

Le temps et l'éternité dans les religions archaïques selon *Mircea Eliade*: les éléments préfiguratives de l'Incarnation dans l'ontologie primitive

César Enia

ÉCOLE PRATIQUE DES HAUTES ÉTUDES

Quelques années après son retour des Indes, l'historien des religions Mircea Eliade, riche d'une intuition qui l'animait, se livre à des recherches approfondies sur les religions archaïques, auxquelles il consacra de nombreuses années. Au terme de ses investigations, Eliade, tout en reconnaissant la particularité de chacune des religions primitives,¹ prétend être arrivé à dégager certaines constantes propres et uniques à ce type de religion: il est frappé entre autres par la révolte des sociétés archaïques « contre le temps concret, historique, leur nostalgie d'un retour périodique au temps mythique des origines, au Grand Temps » et par leur « hostilité à toute tentative d'histoire » autonome, c'est-à-dire d'histoire sans régulation archétypale.² L'homme archaïque veut vivre dans le Grand Temps mythique car c'est là que se sont créés et que se trouvent le Cosmos et les êtres vivants dans leur état de perfection originelle, fraîchement sortis des mains de leur Créateur.³ Suite à des événements obscurs, le Cosmos et ce qu'il contient en sont venus à être soumis à la loi du temps et à dégénérer. Nostalgique, l'homme archaïque, voulant participer à un monde parfait, saturé de vie, prend modèle sur les gestes posés par les divinités créatrices, et répète périodiquement les créations qui ont lieu *in illo tempore*, régénérant ainsi le monde et les êtres qui l'habitent. Ces gestes, parce qu'ils ont réussi à créer l'« être », revêtent une valeur sacrée pour les primitifs et se trouvent conservés soigneusement dans des mythes. En répétant ce que les dieux ont fait *ab initio*, l'homme archaïque annule l'irréversibilité du temps, rendant de nouveau au Cosmos et à tout ce qu'il contient leur état de plénitude originaire, et augmente son régime ontologique en pénétrant le mystère de la création de la vie. Nous

1. Par « religion archaïque » il faut entendre les peuples sans écriture dont la culture est confiée à des traditions orales.

2. Mircea Eliade, *Mythe de l'éternel retour* = MER (Paris: Gallimard, [1949] 1969), 11.

3. Mircea Eliade, *Le sacré et le profane* = SP (Paris: Gallimard, [1957] 1972), 62.

sommes amenés ainsi à comprendre que la structure de l'ontologie archaïque est platonicienne, et par conséquent anhistorique.

Cette solution, affirme Eliade, n'est pas sans comporter une certaine efficacité face à la *terreur de l'histoire*.⁴ Effectivement, en conférant au devenir une direction cyclique, le primitif neutralise l'apparente irréversibilité du temps pour revenir à une existence dont la fraîcheur n'aurait pas encore été flétrie. Par sa conception du réel, il a la *liberté* d'annuler ses fautes, d'effacer ce que le temps a défait, et recouvre ainsi la possibilité de recommencer tout à neuf: « La révolte contre l'irréversibilité du Temps aide l'homme à «construire la réalité» et, d'autre part, libère du poids du Temps mort, lui donne l'assurance qu'il est capable d'abolir le passé, de recommencer sa vie et de recréer son monde. »⁵ Et même si l'homme archaïque n'arrive pas à se maintenir définitivement dans ce ciel, il garde la possibilité de se reprendre

4. À son avis *l'homo religiosus* se bat contre la course irréversible du temps vers la mort et contre l'irrévocabilité des événements historiques qui sont à l'origine de sa mauvaise situation actuelle—ce qui comprend les événements l'ayant constitué, parmi lesquels s'inscrivent ceux dont il n'est pas responsable, ainsi que ceux qui découlent des erreurs et des fautes qu'il a commises dans le passé. Le thème de l'irréversibilité et de l'irrévocabilité du temps est aussi cher à Vladimir Jankélévitch, *La mort* (Paris: Flammarion, 1977); ainsi que *Le pardon* (1967), *La mauvaise conscience* (1966), *L'austérité de la vie morale* (1956), *Le mal* (1947), rassemblés dans V. Jankélévitch, *Philosophie morale* (Paris: Flammarion, 1998). L'homme religieux aspire à une réversibilité de sa situation, mais sa finitude rend une telle chose impossible, d'où la nécessité pour lui de recourir à un absolu, un inconditionné, c'est-à-dire à quelque chose qui transcende les faits historiques, tant pour essayer de rendre intelligible sa situation actuelle de déchéance, et ainsi mieux la supporter, que pour se libérer des conséquences fâcheuses qu'entraînent les événements négatifs qui continuent de le déterminer. Devant l'impersonnalité des faits historiques, l'être humain a besoin, pour sauvegarder sa *liberté*, d'y découvrir une intentionnalité cachée, un sens existentiel et transcendant. Sans transcendance, ces faits lui semblent être le fruit du hasard. Si l'homme, selon Eliade, n'inscrit pas ces tragédies à l'intérieur d'une *histoire transcendante* qui vient rendre compte du *comment* et du *pourquoi* de ces événements, elles lui sembleront absurdes et, de ce fait, insupportables (SP 86–87). Leur pression serait écrasante: « La «terreur de l'histoire», c'est pour moi l'expérience d'un homme qui n'est plus religieux, qui n'a donc aucun espoir de trouver une signification ultime au drame historique, et qui doit subir les crimes de l'histoire sans en comprendre le sens. » (Mircea Eliade, *L'épreuve du labyrinthe*, Entretien avec Claude-Henri Rocquet = EL (Paris: Belfond, 1978), 146). Voir aussi MER 114. Afin que ces faits historiques négatifs prennent un sens, l'homme élabore des conceptions religieuses et métaphysiques du temps et de l'éternité qui rendent compte de l'*origine* de la mort et de la souffrance dans le monde, et qui donnent la raison pour laquelle les choses se sont passés ainsi et pas autrement (Mircea Eliade, *Aspects du mythe* = AM (Paris: Gallimard, [1963] 1973), 16–17). À ces *explications*, qui rendent la souffrance supportable parce que devenue intelligible, s'ajoutent aussi les *solutions* qui prétendent permettre la réversibilité de la situation actuelle (AM 26), de sorte que les événements passés, identifiés comme sources des malheurs présents, n'apparaissent plus à l'homme comme étant absolument déterminants. Sans ce recours à la transcendance, ces malheurs que l'homme rencontre dans l'histoire lui sembleraient terrifiants, et l'accablent existentiellement et moralement, non seulement par l'*absurdité* de ce qu'il doit désormais subir, mais aussi par l'absence d'*espérance* pour lui de voir les choses se passer autrement. L'homme se trouverait ainsi paralysé et incapable de *construire sa propre histoire* (MER 170–71); il ne pourrait pas prendre en charge sa destinée parce que, ne pouvant transcender le temps, il resterait déterminé par le passé.

5. AM 175.

pour tenter à nouveau de s'élever définitivement vers ce monde transcendant.⁶ « Grâce à cette vue des dizaines de millions d'hommes ont pu tolérer, des siècles durant, de grandes pressions historiques sans désespérer, sans se suicider ni tomber dans cette sécheresse spirituelle qu'amène toujours avec elle une vision relativiste ou nihiliste de l'histoire. »⁷

La sympathie d'Eliade pour la solution archaïque est telle,⁸ qu'on a rapidement conclu qu'elle servait de modèle pour penser les autres religions. Or, dans un article précédent,⁹ j'ai essayé de montrer que, contrairement à l'opinion communément admise,¹⁰ le savant roumain, non seulement ne pense pas le temps à l'intérieur du paradigme archétypal de l'éternel retour, mais il va jusqu'à justifier le christianisme, religion historique par excellence, en faisant de l'Incarnation la hiérophanie suprême, et des autres hiérophanies ses préfigurations. Ceci implique, pour lui, que c'est au contraire le christianisme qui sert de modèle pour penser et comprendre les religions archaïques, pour qui le sacré se révèle via la Nature:

Les Pères avaient raison en défendant farouchement le dogme de l'incarnation. Dans la perspective de l'histoire des religions, l'incarnation représente la dernière et la plus parfaite hiérophanie: Dieu s'est complètement incarné dans un être humain *concret et historique*—c'est-à-dire actif dans une temporalité historique bien circonscrite et irréversible—sans pour autant s'enfermer dans son corps (puisque le Fils est consubstantiel avec le Père). On pourrait même dire que la *kenosis* de Jésus-Christ, non seulement constitue le couronnement de toutes les hiérophanies effectuées depuis le commencement des temps, mais aussi les *justifie*, c'est-à-dire démontre leur validité. Si l'on accepte la possibilité de l'incarnation de l'absolu dans une personne historique, on reconnaît la validité de la dialectique universelle du sacré; en d'autres termes, on reconnaît que les innombrables générations préchrétiennes ne furent pas victimes d'une illusion en proclamant la présence du sacré, *i. e.* du divin, dans les objets et les rythmes cosmiques.¹¹

6. MER 177.

7. MER 170.

8. C'est qu'Eliade est émerveillé de voir que les mythes, symboles et rites que l'on retrouve dans les sociétés archaïques, cachent, une fois déchiffrés proprement, une pensée hautement structurée et des conceptions métaphysiques intelligentes, contredisant l'opinion commune selon laquelle l'homme archaïque est irrationnel et incohérent. Si les termes d'être et de non-être, de devenir, d'illusion, etc., ne s'y trouvent pas tels qu'on les rencontre en philosophie, cela ne veut pas dire que ce qu'il désigne est absent. Ces idées et concepts sont implicites et exprimés à travers un langage mythico-symbolique qui revêt une coloration cosmobiologique (Mircea Eliade, *Traité d'histoire des religions* = THR (Paris: Payot, [1949] 1968), 41). À ce sujet voir aussi Gusdorf qui, reprenant Eliade, est d'avis que la conscience mythique n'est pas en rupture de continuité avec la conscience positive, comme pouvaient le laisser croire les premiers travaux de Lévy-Bruhl (Georges Gusdorf, *Mythe et métaphysique* = MM (Paris: Flammarion, [1953] 1984), 246; Jean Cazenave, *La mentalité archaïque* = MA [Paris, Armand Colin, 1961], 84–87).

9. Cézair Enia, « La dimension historique du sacré et de la hiérophanie selon Mircea Eliade », *Laval théologique et philosophique* 62: 2 (2006): 319–44.

10. Pour éviter de me répéter, je renvoie le lecteur à l'article évoqué où j'identifie dans l'introduction les commentateurs et critiques en question.

