

L'expérience du sacré selon Mircea Eliade

Par François Chirpaz

www.contrepointphilosophique.ch

Rubrique Philosophie

Novembre 2005

Il est regrettable que nous ne disposions pas d'un terme plus précis que « religion » pour exprimer l'expérience du sacré. [...] [Toutefois] « religion » peut encore être un terme utile, pourvu qu'on se rappelle qu'il n'implique pas nécessairement une croyance en Dieu, en des dieux ou en des esprits, mais se réfère à l'expérience du sacré et, par conséquent, est lié aux idées d'être, de signification et de vérité. [...]

La conscience d'un monde réel et significatif est intimement liée à la découverte du sacré. Par l'expérience du sacré, l'esprit humain a saisi la différence entre ce qui se révèle comme étant réel, puissant, riche et significatif, et ce qui est dépourvu de ces qualités, c'est-à-dire le flux chaotique et dangereux des choses, leurs apparitions et disparitions fortuites et vides de sens.

(La nostalgie des origines, p. 7-8)

Une érudition monumentale qui embrasse les continents et les siècles: rien de ce qui relève du religieux ne semble étranger ou inconnu à Mircea Eliade dans le vaste inventaire qu'il conduit des formes de la vie religieuse, dans la diversité de ses manifestations (1). Mais une telle œuvre est, à bien des égards, difficilement classable, car elle ne se limite pas à un simple répertoire descriptif des formes de la vie religieuse: elle entend, dans le même temps, se présenter comme une compréhension du religieux dans sa spécificité propre, tout à la fois universelle parce que présente partout dans l'histoire des cultures et manifestant une unité de la conscience humaine. Les formes religieuses sont multiples, cela est une donnée de fait. Mais il est non moins évident, pour Eliade, que l'homme religieux, lui, est un, partout et toujours le même en cette multiplicité, parce qu'il est en relation avec le sacré.

L'histoire des religions est donc plus et autre chose qu'un inventaire de ces formes, car elle est toujours la visée de cette relation fondamentale de l'homme au sacré. Elle a en vue de mettre en évidence cette relation primordiale; en effet, ce qui fait de l'homme un être humain, c'est la conscience qu'il prend de lui-même dans cette relation primordiale. L'inventaire des formes renvoie à une expérience, celle du sacré, et l'expérience, au réel qui est désigné comme le sacré. C'est pourquoi une telle histoire est toujours à la fois une phénoménologie de l'expérience du sacré et une herméneutique des formes de la manifestation du sacré. Et la comparaison constamment conduite de la vie religieuse de l'Occident avec celles de l'Inde, de l'Orient, comme avec celles des sociétés traditionnelles et archaïques, ne trouve pas sa fin en elle-même.

La démarche d'Eliade est comparative, mais la comparaison vise autre chose qu'elle-même, car la démarche de la religion archaïque ne représente pas, pour notre modernité, la figure d'un autre âge, ni d'un moment dépassé de la conscience que l'homme prend de sa propre humanité. L'archaïque est notre contemporain. Non pas la figure de ce que nous fûmes au temps de notre enfance, mais la figure d'une possibilité différente de la relation de l'homme avec le sacré. Une possibilité différente de l'expérience et de la pensée, et la prise en compte de cette différence ne vient pas enrichir le musée de l'histoire du développement de l'esprit humain. Elle doit venir, tout à l'inverse, pour faire éclater les limites provinciales (2) de l'esprit

européen et l'ouvrir à un universel en s'instruisant auprès de cultures qui ne lui sont pas familières.

Originaire de Roumanie, Eliade a enseigné aux Etats-Unis. Mais son chemin de l'Europe jusque vers le Nouveau Monde a fait un long détour par l'Inde : on ne saurait oublier par conséquent sa trajectoire personnelle pour comprendre la trajectoire qu'il présente dans son œuvre (3). Car c'est alors que l'on prendra la mesure de la fonction qu'il assigne à la science de l'histoire des religions, en quête d'une ontologie archaïque (4) : fonder une forme nouvelle de l'humanisme (5). Ouvrir la pensée à une expérience plus large et plus vaste de la réalité humaine, cette perspective est, dans l'œuvre d'Eliade, inséparable de l'inventaire des formes de la vie religieuse. Cette dernière ne se laisse pas comprendre, chez lui, hors de l'autre, car c'est la visée de ce nouvel humanisme qui l'oriente de part en part.

