se trouvait que dans l'intelligence, on pourrait alors le penser comme étant aussi dans la réalité, ce qui est davantage. Donc, si l'être-tel-qu'on-ne-peut-rien-concevoir-de-plus-grand était dans l'intelligence seule, il serait tel que l'on puisse, au contraire, concevoir quelque chose de plus grand, ce qui est contradictoire. Il existe donc, sans aucun doute, quelque-chose-tel-qu'on-ne-peut-rien-concevoir-de-plus-grand ; et cela doit exister à la fois dans l'intelligence et dans la réalité » (Saint Anselme, *Proslogion*, chap. 2).

« Cette interprétation trouve son accomplissement lorsque, dans le Talmud, le mot *šem* (*Chem*) est employé à la place de YHWH (*Yahvé*), chose que l'on trouve ailleurs déjà dans *Deut.* 28, 58 et *Lév.* 24, 11. « (p. 320)

et il conclut :

« De cette façon *šem* YHWH (*Chem Yahvé*) signifie avant tout : Un moment se manifestant à l'extérieur et faisant *Yahvé* manifeste et connaissable, et ensuite (cela signifie encore) : Ce qui Lui (*Yahvé*) est propre et le distingue de tous les autres (toutes les autres personnes, toutes les autres choses), parce que c'est là l'expression de Son contenu intérieur, la manifestation (*Versichtbarung*) de Son être. Cela (*Chem Yahvé*) signifie donc : Le dit (*skazanie-Erweisung*) de ce qui est en *Yahvé* ou bien l'être intérieur de *Yahvé* (dans sa manifestation). (p. 321)

4. SERGUEÏ BOULGAKOV ET LA QUESTION DE LA GLORIFICATION DU NOM

C'est à un type de travail analogue à celui de Pavel Florenski que Sergueï Boulgakov devait lui aussi se consacrer, à la fin des années dix, afin de justifier les *Glorificateurs du Nom* devant le Concile de l'Eglise orthodoxe russe de 1917.

Dans son ouvrage intitulé *La philosophie du Verbe et du Nom*, publié dans son intégralité seulement en 1953¹⁹, il part, comme Pavel Florenski, d'une analyse du nom en général pour aboutir, à la fin de son travail, à une prise en considération plus spécifique du Nom de Dieu et de la problématique liée au mouvement de la *Glorification du nom* divin. Cependant, le travail de Sergueï Boulgakov se distingue de celui de Pavel Florenski par le fait qu'il se déploie non point à un niveau de logique symbolique, de recherches étymologiques et sémiologiques, mais à un niveau d'investigations grammaticales, syntaxiques et sémantiques, puis, sur cette base, à un niveau de linguistique générale et de philosophie du langage.

Dans *La philosophie du Verbe et du Nom*, S. Boulgakov part du fait que le substantif, le nom en tant que terme générique, garde toujours une certaine opacité, et que, par voie de conséquence, l'essence de l'idée que signifie un tel nom n'est pas exprimée en-

19. Nous utilisons le texte traduit du russe et annoté par Constantin Andronikof, publié à L'Age d'homme, Lausanne, 1991, coll. « Sophia ».

tièrement par cette seule nomination. Son point de départ semble ainsi devoir conduire, en un premier temps, à une impossibilité de signifier la réalité de Dieu à travers le Nom de Dieu. Mais, en ce point, lorsqu'il s'agit précisément d'aborder la question du nom divin et de sa signification, la démarche de S. Boulgakov change d'orientation, s'enrichit d'une nouvelle approche dont la fonction est de neutraliser et de résorber la contradiction initiale. Comme Pavel Florenski, Sergueï Boulgakov affirme ici la priorité d'une intuition qui, dans la recherche qu'il engage, est plus de nature métaphysique que mystique. Il s'agit, pour lui, de saisir l'être d'avant le mot et, en ce sens, le pronom personnel de la première personne du singulier, « Je », est plus que tout autre mot révélateur de cette intuition initiale de l'être que Boulgakov pose comme nécessaire à toute dénomination, — celle des objets qui m'entourent et celle des autres personnes autant que celle de moi-même²⁰. Le « Je » est posé comme « base ontologique de la parole »²¹. Il est cette instance sémantique extradée du monde et pourtant intermédiaire entre l'intuition de l'être et sa nomination ; il est ce qui est nécessaire pour que cette nomination soit elle-même possible. Finalement, S. Boulgakov nous dit : il est un de ces « êtres » d'avant le mot sans lequel cependant aucun mot ne pourrait être. Archétype des autres pronoms personnels, il est aussi, avec eux, « témoignage verbal de la substance ». Parce qu'il n'est pas encore un nom, parce qu'il est en attente d'un nom, il retient essentiellement ce qui, de ce nom, participe à un acte ou prédispose à un état ; il renvoie, par là-même, à ce qui, de ce nom, est apte à être dénommé, défini ou catégorisé, c'est-à-dire à la chose elle-même — la chose ou la personne —, à l'intuition de la chose (ou de la personne) dans l'être.