11. Mircea Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses III/De Gautama Bouddha au triomphe du*

En effet, si nous portons attention aux religions primitives telles que les comprend Eliade, nous sommes amenés à constater qu'il y trouve une certaine forme d'historicité. Le but du présent article est de présenter la conception qu'Eliade a du temps et de l'éternité dans les religions archaïques de telle manière que nous soyons à même de reconnaître comment pour lui, en dépit de la structure soi-disant platonicienne de l'ontologie archaïque, l'Incarnation s'y retrouve déjà présente. Nous allons tenter, en nous livrant à une analyse structurelle de l'expérience religieuse de l'homme archaïque, telle qu'Eliade la conçoit, de faire ressortir les principaux éléments préfiguratifs de l'Incarnation qui y sont à l'œuvre.

1. LE TEMPS MYTHIQUE—DIEU¹²

1.1 *La nature du mythe*

1.1.1 La définition du mythe

L'accès à la compréhension de l'ontologie archaïque demande le passage obligé du mythe, des symboles et des rites, qui constituent de vrais fossiles vivants à travers lesquels il est possible de déchiffrer et de reconstituer des systèmes métaphysiques complexes d'affirmation sur la réalité ultime des choses. Le mythe peut être défini de plusieurs manières, mais la définition la moins imparfaite qu'Eliade ait pu trouver est celle-ci:

Le mythe raconte une histoire sacrée; il relate un événement qui a eu lieu dans le temps primordial, le temps fabuleux des « commencements ». Autrement dit, le mythe raconte comment, grâce aux exploits des Êtres Surnaturels, une réalité est venue à l'existence, que ce soit la réalité totale, le Cosmos, ou seulement un fragment: une île, une espèce végétale, un comportement humain, une institution. C'est donc toujours le récit d'une « création »: on rapporte comment quelque chose a été produit, a commencé à *être*.¹³

Pour cette raison, Eliade considère que le mythe est une intuition de l'être. L'apparition de la Vie constitue pour l'*homo religiosus* le mystère central du monde. Il est obsédé par la quête d'une origine, d'un fondement. Le mythe cherche à répondre à la question: pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien? Et pourquoi les choses sont-elles ainsi et pas autrement? Il veut pénétrer l'origine des choses pour saisir comment le réel s'est constitué.¹⁴ Dans la

Christianisme = HCIR/II (Paris: Payot, 1978), 388. Voir aussi THR 38, publié en 1949, ainsi que Océanographie = O (Paris: L'Herne, [1934] 1993), 84–85, publié en 1934, que j'ai cité dans l'article précédent, sans oublier Mircea Eliade, *Images et symboles* = IS (Paris: Gallimard, 1952), 169–70 et SP 15 (1957).

12. E. Kant identifie trois idées régulatrices de la raison: Dieu, le monde, l'homme. Alors que l'éternité se rapporte plus spécifiquement au divin, le temps commence vraiment avec les deux dimensions que sont le monde et l'homme, qui sont les différenciations de l'éternité, qui se caractérise elle par l'unité! Toutefois dans le temps, le monde (par le caractère cyclique des rythmes naturelles) est la partie qui répète l'éternité, et l'homme se révèle être la sphère plus proprement temporelle, qui accomplit cette différenciation.

13. AM 16–17.

14. EL 165.

mesure où l'homme religieux tente de déchiffrer le secret du mystère de la création, de la Vie, Eliade qualifie le mythe d'ontophanie. De plus, « en nar- rant *comment* les choses sont venues à l'existence, on les explique et on répond indirectement à une autre question: *pourquoi* sont-elles venues à l'existence? Le «pourquoi» est toujours imbriqué dans le «comment». »¹⁵ En expliquant la manière et la raison de la venue des choses à l'existence, le mythe donne un sens au monde et aux êtres qu'il contient: « Grâce au mythe le monde se laisse saisir comme un Cosmos parfaitement articulé et intelligible. »¹⁶

1.1.2 L'éternité et l'histoire au sein du mythe

1.1.2.1 Le Grand Temps mythique comme « histoire éternelle »

Les gestes posés par les Êtres Surnaturels sont valorisés parce qu'ils ont permis à la réalité ou à des réalités de prendre forme, c'est-à-dire de passer du néant à l'être. Ils ont une portée ontologique. Ils constitueront désormais des normes à suivre, dont la valeur absolue et universelle tient au fait qu'ils transcendent le temps et l'espace, précisément parce qu'ils prennent leur source avant que le Cosmos (donc l'espace et le temps), tel que nous le connaissons, ait été créé. En effet, les gestes essentiels ont été posés dans un temps mythique, qui *précède* la création du monde. Le mythe relate une révélation qui s'est entièrement faite *in illo tempore* (c'est-à-dire dans un passé mythique), une révélation totale et parfaite que l'homme archaïque ne fait que répéter et reprendre continuellement sans jamais rien lui ajouter.¹⁷ Le mythe apparaît alors comme une justification de l'existence qui fonde le temporel sur l'intemporel, ou pour être plus précis, le temps profane sur le Grand Temps mythique. Le Grand Temps mythique est aussi une histoire: celle des gestes paradigmatiques, éternels, parfaits; une *histoire éternelle*. Eliade qualifie le temps archaïque de temps « ontologique », car il s'agit d'un temps toujours égal à lui-même, qui ne change pas: un « temps parménidéen. »¹⁸ En fondant le temporel sur l'intemporel, le mythe révèle au primitif que « le Monde, l'homme et la vie ont une origine et une histoire surnaturelles, et que cette histoire est significative, précieuse et exemplaire. »¹⁹

15. SP 86–87.

16. AM 17.

17. Mircea Eliade, *Initiations, rites, sociétés secrètes* = IRSS (Paris: Gallimard, 1976), 14.

18. SP 64.

19. AM 33. Pour l'homme archaïque « un mythe raconte toujours quelque chose qui s'est réellement passé, un événement a eu lieu dans le sens fort du terme. » (Mircea Eliade, *Mythes, rêves et mystères* = MRM (Paris: Gallimard, [1957] 1972), 13). Cependant il distingue soigneusement les mythes des fables (ou contes) qu'il appelle « histoires fausses » (AM 20). Les histoires fausses sont celles qui racontent les aventures et exploits dont le contenu est profane. Elles servent le plus souvent à rendre compte des curiosités mineures et font intervenir des héros, animaux ou personnages merveilleux. Alors que les « histoires vraies » relatent des événements qui ont modifié la condition humaine de façon significative, et font intervenir des dieux et des êtres surnaturels beaucoup plus imposants. Bien que dans les deux cas nous ayons affaire

1.1.2.2 Le mythe cosmogonique et le mythe d'origine

Cette histoire surnaturelle ou éternelle est cependant elle-même divisée. Tous les mythes ne sont pas identiques. On peut distinguer le *mythe cosmogonique* du *mythe d'origine*. Selon Eliade, le mythe central est le mythe cosmogonique. Les mythes d'origine ont une structure homologue aux mythes cosmogoniques. Dans la mesure où le Cosmos est la création par excellence, le chef d'œuvre des dieux, la cosmogonie devient exemplaire de toute création, et les mythes d'origine la *prolongent*: « ... rien ne signifie mieux que la cosmogonie, l'idée de «création», de «faire», de «construire». Le mythe cosmogonique sert de modèle exemplaire pour toute espèce de «faire». Rien n'assure mieux la réussite d'une «création» quelconque (un village, une maison, un enfant) que de la copier sur la création par excellence, la cosmogonie. »²⁰ « Tout mythe d'origine raconte et justifie une « situation nouvelle »—nouvelle dans le sens qu'elle n'était pas *dès le début du monde*. Les mythes d'origine prolongent et complètent le mythe cosmogonique: ils racontent comment le monde a été modifié, enrichi ou appauvri. »²¹

Le temps que la cosmogonie fait jaillir est le modèle exemplaire de tous les autres temps. Avant que le Cosmos n'existe, il n'y avait pas de temps cosmogonique. Le temps surgit avec cette nouvelle catégorie d'existant. Le mythe, dévoilant comment une réalité est venue à l'existence, révèle aussi le temps propre à cet existant. Le mythe cosmogonique jouit d'un prestige spécial car il constitue l'*archétype* de toute création: la création des plantes, des animaux, des hommes, des institutions, etc. présuppose en effet l'existence d'un monde, de l'être. Il y a donc « une hiérarchie dans la succession des événements fabuleux qu'elle (la mythologie) rapporte. »²²

Relatant tous deux « l'histoire surnaturelle paradigmatique », le mythe cosmogonique et son complément, le mythe d'origine, ont une portée ontologique. Toutefois, le mythe cosmogonique est plus préoccupé par l'*apparition de l'être*, alors que le mythe d'origine est plus intéressé par *la transformation que cet être a subie*.²³ Le mythe cosmogonique nous présente le monde dans son état germinal, plein de possibilités intactes. Chaque nouvelle

à la narration d'histoires qui ont eu lieu dans un passé lointain et fabuleux, seules les histoires vraies ont une fonction paradigmatique (AM 23).

20. IRSS 16.

21. AM 35–36.

22. Mircea Eliade, *La nostalgie des origines* = NO (Paris: Gallimard, 1971), 129.

23. Parmi les mythes d'origine certains racontent comment le monde s'est *enrichi*, d'autres comment le monde s'est *appauvri*. Il est évident que lorsque l'homme archaïque tend à reproduire les événements et les gestes exemplaires, il se rapporte aux gestes qui ont créé le Cosmos, la société, l'homme, et les ont transformés de façon positive (AM 44–45). Les mythes d'origine qui racontent comment le monde s'est appauvri servent à expliquer le comment et le pourquoi des souffrances et de la mort dans le monde. En leur donnant une origine, ils leur attribuent un sens (MER 111–12).

création relatée par les mythes d'origine poursuit le mouvement d'émergence de l'être entamé par la cosmogonie, et constitue *une nouvelle épiphanie de l'Être*, un nouvel advenu de l'Être, une nouvelle descente de l'Être qui s'historicise, qui s'actualise dans la temporalité, c'est-à-dire une *hiérophanie*.

