

## A. Losev: hesicasme, platonisme, comunicació

Joaquim Maristany del Rayo

La present introducció a l'obra i al pensament d'A. Losev s'articula en la conjunció de tres assumptes: hesicasme, platonisme i comunicació. Sorprendrà el lector secularitzat el mer veïnatge entre realitats de signe tan distint: un corrent d'espiritualitat, la qüestió historiogràfica del platonisme i un tema de filosofia general, la comunicació. Sorprenent o no, així va ser la increïble creació especulativa del filòsof rus A. Losev<sup>1</sup>. En un dels seus primers escrits, recuperats avui, *Filosofia del nom en Plató*, va exposar tres afirmacions esglaonades: 1) «Per filosofia entenc l'aclariment de l'experiència en conceptes. Hem de descobrir el començament d'aquesta *experiència*». 2) «És millor no dirigir-se per a això a la filosofia, sinó a l'experiència viva de la *litúrgia i dels llibres sagrats de qualsevol religió...*» 3) «Què és el *nom* en la Litúrgia ortodoxa i en la Sagrada Escripura?»<sup>2</sup>. Ens trobem davant el gir lingüístic més ambiciós de la filosofia russa d'aquest segle. Losev parteix de l'anàleg intent europeu de fondre el coneixement en el llenguatge i d'arrelar ambdós en l'ésser, però, segons afirma un dels seus més perspicaços intèrprets, L.A. Gogotisvil –inspiradora de la nostra conjunció–, la seva perspectiva va ser culturalment solitària<sup>3</sup>. Losev creia que la realitat de Déu i la nostra experiència d'Ell constitueixen el «màxim» de llenguatge que pugui donar-se, com Anselm ho va creure de la idea de Déu en el *Proslogion*. D'aquí que, per a Losev, Déu sigui realitat autoexpressiva i heteroexpressiva; Déu es comunica, creant i encarnant-se, i la nostra oració –«l'oració de Jesús»– ens permet de participar en el Nom diví que ens constitueix. La realitat, en quant creada, és estructuralment comunicativa, ja que «és» i «no és»; val a dir, és «altra», com ja va veure Plató en el *Sofista*. Per això, el gir lingüístic de Losev havia de diferir substancialment del formalisme, culturalment neokantià, de Saussure, i havia d'emparentar-se, en canvi, amb l'horitzó hebreu de Benjamin o sostenir secretes complicitats amb el «dialogisme» de Bakhtin. En la història de la filosofia, d'altra banda, el llenguatge té un nom emblemàtic: Plató.

1. A. Losev és pràcticament desconegut en el nostre país, i la seva dilatada producció ha estat recentment recuperada de l'ostracisme a Rússia. Pot ser útil, en aitals circumstàncies, la referència sobre ell del prestigiós diccionari de P.B. ALEKSEEV, *Filòsofs russos XIX-XX. Biografies, idees, obres* (en rus), Moscou 1999, pp. 468-470. AZA TAKHO-GODI, vídua de Losev, ha reconstruït fidelment les dades biogràfiques, *Losev* (en rus), Moscou 1997.

2. A. LOSEV, *Personalitat i Absolut* (en rus), 1999, pp. 246-254. És una recopilació dels primers escrits, fins avui inèdits.

3. L. A. GOGOTISVIL ha dedicat diversos estudis a la conjunció d'hesicasme i platonisme en la filosofia del llenguatge de Losev; en especial, «Hesicasme i platonisme» (en rus), a la revista *Natchalo*, 1 (1994), pp. 101-131.

## Hesicasme

La forma hesicasta de vida constitueix el paradigma més elevat, estèticament fins i tot, d'existència personal i col·lectiva en la cultura eslava; és la seva creació iconogràfica més reeixida<sup>4</sup>. Dostoievski va recórrer a aquest paradigma -va preferir no inventar els seus personatges positius- per a reanimar, en l'*Adolescent* el jove Arcadi del seu defalliment físic i espiritual, i va fer comparèixer amb aquest fi en la seva novel·la el vagabund Makar: «El quart dia del meu ple coneixement estava al llit, allà a les dues de la tarda, i no hi havia ningú amb mi. El temps era clar i jo sabia que després de les tres, quan declinés el sol, un raig oblic tocaria a l'angle de la meua paret i enllumenaria aquell lloc amb una taca brillant... I de sobte, en el silenci profund, vaig sentir clarament aquestes paraules: "Senyor Jesucrist, Déu nostre, tingues pietat de nosaltres". Havien estat pronunciades en una mitja remor, després va arribar un profund sospir de tot el pit, després novament va tornar a caure tot en el silenci»<sup>5</sup>. Una funció anàloga exerceix Zòsim, contraposat a Ivan, en *Els germans Karamàzov*, competint ambdós -«Llegenda de l'Inquisidor»- per la representació de l'«home nou» en la situació pre-revolucionària de Rússia<sup>6</sup>. L'obra madura del novel·lista i la difusió pels anys trenta d'una bella vinyeta popular, l'*Anònim rus*<sup>7</sup>, així com les traduccions més recents d'una antologia espiritual coneguda com a *Filocalia* -«amor al bell»<sup>8</sup>-, han facilitat el coneixement del model espiritual hesicasta a l'Occident.

Losev assumeix aquesta tradició viva, que remunta a la versió russa de l'hesicasme bizantí del segle XIV, i que registra un renaiement en l'«Edat de Plata» de la cultura russa a les acaballes del XIX i començaments del XX. Aquest ressorgiment de l'antiga *forma mentis*, la seva experiència i la seva teorització, és conegut com a neohesicasme: apareix en la Rússia pre-revolucionària i es reprèn en l'emigració eslava a Europa amb noms com V. Losski, G. Florovski, G. Meyendorff, etc.<sup>9</sup>. La seva primera etapa, iniciada als monestirs athonites, ha romàs desconeguda fins avui malgrat la ressonància teòrica que li van atorgar grans figures de la cultura russa com Bulgakov, Florenski o el mateix Losev. El penós record de discussions apassionades en el medi monàstic, el silenci imposat per la Revolució i la implicació del motiu hesicasta amb la inquietant especulació sofiològica, poden explicar la reserva ortodoxa<sup>10</sup>.