C'est ainsi qu'à partir de l'analyse de la proposition et de ses éléments constitutifs, S. Boulgakov résout l'antinomie qui semblait surgir de son approche initiale du nom et de la dénomination d'une chose. C'est l'expérience de la *coïncidentia oppositorum* : la nécessité, pour l'homme, d'être à l'écoute de l'essence de la chose pour pouvoir exercer sa liberté de créateur et tendre ainsi à la dénomination authentique :

20 . A ce sujet, cf. *ibid.*, chap. II, p. 55.

21 . *Ibid.*, p. 54.

« Moins l'homme nomme une chose par lui-même, nous dit-il finalement, plus elle se nomme elle-même, et plus la dénomination est profonde et substantielle » (chap. II, p. 70).

C'est une telle approche qui conduit progressivement S. Boulgakov à aborder les questions théologiques. Déjà, dans le chapitre IV, consacré au langage et à la pensée, il s'engage sur cette voie et écrit :

« En vérité, à chaque acte élémentaire de connaissance-dénomination, nous assistons au mystère grand et sacré d'une création à la ressemblance de la tri-hypostasie : au sein de l'être, un vocable naît. Et il est reconnu comme un nom, lequel n'est pas inventé, apporté de l'extérieur, mais engendré par la chose même et qui l'exprime » (chap. IV, p. 113).

Finalement, en suivant attentivement la démarche et à bien y réfléchir, nous nous retrouvons, avec S. Boulgakov, dans une situation analogue à celle que nous avons relevée chez P. Florenski : c'est de l'intérieur de soi que la chose se nomme et s'il s'agit de Dieu Lui-même, alors, la dénomination que Dieu se donne à Lui-même est la plus riche et la plus substantielle de toutes les dénominations possibles. De nouveau nous nous trouvons en quelque sorte renvoyés à un usage de l'argument ontologique : le contenu du Nom divin renvoie à l'essence divine et l'homme qui reprend cette dénomination dans sa prière, communique, par l'intermédiaire du Nom de Dieu, avec Dieu Lui-même.

S. Boulgakov consacre le sixième et dernier chapitre de son livre au « Nom de Dieu », et le *Post-scriptum* (1942) à « l'interprétation sophiologique du dogme relatif au nom de Jésus ».

Dans le chapitre VI, après avoir envisagé les différents noms donnés à Dieu dans l'Ancien Testament, il aborde la question du Nom de Dieu dans la tradition chrétienne. Pour S. Boulgakov, c'est la référence au mystère de l'Incarnation qui, seule, peut modifier les données générales relatives à la dénomination, car c'est elle seule qui permet de supprimer la distance qui existe, en tout autre situation, entre le nom et la personne à laquelle ce nom est attribué. Une différence ici se laisse déceler entre la démarche de P. Florenski et celle de S. Boulgakov : alors que P. Florenski avait tendance à relever les ressemblances entre la tradition juive et la tradition chrétienne, pour S. Boulgakov, c'est seulement à l'intérieur du Christianisme, grâce à la vérité du mystère de l'Incarnation, que la prononciation du Nom de Dieu peut être envisagée

comme communication avec l'être même de Dieu. Il insiste en particulier sur le fait que :

« Le nom du Seigneur Jésus Christ, selon les définitions dogmatiques fondamentales, appartient aux deux natures, humaine et divine. C'est le nom de Dieu et de l'Homme dans leur unité. Jésus Christ signifie donc tout autre chose que les noms divins vétéro-testamentaires : ceux-ci auraient été donnés pour l'homme mais sans lui appartenir ; ayant leur fondement dans la divinité, ils n'étaient pas propre à Dieu ; l'homme les lui attribuait en réponse aux révélations de Dieu. Maintenant, le Nom doit être propre à l'essence de Dieu comme à celle de l'homme, réunis dans le Dieu-Homme » (p. 193).

