

Maryse Dennes
Université Michel de Montaigne - Bordeaux 3
Département d'études Slaves - CERCS

L.A.P.R.I.L. : Laboratoire Pluridisciplinaire de recherches sur l'Imaginaire

Intervention du 26 janvier 2001

Titre de l'intervention :

La " mythologie absolue" chez Alexis Losev.

Recherche d'un mythe fondateur et justificateur de la spécificité culturelle et historique de la
Russie.

Texte de l'intervention :

La pensée d'Alexis Losev (1893-1988) est très peu connue en France. La raison principale est sans aucun doute dans le fait qu'aucune œuvre de ce philosophe russe n'ait jamais jusqu'à ce jour été traduite en français. On le trouve néanmoins mentionné dans un article de G. L. Kline consacré à "la philosophie en Union soviétique autour de 1930", traduit de l'anglais et publié dans le tome de *l'Histoire de la littérature russe*, portant sur cette période¹. Les ouvrages de Nicolas Losski et de Basile Zenkovski sur l'histoire de la philosophie russe² présentent aussi, mais très succinctement, son œuvre. Enfin, dernièrement, l'auteur de cet article lui a consacré quelques pages dans un livre où elle étudie l'influence de Husserl et de Heidegger en Russie³.

Cependant, dans tous ces textes pratiquement rien n'est dit du thème que nous désirons présenter ici et qui peut être considéré comme le point culminant de son œuvre : "la mythologie absolue". Nous trouvons seulement dans les textes déjà mentionnés quelques allusions au rapport, crucial pour ce sujet, du "mot" et du "mythe", mais rien qui ne permette d'élucider ce rapport⁴. C'est donc sur un terrain qui, en France, est encore vierge, que nous nous engageons.

Contrairement à ce que pourrait laisser penser la faible prise en considération de l'œuvre de Losev en France, nous avons affaire, avec ce philosophe, à une personnalité reconnue de l'univers culturel de la Russie. Sa notoriété ne date pas des dernières années et sa pensée est devenue une référence obligée pour tout historien de la culture russe.

Alexis Losev a vécu de 1893 à 1988. Ces dates indiquent déjà, par elles mêmes, qu'il s'agit d'une personne ayant traversé les différentes époques de ce siècle tourmenté. Présent,

déjà, dans la vie culturelle d'avant la révolution, il a pris une part active à celle des années vingt. Arrêté en 1930 et envoyé dans les camps, il a néanmoins réussi à s'en sortir et, grâce à sa connaissance de la philologie et de la langue grecque ancienne, à obtenir de nouveau du travail dès la fin des années trente. A la fin de sa vie, son œuvre immense a commencé par être reconnue avec, tout d'abord, ses travaux sur l'esthétique antique et sur la Renaissance. Dans les années quatre-vingt, Alexis Losev était devenu une personnalité en vue de la vie culturelle moscovite. En 1986, un décret, signé de Gorbatchev, lui attribuait, pour son "Histoire sur l'esthétique antique", le prix de l'Etat russe. Après sa mort, il bénéficia vraiment d'une gloire posthume. Tous ses ouvrages écrits et publiés dans les années vingt furent progressivement réédités, et ce travail de reconnaissance et de restitution se poursuit encore aujourd'hui. La notoriété d'A. Losev en Russie, posthume et encore actuelle, est liée non seulement à l'immensité de son œuvre, mais aussi au fait que, dans les années quatre-vingt-dix, s'est répandue et a été vulgarisée la notion que Losev avait amplement utilisée et développée dans son œuvre : celle de "mythe" ou de "mythologie". Nous pouvons dire que, lorsque, dans la presse, tout se trouvait présenté comme "mythe", la période soviétique, le marxisme-léninisme, autant que tout autre époque de l'histoire de la Russie, c'était l'influence, bien que souvent trop vulgarisée, du philosophe russe, qui se manifestait.

Pour expliquer la réelle portée du "mythe" et de la "mythologie" dans l'œuvre d'A. Losev, nous devons nous tourner vers les années vingt du vingtième siècle, car c'est à cette époque que le philosophe russe, âgé alors de trente ans, a mis en place ce que nous appelons avec lui la "mythologie absolue". Nous prendrons en particulier en considération les ouvrages suivants : *Filosofija imeni* (La philosophie du nom), écrite en 1923 et publiée en 1927 ; *Očerki antičnogo simvolizma i mifologii* (Essais sur le symbolisme antique et la mythologie) paru en 1930 et *Dialektika mifa* (La dialectique du mythe), dont la publication, en 1930, fut une des raisons de l'arrestation d' A. Losev. Nous voudrions montrer que nous avons déjà, dans ces trois ouvrages, un matériel qui, bien que tronqué par la censure de l'époques, nous permet d'exposer le développement et la portée de la "mythologie absolue". Nous nous engagerons ainsi sur une voie qui, en Russie aussi, reste encore à défricher. Preuve en est ce qu'écrivait à ce sujet, dans ses remarques au texte de la *Dialectique du mythe* publié en 1990, l'une des meilleurs spécialistes d'A. Losev, L.A. Gogotichvili :

"Les recherches historiques de Losev dans le domaine de la mythologie - des années 50 aux années 80 - sont largement connues et appréciées dans le domaine de la recherche, mais son idée fondamentale des années 20 se rapportant à ce domaine - l'idée de l'être absolu comme être tout d'abord mythologique, inaccessible au rationalisme, au subjectivisme, au

matérialisme, au totalitarisme et, en général, à toutes les autres formes de conscience imparfaites - cette idée attend encore d'être prise en compte, étant restée jusqu'à ces derniers temps - à cause du fait que la *Dialectique du mythe* était introuvable - presque totalement inconnue". (p. 630)

En un premier temps, pour montrer ce qu'A. Losev entend par "mythe" et "mythologie", puis par "mythologie absolue", nous nous référerons à l'ouvrage écrit en 1927 et publié, en 1930, sous le titre de la *Dialectique du mythe*. Il s'agit là de l'ouvrage considéré comme le plus théorique d'A. Losev. Aboutissement d'un travail de plusieurs années fait à partir du matériau historique, il a été écrit parallèlement à un autre ouvrage volumineux, les *Essais sur le symbolisme antique et la mythologie*, publié aussi en 1930.

Dans la *Dialectique du mythe*, A. Losev utilise aussi, comme dans les *Essais*, le matériau historique qui porte sur les périodes allant de l'antiquité à nos jours et qui comprend tous les grands aspects de la civilisation chrétienne. Cependant, dans cet ouvrage, ce matériel ne sert que d'exemple et l'approche utilisée n'est ni chronologique ni historique, mais de nature philosophique. A. Losev essaie de mettre en lumière ce qu'il entend par "essence du mythe" ou "nature de la mythologie". Pour cela, il utilise deux méthodes, donnant ainsi, par cet usage même, la structure fondamentale de son texte : la méthode phénoménologique et la méthode dialectique.