No era del domini públic l'activa participació de Losev en el primer neohesicasme rus, i els historiadors de l'emigració, Zenkovski o N. Losski, no diuen res respecte d'això en les seves elogioses recensions de Losev<sup>11</sup>. Recentment, amb el desglaç rus, han anat apareixent documents reveladors. Losev mateix resumeix en

4. D. LIKHATCHOV, «Pour un bilan d'une expérience millénaire», *Messenger orthodoxe*, 107 (1988), pp. 77-95; *Poétique historique de la culture russe de x au xx siècle*, Paris: L'Age d'homme, 1994. Un testimoni contemporani de la forma hesicasta, Archimandrita Sofrony, *San Silouan el Athonita*, Madrid: Encuentro, 1996.

5. Cito segons la traducció de N. Orta, F. DOSTOIEVSKI, *El adolescent*, Barcelona: Juventud, 1966.

6. La dimensió política de la Legenda en L. GROSSMAN, *Dostoievski artista* (en rus), Moscou 1959; V. KIRPOTKIN, *El món de Dostoievski* (en rus), Moscou 1980.

7. *Anònim rus*, trad. catalana, Barcelona: Proa (Clàssics del Cristianisme), 1988. Remeto a la meua introducció de l'obra.

8. Cito la incompleta traducció catalana, *Filocalia*, Barcelona: Proa (Clàssics del cristianisme), 1994.

9. V. LOSSKI, *Théologique mystique de l'Église d'Orient*, Paris: Aubier, 1944; G. FLOROVSKY, *Bible, Church, Tradition*, en *Collected Works*, v. I, Harvard, pp. 105-125; J. MEYENDORFF, *Introduction à l'étude de saint Grégoire Palamas*, Patristica Sorbonensis 3, Paris 1959.

10. La tesi inèdita d'A. NIVIÈRE, *Le mouvement onomatodexe 1907-1914*, Sorbona, 1988, i la de T. DYKSTRA, *Heresy on Mounth Athos...*, St. Vladimir's Seminary, 1988, mostren significativament la pobra bibliografia existent sobre el tema. Anteriorment a aquests estudis posseïem la informació esbiaixada i no sempre irènica del jesuïta B. Schultze.

11. B. ZENKOVSKI, *Histoire de la philosophie russe*, t. II, Paris: Gallimard, 1954, pp. 394-400; N. LOSSKI, *Histoire de la philosophie russe*, Paris: Payot, 1954, pp. 305-309.

un d'ells, *Tesis sobre la veneració del nom*, els esdeveniments més rellevants del neohesicame, el seu contingut polèmic i la seva vinculació amb l'antiga formulació hesicasta de sant Gregori Palamàs, en la qual culmina la Patrística grega<sup>12</sup>.

Donat el valor excepcional d'aquest document per al coneixement de les fonts inspiradores del pensament de Losev, m'atinc a la seva narració dels fets i a la formulació del debat a partir de la seva opció per un dels dos corrents en conflicte –una altra bibliografia complementària enriquirà la inevitable escassetat d'aquest text fragmentari<sup>13</sup>.

«La història de l'onomatodòxia en el segle xx, breument, és la següent: en 1907 apareix un llibre d'autor anònim –després es va afirmar que era del monjo Hilarió– titulat *A les muntanyes del Caucas*<sup>14</sup>. En el llibre, a més a més de la descripció de la vida dels ermitans en el Caucas, s'exposava la teoria tradicional ortodoxa sobre l'oració de Jesús... El nom diví és sant i, en quant inseparable de l'Ésser diví, és Déu mateix... El llibre va obtenir l'aprovació eclesiàstica i no va suscitar al principi reacció contrària. L'únic lloc on va causar gran impressió va ser als monestirs de l'Athos. Aviat es van formar allí dos bàndols hostils, anàlegs als que es van donar en segles passats a propòsit de la veneració de les imatges i de la natura de la llum del Tabor. Uns, que de fet eren els representants de l'administració, sostenien que el nom diví era només un so buit, sense cap relació amb l'Ésser diví, i que era de la mateixa mena que les altres coses creades; la seva divinització constituïa, per tant, una mostra de paganisme o de màgia. Altres defensaven el principi diví del Nom de Jesús, i afirmaven que aquest comporta l'Energia divina inseparable de la seva Substància, i que, per tant, no podia ser d'ordre creat.»

Losev esmenta, a continuació, els escrits polèmics del monjo Antoni Bulàtovitx, importants per al seguiment de la polèmica entre 1913 i 1914. Cita les intervencions del Patriarcat de Constantinoble contràries als onomatodoxos i les del Sínode rus, també contràries. Adverteix, no obstant això –ell escriu en 1922–, que el Sínode rus va deixar una porta oberta a un nou replantejament en una de les seves últimes sessions en 1917. Losev finalitza la part narrativa del document així:

«Alguns representants de la intel·lectualitat, que no estaven vinculats a la burocràcia eclesiàstica, van adoptar una posició totalment distinta, i van mostrar un gran interès per la mística de l'Orient cristià. Després d'acumular un copiós material patristic, litúrgic i religiós filosòfic, van escriure una sèrie d'articles, científics uns i divulgatius altres, que no van poder ser publicats a causa de la censura.»

Diversos lligalls exhumats recentment de Florenski i de Losev són una mostra representativa dels escrits vetats<sup>15</sup>; posseïm avui una llista completa de tots ells<sup>16</sup>.

12. A. LOSEV, *Personalitat i Absolut*, obra citada, pp. 226-228; es troben altres apunts de Losev referits a Gregori de Nissa, a la controvèrsia sobre els noms contra Eunomi en el s. IV, i esquemes sobre Dionís Areopagita, etc.