L'EXPERIENCE HUMAINE ET LE SACRÉ

Une structure de la conscience

Comprendre le sacré dans sa spécificité propre, cela exige, d'une part, de le reconnaître comme une structure de la conscience et, d'autre part, de ne l'appréhender qu'à partir de lui-même comme point de référence. Il en va des données religieuses comme il en va des œuvres d'art : elles ont les unes et les autres un mode d'être qui leur est propre. Existant sur leur plan de référence, elles exigent d'être comprises à partir de lui et de lui seul (6). Ce principe est à la base de l'herméneutique des symboles du sacré, ainsi que nous allons le voir. L'autre principe est non moins important, qui reconnaît dans le sacré une structure de la conscience et non pas un stade dans l'histoire de cette conscience (7). Comprendre n'est pas réduire, mais revenir à la chose même qui est à comprendre. Eliade fait ici sienne une des règles essentielles de la démarche phénoménologique.

Le postulat constant de toute explication positiviste du fait religieux consiste à ne voir en lui qu'un simple moment et une étape du développement de la conscience humaine. Moment voué à la disparition sitôt que la pensée humaine parvient à sa pleine maturité. Pour une explication de ce type, le fait religieux ne saurait appartenir qu'à un temps où l'esprit de l'homme ne s'appartient pas encore. Une telle approche reconnaît bien que, dans l'homme, le fait de la croyance est un fait universel, mais elle ne désigne jamais la religion autrement que comme le vestige d'un temps où l'esprit n'est pas encore venu à lui-même comme raison capable de connaître les choses, le monde et l'homme pour ce qu'ils sont. Vestige d'un temps où l'esprit ne s'appartient pas encore, la religion serait le simple fait d'un temps où la croyance s'égarait hors de soi-même, à la recherche d'un principe capable de rendre compte du monde et de l'homme, mais recherchant ce principe hors de l'homme, en un Dieu ou en des dieux. Par le fait même, expliquer le religieux est chercher hors du religieux la règle capable d'en rendre compte.

Or, comprendre, ainsi que le fait Eliade, la donnée religieuse comme une structure de la conscience et non pas comme un stade désormais dépassé, c'est reconnaître en elle un élément déterminant de la prise de conscience par l'homme de son être d'homme. L'homme religieux n'est pas celui qui vit encore à l'âge de son enfance, il est l'homme dans sa totalité et dans son intégralité, d'une part en ce qu'il reconnaît dans le sacré la dimension essentielle dans laquelle tout ce qui est vient et demeure dans la vie, et d'autre part en ce qu'il comprend son être propre d'homme dans cette relation à la source de toute vie et de toute réalité. Le sens du sacré est le sens de l'appartenance à une totalité dans laquelle seul l'homme est ce qu'il est. A ce titre, il constitue une structure de la conscience.