1.1.2.3 Le deus otiosus

Un processus similaire d'*historisation* se rencontre dans l'oubli progressif du (ou des) Dieu(x) suprême(s) responsable(s) des ontophanies primordiales au profit des divinités secondaires (mais beaucoup plus nombreuses) qui prennent en charge le monde, achèvent et complètent la création:

L'homme archaïque (pas seulement lui) s'intéresse surtout à ce deuxième *primordium*: ce qui s'est passé alors, l'a « marqué » profondément; il est le résultat de cette période mythique. Il est significatif que déjà dans les cultures archaïques l'homme se sent solidaire d'une *Histoire mythique*, et tend à oublier, ou néglige les « ontophanies », les manifestations créatrices des Dieux suprêmes qui révèlent l'être.²⁴

Dieu *crée* le Monde—mais ensuite le Monde est plusieurs fois formé, changé, au fond, « créé », et non pas par le dieu créateur. Tout mythe d'origine (l'origine de la mort ou de la sexualité, de la famille ou de l'initiation, etc.) est en rapport avec la création de notre propre mode d'être, mais aussi avec le mode d'être de toutes les institutions (familles, clans, etc.). Une première conclusion: les Êtres suprêmes ne sont pas les seuls importants pour l'intelligence d'une religion; ils ne font *qu'ouvrir la voie* à une série de « créations » et de « fondations » ultérieures. Cela met dans une autre lumière le mythe de la retraite du Dieu créateur, et sa transformation en *deus otiosus*. Le Dieu devient *otiosus* lorsque son exemple se généralise, c'est-à-dire lorsque le Cosmos et l'homme sont recréés ou modifiés *continuellement*.²⁵

Ce Dieu²⁶ est omniscient, omnipotent, bon et juste. Il est responsable de la cosmogonie, mais très tôt, après que le monde ait été créé, indifférent et passif, il se retire dans les hauteurs du ciel pour laisser place à d'autres divinités secondaires qui joueront un rôle plus direct et actif dans la vie religieuse des

24. Mircea Eliade, *Fragment d'un journal 1 (1945–1969)* = FJ 1 (Paris: Gallimard, 1973), 527–28.

25. FJ 1 529–30. Le terme latin « otiosus » a plusieurs définitions qui se rejoignent tous ici: 1) oisif, sans occupation, d'une vieillesse libre de son temps; 2) calme, paisible; 3) loin des affaires; 4) inutile.

26. Il existe plusieurs sortes de sociétés primitives. Certaines sociétés sont concentrées sur le totémisme (en Australie et en Amérique du nord), d'autres sur l'animisme, d'autres sur le concept de « mana » (Mélanésiens), d'autres sur le « culte des Ancêtres » (surtout en Afrique), ou encore sur le fétichisme, etc. Cependant, quelle que soit la société primitive et son degré d'archaïcité, aucune religion primitive ne se laisse réduire à ces hiérophanies élémentaires (THR 34). Celles-ci sont toujours accompagnées d'autres expériences et théories religieuses. Aussi rencontrons-nous dans la plupart des religions archaïques (surtout chez celles arrêtées au stade de la cueillette et de la chasse (AM 121)), en plus des hiérophanies élémentaires et monovalentes mentionnées, le culte de l'Être suprême (le Grand Père céleste qui par son immortalité sidérale est inaccessible à l'humanité ordinaire). Eliade semble endosser l'idée d'un « monothéisme primitif », bien qu'il parle souvent aussi des grandes divinités primordiales (NO 86).

primitifs. Le Grand Dieu est vite oublié, et dans ce sens *il meurt*.²⁷ Non qu'il y ait un mythe qui raconte sa mort, mais simplement il ne joue plus aucun rôle dans l'économie de la vie religieuse des primitifs tant au niveau des rites que dans leurs mythes. On savait peu de chose sur lui pour commencer. Les mythes qui en parlaient étaient à la fois peu nombreux et simples.²⁸ Il n'existe ni temple, ni statue, ni prêtre dédiés à ce Dieu.²⁹

Les divinités secondaires, qui n'ont pas créé le monde, ont pour fonction et responsabilité d'y maintenir l'ordre et la fertilité. Ces dieux fécondateurs et autres dieux secondaires sont plus proches des hommes, ils les aident ou les persécutent d'une façon plus directe et insistante.³⁰ C'est avec cette substitution qu'apparaissent les mythes les plus dramatiques et les rituels les plus extravagants, colorés et vivants. Parfois, cette imprégnation progressive de la sacralité dans la vie humaine et dans le milieu cosmique se poursuit par de nouvelles fusions et substitutions. Ces êtres divins sont susceptibles de changer de modalité, de mourir et de se transformer en quelque chose de différent, de plus concret et souvent de survivre dans leur création. Dans leur métamorphose ceux-ci ne font pas que changer leur mode d'être mais aussi celui des êtres humains.

Nous assistons donc à une chute progressive du sacré dans le concret, et à un changement structurel de l'expérience religieuse. C'est le passage en quelque sorte de l'Un au multiple. La vie religieuse se fait plus *intramondaine* car le Grand Dieu céleste transcendant et infini disparaît pour laisser place à des divinités finies plus immanentes au monde:

À force de s'intéresser aux hiérophanies de la Vie, de découvrir le sacré de la fécondité terrestre et de se sentir sollicité par des expériences religieuses plus « concrètes » (plus charnelles, voire orgiastiques), l'homme « primitif » s'éloigne du Dieu céleste et transcendant. La découverte de l'agriculture transforme radicalement non seulement l'économie de l'homme primitif mais avant tout son *économie du sacré*. D'autres forces religieuses entrent en jeu: la sexualité, la fécondité, la mythologie de la femme et de la Terre, etc.³¹

Il est vrai cependant qu'en cas de calamités on invoque ce Dieu céleste créateur.³² On ne fait appel à lui que lorsque les démarches faites auprès des

27. NO 87.

28. AM 127.

29. SP 107.

30. AM 125.

31. SP 109. Deux précisions: 1) Si le Dieu suprême céleste prend de moins en moins d'importance dans l'économie religieuse des primitifs, le symbolisme céleste restera, lui, très actif et présent. (THR 92); 2) « Pour nous en tenir aux généralités, il est certain que de semblables croyances en des Êtres célestes suprêmes représentaient, autrefois, le centre même de la vie religieuse, et non un simple secteur périphérique comme elles s'avèrent chez les primitifs d'aujourd'hui. » (THR 59). Mais la présence de hiérophanies ouraniennes n'excluait pas la présence d'autres hiérophanies à côté.

32. SP 106.

autres divinités ont échoué.³³ On n'arrive à ce Dieu, dont on se souvient vaguement, que par désespoir.

1.2 Les fonctions du mythe

1.2.1 La fonction cognitive

À la lumière de ce que nous venons de voir, la première fonction du mythe s'impose d'emblée à la compréhension: puisque le primitif conçoit l'être humain comme le résultat direct de ce que le mythe relate, ce dernier a pour fonction de permettre à l'homme de comprendre sa situation actuelle, et de lui donner un « sens » en intégrant cette situation apparemment absurde dans le cadre d'un système explicatif de son mode d'exister dans le Cosmos.

Comme l'homme archaïque s'imagine être le résultat d'un certain nombre d'événements mythiques qui se sont passés *in illo tempore*, il peut à juste titre, comme l'homme moderne, se déclarer constitué par une histoire. Mais alors que l'histoire au sens moderne se caractérise par l'irréversibilité, celle relatée par le mythe permet la réversibilité des événements, comme l'illustre les actions rituelles s'appuyant sur les mythes.

1.2.2 La fonction pragmatique

En effet, l'exigence de sens est mise au service d'une *praxis*. Il ne s'agit pas seulement d'interpréter le monde, mais de le transformer. Quelque chose a introduit le mal et la souffrance dans le paradis où vivait l'homme à l'origine. Avec l'émergence du temps profane, qui ronge l'être, apparaît la mort. Les créations vieillissent, disparaissent progressivement, avant de s'évanouir complètement dans le néant (dont les dieux les avaient sorties à l'origine). Le temps vient s'opposer à l'éternité et à l'être. C'est cette conception du temps qui est immanente à la métaphysique archaïque. Le primitif essaie de combattre ce temps qui détruit l'être. L'être se trouve maintenant soumis à l'érosion du devenir. La représentation de l'être qui est ici implicite est celle de la permanence: *est* ce qui reste parfaitement *identique à soi-même*. La souffrance est alors conçue comme la conséquence du fait que l'être se dégrade, se morcelle, perd sa plénitude originare et s'achève dans la mort. En d'autres termes, l'homme archaïque veut faire réapparaître ce que les dieux ont créé, lui inclus. Pour cela, il fait appel aux mythes qui relatent les différentes créations et renferment le secret de leur origine et du « comment » de leur genèse. Nous l'avons vu, si les gestes des dieux sont paradigmatiques et revêtent un caractère numineux, c'est qu'ils ont permis le passage du néant à l'être, du Chaos au Cosmos. En relatant les actes posés par les Êtres surnaturels, divins, et la manifestation de leur puissance sacrée, le mythe devient alors le modèle exemplaire de toutes les activités humaines significa-

33. SP 108.

tives (alimentation, sexualité, rapports amoureux, travail, éducation, guerre, chasse, construction, etc.), de sorte que nous pouvons dire qu'*une des fonctions maîtresses du mythe est de fournir des modèles exemplaires de comportement*.³⁴ Vivre conformément aux archétypes revient à respecter la loi et la norme, qui constituent la hiérophanie première.

Aussi le mythe n'est pas simplement pour le primitif une connaissance d'ordre théorique, mais une connaissance effective, un savoir pratique. Pour *sauver* le Cosmos et empêcher l'homme de sombrer dans le néant, le primitif se doit de connaître le secret de la création afin de pouvoir, par une sorte d'action magique, recréer le monde et lui-même, et se maintenir en *permanence* dans cet *état de plénitude* et d'unité:

... l'« histoire » narrée par le mythe constitue une « connaissance » d'ordre ésotérique, non seulement parce qu'elle est secrète et se transmet au cours d'une initiation, mais aussi parce que cette « connaissance » est accompagnée d'une puissance magico-religieuse. En effet, connaître l'origine d'un objet, d'un animal, d'une plante, etc., équivaut à acquérir sur eux un pouvoir magique, grâce auquel on réussit à les dominer, à les multiplier ou à les reproduire à volonté.³⁵

L'essentiel est donc, pour lui, de connaître les mythes. Non seulement parce que les mythes lui offrent une explication du Monde et de son propre mode d'exister dans le Monde, mais surtout parce que, en se les remémorant, en les réactualisant, il est capable de répéter ce que les Dieux, les Héros ou les Ancêtres ont fait *ab origine*. Connaître les mythes, c'est apprendre le secret de l'origine des choses. En d'autres termes, on apprend non seulement comment les choses sont venues à l'existence, mais aussi où les trouver et comment les faire réapparaître lorsqu'elles disparaissent.³⁶

Il ne s'agit donc pas pour l'homme archaïque de se mettre simplement à la recherche de l'*arche* comme principe théorique, ce qu'il veut obtenir est un *savoir-faire* qui lui permettra, quand nécessaire, de produire de l'être, de *faire l'être*, et de restituer à son objet la forme qu'il avait quand il est sorti des mains du Créateur. Lui permettant d'acquérir un pouvoir magico-religieux sur les objets, le mythe remplit une fonction *sotériologique*.

