



© DR

LA PLUME ET LA GRÂCE

Littérature et spiritualité
du Moyen Âge au XXI^e siècle

Mélanges en l'honneur
de Dominique Millet-Gérard

Études rassemblées par Odile HAMOT



PARIS
HONORÉ CHAMPION ÉDITEUR
2024

www.honorechampion.com

principal, qui situe sa pensée, d'une manière technologique (*Pukhov*), entre le christianisme (l'ancien monde) et la révolution (le nouveau monde), est un héros profondément blessé par les « bêtises, absurdités » de la révolution. Il peut être lié à la manière dont une nouvelle culture se crée en général, et à l'image du Pascal « soviétique », en particulier.

L'intimité de l'expérience spirituelle de Pascal dans la culture soviétique a palpité constamment, même quand elle était « réduite » par le discours officiel.

Kira KACHLAVIK
Université de Nijni-Novgorod

VIATCHESLAV IVANOV, POÈTE CHRÉTIEN :
ENTRE ŒDIPE ET LE CHRIST

Pourquoi l'affirmation de l'homme ne devrait-elle pas être l'affirmation du Christ ?

VIATCHESLAV IVANOV, LETTRE¹

*Roi céleste. Rejoins-nous, ô Consolateur.
Esprit de la Vérité ! Tu es partout ;
Tu élèves tout vers la Plénitude [...]*

VIATCHESLAV IVANOV, CHELOVEK²

La mélopée de Viatcheslav Ivanov intitulée *Chelovek (L'Homme)*, écrite lors de sa période moscovite (1914-1919), a été publiée à Paris en 1939. Son auteur, un poète déjà réputé en Europe, quoique empreint d'eupéisme depuis bien plus longtemps³, séjournait, à partir de 1924, en Italie où, en sa qualité de fin connaisseur de la culture antique, il enseignait dans les universités de Padoue et de Rome. Il entretenait une correspondance avec d'éminents représentants des élites européennes, dont Charles du Bos, Alessandro Pellegrini, Martin Buber et bien d'autres⁴. En 1926,

¹ Viatcheslav Ivanov, « Lettre à Alessandro Pellegrini sur la "Docta pietas" », dans Viatcheslav Ivanov, Mikhail Gerschenson, *Correspondance d'un coin à l'autre*, préface par Olga Deschartes, Lausanne, Éditions L'Âge d'homme, 1979, p. 97-98.

² Viatcheslav Ivanov, *Chelovek*, [Dom Knigi, Paris, 1939], Progress Pléiade, Retroprint Moskva, 2006, p. 98.

³ Sergej Averincev, « Viatcheslav Ivanov i russkaïa literaturnaïa tradicia », *Sviaz' vremen. Problema priemstvennosti v russkoi literature k. XIX i nachala XX v.*, Moskva, Ed. Nasledije, 1992, p. 210.

⁴ Georges Nivat, « *Christus praesens* » i poezia Viatcheslava Ivanova. *Zagadka modernizma: Viatcheslav Ivanov*, Vodoley Pub., Moskva, 2021, p. 50. L'auteur de l'article souligne le fait qu'Ivanov était le contemporain de « la magnifique pléiade de poètes, philosophes français chrétiens et non-chrétiens avec qui il n'avait pas de rapports (*sviazi*) », tels que Claudel, Maritain et Levinas. Les résultats de nos recherches ne le prouvent pas. Cf. Dominique Millet-Gérard, « Anima figure de l'intériorité poétique. Claudel, Pater,