La méthode phénoménologique est une approche descriptive qui cherche à saisir le phénomène du mythe en tant que tel, en lui-même et en son essence. Reprenant une des caractéristiques principales de la pensée husserlienne et des réductions eidétique autant que transcendantale, A. Losev précise qu'il faut parvenir, dans ce cas, à se libérer de tous les points de vue extérieurs, empruntés à des domaines du savoir étrangers à la mythologie. Il faut partir, nous dit-il, d'une "conscience mythologique", différente de la "conscience scientifique" ou de la "conscience imageante" et, sur cette base, tenter de dire le mythe à partir de lui-même. Selon A. Losev, c'est parce que la réalité du mythe ne correspond pas aux critères de vérité des scientifiques ou des psychologues qu'il est affirmé, lorsqu'il est néanmoins pensé à partir de ces domaines, comme étant "irréel" ou "subjectif". Si, en revanche, le mythe est envisagé en lui-même, il est impossible de ne pas le penser comme ayant sa réalité propre, comme étant, pour lui-même, une réalité nécessaire.

De cette position de principe découlent alors les énoncés d'A. Losev :

- le mythe n'est pas une fiction
- le mythe n'est pas non plus un concept

- le mythe est la vie elle-même, c'est-à-dire la vie que l'on sent et qui crée
- Le mythe doit être considéré comme une réalité immédiate, ayant son propre critère de vérité.

Il s'ensuit, pour A. Losev, une distanciation par rapport aux interprétations autant d'E. Cassirer que d'A. Comte. Contrairement au premier, il affirme que le mythe n'est pas une apparence, en tant qu'il s'opposerait à la vérité scientifique, et que, contrairement au second, il ne peut être posé comme une première étape dans l'histoire des constructions scientifiques.

A. Losev s'achemine ainsi, par une suite de déductions logiques, vers ce qui constitue l'énoncé essentiel de la nature du mythe.

Si l'on cesse d'envisager le mythe à partir d'une priorité qui serait accordée au regard scientifique, à partir d'un primat attribué à une soi-disante "objectivité", alors, affirme-t-il, le mythe apparaît comme :

"une intercommunication vivante du sujet et de l'objet, contenant en elle sa véridicité, a-scientifique et purement mythique, son authenticité, sa légalité de principe et sa structure propre" (p. 416)

Plus que cela : une réflexion sur les sciences elles-mêmes, sur leur évolution, sur la dépendance des visions scientifiques et des systèmes métaphysiques (par exemple l'interdépendance existant entre la physique newtonienne et la métaphysique kantienne) conduit Losev à montrer la non-objectivité des sciences prétendument objectives. Pour A. Losev, la science sépare ce qui est initialement uni dans l'expérience du mythe. Le philosophe russe inverse l'ordre habituellement observé, en Occident, dans la mise en valeur des domaines prioritaires du savoir : ce n'est pas la science qui est première, la mythologie devant être alors envisagée à partir des critères scientifiques d'"objectivité"; c'est la mythologie qui vient avant la science, non point d'un point de vue chronologique mais d'un point de vue existentiel et méthodologique. C'est elle qui donne à la science ses intuitions de départ.

La définition générale du mythe peut alors être formulée de la façon suivante :

Le mythe est l'expérience la plus immédiate du sensible à partir de laquelle peuvent se constituer non seulement les systèmes scientifiques ou métaphysiques mais aussi les créations religieuses ou dogmatiques.

Finalement, par ce travail de type phénoménologique, A. Losev parvient à distinguer sa conception du mythe des interprétations traditionnelles faites en Occident. Il réussit aussi à ouvrir un horizon spécifique à l'expérience mythique, en détachant cet horizon de celui de l'expérience quotidienne des choses et en le posant dès l'abord comme constitutif de culture.

La deuxième méthode utilisée par A. Losev pour accéder à l'essence du mythe est la méthode dialectique. Elle se greffe sur la première de telle façon que les deux pratiques s'avèrent, dans le texte, de plus en plus intimement liées.

La dialectique de Losev se trouve réellement mise en pratique, lorsque l'horizon de l'expérience mythique a déjà été tracé à partir de l'attitude phénoménologique, et lorsqu'il a été posé comme nettement distinct de l'horizon de la vie quotidienne (où les objets ont une fonction pratique). Il est nécessaire de dégager clairement les éléments de cette démarche car ce sont eux qui nous permettront de comprendre comment Losev se trouve conduit à introduire l'idée de "mythologie absolue".

Le mythe étant affirmé comme domaine d'une réalité immédiate et actuelle où l'opposition entre le sujet et l'objet est encore inexistante, il est de ce fait désigné, de façon absolument positive, comme étant "une forme personnelle" (*ličnostnaja forma*). C'est sur cette base qu'A. Losev développe sa dialectique. Il la présente à l'aide d'une analogie que nous essayons de résumer de la façon suivante:

De même qu'il y a, dans l'auto-conscience de la personne, une distinction qui se fait entre sujet et objet, mais qui se trouve simultanément résorbée par la manifestation existentielle de la personne ;

De même il y a, dans toute distinction entre réalité intérieure et réalité extérieure, une expérience de la réalité personnelle qui, provoquant cette distinction, est capable de la résorber aussi.

C'est dans l'usage de cette dialectique et dans cette capacité dorénavant reconnue au sujet de rassembler tous les éléments dispersés de la réalité extérieure (et donc toute réalité extérieure) que va finalement se faire, chez A. Losev, le passage des mythologies dites "relatives" à ce que le philosophe russe va finir par appeler, à la fin de son ouvrage, la « mythologie absolue ». Pour suivre sa démarche, il est important de se souvenir que le mythe n'est défini, comme nous l'avons déjà relevé, ni comme une catégorie scientifique, ni comme une catégorie métaphysique ; mais encore qu'il n'est, poursuit A. Losev, ni une catégorie esthétique, ni une catégorie religieuse. Le mythe est essentiellement défini comme une catégorie personnelle, et, de ce fait, c'est à la personne et à la vie que sont empruntées les notions ou catégories permettant d'en saisir toute la portée.