La condition de l'homme dans le monde

Car l'homme n'est pas un simple vivant dans le monde en quête de ce qui est nécessaire à sa vie et à sa survie. Une telle recherche est nécessaire, cela va de soi, mais elle ne rend pas compte, à elle seule, de l'intégralité de son être d'homme. Et le moment où l'homme est conduit à prendre une mesure exacte de son être est celui où il est conduit à vivre les *situations-limites* (8) dans lesquelles il se découvre soi dans un univers qui le dépasse de toute part. Et, dans ce monde, voué au temps et à la mort. C'est dans la situation-limite que la conscience de l'homme naît enfin à elle-même, et plus spécialement dans l'expérience du temps et du devenir. Figure ambiguë que celle du temps, de Chronos, comme le savaient bien les Grecs, mais aussi les penseurs de l'Inde, car elle n'engendre les vivants et les formes de la vie qu'en ne cessant de les détruire et de les dévorer. L'homme naît dans le temps, et il y vit. C'est là qu'il se découvre soi en découvrant qu'il est livré au temps, tel un simple éphémère. Le malheur de l'homme ne commence pas devant le spectacle du monde, ni au milieu des choses du monde, il commence devant le devenir, le temps concret de l'histoire toujours neuf et irréversible (9). C'est l'histoire qui engendre la terreur, c'est elle qui incite à sortir de l'irréversible (10), comme c'est elle, enfin, qui est, pour l'homme, la véritable situation-limite dans laquelle, devant ce qui le détruit, il est conduit à rechercher et à reconnaître une réalité qui passe le devenir destructeur parce qu'elle est, elle-même, en dehors de ce devenir destructeur. L'expérience de la condition, à partir de la situation-limite, est expérience tout à la fois du caractère éphémère de l'homme et ce qui le tourne vers une réalité plus essentielle.

Dépasser la condition

« Dès qu'il a pris conscience de sa situation dans le Cosmos, l'homme a désiré, a rêvé et s'est efforcé de réaliser d'une manière concrète (c'est-à-dire par la religion et la magie tout à la fois) le dépassement de sa condition » (11). La condition de l'homme telle qu'elle est enseignée par les religions n'est pas différente, en nature, de ce que Platon enseignait par l'image de la caverne. Naître à la conscience est découvrir sa condition comme enfermement dans une caverne, voué à la fascination par le sensible et par le devenir, et comprendre que la condition ne peut être vécue d'une manière humaine qu'en passant au-delà de la limite qui l'enferme.

La connaissance ne commence, pour la pensée, qu'une fois qu'elle se montre capable de dépasser le ici et maintenant de l'expérience simplement sensible. La conscience ne procède pas d'une manière différente pour comprendre ce que l'être humain est, comme tel. Dépasser la condition, c'est-à-dire la transcender. A cette seule condition, elle se comprend pour ce qu'elle est, en comprenant qu'elle n'existe qu'en relation à une totalité qui la surplombe et qui l'englobe. Dépasser la condition est venir dans la proximité du sacré.

La pensée religieuse, pourtant, et plus spécialement dans ses formes les plus archaïques, n'est pas simple théorie de la connaissance : elle ne se construit pas d'une manière spéculative, mais déjà elle sait que l'homme n'existe que dans la relation au sacré. Elle n'est pas simple construction spéculative, elle est un savoir qui ne peut être dissocié d'une action. Le comprendre est un agir, le connaître et l'agir sont inséparables, et c'est pourquoi elle s'énonce et se transmet dans le rituel de *l'initiation*. Dans le rituel, l'initié apprend ce que disent les mythes, il apprend comment toutes choses sont devenues ce qu'elles sont et comment le monde a été fondé. L'initiation est une épreuve, mais dans cette épreuve l'initié passe à un autre statut : désormais il sait que tout ce qui est n'est que par sa relation au monde du divin, et ce qu'il sait, il est capable de le réactualiser dans la récitation du mythe et dans la répétition symbolique du rituel (12). C'est donc d'un même mouvement que la conscience prend la mesure de ce que l'homme est dans le monde, comprend que le monde n'est que par

sa relation au sacré et que le ici et maintenant de son expérience de la vie dans le monde (c'est-à-dire le profane) est distinct du sacré, mais ordonné à lui.

LE SACRE, DIMENSION UNIVERSELLE

Une rupture de niveau ontologique

« Pour l'ontologie archaïque, le *réel* est identifié avant tout à une "force", à une "Vie", à une fécondité, à une opulence, mais aussi à tout ce qui est étrange, singulier, etc. ; en d'autres termes, à tout ce qui existe d'une manière pleine, ou manifeste un mode d'existence exceptionnel. La sacralité est au premier chef *réelle*. Plus l'homme est religieux et plus il est réel, plus il s'arrache à l'irréalité d'un devenir privé de signification » (13). Pour définir le sacré, Eliade emprunte à Van der Leeuw le concept central de *puissance* (14). Le sacré est compris comme la puissance qui se manifeste comme la source de la vie, mais qui ne se manifeste pas aux hommes, sinon sous une forme ambiguë. Otto, déjà, avait désigné comme une caractéristique essentielle du sacré son ambiguïté et son ambivalence (15). La manifestation, dans le monde des hommes, de ce qui est le sacré ne se montre pas autrement que le tout autre, un tout autre qui est toujours en même temps fascinant (*fascinans*) et terrifiant (*tremendum*) : ce que savent et ce que disent toutes les religions, comme ce que savent et disent les termes mêmes dont nous nous servons (le latin *sacer* et le grec *hiéros*).