En renfermant en eux-mêmes le secret des origines et de la création, les mythes donnent à l'homme la possibilité de faire en sorte que *cette chute vers la mort ne soit pas irréversible*. Il sera donc important pour lui de garder

34. SP 19.

35. AM 27–28.

36. AM 26. Ce combat du primitif contre la dégénérescence se trouve confirmé par le fait que les mythes de l'origine des maladies et des remèdes sont toujours solidaires du mythe cosmogonique (AM 41). La cosmogonie est paradigmatique précisément parce qu'elle constitue le moment où les Êtres divins ont réussi à dompter le mal. Elle est l'analogie d'une guérison. L'homme imite ici le scénario initial: faire apparaître de l'être là où il n'y a rien. Cette histoire nous dit comment ne pas subir la force subversive du néant.

précieusement ces récits mythiques en *mémoire* et de les transmettre, par l'intermédiaire d'initiations, de génération en génération.

Dans la mesure où pour chaque action significative l'homme archaïque possède un modèle qui lui correspond, Eliade peut dire que parallèlement au plan de la réalité humaine se superpose un plan de réalité transcendant qui, par son caractère normatif, confère à l'ontologie archaïque une structure platonicienne.³⁷ En d'autres termes, pour le primitif l'essence précède l'existence.

Toutefois, en répétant les modèles exemplaires, l'homme primitif « incarne » l'éternité dans son univers temporel. C'est ce qui distingue la métaphysique archaïque de l'ontologie proprement platonicienne. Chez Platon, l'éternité est extramondaine en raison d'un détachement préalable de la pensée par rapport au réel. Alors que dans la mentalité primitive, la connaissance est intégrée dans une lecture unique du monde où « penser c'est agir ». La pensée se trouve en prise directe avec la réalité. Avant tout dédoublement engendré par la réflexion, la conscience mythique affirme l'unité originare de la conscience et du monde. L'homme archaïque ne fait pas que connaître le récit mythique: il le récite, le célèbre, le théâtralise, le joue rituellement; il *vit* le mythe. L'individu se trouve engagé en totalité par le mythe, de telle sorte que l'éternité en vient à investir chaque moment de l'existence.³⁸ Pour mieux saisir cela, il nous faut voir comment la Nature, en tant que symbole, fait le pont entre l'ordre divin éternel et l'univers humain soumis à l'effet destructeur du temps.

2. LE TEMPS COSMIQUE—LE MONDE

2.1 *Le Cosmos intemporel et la chute*

L'homme vivait à l'origine dans un Cosmos inaltérable et intemporel, où il n'était pas soumis à l'effort et à la mort. Pour le primitif, « une mort naturelle est simplement inconcevable. »³⁹ Dans ce monde auroral et parfait, l'homme pouvait communiquer directement et sans effort avec les dieux « le ciel était si près de la Terre que les hommes pouvaient, à tout moment, rencontrer les dieux, etc. »⁴⁰ Dans une des versions du mythe, une femme qui lavait son linge, en levant brusquement la tête heurta la voûte du ciel. À la suite d'un événement malencontreux le pont entre le ciel et la terre a été brisé, et la communication a été rompue ou du moins est devenue plus dif-

37. MER 49, HCIR/II 196.

38. Au sujet de cette distinction, voir MM 73–74; MA 83. La conscience, qui vient avec la capacité d'abstraction, commence ici à naître. Elle perd le rapport immédiat au réel rencontré chez l'homme archaïque, qui vit en quelque sorte dans l'inconscient, où tout est un. Mais, comme nous le verrons plus loin, cette affirmation demande à être nuancée.

39. Voir aussi Mircea Eliade, *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles* = OSMC (Paris: Gallimard, 1972), 50.

40. FJ 1 259. Voir aussi OSMC 49.

ficile. Moins accessibles, les dieux demeurent désormais loin, très haut dans le ciel. Seuls les chamans ou les sorciers sont en mesure de les rejoindre lors de leurs expériences extatiques de vol.

Le monde dans lequel l'homme vit maintenant est habité par des êtres en chair et en os, soumis à la loi du temps.⁴¹ Un tel homme et un tel Cosmos demandent une réparation, ou plutôt une recréation, afin qu'ils puissent retrouver leur plénitude initiale. L'homme archaïque sent qu'il a chuté. Nostalgique de ce Paradis perdu, il *essaiera* de reconstituer cet état primordial où le ciel était encore proche, voire à portée de la main.

2.2 *La relativité de la chute et la Nature comme lieu hiérophanique*

En dépit de la chute, l'homme archaïque retrouve une continuité entre le monde et l'absolu. Pour lui, la Nature dans sa totalité fait l'objet d'une hiérophanie. Le Tout a laissé sa marque dans la partie, et le Cosmos en tant que partie n'est que la pointe de l'iceberg qui nous ouvre à une vaste réalité cachée derrière. Chaque objet de la Nature est un symbole renvoyant à quelque chose d'autre qui le dépasse, l'englobe. Le Cosmos laisse transparaître le divin qui le précède ontologiquement, dans la mesure où, œuvre divine, la Nature est sanctifiée dans sa structure même, c'est-à-dire qu'elle porte la signature de son ou ses Créateur(s):

Pour l'homme religieux, la Nature n'est jamais exclusivement « naturelle »: elle est toujours chargée d'une valeur religieuse. Ceci s'explique, puisque le Cosmos est une création divine: sortie des mains des dieux, le Monde reste imprégné de sacralité. Il ne s'agit pas seulement d'une sacralité communiquée par les dieux, celle, par exemple, d'un lieu ou d'un objet consacré par une présence divine. Les dieux ont fait plus: *ils ont manifesté les différentes modalités du sacré dans la structure même du Monde et des phénomènes cosmiques.*⁴²

La Nature qui, dans sa totalité vit et parle du Tout-Autre à travers ses structures, ses modalités, ses rythmes, se laisse saisir comme un chiffre à décrypter. Mais insérée dans le message se trouve la clé pour le décoder. Comment? La totalité est présente dans la partie à la manière d'un hologramme: si on brise l'hologramme, la totalité de l'objet initial est gardée en mémoire dans chaque partie, et ce quel que soit le nombre de divisions. L'objet initial est perdu, et pourtant il est tout entier déjà là. La présence de l'absolu étant déchiffirable à travers la structure même du Cosmos, l'homme archaïque est en mesure par ses propres moyens de remonter vers l'absolu, vers le(s) Créateur(s). En fait, le terme de déchiffrement est quasi trop fort, car le déchiffrement présuppose qu'une question a eu le temps d'être formulée: l'homme archaïque n'a presque pas le temps de se mettre à la recherche de l'absolu, car sa présence,

41. AM 63.

42. SP 101.

étant toujours déjà donnée, s'impose à sa conscience comme une évidence totale. Ce qui explique que dans les sociétés archaïques on ne rencontre pas vraiment d'athéisme.

Le primitif regarde la Nature et ressent une Présence qui lui est immanente. Lui et la Nature sont en mesure de communiquer ensemble car ils parlent le même langage, celui du symbole. Quelque chose s'exprime à travers les astres, les plantes, les animaux, les rivières, les cycles saisonniers, les rythmes biologiques. Le primitif a l'impression qu'on s'adresse à lui. Il se sent regardé et compris. Entre l'homme et la Nature s'établit un dialogue: « Si le monde est transparent pour l'homme archaïque, celui-ci sent que lui aussi est « regardé » et compris par le Monde. Le gibier le regarde et le comprend (souvent l'animal se laisse capturer parce qu'il sait que l'homme a faim), mais aussi le rocher, ou l'arbre, ou la rivière. Chacun a son « histoire » à lui raconter, un conseil à lui donner. »⁴³

Mais ces révélations et cette soi-disant transparence n'épuisent toutefois pas le mystère de la réalité. La Nature dévoile et camoufle à la fois le surnaturel, de sorte que le monde continue à maintenir sa densité ontologique originelle. La Nature en tant que symbole rend transparente et visible la pure transcendance invisible de l'absolu, parce celui-ci abrite le silence dans la parole que constituent le mythe et le langage symbolique. Parole qui n'est pas explicite mais suggestive:

Le Monde « parle » à l'homme et pour comprendre ce langage, il suffit de connaître les mythes et de déchiffrer les symboles. [...] *le Monde se révèle en tant que langage*. Il parle à l'homme par son propre mode d'être, par ses structures et ses rythmes. [...] Le Monde est à la fois « ouvert » et mystérieux. En parlant de lui-même, le Monde renvoie à ses auteurs et ses protecteurs, et raconte son « histoire ». L'homme ne se trouve pas dans un monde inerte et opaque et, d'autre part, en déchiffrant le langage du Monde, il est confronté au mystère. Car la « Nature » dévoile et camoufle à la fois le « surnaturel », et c'est en cela que réside pour l'homme archaïque le mystère fondamental et irréductible du monde.⁴⁴

La Nature n'explicite pas le contenu du mystère, elle montre de façon incontestable une réalité qui en elle-même est et reste insaisissable. Mais qu'est-ce que le temps cosmique révèle au juste à l'homme?

L'éternité *arrivant à se maintenir entière malgré son historicisation et son dédoublement*,⁴⁵ la Nature, par sa structure circulaire—qu'elle exprime à travers le cycle saisonnier ou lunaire (avec lequel le primitif ressent une solidarité particulière⁴⁶)—parle à l'homme de sa régénération et de son immortalité,

43. AM 179.

44. AM 177–78.

45. Parce que la totalité est présente, en dépit de la chute, dans chacun des parties à la manière d'un hologramme. Il s'agit d'une préfiguration de l'Incarnation. Nous y reviendrons.

46. THR 252–56.

malgré la mort présente. Aussi pour lui « la mort n'est qu'une autre modalité de l'existence humaine. Tout ceci est d'ailleurs «chiffré» dans les rythmes cosmiques: il n'est que de déchiffrer ce que le Cosmos «dit» par ses multiples modes d'être, pour comprendre le mystère de la Vie. »⁴⁷ Cette effusion de l'éternité dans notre monde actuel s'exprime notamment à travers les rites entourant le Nouvel An, qui visent à régénérer le Cosmos, dont les rites constituent une répétition nécessaire de la cosmogonie.