Il est possible de dégager les étapes essentielles du raisonnement d'A. Losev :

Le mythe étant situé du côté de la personne, il est aussi du côté de ce qui se constitue et se manifeste dans l'expérience personnelle, c'est-à-dire de l'énergie, du visage, du corps et de la vie. A ce propos, A. Losev rappelle aussi que nous ne sommes plus dans le domaine où se trouvent séparés le corps et l'esprit, la chose matérielle et l'idée, l'expression et le sens, mais dans la perspective où ces deux plans habituellement séparés, s'identifient dans un seul visage indivisible. Il s'ensuit cet énoncé, où se trouve souligné l'interdépendance de la personne et de l'essence du mythe :

"La personne est l'être existant du mythe" (p. 479)

A. Losev précise encore :

"Le mythe est un être personnel (...), l'image de l'être personnel, la forme personnelle, le visage de la personne (*lik ličnosti*)". (p. 459)

Il est intéressant de voir comment la personne, la notion de personne, le travail d'analyse accompli par Losev à partir de cette notion, vont permettre au philosophe russe non seulement d'avancer vers la définition de la "mythologie absolue", mais aussi d'insister sur le rôle fondamental et existentiel que la tradition byzantino-russe a joué au sein de la civilisation chrétienne, et de donner, par là même, la base d'une spécification de la culture russe par rapport à la culture occidentale. Pour entrer dans cette démarche, il est essentiel de suivre simultanément les deux orientations que nous venons de présenter (phénoménologique et dialectique) et de passer de l'une à l'autre successivement.

Tout d'abord, la personne en tant qu'expression active d'une identité à soi originelle est donnée comme l'expérience, dans le monde, de cette situation où le sujet et l'objet n'ont l'un par rapport à l'autre aucune priorité. Ils sont dans ce qu'A. Losev appelle, à la suite de P. Florenski, un "équilibre énergétique". La personne est alors perçue comme le lieu d'une transformation active de ce qui est extérieur en ce qui est intérieur, autant que de ce qui est intérieur en ce qui est extérieur. Elle est un espace de communication qui ne supporte pas d'être figé, analysé, objectivé. En cela, elle résiste, de par sa nature, à toute fixation dogmatique ; et par « fixation dogmatique » nous entendons autant les dogmes religieux et théologiques que les systèmes matérialistes comme celui du marxisme. Si donc le mythe est pensé, par analogie avec la réalité personnelle, c'est que, dans l'histoire, il n'est rien de ce qui est déjà constitué et délimité. C'est donc aussi qu'il n'est réductible à aucune superstructure idéologique, qu'il ne peut être ramené à aucun domaine du savoir, que ce soit celui des sciences, de la religion, de l'art ou de la littérature. En revanche ces différents domaines du savoir se développent tous sur la base d'un certain rapport originel à une "mythologie", car ils

sont tous dépendants, d'une manière ou d'une autre, d'un certain regard que le sujet a sur le monde, d'une certaine correspondance initiale entre le sujet et l'objet, l'intérieur et l'extérieur. Ainsi le "mythe" est-il pensé non point comme une histoire, comme un ensemble de faits historiques ou comme un fait historique particulier (tout cela supposant déjà une interprétation et donc une dépendance vis-à-vis d'une attitude plus reculée), mais comme l'ouverture d'une perspective historique, comme la base existentielle du développement d'une culture. A. Losev écrit à ce sujet :

"Le mythe est un être personnel donné de façon historique" (p. 528)

Simultanément, le philosophe russe déduit, de l'approche qu'il fait de la personne, son concept de "mythologie absolue". Son raisonnement pourrait être résumé de la façon suivante: si la personne est le lieu de cette dialectique que nous avons décrite, où toute opposition de l'objet et du sujet, de l'extérieur et de l'intérieur, se trouve immédiatement résorbée par l'acte d'existence de cette personne, alors toute projection d'un horizon historique et culturel (qui est aussi la production d'un intérieur et d'un extérieur) peut être pensée comme pouvant être résorbée. Toute frontière, parce qu'elle est de toutes façons initialement produite peut être considérée comme pouvant être franchie, annulée même, pour être reproduite, bien sûr, mais à un niveau toujours plus profond et susceptible d'englober, en ce qui concerne l'histoire, les délimitations culturelles déjà existantes. C'est dans cette aptitude à résorber les frontières déjà tracées qu'A. Losev voit le propre de cette expérience de la personne qui produit toujours des "mythologies relatives" alors qu'elle vise néanmoins toujours une "mythologie absolue".

Dans le cadre d'une telle réflexion, la "mythologie absolue" se voit alors investie d'un caractère téléologique et d'une fonction heuristique. Elle est l'exercice même de la dialectique inhérente à l'existence de la personne, mais de telle façon que cette dialectique soit pensée comme résorbant toutes ses expressions secondaires et comme ne visant toujours que l'expression ultime de la réalité personnelle, c'est-à-dire l'expression en tant qu'elle est elle-même déjà personne, réalité rassemblant, dans son acte d'être, tout autre réalité extérieure. La "dialectique du mythe", conduite jusqu'à son terme, c'est-à-dire débarrassée de tous les résidus des mythes relatifs, est donc ainsi la "mythologie absolue" elle-même. A. Losev la définit comme "la mythologie qui ne rencontre aucun obstacle à son existence et à son développement sous quelque rapport que ce soit". (p. 582)

C'est cet usage systématique et absolu de la dialectique qui le conduit aussi, à la fin de son ouvrage consacré à la "dialectique du mythe", à démontrer l'existence nécessaire d'un Dieu personnel. Le courage et le défi que représentait cet écrit, à la fin des années vingt, en Russie, est une chose sur laquelle nous reviendrons encore. L'important est de remarquer, ici,

que, malgré la proximité que cette démarche entretient avec celles de Hegel et de Schelling, elle se rattache aussi, par sa nature même, à une autre tradition culturelle, dont A. Losev était alors pénétrée, celle de l'orientation byzantine et orthodoxe, profondément présente dans la culture russe. Et c'est en se référant à cette tradition qu'A. Losev peut avancer ou suggérer l'élément à la fois ultime et fondamental de sa déduction. Pour élucider ce dernier point, il nous faut tenter de résumer l'essentiel de son analyse. Rappelons tout d'abord que l'identification du mythe à une réalité personnelle qui a comme caractéristique de s'exprimer dans l'histoire sans être totalement de l'histoire⁷, conduit l'auteur à chercher, pour la "mythologie absolue", ce qui peut être encore l'expression d'une réalité personnelle ayant, par elle-même, la capacité de dépasser et de résorber les limitations de toutes les autres expressions de toutes les réalités personnelles possibles. Pour A. Losev, il s'agit à la fois de trouver le mot qui dise cette réalité sans qu'aucune séparation entre ce mot et cette réalité ne puisse être provoquée, et de désigner ainsi l'actualité absolue d'une réalité personnelle qui reste efficace par le fait qu'elle n'est que vie et permet ainsi de triompher de tous les phénomènes de distanciation, de séparation, d'objectivation et de mort. La dialectique, dans son "absoluité", a comme vocation de s'exprimer (car elle ne peut pas ne pas s'exprimer), à travers un nom qui est une "nom magique" (*magičeskoe imja*) et qui est aussi, par lui-même, le mythe absolu, réel suprêmement réel. Ce nom est celui de *Jesus*. Il est le nom du Dieu personnel qui, du fait qu'il est prononcé et répété est, de par la réalité qu'il désigne, l'incarnation de cette réalité dans le monde, la présence concrète du Dieu-homme, non point pourtant en son essence, mais en son énergie. A. Losev écrit à ce sujet :