Le sacré est nécessairement ambigu, parce que la puissance qui manifeste la vie est sans commune mesure avec l'homme, et la vie qui se manifeste à l'homme ne peut lui apparaître que sous la forme d'une puissance qui le dépasse, dans le temps où elle lui apparaît. Le sacré est donc en fait la réalité ultime, ce qui est et ce qui existe d'une manière pleine et réelle, par quoi elle se distingue de tout le reste du monde qui, lui, est le profane. *Profane* désigne, d'une façon générale, ce qui est extérieur au sacré, ce qui n'est pas investi par lui et qui appartient au seul devenir du temps.

Pour rendre compte de ce qui est sacré et de ce qui ne l'est pas, la pensée des religions traditionnelles et archaïques use d'une distinction dont se sert la philosophie lorsqu'elle sépare et unit l'essentiel ou le substantiel d'un côté, et de l'autre le simple phénoménal. L'essentiel ou le substantiel (*l'ousia*) est ce qui a par soi et d'une manière effective une réalité; le simple phénoménal, quant à lui, n'a consistance et réalité que pour autant qu'il est rapporté à l'essence. La distinction ainsi faite de ce qui est sacré et de ce qui ne l'est pas permet de comprendre qu'entre l'une et l'autre de ces régions du réel il y a une différence de niveau ontologique. Aussi l'initiation n'est-elle passage d'un état à l'autre de la vie que parce qu'elle est passage d'un niveau à l'autre du réel, le passage au vraiment réel.

La hiérophanie

Au centre de la réflexion d'Eliade, donc, la question du sacré, ou plus exactement la question de la manifestation du sacré (la *hiérophanie*) à l'homme et dans le monde des hommes. Aussi l'étude de l'histoire des religions n'est-elle l'étude d'une *histoire* des religions que parce qu'elle est étude de la *religion* (16), c'est-à-dire l'investigation et l'examen de la hiérophanie, dans la diversité de ses formes. De cette diversité témoigne l'étude des formes religieuses et des représentations dans lesquelles elles traduisent cette expérience. Mais cette diversité foisonnante est elle-même ordonnée selon une structure, car il demeure que, sous la variété apparemment infinie des croyances, des représentations et des rites, des constantes se répètent d'une forme religieuse à une autres (17).

Comprendre la hiérophanie, c'est également comprendre la *dialectique propre au sacré*. Car si le sacré vient à se manifester dans des choses du monde, dans des lieux, des objets, des sites, etc., s'il s'impose à la conscience religieuse par son irruption dans le monde profane, rien ni aucune chose n'est, par soi-même, le sacré. Ce dernier investit toujours quelque chose qui

appartient au monde profane et, de ce fait, transforme cette chose en signe du sacré, tout en demeurant autre que la chose elle-même, car il n'apparaît jamais en son entier ni d'une façon immédiate, ni dans sa totalité. Le sacré n'est pas une chose parmi les choses, il est, dans la chose dans laquelle il se manifeste, le signe de la présence de la vie et de la puissance de la vie. Il est donc essentiellement une dimension, et c'est en tant qu'une chose ou qu'un lieu ont rapport à cette dimension qu'ils appartiennent à la sphère du sacré.

La dimension sacrée

Tel est donc le sens de cette dialectique du sacré : il n'est là que comme une *présence signifiée*. C'est dans l'espace qu'il se rend manifeste, mais les lieux de l'espace où il devient reconnaissable ne sont que les signes de sa présence dans le monde.