C'est ainsi que, parti de l'étude de données syntaxiques et sémantiques, S. Boulgakov parvient à justifier la *Glorification du Nom* de Jésus, en introduisant une donnée théologique issue de la croyance en l'Incarnation. Pourtant, c'est par un retour ultime à des données de nature grammaticale et logique qu'il justifie la thèse des *Glorificateurs du Nom* sur l'irréversibilité du jugement d'identité entre le Nom de Dieu et Dieu Lui-même. En cela consiste sans aucun doute un autre de ses apports personnels principaux.

Pour terminer l'exposé de son interprétation de la *Glorification du Nom*, nous pouvons citer le passage relatif à ce dernier point :

Serge Boulgakov : *La philosophie du verbe et du nom*, Paris, l'Age d'Homme, 1991.

Chapitre VI ; « Le nom de Dieu » [p. 205, 206 : « Mystère et non-identité »]

« "Le Nom de Dieu est Dieu" : cette formule du Père Jean de Cronstadt s'est fait entendre du fond du désert du Caucase et du haut du Mont Athos. Elle est devenue l'objet de disputes véhémentes, violentes, et de graves malentendus [...]. Les uns, *onomatodoxes* fanatiques, vont jusqu'à lire avec cette variante : « Le Nom de Dieu est Dieu lui-même », en donnant au verbe être le sens d'une identité totale : Le Nom de Dieu = Dieu. La conclusion inverse en résulterait, ce dont ils n'ont peut-être pas entièrement conscience : « Dieu = Nom de Dieu » [...]. Il convient donc d'abord d'établir l'*irréversibilité* de ce jugement : la copule *est* ne signifie nullement l'égalité ni l'identité. Le jugement en question est irréversible par principe, car un jugement inverse est un autre jugement, avec un sujet et un prédicat nouveaux.

Nous avons exposé, dans un précédent chapitre, que le prédicat, établissant la qualité du sujet, est fonction d'un accent ontologique. Le sujet est toujours un substantif, tandis que l'attribut, même quand sa forme est substantive, étant comme dilué dans la copule, devient adjectif et verbe : il exprime non l'*ens*, ni la *res*, mais l'idée en tant que qualité, que valeur universelle. D'où l'*irréversibilité* du jugement. Ceux qui l'inversent, négligent le carac-

tère adjectival du prédicat, et ne tiennent compte que des signes grammaticaux, étymologiques, extérieurs ; ils veulent ignorer la syntaxe et ses formes intérieures. Dans l'expression « le nom de Dieu est Dieu », le mot Dieu est un prédicat [en grec, il serait sans l'article défini [...] ; de telle sorte que l'expression se lirait : *to tou Theou onoma Theos estin*. Et non pas *ho Theos*]. Aussi le jugement inverse est-il tout-à-fait inadmissible : *ho Theos to tou Theou onoma estin*. Une telle formule effectivement onomatolâtre correspondrait non seulement à une hérésie, mais encore à un non-sens. Le prédicat « est Dieu » veut dire non pas qu'entre l'être et le nom de Dieu il y aurait une identité substantielle, mais que le Nom de Dieu entre dans le domaine de l'être divin, qu'il est empreint de puissance, qu'il manifeste ce que les Pères constantinopolitains appelaient l'énergie divine. »

5. A. LOSEV ET LE MOUVEMENT DE LA GLORIFICATION DU NOM

Avec S. Boulgakov, nous retrouvons donc, en fin de compte, les thèses sur l'essence et les énergies divines, telles que nous les avons déjà envisagées, en particulier à travers le texte d'A. Losev sur le dogme palamite.