"A partir du moment où l'être est couronné du nom magique, cela signifie qu'il est ce "nom magique". " (p. 583)

Dans la *Dialectique du mythe*, le nom de Jésus n'est pas mentionné; Cependant, selon A.A. Takho-Godi, c'est juste avant ce passage qu'aurait dû se trouver le texte consacré à la signification du nom de Dieu, et c'est en raison de la censure qui sévissait alors que ce paragraphe avait été retiré. Son titre aurait été "le mythe comme déploiement du nom magique"⁹.

C'est donc en s'appuyant sur des manuscrits récemment publiés et sur des textes restés inédits jusqu'à ces dernières années¹⁰, ainsi qu'en se référant aux autres œuvres précédemment citées¹¹, que l'on peut reconstituer l'ensemble de la réflexion d'A. Losev se rapportant à la "mythologie absolue".

Si la structure théorique de base est donnée, dans la *Dialectique du mythe*, par l'intermédiaire de la triade "personne (*ličnost'*) - histoire (*istorija*) - parole (mot [*slovo*] - verbe, dans la tradition théologique occidentale)", et est posée comme "la structure du mythe lui-même", le contenu du "nom magique" doit être recherché, parmi les écrits des années vingt, dans les *Essais sur le symbolisme antique et la mythologie*. Dans ce texte, l'usage du nom de Jésus est présenté pour illustrer une orientation spécifique de la tradition byzantine, celle de l'hésychasme ; il joue, selon la terminologie de Losev, le rôle de fondement d'une mythologie relative et c'est en tant que telle que cette présentation pouvait avoir des chances d'échapper à la censure. Il n'empêche que le passage de l'usage du nom de Jésus dans la tradition hésychaste à l'usage de ce nom comme support et contenu de la "mythologie absolue" est rendu théoriquement possible par l'ouvrage d'A. Losev consacré à la philosophie du nom, et qui, publié en 1927, avait commencé à être écrit à partir de 1923¹².

Dans les *Essais* ..., A. Losev présente dans le détail la tradition hésychaste qui remonte aux premiers siècles du christianisme oriental et qui s'est développée surtout, à la fin de la période byzantine, à Constantinople et au Mont Athos, lorsque Grégoire Palamas dut défendre la thèse de la différence entre l'essence et les énergies divines pour justifier l'usage de la prière à Jésus (ou "prière du cœur") et l'idée que Dieu est présent, par ses énergies, dans l'invocation de son nom. Dans cette théologie palamite, comme c'est aussi le cas dans la recherche de Losev sur la structure du mythe, ce sont les notions de personne et d'énergie qui dominent, et la théorie des Noms divins est reprise de Denis l'Aréopagite pour être rattachée au rapport qu'entretiennent entre elles l'essence et les énergies divines.

"Les Palamites, écrit A. Losev, enseignent 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 un 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 de ce fait elle-même créature, mais elle continue à rester inséparable de Dieu, c'est-à-dire Dieu lui-même." (pp. 892-904)

Et le philosophe russe 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.*)

Dans ces deux citations, nous avons l'essentiel du contenu de ce que Losev appelle, dans la *Dialectique du mythe*, la "mythologie absolue". Et pourtant, dans les *Essais...*, il s'agit bien, comme nous l'avons déjà évoqué, d'une "mythologie relative", puisqu'A. Losev oppose cette orientation du christianisme oriental non seulement aux autres orientations du christianisme, principalement présentes en Occident (catholicisme et protestantisme), mais aussi aux visions du monde non chrétiennes (orientales, par exemple), et encore au matérialisme dialectique qui domine, comme explication collective du monde et de la société, dans la Russie soviétique des années vingt¹³. Cependant, l'avantage, pour A. Losev, de la récupération des éléments de la tradition hésychaste pour développer la "mythologie absolue", réside dans le fait que la "mythologie absolue" est présentée par opposition à certaines caractéristiques de la culture occidentale, et que, de cette façon, elle reste dépositaire d'une spécificité d'être et de penser qui est aussi celle de la Russie enracinée dans la tradition byzantine. En outre, du fait de cette spécificité et en tant que celle-ci se différencie de l'idéologie dominante à l'époque en Russie sans s'opposer néanmoins à elle de la même façon qu'aux traditions culturelles occidentales, la "mythologie absolue" entretient, vis-à-vis du marxisme-léninisme, un rapport difficile et ambigu, qui, du fait des circonstances, ne peut pas être déclaré comme étant de franche opposition, et qui, du fait de leur différenciation commune par rapport à l'Occident, les situe même dans une certaine parenté. C'est cela qui, du reste, permit à A. Losev de ruser avec la censure. En jouant sur cette opposition de la Russie et de l'Occident et en tentant de se situer sur quelques marges du marxisme-léninisme, A. Losev, devait essayer de montrer, par des astuces rhétoriques et des ruses logiques, comment le prolétariat et le religieux n'étaient pas forcément contradictoires¹⁴. Son intention véritable n'en demeurait pas moins la visée d'une conversion nécessaire du regard, la recherche d'un changement d'horizon culturel permettant de penser la Révolution non plus comme le passage à une autre "religion", un autre "dogme" ou une nouvelle "idéologie", mais comme l'ouverture de toutes les possibilités du devenir de la culture, dès lors que celle-ci se trouverait libérée, en son fondement même, de toutes les limitations imposées par des présupposés subjectivistes, matérialistes ou religieux. En ce sens, la "mythologie absolue" se référant à l'usage et à la répétition du nom de Dieu, n'était pas pensée comme un "dogme", mais comme une "pratique", comme une actualisation constante d'un principe de vie.

Après cet exposé théorique de ce que Losev a entendu, dès les années vingt, par "mythologie absolue", il est intéressant de voir comment le philosophe russe a réussi à faire passer, à cette époque, l'essentiel d'une pensée qui était, par son contenu, fondamentalement opposée au principe même de la domination d'une idéologie officielle. Il est possible de montrer que le cas d'A Losev est un exemple parmi d'autres d'une opposition au dogme du matérialisme dialectique, qui s'est développée, au cours des années vingt, à partir de la prise en compte du domaine religieux, et que de telles démarches ont pu conduire à certains résultats parce qu'il existait encore un contexte intellectuel et un cadre institutionnel leur permettant de se manifester.