Les hommes et les sociétés consacrent des lieux (dans la nature ou bien dans des édifices spécialement voués au sacré) parce que c'est là et à partir de là que les communautés peuvent vivre leur relation au sacré. L'homme vit dans l'espace et l'espace du monde ordonné par la communauté à laquelle il appartient est devenu, pour lui, le lieu de son séjour dans le monde : lieu où la vie peut se vivre et où la vie peut prendre sens. C'est pourquoi l'espace, séjour de l'habiter quotidien, ne peut être tel pour des hommes que parce qu'il est ordonné et tout d'abord orienté à partir des lieux privilégiés dans lesquels le sacré se rend manifeste d'une manière privilégiée. Ainsi en est-il du Centre (18), point focal et originaire du monde des hommes parce qu'il est point déterminant de la totalité de leur vie, point où leur existence s'enracine dans le sacré, lieu où la vie prend sens parce qu'elle est en relation constante avec le sacré. Le privilège reconnu au Centre lui confère un autre statut ontologique qu'aux autres lieux de l'espace, car l'essentiel demeure ce qui se manifeste là : le sacré qui est l'englobant et la réalité ultime.

Dans le Centre, c'est la dimension de tout espace qui se rend manifeste, comme d'une manière symétrique; c'est un autre Temps qui se révèle. Là se révèle que le temps des hommes ne prend sens qu'en relation à un Temps tout autre, le Temps de l'origine, parce qu'il est le Temps de la fondation du monde des hommes. Séjourner dans la proximité du Centre est séjourner dans le sens; dépasser le temps profane est, de la même façon, accéder à la réalité ultime et vivre selon le rythme du divin. Temps de l'autrefois (*illud tempus* que les mythes racontent en narrant ce qui fut *in illo tempore*), c'est-à-dire temps de l'essentiel de ce qui seul est effectivement réel.

Dans l'espace, les hommes reconnaissent des lieux qui sont consacrés, et dans cet espace ils viennent revivre la geste de la fondation du Cosmos dans lequel est inscrit leur monde. Ils ne se contentent pas de raconter, mais ils revivent dans le rituel et par le rituel, ils réactivent l'acte fondateur et la puissance présente en cet acte fondateur (19). Qu'est-ce donc que le sacré que les hommes désignent sous le nom d'un Dieu ou bien de dieux ou d'esprits ? Il est essentiellement cette dimension dans laquelle se manifeste la puissance dont ils dépendent pour leur vie, la puissance qui fait être les hommes dans le Cosmos.

LA PENSÉE SYMBOLIQUE

Une herméneutique

Une double polarité sous-tend l'œuvre d'Eliade : l'investigation des formes de la manifestation du sacré est, pour lui, inséparable de la compréhension de l'unité profonde et indivisible de l'esprit humain. Les formes de la représentation du divin sont différentes, elles sont multiples comme le sont les rituels. Cependant, sous cette diversité demeure une unité essentielle. Diversité et unité, telle est la tension interne constante de la manifestation du sacré, et c'est la même tension que la pensée peut reconnaître dans l'énoncé symbolique.

Et de la même façon que la compréhension du sacré exige de reconnaître dans la conscience religieuse une structure de la conscience humaine et non pas un simple stade de l'histoire de son développement, la compréhension de la pensée symbolique exige une *herméneutique*, c'est-à-dire une saisie de la chose en elle-même et à partir d'elle-même. Toute explication réductrice n'accepte de rendre compte du fait religieux que sur la base d'une découpe opérée qui ne retient du religieux qu'une simple partie, qu'un fragment. L'herméneutique d'Eliade, comme toute autre herméneutique, prend son origine dans la distinction désormais classique de Dilthey : *l'expliquer* repose sur une traduction, sur le passage de ce qui est à expliquer en une autre sphère et en un autre domaine. En ce cas, la démarche religieuse n'a pas et ne saurait avoir en soi-même sa vérité, elle ne peut dire au sujet de soi-même sa propre vérité. Mais toute « traduction » de ce type, toute transposition de cette nature trahit ce dont elle entend rendre compte. Le *comprendre*, quant à lui, ne prétend à rien, sinon appréhender et saisir la chose à partir d'elle-même. « La méthode la plus sûre, en histoire des religions comme partout ailleurs, reste toujours d'étudier un phénomène dans son propre plan de référence » (20). Une démarche de cette nature est nécessaire pour rendre compte de l'énoncé religieux tel qu'il se dit dans le mythe et qui, dans sa structure, est symbolique.