Il s'agissait d'un extrait de ses volumineux *Essais sur le symbolisme antique et la mythologie* » (*Očerki antičnogo simvolizma i mifologii*), qu' A. Losev termina de rédiger en 1928²². A cette même époque (en 1929), A. Losev écrivit aussi un texte consacré plus précisément aux thèses philosophiques des Onomatodoxes. Le titre en était : *La dialectique du Nom (Dialektika imeni)*. Mais son intérêt pour la question de la *Glorification du Nom* datait de la fin des années dix. Sa deuxième femme, A.A. Takho Godi, a rendu récemment publics des écrits d'A. Losev remontant à cette période²³. Le plan d'un ouvrage sur la *Glorification du Nom* y était déjà envisagé. Mais c'est surtout dans le cadre des échanges qu'A. Losev entretint avec P. Florenski, au début des années vingt, que ce projet d'ouvrage put vraiment se concrétiser. Le résultat en fut un livre que nous avons déjà évoqué, écrit en 1923 et paru en 1927 : *La philosophie du Nom (Filosofija imeni)*²⁴.

Cette mise en situation historique de la *Philosophie du Nom*, nous permet de comprendre qu'il n'est pas possible d'envisager cet

22. Cf. *supra*, note 6.

23. Cf. *Voprosy Filosofii (Questions de philosophie)*, 1993, 9, p. 52.

24. Publié in A.F. Losev, *Iz rannih proizvedenij (Premières œuvres)*, Moscou, Pravda, 1990. pp. 9-192.

ouvrage indépendamment du reste de l'œuvre du philosophe russe. Chez A. Losev, il n'y a pas, en effet, de rupture entre l'intérêt qu'il porte à l'Antiquité, la signification qu'il accorde à la mythologie et la question gnoséologique qui développe à la fois une ontologie de la chose et une problématique de la constitution. La logique dialectique qu'il utilise représente en fait, pour lui, la seule façon de prendre réellement en compte toutes les formes possibles de langage (mathématique, artistique, vernaculaire). Le chiffre autant que le mot est, pour Losev, digne d'intérêt, et, en ce sens, sa démarche semble en un premier temps s'accorder plus à celle de P. Florenski, qui était aussi un mathématicien, qu'à celle de S. Boulgakov qui se limitait au domaine du langage commun. Le mot, comme tout autre entité de tout autre langage, est, pour A. Losev comme pour P. Florenski, essentiellement un symbole. Mais A. Losev reste proche aussi de S. Boulgakov, en particulier par son besoin d'expliquer et de systématiser ce qui se passe au niveau du langage commun. Seulement, à l'opposé de S. Boulgakov, A. Losev fait dépendre sa philosophie du Nom d'une perspective plus générale, plus fondamentale et plus englobante, qui est celle de la constitution du monde réel et qui, pour se développer, utilise autant la description phénoménologique que la dialectique platonicienne et la procession plotinienne. En fait, il s'agit, pour lui, de décrire et d'expliquer (d'où son recours à la fois à la description et à la dialectique) ce qui se passe dans l'être lorsqu'il se manifeste et quel que soit son mode de manifestation. Il s'agit d'atteindre à l'être de la manifestation. Tout type de manifestation est considéré comme un mythe, et c'est dans ce sens qu'il faut entendre, chez lui, le terme de « mythologie ». Comme il y a différents degrés dans l'accès par le nom à l'essence de la chose, de même, il y a, pour Losev, différents niveaux de réalité, différents degrés d'adhésion à l'être. Ces degrés peuvent, il est vrai, être, chacun, envisagés comme des degrés de procession ou de détachement de l'être, mais, ce qui doit être principalement retenu ici, c'est que chaque façon d'être fondamentale, chaque façon de désigner ou de dénommer l'être introduit, selon A. Losev, dans un niveau de manifestation de l'être. C'est cela qui, à partir d'un regard porté sur la culture (inquiété par le problème de la constitution), peut recevoir le nom de mythe ou de mythologie. Il est clair que, dans un tel contexte, la recherche vise finalement les conditions de possibilité de toute mythologie, la « mythologie absolue ». Or, c'est à cette « mythologie

absolue » qu'A. Losev rattache précisément, ce qui se rapporte à la question du Nom de Dieu et donc à la *Glorification du Nom*. A.A. Takho Godi, commentant les écrits de Losev, note, à ce sujet :