En ce qui concerne la situation d'A. Losev sur les marges du marxisme-léninisme, il est, en ce sens, intéressant de remarquer qu'il s'agissait là, en général, d'une position qui devait être prise par les membres de la classe intellectuelle du début de l'ère soviétique, lorsque ceux-ci voulaient préserver une chance d'être publiés ou entendus. L'institution officielle d'enseignement et de recherches dont fit partie A. Losev de 1924 à 1929, le GAHN¹⁵, témoignait, à l'époque, à Moscou, de la persistance d'une recherche fondamentale dans les différents domaines des sciences humaines. Non inféodée à l'idéologie officielle, elle devait néanmoins préserver une apparence de communauté de pensée et accepter les orientations de recherches générales qui avaient été fixées par les fondateurs de cette Académie, et qui étaient censées correspondre aux exigences idéologiques du parti¹⁶. Si le GAHN existait, c'est parce qu'il avait, à la base, une vocation politique : il était le lieu par lequel le monde artistique se trouvait rattaché aux problèmes révolutionnaires de la société. C'est pour cette raison que les recherches en sociologie y étaient considérées comme fondamentales. Avec l'aide de la philosophie, elles devaient permettre d'introduire dans l'orbite du marxisme-léninisme les influences qui arrivaient d'Occident, et orienter ainsi l'étude des interférences des cultures bourgeoise et socialiste. Un tel cadre obligeait les intellectuels à des faux-semblants. Mais il ne faut pas exagérer l'ampleur de ce phénomène. Il vaudrait mieux parler ici d'un positionnement volontaire de ces mêmes intellectuels sur les marges du marxisme. La plupart d'entre eux, en effet, avaient conscience que certains thèmes, retenus en vue de correspondre à des éléments clés de l'idéologie en place, pouvaient aussi servir à stimuler leur pensée et offrir un tremplin à leur élan créateur. Les voies de la recherche devaient d'autant plus s'affiner qu'elles devaient parvenir à concilier des éléments apparemment opposés. La conviction de beaucoup était alors de participer, dans ce contexte, à une évolution du marxisme-léninisme, de faire avancer le cadre idéologique vers un enrichissement théorique favorisant l'ouverture d'horizons culturels nouveaux.

Tel fut le cas, en particulier, pour Alexis Losev.

L'importance attribuée par le philosophe russe à la "philosophie du nom" (et nous savons, à présent, le rôle que joue le "nom" dans l'accomplissement et la réalisation de la "mythologie absolue") n'est pas un hasard et s'allie étonnamment aux circonstances idéologiques et intellectuelles de l'époque. Elle permet de parler non seulement du positionnement de Losev sur les marges du marxisme-léninisme mais aussi, et grâce à ce positionnement, de sa tentative de sortir du cadre de l'idéologie en place par adhésion à un courant de pensée beaucoup plus profondément ancré dans l'histoire culturelle de la Russie et susceptible, par là même, de fonder un renouvellement de la société. Afin de corroborer cette idée, il est intéressant de souligner ici la coïncidence existant entre, d'une part, les orientations de la recherche, chez A. Losev comme chez d'autres philosophes de l'époque, en direction du langage et plus particulièrement du nom, et d'autre part, la théorie de Lénine sur le langage, qui, à l'époque, prédominait comme référence obligée¹⁷. Lénine considérait que la vocation du nom était de désigner la chose concrète, réelle, matérielle, c'est-à-dire la chose telle qu'elle s'offre à la perception sensible, et que les défaillances à cette fonction de dénomination provenaient du fait que le nom avait aussi, parallèlement, une autre fonction, liée à sa valeur conceptuelle, une fonction de généralisation. La phrase, en tant qu'elle était envisagée comme une mise en rapports de concepts, apparaissait, quant à elle, comme le domaine privilégié du développement de cette fonction généralisatrice, éloignant du monde matériel et précipitant dans celui de l'abstraction. Pour celui qui prônait le développement d'une culture fondée sur la seule référence au monde empirique, il s'agissait donc de privilégier l'usage du nom dans sa fonction de dénomination. "Il faut, écrivait-il, que la phrase n'obscurcisse pas l'esprit, qu'elle n'encombre pas la conscience"¹⁸. La théorie linguistique de Lénine était en quelque sorte le prolongement de sa plate-forme politique dans le domaine culturel. Elle avait aussi partie liée avec sa politique de propagande. Selon le chef du parti, il fallait tendre vers une langue constituée seulement de noms propres. Cette langue idéale était censée représenter l'idéal gnoséologique du prolétariat : une langue apte à dire l'immanence de l'homme au réel. Pour cela, il s'agissait de mettre de côté tout ce qu'il restait d'"idéisme", de tendance à l'abstraction et donc de résidus de l'idéologie dite "bourgeoise". Et si, dans un tel contexte, un recours au langage discursif restait encore nécessaire, la raison était uniquement dans l'incapacité des noms à être tous des noms propres. La proposition ou la phrase n'étaient qu'un pis-aller, imposé à la conscience prolétarienne par la nature même du langage. Mais leur utilisation ne modifiait en rien l'orientation du regard, la volonté d'accorder la priorité, dans l'ordre de la connaissance, aux objets matériels. Ainsi se trouvaient justifiés les mots d'ordre

ou les slogans du prolétariat. En dehors de cela, il n'y avait, pour Lénine, que de vains bavardages, qu'un éloignement volontaire du concret favorisant la tromperie et donc l'exploitation, qu'une manifestation de l'idéologie dite capitaliste et bourgeoise.

Une telle position, extrême, ne semblait pas apte à être soutenue par des intellectuels ouverts déjà, à Moscou, aux derniers acquis de la linguistique¹⁹. Pourtant, en tant que doctrine officielle, donnant le cadre général des recherches à encourager, elle était aussi susceptible de permettre, dans la linguistique, des orientations et des développements privilégiant l'importance du nom.