Le symbole

Que disent les mythes et que disent les symboles ? Et même, disent-ils quelque chose du monde et de l'homme que la raison puisse considérer comme valable ? On sait l'importance de cette question dans les débats contemporains à propos du structuralisme de Lévi-Strauss. A vrai dire, la question est bien plus ancienne, puisqu'elle est contemporaine de l'avènement de la pensée au stade de la rationalité et de l'élaboration du concept comme instrument de la raison. Aristote déjà soupçonnait le mythe de se complaire dans le merveilleux, et donc lui récusait le statut reconnu au concept. Ce n'est pas ici le lieu de reprendre cette histoire déjà si longue ; pour en rester à la pensée d'Eliade, il nous faut souligner que le même souci de ne comprendre un phénomène que dans son seul plan de référence préside à la compréhension du religieux comme à celle de la pensée symbolique et du mythe.

Le symbole n'est pas un concept, cela va de soi. Il n'en demeure pas moins qu'il doit être regardé comme une forme de la pensée, cette forme de la pensée dans laquelle peut se dire l'expérience religieuse. Dans le symbole « il n'y a pas de spéculation, mais saisie directe de ce mystère : que les choses ont un commencement, et que tout ce qui précède et concerne ce commencement a une valeur capitale pour l'existence humaine » (21). Par essence, le symbole a une dimension religieuse : il est, dans son origine, le mode de la compréhension et de l'énoncé de l'expérience religieuse. Tout symbole est multivalent et le symbolisme ne fonctionne que dans un réseau de correspondances et d'analogies par quoi il circule d'une région à l'autre du monde. Comprendre un symbole n'est pas saisir le sens d'un mot ou bien d'une image isolés : il n'est possible de l'appréhender qu'au sein de ces réseaux multiples, c'est-à-dire dans un système. Mais pour la conscience religieuse qui s'exprime en lui et qui reconnaît en lui l'énoncé du sens, une telle circulation est comme une évidence qui va de soi. Car le symbole exprime tout à la fois la complexité du sacré en sa manifestation et dans sa relation à l'existence de l'homme, moins pour lui désigner des choses, ainsi que le font les mots, que pour lui désigner le monde en sa complexité, le sacré en sa manifestation et l'existence humaine au sein de cette totalité. Le symbole ne s'adresse pas à l'intellect, ni en priorité, ni d'une manière exclusive, « il ne dévoile pas seulement une structure du réel ou une dimension de l'existence, il apporte en même temps *une signification à l'existence* » (22). En d'autres termes, le symbole ne dit ce qu'il dit qu'en apprenant à l'homme sa solidarité avec le Cosmos, et en l'intégrant en cette totalité. Le concept émane de l'intellect et il parle à l'intellect pour lui

présenter le monde, en vue d'une connaissance. Le symbole, lui, parle du monde, mais c'est à une existence qu'il s'adresse, en vue de lui faire reconnaître le sens dans lequel seule elle peut vivre (23).

Le mythe

« C'est surtout cet aspect du mythe qu'il faut souligner : le mythe révèle la sacralité, parce qu'il raconte l'activité créatrice des Etres divins ou surnaturels. En d'autres termes, le mythe décrit les diverses et parfois dramatiques irrptions du sacré dans le monde. C'est cette irrption du sacré qui fonde réellement le monde. Chaque mythe raconte comment une réalité est venue à l'existence» (24). Car le mythe - le Grand Parler, pour reprendre la belle expression de Pierre Clastres (25) -, différent en cela des autres paroles humaines (des légendes, des contes, des fables), est une parole qui a son point d'ancrage dans le mystère que la pensée veut dire et énoncer: le mystère de la présence du divin dans le monde, de sa manifestation à l'expérience humaine et de la relation essentielle que l'homme entretient avec lui, puisque c'est à partir de là qu'il peut se comprendre pour ce qu'il est et reconnaître à sa vie une signification.