13. Consulteu la tesi citada de Nivière. Una de les més agudes intervencions contra l'Onomatodòxia, la de C. TROITSKI, *Disputa athonita* (en rus), ha estat reeditada a «Natchalo» I/4 (1994), pp. 136-175; es conserven les notes crítiques de P. FLORENSKI a aquest article en *Obres* (en rus), v. III, pp. 344-347.

14. L'obra del monjo Hilarió ha estat reeditada a Rússia; n'hi ha una traducció alemanya, SCHIMONACH ILARION, *Auf den Bergen der Kaukasus*, Müller Verlag, 1991. Es conserva un croquis d'aquesta obra en els primers escrits de LOSEV, *Persona i Absolut*, op. cit.

15. Em refereixo a l'obra citada, *Personalitat i Absolut*, pp. 225-520, i al v. III, també citat, de P. FLORENSKI, *Obres* pp. 27-373.

16. El número monogràfic de «Natchalo» assenyala 102 entrades fins a 1917.

En el document citat, Losev, a més a més de narrar els fets, ofereix succintament la seva versió, favorable a la «veneració del nom», en tres registres esglaonats: místico-mític, filosòfico-dialèctic, científico-analític. Em limito a transcriure els seus quatre supòsits en el primer d'aquests registres, car estaran tàcitament presents en la seva obra filosòfica publicada –hem advertit que l'autor assumeix en la seva versió l'elaboració i les categories del palamisme.

1) «L'Ortodòxia rebutja, en primer lloc, dues concepcions que, al llarg de la història, apareixen com a fonts d'heretgies: a) l'apofatisme absolut (agnosticisme), i b) el racionalisme religiós.» Les dues concepcions qüestionen el fet religiós. La primera nega la possibilitat de la revelació i la segona el seu caràcter misteriós. Losev hi oposa l'alternativa simbòlica: l'Ésser diví inefable es manifesta en certes imatges o formes. El simbolisme es troba ja en l'onomatodòxia de Dionís Areopagita, en Màxim el Confessor, en Simeó el Nou Teòleg i en els hesicastes del segle XIV.

2) «Aquestes característiques del símbol són aplicables a l'oració de Jesús. Una oració és possible sota dues condicions: a) Déu i l'home són dos éssers, diferents quant a la seva natura, que es troben eternament l'un al costat de l'altre... b) Malgrat que l'Essència divina sigui incomunicable –el contrari és panteisme pagà–, a l'home se li poden comunicar les Energies divines, de les quals la més elevada és el Nom diví. Així, Déu i l'home tenen el mateix Nom, encara que distint. c) La unió de l'home amb Déu és una relació de l'home amb les seves Energies lluminoses, amb el seu Nom... Si el Nom no és Déu, l'oració no seria comunicació amb Déu, sinó comunicació amb el creat.» Losev no deixa d'insistir, tanmateix, en les condicions ascètiques tradicionals (lluïta contra els *logismoï*) i en el primat de l'acció divina (primat de la gràcia).

3) A més del fenomen de l'oració, l'onomatodòxia implica i aclareix igualment el dogma ortodox en la seva totalitat. Qualsevol dogma és revelació de la Divinitat en el món; la Revelació remet a l'Energia divina i aquesta porta el Nom com la seva corona.

4) La fórmula precisa de l'onomatodòxia seria la següent: a) el Nom diví és l'Energia divina, inseparable de la seva Substància; b) Déu, no obstant això, és distint de les seves Energies i del seu Nom. Déu, per tant, no és el seu Nom ni és nom en general.

Aquesta formulació, que addueixo per la comoditat del seu breu enunciat, va poder ser depurada posteriorment pel seu autor de certes ambigüitats.

Losev afirma en el seu escrit que aviat es va intentar legitimar la versió onomatodòxa del Nom amb la seva presumible filiació palamita<sup>17</sup>. No podem exposar aquí els distints parers sobre l'exactitud o la inexactitud d'aquesta relació ni, encara menys, prendre posició<sup>18</sup>. Resoldre aquest difícil afer seria clau per a comparar els dos

17. A partir de la intervenció del monjo A. BULATOVITX en la seva *Apologia*, acollida favorablement per S. Bulgakov i per P. Florenski, adversaris i partidaris de la «veneració del nom» intenten validar o invalidar la filiació palamita.

18. La tesi doctoral d'Artyom Chernikin, inscrita a la Universitat de Durham sota la direcció de A. Louth, es dedica a aquest difícil tema.

renaixements hesicastes: el que va tenir lloc a Rússia a començaments del segle xx i el segon protagonitzat per patròlegs de l'emigració al voltant dels anys trenta; el seu estudi aportaria també nous elements al diàleg confessional entre Ortodòxia i Catolicisme sobre el palamisme<sup>19</sup>. El nostre interès se centra exclusivament en la possibilitat de constatar documentalment la pertinença activa de Losev al corrent onomatodòx, i en la de donar com a cert el recolzament pre-categorial que la Invocació del Nom, junt amb el platonisme, va suposar en la configuració filosòfica de l'autor.

19. La recuperació del primer neohesicasmes desbloquejaria les prioritats discutides per catòlics i ortodoxos sobre una possible gènesi reactiva del retorn de l'Ortodòxia al palamisme, perquè remunta gairebé vint anys aquest retorn; vegeu el número monogràfic de la revista «Istina», 1974.

20. Un representant d'aquesta opinió bastant generalitzada, M. E. VON IVANKA, *Plato christianus*, Einsiedeln 1964, és ben acollit per H.U. VON BALTHASAR en la seva Lògica teològica (*Teològica*, 3 vols., Madrid: Encuentro).

21. Els historiadors russos de les idees han estat pioners en aquest camp; vegeu l'extraordinària obra de V. LOSSKI, *Théologie mystique et connaissance de Dieu chez Eckhart*, Paris: Vrin, 1960. Losev va estudiar amb especial interès l'obra de Nicolau de Cusa i va traduir alguns tractats.

22. Així hom va caracteritzar els pensadors russos de Moscou en el Col·loqui internacional recent, celebrat als locals de la Casa de l'emigració de Moscou, en honor del P. S. Bulgakov.