C'est ce qui se passa pour A. Losev qui, en développant sa "philosophie du nom", ne se référait pas du tout à une thèse marxiste ou matérialiste, mais, sous couvert de certains points communs avec la théorie léniniste du langage, reprenait et approfondissait, dans les années vingt, une vision du monde totalement différente de celle que prônait l'idéologie officielle. En fait, par sa réflexion sur la langue, sur l'essence du mot et du nom, A. Losev ne faisait qu'adhérer alors à une orientation de pensée qui avait déjà donné lieu, en Russie, à des travaux spécifiques dans le domaine de la philosophie du langage, et qui renvoyait à un événement ayant ébranlé le milieu intellectuel moscovite au début des années dix. Cet événement était celui de la Rébellion du Mont Athos, liée au mouvement de la "Glorification du Nom" (*imeslavie* ou *imjaslavie*, en russe, *onomatodoxie*, en grec), et dont les représentants se réclamaient de l'hésychasme. En août 1913, sur la décision du Saint Synode des hommes armés furent envoyés par l'Etat russe au Mont Athos afin d'arrêter et disperser dans différents monastères de Russie les moines russes du monastère Saint Pateleimon, considérés comme des hérétiques. On les accusait de pratiquer la prière à Jésus en prétendant ainsi accéder à une fusion complète avec Dieu. 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. Le *cercle de Novoselov*²⁰, profondément tourné vers les questions religieuses, prit aussi la défense des condamnés. Nicolas Berdiaev écrivit un article virulent et fut, pour cette raison, conduit en jugement²¹. Quelques philosophes s'engagèrent de façon fondamentale. Ce fut le cas de P. Florenski et de S. Boulgakov. Ils préparèrent un dossier pour défendre la cause des *Glorificateurs du Nom* devant le Concile de l'Eglise russe qui se réunit en octobre 1917. Mais, par suite de la Révolution, le concile fut dissout avant d'avoir examiné la question.

Alexis Losev qui fit la connaissance de Pavel Florenski à la fin des années dix, et qui correspondit avec lui, au début des années vingt, au sujet de la *Glorification du Nom*, trouva,

chez son correspondant, de nombreux éléments de réflexion qui le renvoyèrent à ce qu'il connaissait déjà de la culture grecque et de la tradition byzantine. Il prit conscience surtout de l'actualité d'une interprétation du platonisme et du néo-platonisme, qui avait traversé et marqué de son empreinte le christianisme oriental, à Byzance et en Russie²², qui s'était différenciée des orientations dominantes du platonisme en Occident, et qui se trouvait réutilisée pour justifier, en ce début de vingtième siècle, les thèses de la *Glorification du Nom*. Comme à l'époque de Grégoire Palamas, il s'agissait de montrer que "le Nom de Dieu était Dieu lui-même", mais que "Dieu lui-même n'était ni le Nom de Dieu, ni le nom en général". A. Losev poursuivit le travail qu'avaient entamé P. Florenski et S. Boulgakov. Aux thèses hésychastes des *Glorificateurs du Nom*, il tenta de donner des assises logiques et ontologiques. En reprenant en compte les notions d'"expression", de "symbole", d'"essence" et d'"énergie", il essaya de les replacer dans la ligne d'une interprétation du platonisme et du néo-platonisme qui rejetait la séparation entre le monde empirique et le monde eidétique et qui, face à l'abstraction, privilégiait la personne, le concret, l'unité vivante de l'homme, du monde et de Dieu. C'est dans cette optique qu'A. Losev rédigea la *Philosophie du nom* puis la *Dialectique du mythe*. Cependant, c'est dans les *Essais...* (et nous en avons vu les raisons) que se trouve réellement traitée la question de la *Glorification du Nom*. De l'ensemble de ces ouvrages ainsi que des textes alors non publiés sur la "mythologie absolue" et qui viennent seulement de paraître en Russie, il ressort que l'usage du Nom de Jésus n'était pas seulement le résultat d'un acte de foi. Il était aussi l'aboutissement d'un savoir qui se fondait sur un principe de vie. C'est le travail fait par A. Losev sur la nature du nom, travail de nature philosophique, qui conduisit à conclure, par l'intermédiaire d'une dialectique bien spécifique, à la nécessité de l'existence d'un Nom - "Nom magique" par excellence - qui simultanément rassemblait tout le réel et ouvrait, pour les hommes, une possibilité de communion absolue. Et c'est dans l'idée de cette communion absolue, par l'intermédiaire du Nom divin, que se trouvait fondée, à la période soviétique, la perspective d'un horizon social et culturel nouveau, lui-même ouvert à une expérimentation constante de son propre fondement, et donc à toutes les possibilités du devenir de la culture.

C'est cela que représentait, en 1930, la "mythologie absolue" : l'idée d'une synthèse du socialisme et de la religion, dans le cadre d'une culture où la spécificité, chrétienne, consistait à retrouver le principe fondamental qui unit l'homme au monde et à la société. A la fin de la *Dialectique du mythe*, A. Losev tentait de décrire ainsi ce cadre de vie qu'il entrevoyait, sinon comme possible, du moins comme pensable. Si l'on tient compte de l'époque à laquelle ce texte fut écrit et publié, on peut sans se tromper affirmer qu'il s'agissait là, de la part de son

auteur, non point d'une croyance aveugle en une utopie ou bien d'une espérance sans fondement réel, mais d'un défi lancé à tout ce qui, dans le monde, pouvait s'opposer à la liberté de l'activité créatrice de l'homme :

"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 pourraient ne pas se détruire mutuellement. Plus l'individu approfondit 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'église. 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'église ; il élève le niveau spirituel de toute l'église et rapproche les autres du salut. Comme ce n'est que dans le symbole que se réalise une interpénétration 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'église." ²³

Pour conclure, nous pourrions dire qu'Alexis Losev a su user des circonstances historiques à la fois pour accomplir et pour justifier son interprétation de la mythologie, pour porter la "mythologie" au niveau d'une vision du monde qui avait, en elle-même, ses propres principes de développement, et qui, en tant qu'elle pouvait être pensée comme constitutive de tous les horizons culturels possibles, pouvait aussi, dans la Russie des années vingt, non seulement permettre de proposer une alternative au marxisme-léninisme, mais aussi prétendre rappeler et restaurer les fondements d'une culture russe qui, jusque là, ne se serait réalisée que sur la base de "mythologies relatives" et donc limitées à des dogmes ou à des idéologies.

La "mythologie absolue" d'A. Losev peut apparaître, enfin, comme l'ultime sursaut d'une pensée libre qui, face à l'emprise de plus en plus contraignante d'une idéologie, essayait encore de s'affirmer. Elle le faisait en renvoyant aux racines de la tradition culturelle à laquelle elle adhérait. Et c'est ainsi, par l'approfondissement de ce qu'elle était, qu'elle pouvait accéder aussi à ce qui était finalement constitutif d'une diversité de cultures. Le contexte révolutionnaire avait eu au moins cet aspect positif qu'il avait permis de relativiser les modes

déjà périmés d'installation dans le monde, et de rechercher, dans des racines refoulées, les fondements d'une vie sociale nouvelle. Quant au cadre idéologique qui, au cours des années vingt, s'était fait de plus en plus contraignant, il avait, à son insu, provoqué un approfondissement de ces recherches jusqu'à ce que fussent mis en lumière les principes qui pouvaient permettre de palier toutes les formes d'emprisonnement de l'esprit.