Ivanov « fit acte d'allégeance à l'Église catholique devant la cathédrale Saint-Pierre de Rome⁵ ». Dans une lettre adressée à son fils⁶ ainsi qu'aux penseurs et amis européens, il expliquait cet acte comme une expérience de pleine appartenance à la chrétienté (avec « ses deux poumons ») et d'enracinement dans sa plénitude. Comme le remarque à juste titre Olga Deschartes (Schor), amie du poète durant les dernières années de sa vie, connaissance et commentatrice de ses œuvres, c'est la chrétienté qui marque de sa beauté la vision du monde, la personnalité et la création d'Ivanov⁷. Les chercheurs qui se sont penchés sur son œuvre, en particulier ceux qui considèrent le poème « Palinodia » comme une conversion, sont cependant d'accord pour dire que l'opinion d'Olga Deschartes s'applique à la création tardive d'Ivanov et non à ce qu'il a écrit à ses débuts ou un peu plus tard. Ses premiers poèmes, qu'il présentait au cours de ses conférences à Paris, et le célèbre ouvrage intitulé *La Religion hellénique du dieu souffrant* (1903), viendraient confirmer cette thèse ; ceci est particulièrement valable pour ceux qui témoignent infailliblement de la présence – dite et non-dite – du mythe dionysien, parmi d'autres⁸. Les réflexions que nous allons proposer ici porteront essentiellement sur la présence récurrente du mythe d'Œdipe dans la création d'Ivanov, laquelle présence sera au fur et à mesure affirmée par les poèmes postérieurs. En distinguant trois étapes de l'interprétation de ce mythe, nous montrerons qu'à chaque stade de son œuvre, Ivanov se révèle comme un poète et un penseur chrétien. Deux choses sont particulièrement importantes : la première est la manière dont Ivanov conceptualise la chrétienté ; celle-ci, dit-il, permet de « ressusciter la mémoire ontologique des civilisations

Ivanov », *Rossica Lubliniensia* II. Literatura – mit – sacrum – kultura, Lublin, Ed. UMCS, 2002, p. 61-76 ; Maria Cymborska-Leboda, « Viatcheslav Ivanov et Paul Claudel : métaphysique de l'âme et du symbolisme sacré – pour une lecture analogique/anagogique », *L'Avènement d'un art nouveau* : Essaimage esthétique et spirituel de l'œuvre de Paul Claudel, sous la direction de Dominique Millet-Gérard et Pascal Lécroart, Besançon, Presses universitaires de Franche-Comté, 2021, p. 135-148.

⁵ Cf. *Viatcheslav Ivanov, Catalogue d'une exposition à la Fondation Martin-Bodmer*, Cologne, 1992. Olga Deschartes, « Vvedienié », *Viatcheslav Ivanov, Sobranie sočinienij* I-IV, Bruxelles, éd. Foyer Oriental Chrétien, 1971-1987, I, p. 174. Désormais abrégé par *Œuvres* I, II.

⁶ « Deux lettres de Viatcheslav Ivanov, par Dimitri Ivanov », *Revue d'Études slaves*, 1998, LXX/2, p. 477-483 (cf. *ibidem*, Lettre d'Ivanov à la Sacrée Congrégation pro Ecclesia Orientale).

⁷ Cf. « Peregiska Viatcheslava Ivanova s E. D. Szorom », éd. D. Segal, N. Segal (Rudnik) *Simvol*, 2008, n° 53-54, p. 402.

⁸ Cf. Georges Nivat, « "Christus praesens" i poezia Viatcheslava Ivanova », art. cité, p. 49-54 ; Maria Cymborska-Leboda, *Twórczość w kręgu mitu*, Lublin, Éd. UMCS, 1997.

dont elle prend la place⁹ » ; la seconde, étroitement liée à la précédente, transparaît dans les paroles du poète que nous citons ci-dessus sous forme d'épigraphe. Elle porte sur « l'affirmation de l'homme et de la formule de l'humanité devenue une part imprescriptible du Christ et de son essence divino-humaine¹⁰ ». Il s'agit du terme « *Chelovek* », dans son acception préfigurative et symbolique, qui est la réponse à l'énigme du Sphinx et sa solution. Dans le mythe d'Œdipe, c'est pour Ivanov le terme-clé auquel il revient à plusieurs reprises, à la fois comme poète et comme critique. Emmanuel Levinas, avec qui le poète russe a beaucoup de points communs, en particulier la fascination pour Dostoïevski¹¹, a remarqué à juste titre « le singulier privilège » du mythe d'Œdipe qui a su résister à la démythologisation « tout en la guidant, en attribuant à la réflexion de nouvelles dimensions et « en donnant ainsi à penser¹² ».

Trois interprétations originales de ce mythe et de la mémoire du mythe, qui renvoient à ses origines et à sa force d'évaluation¹³ et que nous retrouvons dans les textes d'Ivanov, ne font que confirmer la réflexion de Levinas.