3. LE TEMPS HUMAIN—L'HOMME

3.1 *La répétition nécessaire de la cosmogonie*

Ce sont surtout des préoccupations d'ordre qualitatif qui animent l'homme archaïque dans sa construction d'un calendrier. Les préoccupations quantitatives sont certes présentes, mais elles occupent le second rang. Ainsi le calendrier se réduit-il ici pour une bonne part à une succession des rites et des fêtes religieuses. Sa fonction n'est pas tant de mesurer l'écoulement du temps que de rythmer le temps.⁴⁸ Le calendrier a une structure périodique, c'est-à-dire circulaire: les événements rituels qu'il prévoit se sont déjà produits et se reproduiront, et commande les répétitions nécessaires de la cosmogonie, théâtralisée notamment au Nouvel An.

L'année trace un cercle. Pour le primitif, sa fin pourrait coïncider avec un nouveau commencement, avec le retour de l'année.⁴⁹ Le Nouvel An s'appuyant sur l'observation de la renaissance de la Vie, est un moment constituant un *axe hiérophanique* dans le cycle temporel de la Nature.⁵⁰ Cette période fait l'objet de fête. Temps sacré, la fête constitue l'analogue d'une hiérophanie, qui introduit une rupture dans le rythme de la vie des primitifs. C'est un temps fort qui se distingue qualitativement des autres périodes de la vie quotidienne, dites profanes. La fête du Nouvel An est comme un centre, car c'est durant cette période que sera jouée la cosmogonie, et que l'homme

47. SP 128.

48. Henri Hubert & Marcel Mauss, « Étude sommaire de la représentation du temps dans la religion et la magie », *Mélanges d'histoire des religions*, Paris, Alcan, 1929 (2^e éd.), 189–229.

49. La fin et le début de l'année donnent lieu à un ensemble de rites qui peuvent varier selon les sociétés primitives.

50. Bien que le plus souvent le rituel du Nouvel An coïncide avec l'arrivée du printemps et la renaissance de la Nature, il ne faudrait pas oublier que la Nature (et le printemps) n'est pas valorisée pour elle-même, mais parce que l'homme archaïque perçoit un sens métaphysique derrière les phénomènes naturels, de sorte qu'il est possible que le calendrier ne soit pas calqué sur le temps astronomique: « Nous avons de même montré que ce qui caractérise cette fête du printemps, c'est sa signification métaphysico-religieuse de la *renaissance* de la Nature et du *renouvellement* de la Vie, et non pas le phénomène «naturel» du printemps comme tel. Ce n'est pas parce qu'un calendrier n'est pas calqué sur le temps astronomique que le temps sacré doit toujours être organisé indépendamment des rythmes cosmiques. Simplement, ces rythmes ne sont valorisés que dans la mesure où ils sont des hiérophanies et que cette hiérophanisait les libère du temps astronomique qui leur a servi pour ainsi dire de matrice. » (THR 328). Voir aussi MER 67.

redeviendra contemporain de l'instant où le monde et ce qu'il contient ont été créés. Sa sacralité tient au fait que l'homme va assister à la création de la Vie, à la manifestation de l'Être. L'objectif de cette vaste entreprise n'est pas une réparation, mais une recréation.⁵¹ Il ne s'agit pas non plus d'une commémoration, mais d'une réelle réactualisation, d'une *re-présentation*.⁵² Le passé mythique qui se perd dans la nuit des temps est *rendu de nouveau totalement présent*:

C'est pourquoi le prêtre reproduit l'itinéraire exemplaire des Immortels et répète leurs gestes et leurs paroles. En somme, le prêtre finit par incarner les Immortels. Autrement dit, à l'occasion de la Nouvelle Année, les Immortels sont censés être de nouveau présents sur la Terre. [...] Le monde n'est pas seulement rendu plus stable et régénéré, mais il est aussi sanctifié par la présence symbolique des Immortels. Le prêtre qui les incarne, devient – pour un certain laps de temps – « personne immortelle » et comme tel, il ne doit pas être regardé ni touché. Il accomplit les rites loin des hommes dans une solitude absolue, car lorsque les Immortels les accomplirent pour la première fois, il n'existait pas encore d'homme sur Terre.⁵³

La fête est aussi le temps communautaire, au cours duquel toute la société en vient à participer à la création du monde. Les rituels régénèrent non seulement le Cosmos mais aussi la société dans son ensemble. Ils visent à en assurer la continuité.

La fête du Nouvel An est le temps où l'homme devient contemporain du trop-plein des origines. La création était le fruit d'un *débordement ontologique*.⁵⁴ Toute création, pour le primitif, est le résultat d'une surabondance de Vie: « Toute création éclate d'une plénitude. Les dieux créent par un excès de puissance, par un débordement d'énergie. La création se fait par un surcroît de substance ontologique. »⁵⁵ Dans cette mouvance, le Grand Temps mythique, se répand généreusement dans le temps humain: il est reproduit à l'échelle microcosmique dans le temps de la fête. *Le Grand Temps primordial est incarné dans ce petit temps*⁵⁶ qui se limite souvent à une douzaine de jours, symbole des douze mois constituant la totalité du temps cosmique annuel.⁵⁷

Le sacré prend de l'*expansion*. Le centre initial, tel le Soleil, rayonne. Nous avons donc affaire à une hiérophanie: la manifestation de l'absolu dans le relatif, de l'immensité dans l'infime partie. Le mystère de toute hiérophanie, c'est que le petit (le fini) arrive à cacher en son sein le grand (l'infini). Si

51. THR 340.

52. THR 329.

53. AM 63–64.

54. SP 82.

55. SP 87.

56. THR 334.

57. MER 83.

l'homme archaïque est en mesure de devenir contemporain du Grand Temps mythique, c'est que, selon lui, le temps n'est pas irréversible.

Le rituel, à travers lequel on met en scène la création du monde, comporte en général trois stades:

1. Une régression *ad uterum* où l'on abolit le temps écoulé, c'est-à-dire la totalité du passé profane et historique: purgation, purification, confession des péchés, jeûne, éloignement du mal hors du village (parfois sous la forme d'un bouc émissaire). Il s'agit d'une combustion, d'une annulation des événements, des péchés, pour recommencer à nouveau.⁵⁸

2. La restauration du Chaos primordial, représenté symboliquement par les intermèdes carnavalesques, les saturnales, les renversements de l'ordre normal, les orgies, les travestissements, où l'on vit le monde à l'envers.⁵⁹

3. La répétition de la cosmogonie. Parfois la cosmogonie est représentée par des luttes rituelles entre deux groupes d'ennemis, certains représentant les forces des Lumières et d'autres des Ténèbres, suivies de la victoire du premier sur le second. Parmi les rituels qui résument ces trois phases nous rencontrons: l'extinction et le rallumage des feux.⁶⁰

Eliade distingue deux types de paradis chez le primitif (deux nostalgies religieuses): un précosmique/fusionnel (anhistorique) et un cosmique/différencié (historique):

1. le désir de réintégrer la totalité primordiale d'avant la Création (type Dayak) et 2. le désir de récupérer l'époque primordiale qui commence immédiatement après la création (type Aranda). Dans ce dernier cas, on pourrait dire qu'il s'agit d'une nostalgie de l'*histoire sainte* de la tribu. C'est à ce *mythe de l'histoire sainte*—qui est encore vivant dans nombre de sociétés traditionnelles—que doit se confronter l'idée judéo-chrétienne de l'histoire.⁶¹

Même au stade archaïque, le moment préhistorique ne constitue pas pour tous les hommes l'horizon définitif. La régression *ad uterum*, prisée surtout pour ses vertus régénératrices, a ultimement une portée téléologique.

En plus des débauches sexuelles, la fête comporte parfois des excès de consommation (ingestion d'aliments en grande quantité), ou des dérèglements expressifs (grossièretés verbales, gestes obscènes). Cet éclatement des limites a pour fonction de signifier et symboliser ce surplus ontologique de l'absolu d'où procède toute création. Il vise à briser les barrières entre l'homme et la société, la Nature et les dieux, afin de faire circuler les énergies vitales.⁶² Il s'agit de retourner au Chaos originel car là, toutes les limites

58. MER 68.

59. THR 300–02.

60. MER 83.

61. NO 146–47.

62. THR 300–01.

entre la vie et la mort sont levées. Il y a ainsi souvent une relation entre le *culte du Nouvel An* et le *culte des morts*. On constate en effet le retour collectif des morts à la nouvelle année. Durant les douze nuits correspondantes, ils viennent en procession rendre visite à leurs familles. Nous assistons à des cortèges masqués (les masques figurant les âmes des morts que l'on régale par un banquet—symbole de surplus). En devenant contemporains de la cosmogonie, les morts espèrent s'abreuver du débordement de substance ontologique, analogue à une fontaine de jouvence, pour revenir à la vie dans un corps en chair et bien portant, c'est-à-dire connaître une renaissance, une *résurrection*. C'est un retour symbolique à l'instant atemporel de plénitude; le moment de la *coincidentia oppositorum* où toutes les modalités coïncident, où tout *communique*.⁶³ Ce Chaos précosmique est souvent représenté comme un Œuf cosmique—symbole de la naissance. D'où l'œuf de Pâques au printemps. L'excès ontologique déployé à cet instant initial compense la pauvreté ontologique des morts. Comblant le manque, il rétablit l'équilibre et l'ordre. *L'excès est un remède à l'usure*.

Durant cette période se déroule souvent aussi la répétition de la hiérogamie⁶⁴ entre le ciel et la terre, la relation sexuelle et amoureuse qui dans nombre de conceptions a donné naissance au Cosmos. *Le Cosmos serait en quelque sorte l'enfant* de ce binôme cosmique primordial. La cosmogonie fournissant le modèle exemplaire de toute création, des rites matrimoniaux se déroulent durant les fêtes. *L'union de l'homme et de la femme engendrant d'un enfant serait la reproduction à l'échelle microcosmique de la création du monde*. L'énergie, déployée lors de la cosmogonie se communique sympathiquement, assure le succès du mariage et la création d'un enfant: « Le mariage régénère l'«année» et confère par suite la fécondité, l'opulence et le bonheur. »⁶⁵ Labourer les champs, c'est-à-dire la terre, est assimilé à un acte de fécondation.⁶⁶ Il existe d'ailleurs un certain rapport entre les orgies et les hiérogamies, car dans les deux cas nous avons affaire à un processus dont l'objectif est la création de la Vie: « chez les populations Oraon; leur orgie a lieu en mai, à l'époque de l'union du dieu Soleil avec la déesse Terre. »⁶⁷ Finalement, le mariage du temps humain avec le Grand Temps mythique qui régénère le monde peut être perçu comme répétant la hiérogamie qui a produit le Cosmos.