« La mythologie absolue affirme la nécessité d'une nouvelle catégorie qui ne peut pas être réduite au sujet ni à l'objet, mais qui derechef les synthétise tous deux. De cette façon, la mythologie absolue est la mythologie du personnalisme et du substantialisme, c'est-à-dire l'enseignement sur le Dieu personnel, sur le déploiement du Nom magique pris dans son être absolu ». ²⁵

La question du Nom de Dieu et plus particulièrement du Nom de Jésus est envisagée, par A. Losev, contrairement à S. Boulgakov, à partir d'une position essentiellement philosophique, à partir d'une réflexion de nature ontologique et non théologique. D'une part, la visée de l'être à travers une manifestation qui dépasse et résorbe l'opposition sujet-objet, conduit à penser cet être comme personnel, et, d'autre part, l'affirmation de l'irrévocabilité de cette manifestation nécessite l'existence d'un Nom rassemblant la réalité divine ainsi manifestée. Le Nom de Jésus est la manifestation de Dieu en tant que Dieu nécessairement incarné. En cela il est Nom magique, Mythe absolu, c'est-à-dire : réel suprêmement réel. Par là-même, il est aussi ouverture, pour l'homme, d'un horizon de connaissance qui est, à la fois, personnel et universel, individuel et collectif. Il est ce qui se trouve proposé non seulement comme moyen individuel d'entrer en communion avec Dieu (en tant qu'être suprême), mais comme mode de communication privilégiée avec autrui, comme principe d'existence intersubjective, et donc, finalement, comme fondement de culture. En ce qui concerne la question de la *Glorification du Nom*, c'est en ce point que se trouve la plus grande originalité de la démarche d'A. Losev. Par rapport à celles de P. Florenski et de S. Boulgakov, la démarche d'A. Losev a ceci de spécifique que l'usage du Nom de Jésus y est posé comme pouvant être l'ouverture du niveau le plus essentiel de la communion entre les individus, et que, par un tel usage, la communauté des hommes, au même titre que chaque expérience humaine, peut participer du niveau le plus absolu de la manifestation de l'être. Aux influences de Platon et de Husserl s'ajoutent ici celles de V. Soloviev et d'A. Khomiakov. Sur les notions d'uni-totalité (*Vseedinstvo*) et d'intégralité (*cel'nost'*) se

25. « Ot dialektiki Mifa k absoljutnoj mifologii », *Voprosy filosofii (Questions de philosophie)*, 1997, 5, p. 173.

greffe celle de *sobornost'* (ecclésialité). Elle est rarement nommée par A. Losev, mais toujours implicitement évoquée. Ainsi en est-il, par exemple, dans le dernier chapitre de la *Dialectique du mythe*, qui fut ajouté par A. Losev, en 1929, alors que le reste du texte avait été rédigé deux ans plus tôt. Consacré à la mythologie absolue il n'allait pas échapper aux censeurs et aux accusateurs du philosophe. Il est vrai qu'A. Losev n'hésitait pas, malgré sa prudence, à passer de l'idée de socialisme à celle de la réalité ecclésiale. Il me semble intéressant, pour cette raison, d'en traduire un passage :

A.F. Losev : *Dialektika Mifa (La dialectique du Mythe)*, in A.F. Losev, *Iz rannix proizvedenij (Premières œuvres)*, Moscou, Pravda, 1990, pp. 589, 590 :

« La synthèse qui permet de concilier l'individualisme et le socialisme est d'un grand intérêt. Il faut trouver, dans la qualité de cette synthèse, cette sphère où les droits de l'individu et les droits de la société ne pourraient pas se détruire mutuellement. Plus l'individu s'enfonce dans son individualité, plus il dépasse les autres et se sépare d'eux, plus — dans ce cas — son action devrait être favorable à la société, à la cause commune, à tous. Une telle synthèse est la religion, et précisément la religion dans le sens de l'Eglise.

C'est seulement dans la religion que l'on rencontre une telle situation où un individu déterminé, conduisant l'approfondissement intérieur jusqu'à une tension ultime et parfois même quittant le monde pour vivre en ermite, agit, par là-même, non seulement en faveur de son salut personnel, mais sauve aussi les autres ; son activité est importante et nécessaire précisément pour tous, pour toute l'Eglise ; il élève le niveau spirituel de toute l'Eglise et rapproche les autres du salut. [...]