I

La première apparaît dans le poème parabolique « Sphinx » publié dans le premier recueil de poèmes d'Ivanov, intitulé *Les Astres pilotes* (1903). Agencée à la manière d'un palimpseste et datée des débuts du poète, c'est probablement l'œuvre la plus dantesque d'Ivanov ; non seulement parce qu'elle s'ouvre sur l'épigraphe de *La Divine comédie*, qui met en avant le rôle particulier du lecteur, mais également en raison de l'importance

⁹ Viatcheslav Ivanov, *Œuvres* [...], III, p. 431.

¹⁰ Sergueï Boulgakov, « Sviatyĭ Graal », *Put'*, 1932, n° 33, p. 15-17.

¹¹ Ce qui relie Ivanov et Levinas, c'est le concept de responsabilité dont tous deux trouvent l'idée chez Dostoïevski.

¹² Emmanuel Levinas, *Noms propres*, Paris, Livre de Poche, coll. « Biblio Essais », 1987, p. 95. Cette importante caractéristique du mythe d'Œdipe fut remarquée en 1899 par Dimitri Merejkovski, poète et penseur russe (émigré en 1920 en France), traducteur de la tragédie *Œdipe Roi* de Sophocle. Il mettait en avant le potentiel « philosophico-sémantique » du mythe, son universalité et son « éternelle jeunesse ». Dans la conception du dramaturge grec, ce potentiel concernant « le mystère de chaque conscience humaine » s'ouvrirait à « une tendresse quasi chrétienne » (*Wiecznyje sputniki. Portriety iz vseirnnoj literatury*, Saint-Petersbourg, « Nauka », 2007, p. 503-507).

¹³ Leszek Kołakowski, *Obecność mitu [Présence du mythe]*, Wrocław, Ed. Dolnośląskie, 1994, p. 26.

du sens anagogique¹⁴ du poème véhiculé par le texte. Rappelons donc cette épigraphe :

Ô vous dont la raison est saine,
Comprenez la doctrine qui se cache
Sous le voile des vers autres qu'ils n'apparaissent¹⁵.
(Inf. IX, 61-63)

Or, cette épigraphe ainsi que la conceptualisation de la « doctrine » qui, dans la traduction russe inspirée de la tradition biblique et orthodoxe, est appelée « *nastavlenije* », dressent une perspective d'entendement et d'interprétation du mythe d'Œdipe et de la figure de ce dernier chez Ivanov à travers leur liaison à la figure du Sphinx, ce monstre meurtrier à l'allure de femme, d'oiseau et de lionne, « ressuscité à force d'imagination poétique afin d'égarer les êtres humains par une « nouvelle énigme¹⁶ », s'insérant dans le cœur de l'homme. Dans l'œuvre d'Ivanov, la présence des deux personnages mythiques symbolise le drame existentiel de l'homme du XX^e siècle, le drame de l'humanité entière prise dans la lutte spirituelle entre le bien et le mal, dans une situation illustrée par la formule nietzschéenne de la « mort de Dieu¹⁷ ». Des années plus tard, dans ses lettres adressées aux intellectuels européens Charles du Bos et Alessandro Pellegrini, le poète, déjà en émigration, opposait à cette formule celle de « TU ES » ; et d'ajouter « le sceau de Ta paternité » qui nettoie « le signe de Caïn¹⁸ » sur le front de l'homme.

Voyons à présent quels sont les éléments du mythe d'Œdipe qui, au début du XX^e siècle, prennent une importance particulière pour le poète russe dans le poème « Sphinx ». Nous devons prendre en compte deux points. Le premier touche au rôle, déjà mentionné, de *sensus anagogicus* dans un ouvrage parabolique¹⁹ ainsi que le renvoi au chef-d'œuvre de

¹⁴ Cf. Dimitri Merejkovski, *Dante*, traduction de Jean Chuzeville, Paris, Éditions Albin Michel, 1949, p. 281.

¹⁵ Cf. Dante Alighieri, *La Divina Commedia*, trad. Antoni Deschamps, Franco Piva, Rosenberg & Sellier, Paris, Charles Gosselin et Urbain Canel, 1829.