En jouant ce passé mythique, en reproduisant *analogiquement* le Grand Temps primordial, le primitif se transporte dans cette période, incarne la divinité, s'identifie à elle, ou à tout le moins devient contemporain de cette

63. MER 77–78.

64. MER 37–38.

65. MER 40.

66. MER 40.

67. MER 40.

série de créations ou épiphanies, au cours desquelles les archétypes, ont été révélés pour la première fois. C'est-à-dire qu'il en vient à participer lui-même à la création pendant cette période où le temps profane et la durée sont suspendus. Nous pouvons dire que l'homme s'élève extatiquement du monde terrestre, humain, profane, vers le monde céleste, archétypal et divin. La fête est le moment de la violence printanière, où l'homme éprouve le spasme d'une existence illimitée et célèbre la jeunesse du monde.

La fête peut être conçue comme une transcendance en acte.⁶⁸ C'est le temps où coïncident la réalité et la valeur (l'idéal). L'homme archaïque sent qu'il n'a de valeur qu'en tant qu'il imite les prototypes célestes. Pour lui, *être c'est participer* à une réalité transcendante.⁶⁹ Répéter les archétypes correspond à un effort désespéré pour garder le contact avec l'*être* et ne pas sombrer dans le néant ou l'irréalité d'une existence profane. Dans la mesure où le temps mythique est répétable, il ne doit pas être pensé comme simplement passé, mais aussi comme présent et même futur, c'est-à-dire comme un *éternel présent*. C'est pourquoi l'incarnation, grâce au symbole, peut toujours se réaliser au-delà des limites antérieurement fixées, comme l'illustre bien d'ailleurs la répétition contingente de la cosmogonie.

3.2 La répétition contingente de la cosmogonie

La répétition de la cosmogonie excède les cérémonies du Nouvel An. Le sacré est vécu non seulement durant les temps forts que sont les fêtes, mais aussi quotidiennement, à travers certains jours d'intensification, à d'autres moments de l'année. Le mythe cosmogonique, servant de modèle à toute création, est récité à l'occasion des moments centraux de l'existence lorsqu'il s'agit de faire émerger ou de maintenir la vie, tels ceux de la naissance, du mariage et de la mort.⁷⁰ Mais sa rencontre peut aussi être improvisée en fonction de l'apparition d'événements plus proprement contingents, imprévus par le calendrier. Le mythe cosmogonique est utilisé chaque fois qu'il y a une situation existentielle critique, comme lorsque quelqu'un est malade ou une récolte compromise.⁷¹ Il s'agit d'une *répétition contingente de la cosmogonie*. Plus on pénètre dans le temps, plus l'homme a affaire à la contingence. Cette répétition contingente constitue un transport du centre vers sa périphérie. Le mythe de l'origine est, comme nous l'avons vu, toujours intégré au mythe cosmogonique. Il y a par exemple une solidarité entre le mythe cosmogonique et le mythe de l'origine de la maladie et du remède

68. THR 41, 342.

69. MER 48-49.

70. AM 48.

71. AM 44-45.

ainsi qu'avec le rituel de guérison magique.⁷² Les rituels médicaux visent un retour à l'origine. Le but est de réitérer le moment mythique exemplaire où une divinité, un saint ou un héros a réussi à dompter la maladie. Le chaman (*medecine-man*), commence par résumer la cosmogonie. Ainsi, les paroles de la divinité créatrice sont prononcées dans toutes les circonstances critiques, qu'il s'agisse d'un corps ou d'un esprit malade à guérir, ou bien d'une matrice stérile à féconder (terre ou femme), mais aussi à l'occasion de la guerre, de la création d'un enfant, de la conquête d'un nouveau territoire, pour stimuler l'inspiration d'un poète, etc.⁷³

4. LE SYMBOLE COMME PROLONGEMENT DE LA HIÉROPHANIE

L'espace-temps mythique est donc récupérable partout et à chaque instant, indépendamment de la répétition périodique. C'est par le symbolisme que l'homme archaïque arrive à réaliser cette volonté unifiante. Une hiérophanie, en consacrant un objet, augmente qualitativement le régime ontologique de cet objet par rapport aux autres objets de son environnement. Ce faisant, elle le différencie des autres, introduisant une distinction sacré/profane. Si la hiérophanie met l'accent sur la différence et l'*hétérogénéité*, le symbolisme, lui, met l'emphase sur l'*unité*⁷⁴ dans la mesure où « *tout ce qui n'est pas directement consacré par une hiérophanie devient sacré grâce à sa participation à un symbole.* »⁷⁵ Sa fonction est d'unifier les différentes zones du réel, le *sacré au profane*: de faire en sorte que le sacré devienne facilement accessible. Son rôle est de prolonger la hiérophanie, de permettre au sacré de s'incarner dans le fragment, le relatif et l'insignifiant, de pénétrer dans la contingence, donc de *s'historiciser*, de *se réaliser*:

Un talisman, ou le jade, ou les perles portées sur soi projettent d'une façon permanente celui qui les porte dans la zone sacrée, représentée (c'est-à-dire symbolisée) par l'un ou l'autre respectivement. [...] De même encore, on peut dire que le symbolisme trahit le besoin qu'a l'homme de prolonger à l'infini l'hiérophanisaiton du Monde, de trouver sans cesse des doublets faciles, des substituts et des participations à une hiérophanie donnée, mieux encore, une tendance à identifier cette hiérophanie avec l'ensemble de l'Univers.⁷⁶

Prenons un exemple qui illustre comment s'opère cette actualisation aux différents niveaux de la réalité. Lorsque le primitif construit une ville sur un nouveau territoire, il imite la cosmogonie. La ville se veut la reproduction microcosmique de l'Univers, le nôtre étant lui-même la reproduction symbol-

72. AM 44.

73. AM 46.

74. THR 378-79.

75. THR 374.

76. THR 375-76.

ique de *l'Univers exemplaire* sorti des mains du Créateur. À ce titre, la maison sera la réplique réduite de la ville, donc du monde. La structure de la maison reproduit la structure spatiale et temporelle du Cosmos. Certaines maisons sont construites avec quatre fenêtres, chacune représentant une saison. La totalité de la maison reproduit le cycle annuel. Son toit symbolise la voûte céleste, le plancher représente la terre. Les quatre parois (avec les quatre fenêtres) renvoient aux quatre directions de l'espace cosmique.⁷⁷ La solidarité entre le Cosmos et le temps cosmique est ressentie avec une telle intensité que le terme de monde est utilisé dans plusieurs traditions primitives pour désigner l'année: « Par exemple, certaines tribus de la Californie disent «le monde est passé» ou «la terre est passée» pour signifier qu'un an s'est écoulé. Les Dakota disent «L'année est un cercle autour du monde», c'est-à-dire un cercle autour de la retraite sacrée. »⁷⁸ Le centre du toit est parfois percé, symbolisant la volonté de transcender le plan terrestre, de s'ouvrir au ciel. Mais ce n'est pas tout, car pour le primitif le corps humain représente un micro-cosmos. Il habite son corps comme il habite le Cosmos. Les yeux qui lui permettent de voir sont parfois assimilés aux deux luminaires que sont la Lune et le Soleil; le souffle humain au vent, les os aux pierres, les cheveux aux herbes, etc.⁷⁹ Quand l'âme d'un mort quitte son corps, elle le fait souvent par l'ouverture au centre du toit de la maison. Dans le même sens, l'expérience mystique de certains chamans (de même que chez certains yogins, ex: dans le tantrisme) est représentée par l'ouverture du sommet du crâne. Il y a ici une homologation et un emboîtement triples: le corps (ouverture du crâne); la maison (ouverture du toit); le Cosmos (le Ciel qui, comme un immense vacuum, ouvre sur la transcendance, le Tout-Autre). La *reproduction de cette ouverture* représente le fait que le symbole garde toujours contact avec la source originelle de la vie, et que la hiérophanie renvoie toujours au-delà d'elle-même. L'homme religieux ne peut vivre que dans un monde ouvert⁸⁰:

Territoire habité, Temple, maison, corps, nous l'avons vu, sont des Cosmos. Mais chacun selon son mode d'être, tous ces Cosmos gardent une «ouverture», quelle que soit l'expression choisie par les diverses cultures (l'«œil» du Temple, cheminée, trou de fumée, *brahmarandhra*, etc.). D'une façon ou d'une autre, *le Cosmos que l'on habite*—corps, maison, territoire tribal, ce monde-ci dans sa totalité—communique par en haut avec un autre niveau qui lui est transcendant.⁸¹

Il s'agit d'une série de centres s'emboîtant les uns dans les autres: 1) l'Univers exemplaire; 2) l'Univers terrestre; 3) le pays; 4) la ville; 5) la maison; 6) le

77. AM 65.

78. OSMC 39.

79. SP 143.

80. SP 149.

81. SP 150.

corps.⁸² L'englobant devient l'englobé. Chaque centre se substitue à l'autre, sans que ce dernier soit perdu pour autant: chaque partie contient la signature de la totalité. L'homme est continuellement *présent* au centre. En voulant faire de l'ensemble du réel un centre, l'homme archaïque manifeste non seulement une volonté d'unité, mais aussi de *totalité*.⁸³

Le symbole met donc à l'œuvre un double mouvement: d'un côté, il permet au relatif de prendre part à l'absolu, et simultanément, il incarne l'absolu dans le relatif. En effet, en liant les différentes zones du réel, le symbole révèle l'unité cachée, les correspondances entre les différents plans de la réalité, il permet ainsi de créer un *espace de relation*.⁸⁴ L'unité que révèle le symbole n'est cependant pas homogénéisante. *Sa fonction est d'unifier les zones hétérogènes du réel sans pour autant les confondre*: « le symbole permet le passage, la circulation d'un niveau à l'autre, d'un mode à l'autre, en intégrant tous ces niveaux et tous ces plans, *mais sans les fusionner*. »⁸⁵

Considérons le premier mouvement où la partie est ouverte au tout. En révélant les *correspondances* qui existent entre le haut et le bas, entre le ciel et la terre, le Cosmos et l'homme, le divin et l'humain, le symbolisme permet à la moindre partie de participer à quelque chose de plus grand, d'universel et de se transcender, de devenir *autre* tout en restant elle-même. La parcelle, même la plus vile ou insignifiante, est récupérée, *sauvée* et finit par trouver un sens dans cette immense totalité.⁸⁶ Chaque partie sent qu'elle est *nécessaire*, qu'elle a une place dans le plan cosmique, qu'elle n'est pas de trop, que son existence est *voulue* et *accueillie*. Le symbolisme arrive à dévoiler que ce fragment *participe* à une réalité plus grande, et qu'elle est ouverte sur l'infini. Grâce au symbolisme, l'homme est en mesure de sentir la solidarité avec la vie totale qui l'entoure: l'individu s'inscrit à l'intérieur de la totalité plus vaste qu'est la société, et cette dernière dans une totalité encore plus grande, le Cosmos, etc. Ainsi s'insèrent trois niveaux de temporalité: *le temps biologique*, *le temps social* et *le temps cosmique*, tous trois homologues. À cause du symbole, les choses ne se saisissent plus selon un rapport de succession irréversible mais selon un rapport de *simultanéité*, où toutes les choses, étant unifiées, *participent mystiquement*⁸⁷ l'une de l'autre. L'homme archaïque appréhende l'univers comme une succession d'horizons concentriques, emboîtés les uns dans les autres, où *le centre est partout et la circonférence nulle part*. En se

82. THR 324.

83. Christian Godin, *La totalité*, vol. 2: *Les pensée totalisantes. La religion. Les représentations globalistes du monde. Le savoir total et l'encyclopédisme* (Seysse: Champ Vallon, 1998), 394-96.