23. A. LOSEV, *Filosofia del nom* (en rus), 1927, reeditat en *Ser-nom-cosmos* (en rus), Moscou 1994.

24. A. LOSEV, *Dialèctica del mite* 1930, trad. castellana de M. Kuzmina, Universidad Nacional de Colombia, 1998 (traducció excepcional de l'autor a llengua d'àrea hispànica). Aquest important escrit va romandre segregat fins fa pocs anys i ha estat reeditat en *Mite-Nombre-Essència* (en rus), 1995. Una útil exposició del seu contingut es troba en C.C. KHOPOUJII, «Combat amagat. Pensament i mite de A. Losev», *Bopros X* (1994), pp. 112-138.

## Platonisme

El platonisme és contingut i forma en l'obra primerenca de Losev. Aquest segon supòsit de l'autor es pot diferenciar de l'hesicasmes, primer pre-categorial exposat anteriorment, però seria legítim també prendre indiferenciadament ambdós assumptes sota la nominació comuna de neoplatonisme cristià. És ja gairebé un tòpic des de Harnack etiquetar la Patrística grega –avui l'hesicasmes palamita– com una successiva reproducció neoplatònica sense contingut filosòfic específic; els seus indefinits contorns creients oferirien així blanc fàcil a la crítica de l'historiador del dogma<sup>20</sup>. Sense compartir aquesta versió pejorativa, és possible afirmar que el platonisme cristià va travessar l'etapa patrística i, seguint un camí més sinuós i impur, reapareix en la mística medieval –Escot Eriúgena, Eckhart, N. de Cusa–, i, encara més diluït, en l'idealisme alemany; la filosofia religiosa russa, A. Losev, seria la seva última manifestació substantiva<sup>21</sup>. S'ha parlat recentment en aquest sentit de «Escola neoplatònica de Moscou» a propòsit de Bulgakov, Florenski i del mateix Losev<sup>22</sup>. Seria extraordinàriament parcial, no obstant això, limitar el neoplatonisme de Losev a una mena de fons comú constitutiu del seu pensament. Losev va polir amb un rigor historiogràfic inigualable el pas de Plató al neoplatonisme, va ser sensible a l'irreductible doctrinal que no permet identificar platonisme o neoplatonisme i cristianisme, va actualitzar el llegat platònic a l'horitzó de la filosofia contemporània. Tots aquests mèrits postulen que el seu nom ocupi un lloc eminent en l'exegesi platònica dels nostres dies.

La complexa lectura platònica de Losev no es va gestar de cop, sinó que es va desenvolupar en successives etapes. No podem concentrar-lo en una sola obra, car es reparteix en diverses, fins i tot limitant-nos al primer Losev. El seu descobriment original de Plató –hem de parlar en aquests termes– es concreta en uns quants motius bàsics, que sustenten l'edifici teòric sobre el llenguatge de *Filosofia del nom*<sup>23</sup> i *Dialèctica del mite*<sup>24</sup>. La gramàtica platònica i neoplatònica de Losev arriba a ocultar el pre-categorial hesicasta i

patrístic fins a l'extrem d'aparèixer amb un revestiment extremadament coherent, però neutre o hermètic en la seva intenció. Uns veuran el *corpus* com un intent gnostitzant; d'altres llegiran entre línies el cristià inevitablement emboscat en el medi hostil del règim soviètic<sup>25</sup>; d'altres, en fi, donaran com a vàlida la distinció que s'estableix en *Dialèctica del mite* entre «mitologia absoluta» i «mitologia relativa» -Revelació i paganisme- en la tradició de l'últim Schelling<sup>26</sup>. Diversos inèdits, exhumats després de la mort de l'autor, permeten detectar la seva intenció criptocristiana. L'aparició recent de l'*Afegit* a l'obra sobre el mite<sup>27</sup> i una versió abreujada d'aquest, *El mite, nom màgic desenvolupat*, ofereixen plenament l'aclariment desitjat<sup>28</sup>.

### I. Documents platònics de l'autor

Un recorregut sumari -de cap manera exhaustiu- pels escrits que es dediquen de mode específic o que al·ludeixen significativament al platonisme, segons la distinció efectuada entre platonisme genèric o més específic, indueix la divisió següent:

Una primera sèrie d'escrits, fins avui inèdits, ens parla d'un platonisme genèric, gairebé confós amb continguts de fe: la *idea* platònica, entesa com a expressió, i invocada indiferenciadament com a glòria i revelació bíbliques. Em refereixo a l'inèdit citat, *Filosofia del nom en Plató* (1922), i a les distintes variants de les *Tesis sobre la veneració del nom*. En aquests dos apunts, recollits en *Persona i Absolut*, apareix l'equiparació esmentada: «El nom, com la idea, és manifestació de l'Ésser diví. Nom de Déu = Glòria de Déu = Vida eterna»<sup>29</sup>. La versió de la *idea* que Losev assumeix en aquest context completa neoplatònicament una llacuna o indefinició del *Cràtil*: decideix el debat d'Hermògenes i Cràtil sobre *physis* i *nomos*, l'origen radical del llenguatge. Vam trobar, en aquest breu escrit fragmentari, una ajustada exegesi del diàleg platònic des de la perspectiva de Procle en *In Cratillum*. Quelcom anàleg ens ofereix S. Bulgakov en un apèndix de la seva *Filosofia del nom*<sup>30</sup>. En aquests documents i en altres de posteriors, l'autor valora el platonisme, en la seva versió neoplatònica, com a cosmovisió englobadora: «La veneració del nom és sols viable en el quadre de la dialèctica del tipus de la de Plotí i de Procle»<sup>31</sup>; a aquesta cosmovisió s'oposa l'alternativa kantiana, que arruïna alhora les expressions del nom i de la imatge -iconoclàstia-, enteses ambdues expressions com quelcom solidari (Losev creu que la icona i la invocació del nom guarden estreta analogia; així ho van exposar també S. Boulgakov i P. Florenski en els seus respectius estudis de la icona)<sup>32</sup>. Encara que Losev utilitza indiscriminadament les nominacions platònica i neoplatònica, hem d'entendre per platonisme allò que

25. En el v. VI de la monumental *Histoire de la littérature russe* dirigida per E. ETKIND, París: Fayard, 1987-2000, G. Kline, responsable de «La philosophie en l'Union Soviétique autour de 1930», parlava en 1991 de la simulació dins l'obra de Losev, fenomen que ja sembla observar B. Zenkovski en la seva presentació de l'autor: tecnicismes, títols enganyosos, omissió del nom de Déu, etc.