¹⁶ Lettre à Alessandro Pellegrini sur la « *docta pietas* », éd. cit., p. 99.

¹⁷ Dans son étude, Dimitri Merejkovski, en citant les paroles de Dante sur le besoin de liberté, évoque la situation présente (en particulier dans la Russie soviétique) où l'homme se détourne de Dieu, « où les hommes, "cherchant" la liberté sans Dieu et contre Dieu, sont tombés dans un esclavage exécré et odieux dès le commencement du monde ». Dimitri Merejkovski, *Dante*, éd. cit., p. 21.

¹⁸ Viatcheslav Ivanov, « Lettre à Alessandro Pellegrini », *op. cit.*, p. 99.

¹⁹ Selon Dimitri Merejkovski, « [...] la parabole est comme une passerelle jetée du bateau sur le rivage, de l'au-delà dans le monde, de l'éternité dans le temps », *Dante*, éd. cit., p. 277.

Dante (le motif du « voyage » infernal et édénique que le protagoniste effectue comme dans *La Divine comédie* grâce à son imagination, son rêve et sa mémoire²⁰). Le deuxième point qu'il convient de relever porte sur l'importance de la structure de palimpseste utilisée dans le poème : il s'agit de la superposition de couches sémantiques et de références (à la Bible, à saint Augustin et à d'autres auteurs) ainsi que de la stratégie que Levinas qualifiait d'« extension du sens primitif²¹ » et qui consistait à le multiplier et à le mettre au jour en « rajoutant » des significations potentielles. À travers ce procédé auquel Ivanov se livre dans son texte, la figure d'Œdipe se voit revêtir un caractère sacré (*sviatyi slepiec* : saint aveugle) et se révèle principalement comme « l'ombre du dieu souffrant²² », une sorte de masque de Dionysos. Une telle perception du coupable innocent et quêteur intransigeant de la vérité fait que le poète garde la mémoire de l'interprétation de ce personnage mythique chez Sophocle pour qui Œdipe, dans sa quête de la vérité, était un héros en quelque sorte idéal – tel « que l'homme se devrait d'être²³ ». Et c'est précisément la catégorie de la Vérité qui unit le mythe d'Œdipe, Dante et Ivanov. Il n'y a donc pas lieu de s'étonner qu'Œdipe-*stradalec* (« souffrant ») soit élevé dans le poème au rang de « mystagogue » et de « guide », et soit celui qui est censé indiquer le chemin à l'humanité égarée, et plus particulièrement à l'âme humaine égarée²⁴. Car c'est lui qui a répondu « *Chelovek* » et résolu ainsi l'énigme du Sphinx. Il est toutefois question du chemin qui mène au but dont l'homme avait perdu conscience au moment même où il avait perdu le paradis ; au but, à la juste reconnaissance et à la compréhension de la Vérité. Cette dernière n'apparaît chez d'Ivanov qu'à la fin du poème et témoigne de ce en quoi s'exprime la croissance ou, en d'autres termes, l'*extension du sens archétypique* du mythe d'Œdipe, c'est-à-dire de sa transformation essentielle. Car ce qui s'avère être le vrai but de l'homme, c'est le Christ qui incarne la Vérité, le Chemin et la Vie (Jean, 14, 6).

Ce n'est pas un hasard si, dans sa célèbre lettre à Lev Nikolaïevitch Tolstoï, considérant la question de la résurrection du Christ comme

²⁰ Françoise Graziani, « *Ricorditi lettori* : vision, imagination, mémoire », *Littérature*, n° 33, 2004, p. 31-39.

²¹ Emmanuel Levinas, *Sur Maurice Blanchot*, Paris, Fata Morgana, 1975 (*O Morisio Blanszo*, Machina, Pietierburg, 2009, p. 57).

²² Viatcheslav Ivanov, « Sphinx », éd. cit., p. 658.

²³ Boris Jarcho, *Dramaturgiia Eschila i niekotoriie problemy drevnegrecheskoï tragidii*, Moskva Chudozhestvennaïa literatura, 1973, p. 204.