84. Ex: l'arc en ciel, la montagne, l'arbre, réunit le Ciel et la Terre, et même l'enfer.

85. THR 379.

86. THR 378-79.

87. « Participation mystique » au sens où l'entend Lévy-Bruhl, qui est une bi- ou multiprésence: une présence à la fois ici et ailleurs. Elle implique la coïncidence des contraires, qui est un principe transrationnel

« synchronisant » avec les rythmes de la Nature, l'homme archaïque peut ainsi élever son mode d'être.⁸⁸ Le symbole joue le rôle de pont, d'intermédiaire, d'*Axis Mundi* en tant qu'il connecte le bas (l'homme—le microcosme—la Terre) et le haut (le divin—le Cosmos—le Ciel). Dans la mesure où il fait *sortir* l'homme de lui-même, *l'ouvre à un autre monde, et finalement au « Tout-Autre »*, on peut dire qu'il a une *portée essentiellement métaphysique. Le symbole est, par sa structure, plus que lui-même. Il renvoie toujours à un au-delà.* Il est *surdéterminé* car il ne signifie pas seulement lui-même, mais quelque chose de plus, un *surplus*: chaque partie renferme depuis toujours une infinité de significations transcendantes qui n'étaient pas accessibles à l'expérience immédiate, et qui requiert pour se manifester le *télescopage* du symbole avec la réalité signifiée.

Dans le sens inverse, le symbole amène le tout à s'actualiser dans la partie. De la même manière que le Cosmos était le fruit d'une surabondance ontologique, le symbolisme permet à cette expansion de se prolonger à *l'infini*. Le moment de la création est continuellement et indéfiniment repris et reproduit de différentes façons. Il s'agit d'une *création continue* et par conséquent d'« une suite d'éternités. »⁸⁹ Ainsi tout moment *peut être* transmué en éternité. Ceci tend à montrer *l'incarnation progressive du sacré dans le quotidien, dans le temps.* Grâce au symbole, le paradis céleste se trouve tout à coup réalisé dans le concret pour constituer un *paradis terrestre*. Le couple hiérophanie/symbolisation affirme ainsi le concept paradigmatique de l'œuvre eliadienne de la *coincidentia oppositorum*,⁹⁰ dans la mesure où il fait coïncider le fini avec l'infini.

5. LE RAPPORT AMBIGU DE L'HOMME ARCHAÏQUE À L'INDIVIDUALITÉ ET À L'ALTÉRITÉ

5.1 Fermeture et absence d'individualité

Il convient d'observer qu'ici non seulement la Nature est une reproduction différée du divin mais l'être humain aussi. En effet, le primitif sent qu'il n'existe qu'en imitant un modèle exemplaire. Seul, il ne constitue pas une personne complète. Ce n'est qu'en tant qu'il participe d'un corps plus grand (social, cosmique et finalement divin) qu'il a l'impression d'avoir une identité réelle. Pour lui, *être c'est participer*. S'il arrive à se différencier du divin, ce n'est que d'une façon très relative. L'homme archaïque, immergé dans le

qui s'oppose au principe rationnel de l'identité, où une chose est elle-même et uniquement elle-même. Mais cette opposition n'est pas totale du point de vue du principe de la coïncidence des contraires, qui peut potentiellement inclure son contraire en lui, à savoir le principe d'identité, alors que l'inverse n'est pas vrai. L'inconscient et le néant dans leur réalité *sui generis* fonctionnent sur ce mode.

88. THR 378.

89. SP 79.

90. IS 69.

divin, n'a pas encore de parole propre, ni de vrai sens de l'individualité. On ne peut donc pas dire qu'il soit égocentrique, car ceci présupposerait qu'il ait une notion du moi—le narcissisme se caractérisant par l'inflation de l'ego. Il ne place pas comme nous moderne, l'homme au centre du monde. Ici, au contraire, le Tout prime sur la partie. Sa pensée est plutôt cosmocentrique, ou mieux *théocentrique*.

Cette absence réelle de notion du moi explique la passivité foncière des peuples archaïques. C'est seulement à partir du moment où il se conçoit comme « personne » que l'homme peut avoir une initiative, vouloir construire sa propre histoire, et désirer marquer l'histoire de sa présence. L'homme archaïque, au contraire, ne se reconnaît comme existant que dans la mesure où il cesse d'être lui-même à travers la répétition des modèles transcendants. Pour lui, la révélation faite par les dieux *in illo tempore* est parfaite et totale, et il n'y a rien à y ajouter. L'homme se contente pour l'essentiel de répéter les modèles transcendants *ad infinitum*. Il sent que les gestes personnels qu'il pose sont, à comparer à ces actions et créations, insignifiants. Aussi ne méritent-ils pas d'être enregistrés. L'homme archaïque n'a pas de mémoire individuelle et historique. Sa mémoire peut être qualifiée d'anhistorique,⁹¹ car ce dont il se souvient et ce qu'il importe de garder vivant et de transmettre à travers une Tradition aux futures générations, ce sont les récits mythiques, qui relatent les gestes exemplaires des dieux créateurs et les rituels relatifs à la mise en pratique de ces récits, donc des vérités impersonnelles. Tous les événements personnels et historiques sont rapidement oubliés.⁹² Il n'existe d'ailleurs pas de secret individuel dans les sociétés primitives. Les gens sont transparents les uns pour les autres. L'individu se doit de confesser publiquement ses secrets. Tout doit être partagé. Les seuls secrets se rapportent à des réalités transcendantes et sacrées révélées lors d'initiations. Entretenir des secrets sur le plan profane risquerait de perturber l'ordre et l'harmonie de l'Univers.⁹³

Dans les sociétés plus évoluées, surtout traditionnelles, la mémoire populaire est restée anhistorique. Le reste d'archaïcité se déplace vers les couches populaires, et leur mémoire collective restituée aux personnages historiques leur fonction d'imitation et de reproduction des gestes archétypaux. Ainsi, après quelques générations, le personnage historique est complètement déformé, et le plus souvent mythologisé: « Le souvenir des événements historiques et des personnages authentiques se modifie au bout de deux ou trois siècles afin de pouvoir entrer dans le moule de la mentalité archaïque, qui ne peut accepter l'*individuel* et ne conserve que l'*exemplaire*. »⁹⁴ Les sociétés archaïques accor-

91. MER 53–64.

92. MER 54.

93. Mircea Eliade, *Fragmentarium* = F (Paris: L'Herne, [1939] 1989), 70–74.

94. MER 60.

dent tellement peu d'importance aux souvenirs individuels que pour elle c'est le mythe qui dit la vérité, et l'histoire réelle qui est à la limite un mensonge.⁹⁵

On comprend alors que le vrai péché est pour le primitif *l'oubli* de ce qui a été révélé *in illo tempore*, car en cessant d'avoir conscience des modèles, ou en s'en écartant, il redevient la proie des forces du néant. La souffrance est, à ses yeux, la conséquence d'un écart par rapport à la norme.⁹⁶

Dans la mesure où l'individualité consiste dans l'ensemble des caractères par lesquels une personne ou une chose diffère des autres, le manque d'individualité est nécessairement solidaire d'une certaine fermeture à l'altérité. En effet, l'homme archaïque, n'ayant pas de notion développée de l'individualité, ne cherchera pas à compléter la création entamée par les divinités, c'est-à-dire de lui ajouter quelque chose d'« autre ». Nous l'avons vu, il juge la création complète et finie. En un certain sens, affirme Eliade, on peut dire que « pour l'homme des sociétés archaïques, l'Histoire est « fermée », qu'elle s'est épuisée dans les quelques événements grandioses du « commencement ». »⁹⁷ Même si les spécialistes du sacré, comme les chamans, arrivent à modifier la tradition mythologique de leur tribu, ils n'ont pas le pouvoir de créer ou de détruire cette Tradition. Cette dernière les précède, leur survit et s'impose à eux de l'extérieur, et non l'inverse. Les mythes sont de toute façon des créations collectives et non individuelles. Ce qui est significatif ne peut être produit que par le divin. Seuls les dieux sont susceptibles d'avoir une histoire; on parle alors d'une *hiéro-histoire*.⁹⁸ Une chose n'acquiert de l'être qu'en tant qu'elle est le réceptacle d'une force magico-religieuse. Si le primitif connaît une certaine forme d'histoire, il essaye néanmoins de ne pas en tenir compte. Les différentes extensions symboliques du centre ontologique sont autant de façons de reprendre à son compte *cette réalité toujours déjà donnée*. Eliade, nous l'avons vu, n'hésite pas à qualifier de « parménidéen » le temps archaïque qui conserve tout et qui est toujours égal à lui-même.⁹⁹ Dans la pensée archaïque, le caractère conservateur du temps mythique, maintenant la plénitude ontologique des formes, constitue un principe d'identité appliqué au temps. En vertu de son caractère cyclique et statique, *le temps archaïque*, pour le dire avec Gusdorf, « affirme la prépondérance de Même ontologique sur l'Autre historique »:¹⁰⁰ toute nouveauté historique est ramenée à quelques phénomènes paradigmatiques déjà vus. Ceci traduit le caractère conservateur des sociétés archaïques.

95. MER 61.

96. MER 112.

97. IRSS 14.

98. MER 62.

99. SP 63-64.

100. MM 79.

Pourtant, insiste Eliade, le fait que l'homme archaïque ne cherche pas à compléter la création entamée par les dieux, n'aboutit pas à un immobilisme culturel complet.¹⁰¹ Cela s'explique par le fait que la possibilité de reprise infinie des archétypes et des contenus révélés *in illo tempore* est structurellement ambiguë.