26. El tractament que Losev fa del mite està relacionat indubtablement amb el de Schelling, el seu accés bifront al mite com a forma i com a contingut.

27. L'inèdit, conegut com a *Afegit*, és un difícil desenvolupament sobre el contingut mític que culminaria en la Revelació Judeocristiana; seria un complement substantiu de *Dialèctica del mite*, menys preocupat per la caracterització formal del mite. Aquest inèdit ha estat recollit en *Persona i Absolut*, op. cit.

28. Aquest breu però dens inèdit resumeix el que desenvolupa l'*Afegit*, està formalment més acabat i utilitza una terminologia intencionadament palamita; s'ha editat en el conjunt *Mite-Nombre-Essència*, op. cit.

29. *La filosofia del nom en Plató*, en *Persona i Absolut*, obra i escrit citats.

30. S. BOULGAKOV, *La philosophie du verbe et du nom*, editat en 1953 per L. Zander després de la mort del seu autor, ha estat traduït per C. Andronikof en *L'Age d'homme*, 1999. És una obra importantíssima que el P. S. Boulgakov va anar component durant tota la seva vida a partir de la controvèrsia de l'Athos.

31. *Tesis sobre la veneració del nom*, en *Persona i Absolut*, obra i escrit citats.

32. A. GRABAR ho ratifica amb la seva autoritat indiscutible en *Voies de la création en iconographie chrétienne*, Flammarion, 1979; Grabar distingeix els dos camins iconogràfics: el bizantí se centra en la «presència» del que representa la imatge, i el llatí, en canvi, en l'exposició il·lustrativa, pp. 133-163.

33. *Tesis sobre la veneració del nom*, en *Persona i Absolut*, obra i escrit citats.

34. A. LOSEV, *Cosmos antic i ciència moderna*, 1927; reeditat en el conjunt *Ser-cosmos-nom*, 1993, obra citada –potser la més difícil de Losev per la seva estranya erudició neoplatònica i científica.

35. M. CACCIARI, *Dell'Inizio*, Milà: Adelphi, 1990. Cacciari és un lector admiratiu de la filosofia religiosa russa.

36. A. LOSEV, *Observacions sobre el simbolisme antic en la mitologia* (en rus), 1930; reeditat a Moscou, 1993. El seu títol, gairebé modernista, amaga un contingut una mica heteròclit i brillant sobre la base d'un estudi intel·ligentíssim de Plató.

37. Hem presentat aquest document en castellà: A. LOSEV *Cosa y nombre*, traducció del rus, introducció i notes de Maria Djurdjevich y Joaquín Maristany, *Er, Revista de Filosofia* 30 (1/2001), Sevilla/Barcelona, pp. 113-201. Vegeu també el treball d'investigació inèdit de M. Djurdjevich, sota la direcció d'E. Trias, defensat enguany en la Universitat Pompeu Fabra.

38. Van ser publicats en 1927 i estan integrats actualment en els dos conjunts citats.

39. A. LOSEV, *Eros platònic*, és una curta dissertació juvenil que no es perd en el futur de l'autor; va ser publicada, però està avui integrada en el conjunt *Filosofia, Mitologia, Cultura* (en rus), Moscou 1991.

40. V. SOLOVIOV, *Le drame de la vie de Platon*, 1898, en el conjunt *Essais de philosophie esthétique*, París: OELL, 1985. Soloviov inicia el platonisme sofiològic posterior, que el repensa críticament i neoplatònicament a partir de la «unitatitat».

41. P. FLORENSKI, *La significació de l'idealisme*, és un llarg estudi sobre Plató, el més complet, encara que amb el genial to esbojarrat habitual en l'autor; es va publicar a Sergiev Posad en 1914; es troba amb dificultat i encara no ha estat reeditat ni traduït. Losev respectava aquest escrit.

el neoplatonisme consuma. «Un iconoclasme literal és el kantisme, que postula un abisme insuperable entre les *coses en si* i els *fenòmens*, mentre que una iconodulia, aplicada literalment, ens porta al platonisme, que reconeix en els *fenòmens* la revelació de la *substància*»<sup>33</sup>.

Dues obres extremadament ambicioses i de molt difícil caracterització detallen la continuïtat i discontinuïtat que Losev adverteix entre Plató i el neoplatonisme. La primera d'elles, *Cosmos antic i ciència moderna*<sup>34</sup>, és un fresc neoplatònic que no té parangó en la literatura filosòfica d'aquest segle, a excepció de l'enigmàtic *Dell'Inizio* de M. Cacciari<sup>35</sup>; marca les coordenades cosmovisionals en les quals es dibuixa la futura construcció de l'autor. Les *Observacions sobre el simbolisme antic en la mitologia*, 1930<sup>36</sup>, realitzen una rica i detallada reinterpretació de Plató des de si mateix, que s'obrirà al platonisme històric. Les originals reflexions de Losev sobre el llenguatge i el mite, *Filosofia del nom, Dialèctica del mite, Cosa i nom*, 1927-1930<sup>37</sup>, utilitzaran profusament la saviesa platònica i neoplatònica acumulada en les dues obres esmentades (*Cosa i nom* (en rus), inèdit dels anys trenta, és un estudi convincent sobre l'experiència lingüística centrada en la comunicació i fa de pont entre les dues etapes lingüístiques de Losev. Ha estat editat en el conjunt *Ser-Cosmos-nom*, i està relacionat amb un altre escrit de datació incerta més extens, *La mateixitat* (en rus); el més essencial està integrat actualment en un conjunt que porta el seu nom, Moscou 1999). Quelcom anàleg succeeix amb el platonisme aplicat de *La música com objecte de la lògica i Dialèctica del nom - bre en Plotí*<sup>38</sup>. Les dues obres historiogràfiques de Losev, malgrat la joventut de l'autor, no deixen de condensar una reflexió que es va desenvolupar evolutivament. Losev assenyalava quatre fites en la seva indagació:

1 – El breu estudi de 1916, *Eros platònic*<sup>39</sup>. Losev posa de manifest els límits de l'ètica platònica en la línia de l'escrit precursor de V. Soloviov, *El drama de la vida de Plató*<sup>40</sup>.