²⁴ Viatcheslav Ivanov, « Sphinx », p. 659-670.

indiscutable, l'éminent philosophe Vladimir Soloviev emploie le terme « maître », *ukazatel puti*, Celui qui conduit et indique le chemin²⁵. Dans le poème d'Ivanov, nous retrouvons précisément ce sens-là : l'invocation finale à la présence du Christ devient lisible dès lors que l'on déchiffre les reminiscences bibliques. Il s'agit de ce mémorable sens lié (1) à la *Lettre aux Romains* (6, 5) et à l'idée de « croissance à l'image du Christ Jésus, (2) à la *Lettre aux Colossiens* (3, 11) : « mais Jésus Christ est tout en tous » et, tout particulièrement, (3) à la *Lettre aux Galates* (6, 17) : « car je porte en mon corps les marques du Seigneur Jésus²⁶ ». On peut discerner un net écho de ces paroles dans les derniers tercets du poème :

Car dans le sanctuaire secret du cœur ardent se glissera
l'« empreinte » sanglante des plaies
[...]
mais vos stigmates resteront invisibles pour le regard d'autrui²⁷.

II

Ainsi, par le biais du sens anagogique²⁸ que nous venons d'exhiber, le poème « Sphinx » présage l'œuvre suivante d'Ivanov, à savoir la mélodie *Chelovek* (L'Homme) conçue pendant la guerre et terminée en 1919. Marquée de cette expérience (cf. le motif de combat de Caïn et Abel, celui d'une guerre portant atteinte à la Terre imprégnée de sang), cette œuvre exprime l'essentiel des convictions d'Ivanov. En 1924, alors que le poète avait déjà émigré en Italie, il a inscrit dans son journal l'observation suivante : « Étant donné le trouble que les bolchéviques ont mis dans l'esprit des gens, je ne suis pas à même d'intéresser qui que ce soit à quoi que ce soit. Car l'essentiel de ma perception du monde est étranger à mes contemporains²⁹ ».

²⁵ « Pis'mo V. Solovieva k L. Tolstomu o voskresenii Christa », *Put'*, n° 5, 1926, p. 99.

²⁶ *La Bible, Nouveau Testament*, Traduction œcuménique, Paris, Le Livre de Poche, 1980.

²⁷ Viatcheslav Ivanov, « Sphinx », éd. cit., p. 660.

²⁸ Cf. le commentaire de Claudel qui met en relief la méthode traditionnelle d'interprétation des textes sacrés et des quatre types de sens que ces derniers comportent, dont « un sens anagogique par lequel notre âme se trouve élevée vers l'amour et le désir de Dieu », *Journal*, I, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1968, p. 938.

²⁹ Viatcheslav Ivanov, *Œuvres*, III, p. 883. Évidemment, le poète pense à ses contemporains, à la Russie soviétique.

Si l'appartenance de la mélodie *Chelovek* à un genre littéraire s'exprime également par le terme mystère³⁰, le titre même du poème – riche en significations et symbolique – fait entre autres allusion à la réponse donnée par Œdipe à l'énigme du Sphinx. Par ailleurs, le mythe d'Œdipe ainsi que la figure du héros antique (et du Sphinx lui-même) apparaissent dans le texte de la mélodie de façon explicite. Ils acquièrent cependant une nouvelle interprétation (deuxième, en termes de chronologie) due au fait qu'aux yeux du poète, d'autres éléments du mythe s'avèrent pertinents, en particulier l'orgueil (*hybris*) du seigneur et roi *aveugle* qui recueille les fruits de son aveuglement. En outre, ce qui se montre aussi important et révélateur, c'est le réveil d'Œdipe en tant que métaphore de l'homme, et une nouvelle perspective, salvatrice et christologique. Celle-là même qui était à peine présagée et attendue dans le poème « Sphinx » (« Montre-nous la lumière », « *prozri nam svet*³¹ ») et qui, dans la mélodie *Chelovek*, se manifeste plus nettement à travers la symbolique de l'Invité / du Roi, du Pérégrin (*homo viator*), faisant penser au Christ en route vers Emmaüs (Luc ; 24, 13-31) et à une invitation à demeurer (cf. « Ô, mon hôte !, Mon roi ! Entre dans mon palais³² »).