NOTES :

¹ *Histoire de la littérature russe*, sous la dir. De E. Etkind, G. Nivat, I. Serman, V. Strada, *Le XX^e siècle*, vol. 3 : *Gels et dégels*, Paris, Fayard, 1990, pp. 259-263.

² Nicolas Losski, *Histoire de la philosophie russe des origines à 1950*, Paris, Payot, 1954, pp. 305-309 ; B. Zenkovski, *Histoire de la philosophie russe*, Paris, Gallimard, 1953, 1992, T. II, pp. 394-401.

³ Maryse Dennes, *Husserl-Heidegger, influence de leur œuvre en Russie*, Paris, l'Harmattan, 1998, coll. "Ouverture Philosophique", pp. 181-188.

⁴ Nous pouvons néanmoins renvoyer à un article, où une première approche de cette question est déjà tentée : Maryse Dennes, *Les "Glorificateurs du Nom" : une rencontre de l'hésychasme et de la philosophie au début du XX^e siècle, en Russie*, in *Slavica Occitania*, Toulouse, 8, 1999, pp. 143-171.

⁵ C'est ce texte à l'état brut, tel qu'il fut publié en 1930 après être passé par la censure, qui fut publié de nouveau en 1990, in A.F. Losev, *Iz rannyh proizvedenij* (Premières œuvres), Moscou, Pravda, 1990. Cependant, alors que ce texte est en train d'être préparé pour la publication, une nouvelle édition de la *Dialectique du mythe* paraît à Moscou séparément (Losev, *Dialektika mifa. Dopolnenie k "Dialektike mifa"*, Moskva, Mysl', 2001) avec les "compléments à la *Dialectique du mythe*". C'est la première fois que paraît le texte intégral tel que l'auteur aurait aimé le publier en 1930, si la censure ne l'en avait empêché.

⁶ Cependant, si le mythe est néanmoins identifié au symbole, c'est en tant que le symbole est une identité concrète et réelle, de l'intérieur et de l'extérieur, une réalité vivante et non point simplement un objet de contemplation.

⁷ Cf. p. 568 ; aussi p. 578 : "Le mythe est l'expression en paroles de l'histoire miraculeuse de la personne".

⁸ Cf. à ce sujet cf. la récente édition de la *Dialectique du mythe*, avec l'adjonction des éléments absents de la première et recueillis dans la première variante manuscrite de l'auteur ainsi que dans les corrections qu'il avait apportées lui-même à la machine à écrire, *op. cit.*, note 5.

⁹ A ce sujet, cf. les articles de A..A. Takho-Godi, 1993, 9, p. 52 (préface à la publication de *Imjaslavie* (Glorification du Nom) d'A.F. Losev ; et "Ot dialektiki mifa k absoljutnoj mifologii", (De la dialectique du mythe à la mythologie absolue), *Voprosy filosofii* (Questions de philosophie), 1997, 5 pp. 167-179. Cf. aussi la nouvelle publication de la *Dialectique du mythe*, où ce texte est donné en complément (pp. 404-418)

¹⁰ Avant d'être rassemblés dans la dernière édition de la *Dialectique du mythe*, ces textes manuscrits et non publiés ont souvent fait l'objet de publications séparées dans des revues spécialisées (*Načala, Voprosy filosofii*).

¹¹ *Filosofija imeni* (La philosophie du nom), écrite en 1923 et publiée en 1927; publiée de nouveau in A.F. Losev, *Iz rannyh proizvedenij* (Premières œuvres), Moscou, Pravda, 1990 (pp. 9-186) ; *Očerki antičnogo simvolizma i mifologii* (Essais sur le symbolisme antique et la mythologie) paru en 1930 et publié de nouveau en 1993 (Moscou, Mysl').

¹² Ce texte a été publié de nouveau en 1990, cf. note 11.

¹³ A ce sujet, il nous semble utile de donner, en note, la traduction, encore inédite en Français, de quelques passages significatifs permettant de suivre les étapes de la démarche, qui permirent à Losev d'introduire l'orientation byzantine et la tradition hésychaste comme une mythologie relative ayant une priorité ontologique sur les autres. Cf., en particulier, in *Očerki antičnogo simvolizma i mifologii* (Essais sur le symbolisme antique et la mythologie), pp. 900-902 : " Du point de vue orthodoxe, il est impossible de dire que les noms sont seulement des sons morts. Le nom de la chose est la force du sens qu'elle véhicule, et le Nom de Dieu est la force et l'énergie de Dieu." (...). "C'est ainsi que (...) l'hésychasme et la glorification du nom sont le seul enseignement et la seule expérience orthodoxe-orientale, byzantino-moscovite, mystico-symbolique et dialectico-mythologique" . 1. "L'être social vivant, lorsqu'on l'étudie de façon abstraite est composé 1) de l'idée et 2) de la matière. Réellement ce qui existe, ce n'est ni l'idée de la chose, ni la matière de la chose, mais la chose elle-même, c'est-à-dire, l'identité de l'idée et de la matière. L'identité de l'idée et de la matière, donnée en un tout indivisible, c'est 3) le symbole. De cette façon, l'être social vivant est, dans un sens dialectique, l'aspect symbolique de l'être." 2. "A son tour, le symbole réel peut être donné soit 1) d'une façon matérielle, soit 2) d'une façon eidétique, soit 3) d'une façon symbolique. 1. La vie sociale comprise comme élément matériel du symbole, c'est l'*Orient*. En lui, l'idée est donnée de façon cachée et abstraite, et c'est le corps qui est donné de la façon la plus claire. C'est pour cette raison que l'art oriental est principalement architectural, ses idées sont énigmatiques

(le sphinx, l'obélisque, la pyramide), sa religion est nihiliste (le Nirvana) (...). 2. La vie sociale, comprise comme élément symbolique du symbole, c'est la *Grèce antique*. Là l'idée est déclarée jusqu'à un degré de complète identification avec le corps. C'est pour cette raison que l'art grec est principalement celui de la sculpture, les idées grecques sont des dieux vivants qui ont forme humaine, la religion est artistique (...). 3. La vie sociale, donnée comme élément eidétique du symbole, c'est la *culture médiévale*. Elle est spirituelle et personnelle et, pour cette raison, musicale, picturale et verbale. Les "idées" abstraites, dans ce contexte, n'existent pas ; elles sont les personnes vivantes des saints. L'art est ecclésial. La vie politico-économique est basée sur le principe de la personne (...). 3. On peut appliquer aussi à l'élément médiéval le schéma général d'une dialectique sociale, bien que cela englobe déjà ce qui est en dehors des sphères du Moyen âge. Pour parler plus précisément, il y a un Moyen âge où domine le symbole, donné de façon eidétique et personnelle, - c'est *Byzance*. Il y a un moyen âge où le symbole est donné de façon symbolique et concrète, c'est le *monde latin* ; il y a un moyen âge où le symbole est donné de façon matérielle et concrète, c'est le *protestantisme*. Dans le protestantisme, on trouve comme une nouvelle manifestation du style social oriental (...) : le dualisme (et puisqu'il s'agit ici de l'élément personnel, le dualisme est ici celui de la personne et de l'être), le positivisme et le rationalisme. A cela se trouve lié le développement extraordinaire des sciences et de l'art, de la technique et de la production, de la métaphysique abstraite et de nihilisme. Tout ceci est le produit d'un étouffement des valeurs transcendantes, c'est-à-dire le produit d'un développement non naturel de l'individu (car la personne assure elle-même les fonctions transcendantes), c'est-à-dire le [produit] du capitalisme."