Comme ce n'est que dans le symbole que se réalise une compénétration de l'idée et de la matière, et comme le symbole, incarné dans la vie, est un organisme, la fusion véritable du général et de l'individuel peut seulement se réaliser dans l'organisme symbolique. Mais c'est l'Eglise qui est le Corps du Christ, c'est-à-dire la Vérité absolue donnée comme organisme symbolique. Par conséquent la mythologie absolue est toujours la Religion dans le sens de l'Eglise ».

Dans ce texte, les allusions aux *Glorificateurs du Nom* et à la prière de Jésus sont toujours cachées et implicites. Le seul passage qui avait été consacré à cette question avait dû être enlevé avant la publication de l'ouvrage. Il n'empêche que, dans le texte publié, se trouvent donnés tous les éléments philosophiques fondamentaux qui, appliqués ensuite à la *Glorification du Nom*, peuvent en fournir la justification. Il s'agit principalement des identités posées successivement par Losev entre le mot, le mythe et la personne, puis

de l'avancée vers le déploiement de ce qu'il appelle le Nom magique (*Imja Magičeskoe*).

Tout d'abord, A. Losev détermine ce qu'il entend par « personne » et en tire les conséquences par rapport au nom propre qui doit la désigner :

« Si la personne est réellement la personne, elle n'est réductible à rien d'autre, elle est d'une espèce unique, essentiellement originale. Il n'y a jamais et il n'y aura jamais une personne semblable à une autre. Cela signifie que le nom qui lui est spécifique est aussi absolument original, unique, incomparable et irréductible ». ²⁶

A partir de là, A. Losev envisage ce que doit devenir un tel nom, dès lors qu'il atteint à un degré ultime de réalité, c'est-à-dire dès lors qu'il signifie la personne la plus totalement personnelle et, par là-même, la personne la plus absolument ouverte aux autres, la plus en communion avec les autres, par l'essence même dont elle est porteuse et qu'elle signifie. Un tel nom, annonce-t-il, est « producteur de miracles » ; il est « Nom magique ». A son sujet, il écrit :

« A partir du moment où l'être est couronné (N.B. : A. Losev se garde d'employer le mot « glorifié ») du nom magique, cela signifie qu'il est ce nom magique. » (p. 583)

Ici, le Nom de Jésus n'est pas mentionné par A. Losev. Pourtant, selon A.A. Takho Godi, c'est juste avant ce passage qu'aurait dû se trouver le paragraphe que Losev avait consacré explicitement aux *Glorificateurs du Nom*. A cause de la censure anti-religieuse qui sévissait alors, ce paragraphe avait dû être retiré. Son titre aurait été, nous dit encore A.A. Takho-Godi²⁷ : « Le Mythe comme déploiement du Nom magique » (*Mif-razvernutoe magičeskoe imja*).

Ainsi, dans l'œuvre d'A. Losev ne pouvait être déclaré ce qui, pour lui, était l'aboutissement et la consécration de sa démarche, ce qui renvoyait à la manifestation de l'être à son degré supérieur et absolu. Les références à la *Glorification du Nom* restaient voilées. Il n'en demeure pas moins que, dans l'ensemble de ses textes se trouvaient donnés, d'une façon ou d'une autre, tous les éléments philosophiques nécessaires à la justification de ce mouvement. La censure ne s'y est pas trompée, qui, prétextant des écrits à orienta-

26. A.F. Losev, *Iz rannix proizvedenij (Premières œuvres)*, op. cit., p. 579.

27. Art. cit. *supra*, note 23 (p. 52).

tions idéalistes, religieuses et mystiques, accusa A. Losev d'activités anti-révolutionnaires. Il y avait néanmoins un malentendu sur le mot « mystique ». Le « non-dit », chez Losev, ne provenait point d'un privilège accordé à une expérience de nature apophatique, mais d'un besoin de contourner la censure et de tenter de dire, coûte que coûte, ce qui se manifestait dans la dénomination, et ce qui, par là-même, était partie intégrante de sa réflexion philosophique. Mais là s'arrête l'erreur du censeur qui, malgré ce « non-dit » avait décelé ce qui constituait une des références historiques essentielles d'A. Losev. C'est en tant que théoricien des *Glorificateurs du Nom* que le philosophe russe fut officiellement condamné et arrêté.²⁸