L'hôte en question, le Christ, transforme la situation existentielle de l'homme-Œdipe et anéantit son égarement, ce que dévoile un extrait révélateur de la mélodie : « Mais qui étais-je, moi, Œdipe, avant qu'Il ne vînt – toujours le même, aveugle, je me pavane sur le trône, sur le lit de tsar – Ô, ma mère³³ ».

En tant que Lumière, vraie et attendue, le Christ, Guide (*Vozhatyi*) et Agneau (*Agneć*; en regardant le ciel, il annonça ΜΕΤΑΝΟΙΤΗΣ³⁴) projette une autre dimension pour l'âme humaine égarée : dans les oreilles de l'Aveugle retentissait une autre mélodie, tel un écho éloquent : « les tristes gémissements de l'Âme égarée³⁵ ».

La réflexion anthropologique d'Ivanov est alimentée à différents niveaux de son mystère poétique ainsi que dans ses quatre parties qui

³⁰ Pour plus de détails, voir Maria Cymborska-Leboda « "Biały kamyk" z Apokalipsy św. Jana w misterium Wiaczesława Iwanowa "Czelowiek" : interseksualność i dialogika » (« "Le Caillou blanc" de l'Apocalypse de Saint Jean dans le mystère de Viatcheslav Ivanov, *Chelovek* : « Intertextualité et dialogique »), *La Bible dans la littérature et le folklore des peuples slaves de l'Est*, Cracovie, Universitas, 1998, p. 293-304.

³¹ Viatcheslav Ivanov, « Sphinx », éd. cit., p. 657.

³² *Id.*, *Chelovek*, op. cit.

³³ *Ibid.*, p. 55.

³⁴ *Ibid.*, p. 15.

³⁵ *Ibid.*, p. 55.

montrent la dialectique « Moi → Toi → Nous » et la transformation de la situation « œdipienne » de l'homme dans le cadre de la métaphysique et de l'ontologie chrétienne (cf. « Lequel donc, moi ou Lui – est un homme ?³⁶ »).

III

Un nouveau retour au mythe d'Œdipe dans l'œuvre d'Ivanov et une nouvelle interprétation qu'il en fait restent en étroite relation avec le contexte intellectuel et la condition de l'Europe à la fin des années 1930³⁷. Dans sa correspondance datée de cette période, Olga Schor, spirituellement très liée à Ivanov, demandait à ce dernier de l'aider à comprendre « ce qui se passait dans les têtes des Européens et dans la philosophie contemporaine³⁸. Aussi, l'article d'Ivanov intitulé « *Discorso sugli orientamenti dello spirito moderno* » semble-t-il faire une sorte de pendant à cette interrogation, plus précisément, constituer un dialogue avec les temps qui courent, la pensée européenne de l'époque et certains de ses représentants. Et c'est justement dans ce dialogue que s'inscrit l'interprétation suivante (la troisième) du mythe d'Œdipe que nous allons à présent discuter brièvement. Tout d'abord, se référant à la situation idéologique et spirituelle de l'Europe, Ivanov met en avant le caractère du mythe (« Car c'est Œdipe qui, au nom de l'espèce humaine tout entière, résout l'énigme du Sphinx³⁹ ») et sa persistance. « Nous voyons un Œdipe plein d'orgueil, avide de pouvoir, se moquant des oracles, hostile à la religion⁴⁰ ». Deuxièmement, le poète accentue le fond de l'aveuglement humain et de l'assombrissement de l'intelligence d'Œdipe, fier de son pouvoir seigneurial et de son autarcie. Troisièmement, Ivanov prend de la distance par rapport au rationalisme contemporain et à la rationnelle élucidation du mythe visible chez certains spécialistes de l'antiquité, et met

³⁶ *Ibid.*, « Lui regardait le monde du cœur même du monde / chez l'homme voyant et [Il] a éveillé l'aveugle : mon jour s'est voilé, la lumière de l'éphyre a rendu le Père, comme la vision revient à l'aveugle », *ibid.*, p. 15.

³⁷ L'interprétation du mythe d'Ivanov et ses implications, voir Elena Taxo-Godi, « Transformaciã mita ob Edipie v istoriosofskoï esseistikië Viatcheslav Ivanova 1930-yx godov », *Zagadka modernizma : Viatcheslav Ivanov*, Moskva, Vodoleï, 2021, p. 215-224 ; cf. également : Maria Cymborska-Leboda, « Zabota ob Anima-Viatcheslav Ivanov kak couchastnik dialoga s sovremennostiu », p. 225-233.