2 – Losev emprèn, entre 1917-1920, un estudi semàntic sobre les variants de *eidós-idea* en el *corpus* platònic. Aquest treball s'inscriu en el moment husserlià de l'autor. Quan és reincorporat en *Observacions sobre el simbolisme...*, Losev cita dos intents anàlegs: el de Paul Natorp, *Doctrina de les idees de Plató*, segona edició de 1921 –ens hem de referir als canvis introduïts en aquesta edició respecte de la primera–, i el de P. Florenski, *Significació de l'idealisme*, 1919<sup>41</sup>.

3 – Fruit de la influència de Hegel, la lectura dialèctica de Plató i del neoplatonisme en *Cosmos antic*, 1922. Losev, com Natorp, creu que Plotí decideix la indefinició de Plató en els diàlegs especulatiu.

4 – En *Observacions sobre el simbolisme...* es parteix d'una anàlisi minuciosa dels *Diàlegs* i es va elaborant l'admirable i polivalent

caracterització de la *idea* com a símbol i com a mite, la seva natura social, la seva interpretació lingüística. En aquesta obra s'al·ludeix clarament a l'hesicasmes com a coronament del platonisme. Losev està immers aquí en el gir lingüístic de Spengler, de Cassirer –del mateix Heidegger, que no és citat; el seu interlocutor més pròxim continua sent P. Florenski, amb qui compartirà tant la interpretació lingüística de la idea com la seva aplicació en la polèmica neohesicasta sobre la «veneració del nom».

## II. Caracterització de la idea

Pronunciar-se sobre la *idea* equival, suposada la seva centralitat, a resumir el platonisme en qualsevol de les interpretacions que puguin donar-se. Losev parteix de la seva acceptada derivació semàntica de l'arrel *or*, del verb *oraô* (horitzó, veure); *eidos* és el seu aorist i tradueix tant la visió sensible com la seva sublimació intel·lectual. Podem emfasitzar la dimensió cognoscitiva d'aquesta visió, excloent tota correspondència real –exegesi neokantiana–, o doblar-la amb un examen de la seva cara real. La interpretació de Losev arrenca del retorn a l'ontologia que es va donar a Europa pels anys vint. Un exemple simptomàtic va ser Natorp, el qual va alterar radicalment les conclusions del seu famós estudi *Doctrina de les idees de Plató*, 1903/21<sup>42</sup>. L'interpretat alemany, referint-se retrospectivament a la seva 1<sup>a</sup> edició, diu que hi havia atès el Plató gnoseològic, però no el místic; la «unitat múltiple» mística o real de la idea, es retrotrau, segons Natorp, al vell Heràclit, i troba el seu acompliment en Plotí. El títol de l'últim capítol de la 2<sup>a</sup> edició, *Logos-Psyche-Eros*, indica les mediacions de la revisió. La «unitat múltiple» posseeix graus de ser i de consciència, com es percep en la vida i en la consciència; en el nivell conscient, s'unirien ser i conèixer, i així ho expressa Plató míticament en el *Banquet*. Natorp s'obre, amb aquesta ampliació del seu tema, a una comprensió laxa del platonisme que trobaria confirmació en un escrit juvenil de P. Florenski, *L'arrel humana de l'Idealisme*<sup>43</sup>. L'autocrítica de Natorp i l'influx del cercle romàntic del poeta alemany George van ser presents en les conegudes exegesis platòniques de Friedländer, Gadamer, etc.<sup>44</sup>. Pel que fa a Losev, desenvolupa brillantment aquestes indicacions de Natorp respecte dels diàlegs de maduresa i dels més especulatius de l'últim Plató. Amb l'excepció de la seva interessant exposició de la natura social de la idea en la *República*, pròxima als actuals estudis sobre les castes i el seu reflex en la cultura antiga i moderna de l'antropòleg filòsof L. Dumont<sup>45</sup>, em refereixo només als diàlegs especulatius. Losev parteix de la «processó» neoplatònica i hi veu dos moments, un interior i l'altre exterior; corresponen aquests a la diferència entre vida

42. P. NATORP, *Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus*; la 2<sup>a</sup> edició, Darmstadt 1921, conté aquest apèndix: *Logos-Psyche-Eros*, pp. 459-511.

43. P. FLORENSKI, *Les arrels humanes de l'Idealisme* (en rus). Aquest article es publicà l'any 1909 en «Clovskii Vestnik». Aquest escrit anticipa el més extens de 1914; insisteix en una ampliació del platonisme cap a un saber radical. B. ZENKOVSKI considera que és una aportació notable, encara que una mica fantàstica.

44. La irradiació d'aquest gir de P. Natorp està documentada per H.G. Gadamer en escrits retrospectius sobre el passat; el seu biògraf, J. GRONDIEN, reuneix aquesta informació en *Hans-Georg Gadamer*, Barcelona: Herder, 2000, pp. 103-133. L'autor narra la coincidència de dos influxos, el de Natorp i el de George.