6. CONCLUSION

Ces différents parcours nous donnent une petite idée du retentissement qu'eut, dans la classe intellectuelle russe du début du XX^e siècle, le mouvement des *Glorificateurs du Nom* du Mont Athos, réfugiés ensuite dans le Caucase. Sur la base de ces écrits philologico-philosophico-théologiques que nous venons d'envisager, d'autres recherches devaient être poursuivies dans des branches plus spécifiques du savoir, comme la philosophie du langage et la linguistique. L'esthétique et la critique littéraire devaient aussi en tirer quelques profits²⁹. Le rappel de quelques faits suffira ici à mettre en valeur l'importance de ce processus. La fréquentation, par exemple, par Pavel Florenski, du groupe *Makovets*, au début des années vingt, et l'influence qu'il y exerça, en particulier, en ce qui concerne la restauration de la mémoire culturelle et la recherche d'une justification extra-esthétique de l'art³⁰. On pourrait aussi relever une filiation entre, d'une part, certaines idées de

28. Cf. Takho-Godi, *ibid.*

29. Les sciences humaines ne sont pas d'ailleurs les seules concernées par les implications des thèses de la Glorification du nom dans la philosophie. Cf. à ce sujet les rapports entre la philosophie et les mathématiques chez Pavel Florenski. ; Cf. aussi les liens entre Pavel Florenski et Vladimir Vernadski, et l'essai de Pavel Florenski « Macrocosme et microcosme » (1917-1922), où l'auteur reprend et développe la conception de la biosphère.

30. A ce sujet, cf. J. E. Bowlit, « Pavel Florensky and the Makovets Group », in *P.A. Florenskij e la cultura della sua epoca - P.A. Florenskij i kul'tura ego vremeni*, Marburg, Blaue Hörner Verlag, 1995, pp. 131- 140.

Mikhaïl Bakhtine sur l'art et la littérature, et, d'autre part, la pensée d'Alexandre Meyer qui était aussi un défenseur des *Glorificateurs du Nom*³¹. On pourrait encore se demander si le dialogisme de M. Bakhtine n'entretient pas quelques rapports cachés avec l'horizon d'intersubjectivité qu'ouvre la démarche d'A. Losev. On pourrait enfin renvoyer aux interférences qui eurent lieu, au cours des années vingt, entre les écrits d'A. Losev et de G. Chpet qui se retrouvèrent tous les deux dans le cadre de l'Académie des Sciences artistiques (GAHN : *Gosudarstvennaja Akademija Xudožestvennyx Nauk*). De même, la parution, la même année, de *La philosophie du Nom* d'A. Losev et de *La forme intérieure du mot*³² de Gustav Chpet ne devrait pas être envisagée comme une simple coïncidence. On pourrait y voir plutôt le signe de cette atmosphère générale dans laquelle baignaient les deux philosophes, depuis le début des années dix, et où les recherches déjà anciennes sur la nature du mot (dans les domaines de la linguistique, de la poésie, de la psychologie et de l'ethnologie) se trouvèrent alors stimulées par le mouvement de la *Glorification du Nom* et s'enrichirent, par là-même, d'éléments en provenance de la tradition hésychaste.

*Université Michel de Montaigne
Bordeaux III, département d'études slaves - CRIMS*

-
31. A ce sujet, cf. D.S. Likhatchev in *Voprosy Filosofii (Questions de philosophie)*, 1992, 7. pp. 92, 93.
32. G.G. Špet, *Vnutrennjaja forma slova, ètjudy i variacii na temy Gumbol'dta (La forme intérieure du mot, études et variations sur les thèmes de Humboldt)*, Moscou, 1927, réédité in G.G. Špet, *Psixologija social'nogo bytija. Izbrannye psixologičeskie trudy (Psychologie de l'être social. Travaux choisis de psychologie)*, Moscou-Voronej, 1996, pp. 49-260.