³⁸ « Pèpiska Viatcheslav Ivanova i O. A. Schor », Ed. A. Kondorinoï, L. Ivanovoï, D. Rizziet i A. Shishkina, *Russko-italianskii archiv III*, Salerno, Università di Salerno, 2011, p. 253.

³⁹ Viatcheslav Ivanov, « *Discorso [...]* », éd. cit., p. 479.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 481.

en relief un élément du sort d'Œdipe qui reste lié à la notion de « culpabilité » de l'innocent et la punition que ce dernier s'applique. D'après Ivanov, « Œdipe se déclare lui-même coupable et affermit ainsi (quelle leçon pour les temps qui viennent !) la liberté naturelle et la responsabilité de l'homme en état de captivité et de totale dépendance des contraintes extérieures. Car la vue qui se brouille n'est-elle pas un malheur manifeste [...] ? Il a mis du temps à comprendre qu'il était aveugle lorsqu'il voyait des choses visibles, et il n'a recouvré la vue que quand il a aperçu des choses invisibles [...] »⁴¹.

Le drame de l'Œdipe « aveugle » est donc, d'une part, celui de la connaissance et de l'auto-connaissance et, d'autre part, un modèle de responsabilité éthique qu'avaient d'abord marqué Sophocle et Dostoïevski et, plus tard, Ivanov et Levinas⁴². Et enfin, quatrièmement, incluse dans son discours sur la contemporanéité, l'interprétation du poète se concentre sur la formule « œdipienne » et archétypale de réponse, devenue la solution salvatrice de l'énigme du Sphinx, et donc sur ce que Jean-Paul II qualifiait de « *reductio ad humanum*⁴³ », soit la réduction du sens polysémique de ce que désigne le terme « *Ecce homo* ». Citons les paroles d'Ivanov : « Il [Œdipe] ne soupçonnait pas qu'une même formule soit amenée, dans un avenir lointain, à indiquer à l'âme humaine un objectif complètement différent, dépassant de loin toutes ses attentes. Mais à ce moment-là, il se contentait parfaitement du premier sens de cette formule, de même que celui-ci satisfait notre civilisation retombée dans l'aveuglement "œdipien" : l'homme qui gouverne pendant que la Nature [Mère] lui est subordonnée⁴⁴ ».

En mettant en parallèle des cultures, comme l'a fait auparavant Nietzsche, et afin de prévenir la civilisation européenne de la perte de valeurs (« *otcenbijstviennaja kultura* »), d'une liberté sans Dieu et de l'absence de la responsabilité des conséquences mortelles de la technique qui dévaste le lien spirituel et créateur de l'homme avec la Nature⁴⁵, Ivanov pose une équation culturelle qui mérite d'être notée et reconnue. Elle le

⁴¹ *Ibid.*

⁴² Pour plus de détail, Maria Cymborska-Leboda, « Filozofia kak palimpsest : Emmanuel Levinas i Dostoïevski », *Przegląd rusycystyczny*, 2023, n° 2, p. 29-52.

⁴³ Karol Wojtyła, Jan Paweł II, « Jestem bardzo w rękach bożych : notatki osobiste 1962-2003 », Cracovie, « Znak », 2014, p. 447.

⁴⁴ Viatcheslav Ivanov, « *Discorso [...]* », *Œuvres III*, p. 481.

⁴⁵ Pour plus de détails cf. Maria Cymborska-Leboda, « Zabota ob Anima – Viatcheslav Ivanov kak couchastnik dialoga s sovremennostiu », *Zagadka modernizma : Viatcheslav Ivanov*, op. cit., p. 198-214.

mérite, surtout si l'on confronte cette pensée du poète à la réflexion anthropologique et personaliste qu'Édith Stein⁴⁶ a faite plus ou moins à la même époque et qu'on prenne en compte l'importance de la pluridimensionnalité de l'herméneutique et de l'équivoque de la formule « *Chelovek* » (*Ecce homo*) chez Ivanov. Cette herméneutique dans laquelle le sens christologique et chrétien s'avère clair et de taille. Comme est également de taille, sans pour autant être surprenant, le saut conceptuel d'Œdipe au Christ, du message mythologique au message biblique et de l'antiquité au christianisme. Ce n'est pas surprenant pour plusieurs raisons que nous nous permettrons d'énumérer en guise de conclusion.