45. A. Losev veu en el diàleg una mena de república monàstica que guarda moltes similituds amb els temes del «renunciament», la dualitat «jeràrquic» i «igual», etc., desenvolupats per L. DUMONT en *Homo Hierarchicus*, Barcelona: Herder, 1970, i *Homo aequalis*, Madrid: Taurus, 1982. Encara que Dumont es refereixi a les castes de l'Índia, confessa que el model es troba també en la *República* de Plató.



divina i vida comunicada –*teologia* i *economia* del Pseudo-Dionís–, com també a l'audaç especulació sofiològica de Soloviov. Són les dues *tètrades* de *Cosmos antic*, que assumeixen els ingredients cristià i neoplatònic. Però Losev força aquí la lectura mateixa de Plató, i creu trobar ja aquests dos moments en la successió dels diàlegs especulatius *Sofista*, *Parmènides*, *Fileb* i *Timeu*. En el pas gradual del *Parmènides* al *Timeu* –formació del món per obra del demiürg–, es donaria la corporeïtat de la *idea* Plató ja ens ho hauria anticipat míticament en el *Banquet*, en derivar l'amor de *porus* i de *penia*, d'un immortal i d'un mortal. La *idea* és, per a Florenski i Losev, *lik* o rostre; és persona, *lipso*, i, com a tal, mite –Losev pensa probablement en la continuïtat i discontinuïtat entre tragèdia antiga i drama cristià que va desenvolupar en el seu primer treball sobre el *Prometeu* d'Èsquil. En aquest sentit, el contingut platònic de les *Observacions sobre el simbolisme...* coincideix amb la caracterització positiva del mite en *Dialèctica del mite*. A partir d'aquestes visionàries equivalències, la *idea* és nom i Losev la veu com a expressió incoada de l'univers personal o del nom propi (*Cosa i nom*); es defineix així plenament l'incert estatut lingüístic de la *idea* tal com apareixia aporèticament en el *Cràtil*.

Si vam primar la intenció hesicasta de l'autor, fins i tot sense decidir les seves preferències, la *idea*, així caracteritzada, es presta a una fecunda utilització en la controvèrsia sobre la «veneració del nom». Els neohesicastes defensaven una accepció realista, no convencional, del Nom invocat de Déu, i una accepció també realista de l'oració en quant comunicació –la caracterització nominal de l'Energia increada representa la seva aportació a l'antic hesicame. Aquests dos requisits, radicació del nom en la cosa i real vinculació del nom als seus portadors, només podien ser sustentats des d'una vigorosa versió maximalista de Plató com l'exposada. Losev hauria construït en una aital direcció la seva filosofia del nom i del mite. El breu escrit, anteriorment citat, *Filosofia del nom en Plató*, enumera tres accepcions de nom en la Litúrgia ortodoxa i en la Sagrada Escriptura: la primera accepció és eidètica: «El nom, com la idea, és manifestació de l'Ésser diví.» La segona accepció és energètica: «El nom és la força de Déu.» La tercera accepció és teleològica: «El nom és l'Ésser lluminós i diví en què tot altre ésser es mou, i en funció del qual és fundat i atret»<sup>46</sup>.

### III. *Plato christianus*

Una de les aportacions més significatives d'*Observacions sobre el simbolisme...* va ser precisar els límits del platonisme en la societat cristiana; és a dir, la recepció del platonisme per aquesta societat. L'interpret de Plató hereta aquí, sense repetir-les, les tradi-

46. A. LOSEV, *La filosofia del nom en Plató*, en *Personalitat i Absolut*, obra i es crit citats.

cions eslavòfila i sofiològica, el seu intent d'explicar la cultura europea des de les distintes confessions cristianes: Catolicisme, Ortodòxia i Protestantisme. Aquest difícil afer, desgraciadament només esbossat per l'autor en aquesta obra –hem de remetre'ns als imprescindibles estudis de L. A. Gogotisvil<sup>47</sup>–, convé esmentar-lo perquè, arran de la formulació trinitària –la discrepància sobre el *Filioque*–, Losev marca els límits del platonisme i els riscos de la seva utilització en la dogmàtica. Acontentem-nos d'assenyalar, sense més precisions, que la *idea*, platònica i neoplatònica, manca d'interioritat personal; que es mou, per tant, en la làbil frontera entre mite i religió tractada en *Dialèctica del mite*. En l'axiologia mítica de l'esmentada obra, el platonisme o neoplatonisme específics no ultrapassarien el rang de mitologies relatives, i no exemplificarien plenament els dos atributs formals de l'existència mítica: la persona i el miracle<sup>48</sup>.

Losev va exposant aquests límits des de la perspectiva confessional, que en diverses ocasions es va expressar sobre aquest punt. Assenyala la condemna eclesiàstica de l'origenisme i de l'espiritualitat d'Evagri en el V Concili (II de Constantinoble); condemnar l'origenisme, algunes de les seves posicions, equivalia a fer-ho amb el platonisme. A més d'aquest contenció, l'autor addueix el procés del filòsof neoplatònic Joan Italos, en el segle XI. Quan el judeocristianisme va haver de formular els seus dogmes, des de les controvèrsies trinitàries o cristològiques, va xocar sempre amb unes categories gregues que responien a un pre-categorial aliè –vegeu qualsevol exposició ortodoxa bàsica de la història dels dogmes<sup>49</sup>.

Losev reserva en l'obra citada unes curtes pàgines al palamisme. Acontentem-nos amb el següent. El platonisme, entès en la seva literalitat, és dualista, i no permetia formular, per tant, la transcendència i la immanència de l'«Oració de Jesús». Només una relectura inevitablement forçada del platonisme feia possible d'atènyer el monisme relatiu que la distinció *essència-energia* suposa; relectura forçada que ho seria també del neoplatonisme, perquè la distinció, si bé és neoplatònica, no recobriria una realitat personal trinitària. El que s'ha dit no implica debilitar l'opció neoplatònica de l'autor; simplement la restringeix i, en qualsevol cas, demana una indagació ulterior o la confrontació amb les conclusions de l'estudiosa russa esmentada –també, potser, una exploració complementària de l'obra de Losev sobre Soloviov<sup>50</sup>.