Le mythe raconte une histoire, il entreprend de faire comprendre et d'ouvrir à la compréhension par la narration d'une histoire, mais l'histoire qu'il raconte est une histoire sacrée, car ce qu'il dit c'est l'absolu (26). Plus exactement, dire, pour le mythe, est énoncer, sous la forme d'une histoire, la présence de l'absolu reconnaissable dans les hiérophanies et, en même temps, montrer à l'homme qu'il n'existe comme homme dans le monde qu'en se rapportant sans cesse dans sa vie à cette présence. Les mythes parlent de l'origine, mais parce que le temps de l'origine est le temps de la fondation du monde ainsi qu'il est. Ils montrent à l'homme la geste du divin fondant le monde, et que l'homme ne peut exister comme homme qu'en effectuant à nouveau cette geste primordiale. En racontant l'origine, ils ouvrent donc l'homme sur le Grand Temps qui surplombe son histoire. Et le geste fondateur qu'ils racontent n'est pas un geste quelconque, parce qu'il est devenu pour les hommes un archétype et un modèle (un *paradigme*, redit Eliade après Platon).

LA FONCTION DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS

L'histoire des religions, ainsi que l'entend Eliade, n'est pas seulement, nous l'avons déjà souligné, une simple *histoire* des formes de la vie religieuse et des représentations qu'elle a fait naître dans la diversité des cultures. Dans l'inventaire inlassablement repris et élargi de la diversité de ces formes, elle entend être tout également une exploration de l'expérience religieuse de l'homme, non limitée aux formes connues dans l'espace européen de la culture avec le Cosmos, puisque c'est dans le Cosmos que se manifeste la hiérophanie. Notre temps, qui n'en a pas fini avec la longue question au sujet de la réalité humaine, a su bénéficier d'un singulier renouvellement de sa recherche en mettant au jour cette part souterraine de l'homme, ainsi que l'a fait la psychologie des profondeurs.

En ce sens, l'autre fonction que l'on peut reconnaître à l'étude de l'histoire des religions n'est pas sans analogie avec cette dernière. Une telle histoire est sans doute une connaissance de formes religieuses autres que celles qui nous sont familières dans notre culture. Ce n'est pas l'universalité du fait religieux qui viendrait prouver une fois de plus (ainsi que cela était fait à une époque) la réalité du divin, c'est le comportement religieux lui-même qui, dans une étude comparée, permet de mettre en évidence que le religieux constitue la structure première et de l'exister humain dans le monde, et de la pensée dans son effort pour comprendre le monde et l'homme dans le monde.

« Les premières spéculations ontologiques et, en général, l'apparition des grandes métaphysiques orientales, ont été rendues possibles par le fait que, depuis des millénaires, les hommes croyaient savoir comment se rendre contemporains du commencement du Monde.

[...] C'était 'parce qu'on croyait pouvoir rejoindre *réellement, existentiellement*, le commencement du Monde que, à partir d'un certain moment, on a commencé à réfléchir systématiquement sur la structure de cet état premier des choses, en s'efforçant de percer le mystère de l'Être sous la figure du Monde tel qu'il s'était révélé pour la première fois » (27). De ce fait, parler d'une ontologie archaïque, comme le fait Eliade, c'est retrouver ce qui a été à l'origine des spéculations ultérieurement élaborées, mais aussi et surtout retrouver un mode d'être comme homme dans le monde capable d'enrichir notre compréhension de la réalité humaine. C'est en ce sens que tant de fois son œuvre désigne comme une entreprise à venir, et comme une entreprise souhaitée, un nouvel *humanisme* capable de comprendre l'homme dans la rencontre de ces formes de l'expérience religieuse. Non point dans le dessein de fondre l'homme dans la nature, mais pour l'ouvrir à la dimension du sacré telle qu'elle se manifeste dans le monde (28). Hegel pensait que la forme moderne de la théodicée aurait à chercher Dieu et à le prouver par l'histoire, et substituer le livre de l'histoire au livre de la nature. En reconnaissant une telle importance à l'ontologie des cultures traditionnelles et archaïques, Eliade propose d'ouvrir le livre des hiérophanies, sachant bien que si le divin se manifeste dans le monde, il ne saurait être identifié à la chose dans laquelle il apparaît.