¹⁴ On peut renvoyer ici à un extrait de la *Dialectique du mythe*, pouvant être considéré comme l'aboutissement du travail conduit, dans les *Essais...*, sur le matériel historique: "J'affirme que toute la pensée qui vient après le Moyen âge est celle du libéralisme et de l'humanisme, que toute la vie socio-économique de ces siècles est fondée sur l'individualisme, c'est-à-dire est le capitalisme, et sur le rationalisme, c'est-à-dire est la culture de la machine, et que, de ce fait, le mythe sur la toute puissance du savoir est le mythe bourgeois dans sa totalité. C'est la sphère de la pensée libérale, le principe purement capitaliste et petit-bourgeois. En vain, les représentants de l'idéologie prolétarienne se sont approprié le système de l'athéisme et l'enseignement sur le primat du savoir. Au contraire, l'athéisme a été précisément un produit original de la bourgeoisie qui a tout d'abord rejeté Dieu et s'est détachée de l'église ; et là il n'y a rien de spécifiquement prolétarien. Et si l'on commence à dire que l'origine bourgeoise de telle ou telle valeur sociale n'empêche pas qu'elle soit adoptée par la conscience prolétarienne, alors cela prouve seulement que, du point de vue du prolétariat, peuvent exister des valeurs sociales ne dépendant pas du principe de classe. Il faut alors choisir : ou l'athéisme et le mythe sur le primat du savoir sont un produit de la bourgeoisie, et alors le prolétariat ne peut pas être athée ; ou il peut et doit être athée, mais alors la vision du monde prolétarienne ne se distingue en rien de la vision du monde capitaliste, pour ce qui est de la question essentielle de cette vision du monde, et, en plus de cela, il existe pour lui des valeurs sociales qui ne dépendent pas des classes sociales, c'est-à-dire que le marxisme, dans ce cas, du point de vue du prolétariat, est une théorie mensongère". (*Dialektika mifa* (Dialectique du mythe), in A.F. Losev, *Iz rannyh proizvedenij* (Premières œuvres), *op.cit.*, p. 501).

¹⁵ GAHN : Gosudarstvennaja Akademija Hudožestvennyh nauk (Académie d'Etat des Sciences artistiques).

¹⁶ A ce sujet, cf. de T.D. Martsinkovskaïa et M.G. Jarochevski "Neizvestnye stranitsy tvorčestva G.I. Čelpanova" (Pages inconnues de l'œuvre de G.I. Tchelpanov) in *Voprosy filosofii* (Questions de philosophie), 1999, 6, pp.98-108

¹⁷ Sur cette pensée léniniste du langage, cf. "Lenin V. I. o jazyke" (Lenine V.I. au sujet de la langue), in *Bol'soj enciklopedičeskij slovar'* (Grand dictionnaire encyclopédique) - *Jazykoznanie* (Linguistique), Moscou, 1998, p. 263,264.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ Le *Cours de linguistique générale* de Saussure, qui parut en 1916 en édition posthume, circula, dès les années dix, dans le milieu intellectuel moscovite (à ce sujet, cf. V. Erlich, *Russian formalism : History, Doctrine*, La Hague, Paris, 1969, p. 65, où l'auteur parle de l'intervention de Jakobson dans le cadre du *Cercle linguistique de Moscou* et de son exposé sur V. Khlebnikov où il était, entre autres, question de Saussure. Des idées semblables ou proches de celles de Saussure étaient prônées aussi en Russie par les représentants de l'école de Kazan, I.A. Baudouin de Courtenay, N.V. Kruševskij et V.A. Bogorodickij qui affirmait que Saussure avait eu connaissance de certains de ses écrits.

²⁰ *Kružok iščuščih hristjanskogo prosveščeniya* (Le cercle des chercheurs de l'éducation chrétienne).

²¹ A ce sujet, cf. N. Berdiaev, *Samopoznanie*, Moscou, Kniga, 1991, p. 202 et, en français, *Essai d'autobiographie spirituelle*, Paris, Buchet/Chastel, 1992, pp. 254-255.

²² A ce sujet, on peut renvoyer à un extrait des *Essais...*, indiquant la spécificité du platonisme dans le christianisme byzantin :

"A partir de là on peut facilement localiser le platonisme dans son essence sociale et sur la base des types sociaux fondamentaux, déduits d'une façon rigoureusement dialectique. Le platonisme se distingue de la sagesse orientale par le fait qu'il permet à tout ce qui est transcendant de se manifester dans le corps vivant de l'homme ;

c'est pour cette raison qu'il n'est pas despotique et qu'il est didactique dans le sens de l'enseignement des pères spirituels dans la vie monastique, il ne souhaite pas l'anéantissement du devenir temporel, mais il l'affirme au contraire fermement. Il se distingue du christianisme médiéval par le fait que son enseignement sur l'incarnation des idées n'est pas rapporté aux aspirations de la personne humaine. Ce n'est pas la nature morte de l'Orient; mais ce n'est pas non plus la personne du Moyen âge. C'est un corps vivant. C'est pour cela que le platonisme, (...) du monde latin, sera toujours d'un matérialisme et d'une immoralité très peu différents de ceux qui caractérisaient Démocrite, Epicure et Lucrèce. Avec Byzance, le platonisme reçoit le caractère d'un enseignement sur le symbole compris de façon eidétique (et donc dialectique). Byzance seule transporte totalement cette dialectique symbolique-eidétique dans la sphère spirituelle de la personne." In A. Losev : *Očerki antičnogo simvolizma i mifologii* (*Essais sur le symbolisme antique et sur la mythologie*), *ibid.* p., 902.

²³ Losev : extrait de la "Dialectique du mythe", in A.F. Losev, *Iz rannih proizvedenij* (Première œuvres), Moscou, Pravda, 1990, p. 589.