## Comunicació

Losev utilitza usualment el terme *obchtchenie*, «comunicació», com a definició del nom: «comunicació de la cosa amb el seu entorn»<sup>51</sup>. El semantema en *obchtchestvo*, *obchtchnii*, *obchtchina*,

47. L.A. GOGOTISVIL en diversos escrits, en especial, «Mitologia del caos», *Vopros* 9 (1993), pp. 39-52.

48. Per a Losev, tota producció humana, antiga o moderna, és mítica; només hem de jerarquitzar l'axiologia del mite. La persona i el miracle són, veladament o no tan veladament –*Dialèctica del mite* el va portar al camp de concentració–, la corona del Mite Judeocristià. Losev remiteix a la lectura de l'Escritura i interessa a hermenèutes com A. M. KAMTCHATNOV, *Història de l'hermenèutica històrica de la Bíblia eslavona* (en rus), Moscou 1998, pp. 65-138, on explicita l'influx de Losev. Crec que l'autor hauria pogut referir-se als continguts bíblics i no sols als problemes semàntics de la traducció. Una altra prolongació possible del personalisme cosmovisional de Losev seria el seu estudi comparatiu amb el d'un gran espiritual rus contemporani, ARCHIMANDRITE SOPHRONY, *Voit Dieu tel qu'il est*, Labor et fides, 1983, c. VIII, «Du principe personnel dans l'Être divin et dans l'Être humain».

49. J. MEYENDORF, *Initiation a la théologie byzantine*, Paris: Du Cerf, 1974.

50. A. LOSEV, *V. Soloviov i el seu temps*, Moscou 1990; crec que es tracta d'una reedició d'una obra important que no he pogut consultar. La dedicació a Soloviov, no exempta de crítica, va ser constant en Losev. A Soloviov es deu probablement la relectura de Plató des de la «unitotalitat» sofiològica; així ho diu B. ZENKOVSKI, «Représentation sophianique du monde et le dépassement du platonisme», *Pout* 24; no he pogut llegir aquest prometedora article, que se cita i resumeix en el seu estudi històric de la filosofia russa.

51. *Cosa i nom*, op. cit.

posseeix altres riques valències que modulen el significat de la «comunicació» en «societat», «comú contraposat a privat», «comunitat», etc. A partir d'aquesta enumeració semàntica és possible diferenciar diversos plans analògics de la realitat omniabastant del llenguatge en funció del primer analogat, la «comunicació» de la «Primera substància» -Losev controla acuradament els referents confessionals en els seus escrits teòrics sobre el llenguatge: *Cosa i nom, Filosofia del nom*. La realitat, en el seu conjunt, és comunicativa en quant està dialècticament oberta a la seva *alteritat* o negació. Aquesta li pot ser exterior o interior. Una *alteritat* interior és autoexpressiva, una d'exterior és heteroexpressiva. Entreveiem l'amplíssim camp de possibilitats de la «comunicació». Déu mateix, com a Trinitat Personal, és «comunicació» consumada i, quan crea, es comunica a l'exterior tot constituint-lo, perquè res no subsisteix fora de Déu. La «substància segona» continua al seu nivell la comunicació rebuda. La definició del nom, «comunicació de la cosa amb l'entorn», val per a les dues substàncies. Si anem a una altra de les accepcions enumerades, «comunitat», sorprenem aleshores el caràcter radicalment social del llenguatge, la seva natura relligadora, ja sigui en la primera o en la segona substància.

La «comunicació de la cosa amb l'entorn» és una definició que és lícit de mantenir en el nivell estrictament lingüístic. N'hi ha prou amb considerar que «entorn» equivalgui aquí a *alteritat*, i ja podem imaginar la situació dialogal de la parla o la «comunicació recíproca» entre la cosa i el medi. Per a Losev, com per a Plató, el diàleg és social o polític en quant l'ànima humana i l'ànima de la polis es corresponen. Losev, a l'últim, parla de cosa, preexistent al nom, per remarcar la realitat del portador del nom; el mitjà és, per a ell, també locutor, com veiem en *Cosa i nom*. La caracterització del nom es dona en Losev a través d'un triple registre: metafísic, social i lingüístic. Si vam vincular, d'altra banda, l'àpex mític en la construcció de *Filosofia del nom* i de *Cosa i nom*, és coherent l'elaboració veladament teològica de *Dialèctica del mite*. El Losev tardà va contenir, no obstant això, els seus horitzons cosmovisionals, i va explorar una dimensió horitzontal del llenguatge que poguessin acceptar els lingüistes d'ofici, insistint en la funció real i social del llenguatge, cosa que pot vincular-lo amb Bakhtin i fins i tot amb preocupacions afins al socialisme marxista -*Senyal, símbol, mite* i el seu debat amb la semiòtica estructuralista de G. Lotman<sup>52</sup>. L'ancià mestre es va consagrar obstinadament a la seva obra més ambiciosa, *Història de l'estètica antiga*, en vuit volums, la lenta edició de la qual hom la va concloure després de la seva mort, 1963-1994<sup>53</sup>. Referir-se expressament a estètica, a mite o a llenguatge era, per a l'autor de *Dialèctica del mite*, quelcom gairebé sinònim. Losev estava íntimament convençut que la creença mítica,

52. A. Losev, *Senyal, símbol, mite* (en rus), Moscou 1982. En aquesta obra, recopilació d'articles de diverses èpoques, apareix el lingüista atent a les peculiaritats de la llengua i a la seva interpretació.

53. Aza Takho-Godi ha exposat la continuïtat de l'obra de Losev, reflectida en el seu pacient estudi del mite, en la seva Introducció a *Mitologia grega i romana* (en rus), Moscou 1990, pp. 910-933.

marxisme inclòs, niua en qualsevol producció humana i és prèvia a l'elaboració conceptual; que el mite antic és el nostre sòl culturalment nutrici. Hi ha una jerarquia axiològica dels mites, i el mite absolut -la catedral invisible- no és d'aquest món, encara que el món subsisteixi en ell.

*JOAQUIM MARISTANY*  
*Facultat de Filosofia i Lletres*  
*Universitat Autònoma de Barcelona*