1. Inutile de reprendre ici tous les titres des ouvrages d'Eliade. On en retrouvera la liste dans n'importe lequel d'entre eux. Je prendrai ici comme ouvrages de référence : le *Traité d'histoire des religions* (Payot, 1947) et *l'Histoire des croyances et des idées religieuses* (3 volumes parus chez Payot).

2. *La nostalgie des origines*, 1^{er} chapitre.

3. Il ne sera retenu ici que l'œuvre d'historien, à l'exclusion de toute son œuvre littéraire proprement dite. Cf. Jean Mambrino, « Lire comme on se souvient », *Etudes*, mai 1984, p. 643-646.

4. *Le mythe de l'éternel retour*, p. 13.

5. *La nostalgie des origines*, préface.

6. *La nostalgie des origines*, p. 26.

7. *Histoire des croyances et des idées religieuses*, I, p. 7.

8. *Images et symboles*, p.43.

9. *Le mythe de l'éternel retour*, p. 80.

10. *Le mythe de l'éternel retour*, chapitres III et IV.

11. *Traité d'histoire religions* p. 162.

12. *Le sacré et le profane*, p.159.

13. *Traité d'histoire des religions*, p. 385.

14 Van der Leeuw, *La religion dans son essence et ses manifestations (Phénoménologie de la religion)*, Payot, voir index.

15. Rudolf Otto, *Le sacré (L'élément non-rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel)*, trad. franç., Payot.

16. « Dans l'expression "histoire des religions", l'accent ne doit pas tomber sur le mot *histoire*, mais sur le mot *religion* » (*Images et symboles*, p. 36).

17. *La nostalgie des origines*, p. 17, note 1

18. "Tout microcosme, toute région habitée, a ce qu'on pourrait appeler un « Centre », c'est-à-dire un lieu sacré par excellence. C'est là, dans ce Centre, que le sacré se manifeste d'une manière totale... » (*Images et symboles*, p. 49).

19. « La société des masques, c'est le monde entier. Et lorsqu'elle s'ébranle en place publique, elle danse la marche du monde, elle danse le système du monde » (Griaule, *Dieu d'eau*, Fayard, p. 179).
20. *Mythes, rêves et mystères*, p. 11-12.
21. Sur cette question du symbole et de la pensée symbolique, *Méphistophélès et l'androgynie*, chapitre V.
22. *Méphistophélès et l'androgynie*, p. 304.
23. « Expression simultanée d'une multiplicité de significations, solidarisation avec le Cosmos, transparence à l'endroit de la Société : autant de fonctions qui trahissent le même élan et la même orientation. Toutes convergent vers une fin commune : l'abolition des limites du "fragment" qu'est l'homme au sein de la société et au milieu du Cosmos, et son intégration (moyennant la transparence de son identité profonde et de son état social; grâce aussi à sa solidarisation avec les rythmes cosmiques) dans une unité plus vaste : la Société, l'Univers » (*Traité d'histoire des religions*, p. 378).
24. *Structure et fonction du mythe cosmogonique* (dans *La naissance du monde*, Le Seuil, coll. Sources orientales, 1959, p. 472). Voir également *Aspects du mythe*.
25. P. Clastres, *Le Grand Parler (Mythes et chants sacrés des Indiens Guarani)*, Le Seuil, 1974.
26. *Mythes, rêves et mystères*, p. 21-22.
27. *Structure et fonction du mythe cosmogonique*, p. 491-492.
28. *Le sacré et le profane*, p. 141.

© François Chirpaz
www.contrepointphilosophique.ch
Rubrique Philosophie
Novembre 2005