Premièrement, en dépit de *Palinodie* (1926) déjà mentionnée, l'antique demeure pour Ivanov une valeur immuable. Dans le cycle poétique *Le Journal romain de l'année 1944*, l'auteur se rapporte à plusieurs reprises à la proximité des cultures et au patrimoine de sens; dans un poème du 17 mai, il rapproche par exemple la culture antique et chrétienne en écrivant ceci: « Celui pour qui le discours hellénique est une énigme, qu'il entende la nouvelle de la Muse transmise aux pythagoriciens, par l'intermédiaire de symboles bibliques [...] »⁴⁷. Deuxièmement, pour recourir au langage de Bakhtine qui puisait ses inspirations théoriques chez Ivanov, « le sens en soi » n'existe pas dans son inaccomplissement et sa potentialité, « il se matérialise face à un autre sens », dans un autre contexte culturel où il atteint « un moment de compréhension supérieur »⁴⁸. C'est précisément ce qui se passe avec la compréhension du mythe d'Œdipe chez Ivanov et l'extension de son sens archétypique. Troisièmement, les trois interprétations présentées ici, complémentaires de la figure d'Œdipe (« figure du sens ») et de la condition existentielle « œdipienne » de l'homme, semblent confirmer la conviction de Sergueï Boulgakov, philosophe et théologien orthodoxe (à un moment donné, « accusé d'hérésie »⁴⁹), qui dit: « ce qui est supérieur et le plus accompli n'anéantit guère ce qui est inférieur et

⁴⁶ Édith Stein, *De la personne. Corps, âme, esprit*, présenté et traduit par Philibert Secretan, Fribourg, Éditions du Cerf, 1992 p. 52-53, 22: « Nous accédons par là à une nouvelle responsabilité de l'homme. [...] L'homme est appelé à être le sauveur de la création. Il peut l'être dans la mesure où il est lui-même sauvé, par la vie de l'âme qui n'est pas mue de l'extérieur, mais qui est conduite d'en haut ».

⁴⁷ Viatcheslav Ivanov, « Rimskiĭ drevnik », *Œuvres III*, éd. cit., p. 612.

⁴⁸ Mikhail Bakhtine, *Estetyka twórczości słownej [L'Esthétique de la création verbale]*, trad. par D. Ulicka, Warszawa, éd. PIW, 1986, p. 370.

⁴⁹ Maria Cymborska-Leboda, « Le Modernisme "orthodoxe" russe. Nicolas Berdiaev et le débat sur la "stricte obédience", l'hérésie et l'œcuménisme » (traduit du russe par Françoise Lésourd), *Slavia occitania*, n° 41, 2015, p. 343-361.

ultérieurement annoncé [*priedwaritielnoïe*], au contraire, il l'inclut en soi⁵⁰. Par conséquent, compte tenu de la très juste question posée par Georges Nivat déjà mentionné⁵¹, il est fondé de formuler l'affirmation suivante: la présence – permanente ou récurrente – des mythes dans la création d'Ivanov n'était pas ni ne pouvait être un obstacle pour sentir pleinement la Vérité, tellement proche du poète, qu'est « *Christus praesens* ». La fin du poème *Sphinx*, le mystère *Chelovek* ou même le poème lyrique *Tiebie blagodarim*⁵² (nous Te remercions) n'en sont qu'un témoignage ô combien éloquent.

Maria CYMBORSKA-LEBODA
Université Maria Curie-Sklodovska de Lublin
(Traduit du polonais et du russe Kazimierz Deryło
et Maria Cymborska-Leboda)

⁵⁰ Sergueï Boulgakov, « Sviatyĭ Graal », *Put*, n° 33, 1932, p. 17.

⁵¹ Georges Nivat, « "Christus praesens", i poezija Viatcheslava Ivanova », art. cit., p. 49.

⁵² Viatcheslav Ivanov, *Œuvres I*, éd. cit., p. 704.