5.2 Ouverture et individualité émergente

Le passé mythique n'est pas un simple présent révolu, il est aussi riche d'un futur à venir. Il renferme des possibilités inexploitées que le primitif délivre par la répétition. Par ce retour au passé, l'homme archaïque va au-devant des possibilités ayant existé, de façon à les intégrer à son projet futur. Une réalité passée (la Tradition mythique) peut *possibiliser* une existence à venir.¹⁰² La répétition ne se réduisant donc pas à la reproduction du Même, peut faire advenir la différence.¹⁰³ Le passé acquiert ainsi une profondeur *immémoriale*. Cette possibilité de reprise vient de la *densité ontologique* infinie des archétypes, ceux-ci ne se laissant jamais épuiser dans une seule manifestation, mais sont au contraire susceptibles d'applications illimitées.¹⁰⁴ Ce qui indique l'immanence du Multiple et de l'Altérité au sein de l'Un et du Même:

Mais, à bien y regarder, cette histoire conservée dans les mythes n'est « fermée » qu'en apparence. Si l'homme des sociétés primitives s'était contenté d'imiter *ad infinitum* les quelques gestes exemplaires révélés par les mythes, on ne pourrait expliquer les innombrables innovations qu'il a accueillies au cours du temps. Il n'existe pas de société primitive absolument fermée. On n'en connaît pas une seule qui n'ait emprunté des éléments culturels étrangers; qui, à la suite de ces emprunts, n'ait changé au moins certains aspects de ces institutions; qui, en somme, n'ait une « histoire ». Seulement, à la différence de la société moderne, toutes les innovations ont été acceptées comme autant de « révélations » d'origine surhumaine.¹⁰⁵

Le primitif finit par attribuer les innovations récentes aux révélations primordiales. Même les techniques nouvelles sont perçues comme des dons des dieux.¹⁰⁶ Après quelques générations, la mémoire anhistorique populaire s'empare de ses découvertes et les investit du même prestige que les autres révélations faites *in illo tempore*. Il ne croit plus que c'est l'homme qui a fait ces découvertes, mais qu'elles ont été créées et révélées par les divinités créatrices du monde. Les traits généraux des histoires mythiques viendraient se

101. AM 176.

102. C'est en général aux spécialistes primitifs du sacré, quelques individus ayant de très fortes personnalités, que nous devons les nouvelles interprétations ainsi que l'approfondissement des archétypes et des mythes (AM 183).

103. Conformément au principe de la coïncidence des opposés.

104. AM 176.

105. IRSS 14–15.

106. IRSS 14–15.

nuancer et se compléter après coup selon les trouvailles faites par l'homme archaïque. En d'autres termes, les nouveautés en viennent à être justifiées en vertu d'une Tradition préexistante.¹⁰⁷ Étrangement, c'est précisément à cause de cette absence de mémoire historique que le primitif est en mesure d'accepter les innovations qui proviennent des autres sociétés, mais aussi celles qui surgissent au sein de sa propre communauté. Le peu de mémoire historique de l'homme archaïque, tout en étant d'un côté un facteur de fermeture, finit d'un autre côté par permettre une certaine ouverture à l'autre. Ce paradoxe s'observe aussi lorsque que l'homme archaïque, pensant que les Êtres divins ont déjà parcouru avec succès le chemin qu'il s'apprête à prendre, trouve la confiance et le courage d'affronter une nouvelle situation.¹⁰⁸ Il s' imagine alors rétroactivement que les dieux lui ont transmis à travers des mythes ce savoir-faire. L'histoire présente un horizon ouvert dans la mesure où elle introduit la nouveauté et donc l'altérité. Être confronté à l'inconnu suscite nécessairement chez l'homme de l'inquiétude. Le fait de projeter les nouvelles acquisitions dans le temps mythique, et de conférer au progrès et à la nouveauté une origine divine, permet de transformer en créativité une angoisse qui aurait pu être paralysante. Grâce au mythe, l'homme archaïque est en mesure d'apprivoiser sa peur de l'inconnu, et finalement de combattre la *terreur de l'histoire*.¹⁰⁹ Il est à même de *construire* sa propre histoire dans la mesure où il se dit que la tâche n'est pas impossible puisqu'il fut accompli par quelqu'un (une divinité).

Puisqu'ils possèdent un potentiel futur, les archétypes sont des hiérophanies.¹¹⁰ Les archétypes ont donc pour ainsi dire eux-mêmes une certaine *histoire*, et la *coincidentia oppositorum* ouvre le sacré à un certain *advenir*. À travers la répétition du Grand temps mythique, le primitif ne fait pas que reprendre bêtement une révélation, il tente d'en approfondir la signification, d'en trouver des sens toujours *différents*. Il découvre constamment des façons d'adapter ces contenus archétypiques à de nouveaux contextes. Le caractère statique des archétypes n'empêche pas l'homme archaïque de déployer une certaine créativité en *cosmisant* le Chaos, en étendant le centre dans de nouveaux environnements lorsque cela s'avère nécessaire. Or, comme le fait remarquer Eliade, « la création est la réponse qu'on peut donner à la destinée, à la «terreur de l'histoire». »¹¹¹

Il serait donc faux de dire que le primitif est totalement imperméable à l'expérience.¹¹² Eliade dresse un portrait de l'homme archaïque qui est plus

107. IRSS 14–15.

108. AM 176.

109. AM 176.

110. AM 176.

111. EL 113.

112. IRSS 14–15.

nuancé. Si le primitif n'est pas aussi sensible que l'homme moderne au temps, il serait réducteur de le concevoir sans rapport aucun avec l'altérité, même avec l'histoire (altérité horizontale), car, non seulement son univers est fondamentalement mystérieux et ouvert sur l'au-delà (altérité verticale)—la Nature étant pénétrée de forces inconnues—mais encore veut-il connaître le « comment » de la création, puisqu'il désire lui-même produire la vie comme les dieux l'ont fait, et aspire de ce fait à émerger hors du néant et de l'indifférenciation de l'homogénéité originaire.¹¹³ Son comportement traduit selon Eliade une *soif ontologique*, un besoin d'être, de naître à la Vie, de passer du Chaos au Cosmos.¹¹⁴ Ce n'est pas sans courage qu'il assume une responsabilité d'ordre cosmologique, à la différence d'une responsabilité d'ordre purement moral, historique ou social,¹¹⁵ et qu'il porte le poids de l'Univers tout entier, qui, sans son activité, s'effondrerait. Finalement, le symbole, en tant que coïncidence des opposées, est susceptible de favoriser l'individualisation de l'homme. C'est pourquoi Eliade se refuse à voir la valorisation de l'origine du primitif comme se réduisant à la volonté d'un retour à un paradis animalier ou à une quelconque forme d'existence embryonnaire au sein de la Nature, comme le croyait selon lui Hegel:

L'existence de l'*homo religiosus*, surtout du primitif, est « ouverte » vers le Monde; en vivant, l'homme religieux n'est jamais seul, une partie du Monde vit en lui. Mais on ne peut pas dire, avec Hegel, que l'homme primitif est « enseveli dans la Nature », qu'il ne s'est pas encore retrouvé en tant que distinct de la Nature, en tant que lui-même. [...] L'agriculteur austro-asiatique qui désigne avec le même vocable, *lak*, le phallus et la bêche et, comme tant d'autres cultivateurs, assimile les graines au *semen virile* sait très bien que la bêche est un instrument qu'il s'est fabriqué et qu'en travaillant son champ il effectue un travail agricole comportant un certain nombre de connaissances techniques. Autrement dit, le symbolisme cosmique *ajoute* une nouvelle valeur à un objet ou à une action, sans pour autant porter atteinte à leurs valeurs propres et immédiates.¹¹⁶

Même si elle doit se réaliser selon les modèles divins, l'identité de l'homme archaïque n'est pas entièrement donnée: celui-ci doit en partie se « créer », se « faire » lui-même. En ce sens, une sorte d'individualisation rudimentaire est bien à l'œuvre chez l'homme archaïque.

CONCLUSION

Si cette individualisation est possible c'est, pense Eliade, parce que l'Incarnation était toujours déjà présente à l'homme, et tire celui-ci en avant. Toutefois, le primitif, à travers les hiérophanies élémentaires, ne s'en approprie

113. AM 176.

114. SP 84–89.

115. SP 83.

116. SP 141–42. Voir aussi MER 108–09, 141.

qu'une modeste parcelle. Mais, comme le dit Eliade: « dans la hiérophanie la plus élémentaire, en effet, tout est dit. »¹¹⁷ De sorte que,

1) la valorisation des mythes d'origine en plus des mythes cosmogoniques;
2) la place laissée aux divinités secondaires par le Dieu suprême qui se fait *otiosus*;

3) la présence, en dépit de la chute, de la totalité dans chacune des parties à la manière d'un hologramme;

4) l'attribution d'une plus grande valeur au paradis cosmique qu'au paradis précosmique dans nombre de sociétés archaïques;

5) l'actualisation du Grand Temps mythique dans le temps profane lors de la fête;

6) l'existence d'une répétition quotidienne et contingente de la cosmogonie, en plus de la répétition annuelle et nécessaire;

7) le fait que pour le primitif le paradis soit terrestre et non extramondain;

8) l'importance égale accordée au symbole par rapport à la hiérophanie;

9) l'idée selon laquelle les archétypes disposent d'une densité historique délivrée par la répétition;

représenteraient sous un certain angle des tentatives désespérées de l'homme archaïque de préfigurer le mystère de l'Incarnation, c'est-à-dire de la coïncidence homme-Dieu.

<p>GRAND TEMPS MYTHIQUE Éternité/Histoire éternelle</p>	<p>Mythe cosmogonique/Grandes divinités primordiales Mythes d'origine/Divinités secondaires (<i>Deus otiosus</i>)</p>
<p>TEMPS COSMIQUE Nature</p>	<p>Présence en dépit de la chute de la totalité (le Grand temps mythique) dans chacune des parties à la manière d'un hologramme. Répétition de l'éternité en terme des cycles cosmiques (ex: saisonnier, lunaire, journalier).</p>
<p>TEMPS HUMAIN Histoire</p>	<p>Temps communautaire (ou social) Actualisation du Grand temps mythique via le temps cosmique dans le petit temps de la fête du Nouvel An Répétition <i>nécessaire</i> de la cosmogonie Temps individuel Paradis terrestre Répétition contingente de la <i>cosmogonie</i></p>

117. Mircea Eliade, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase* = CTAE (Paris: Payot [1951] 1974) 14.

Pour Eliade, seule une incarnation totale de l'absolu dans le temps est susceptible d'apporter une victoire définitive sur la mort et la souffrance: alors que l'homme archaïque répète chaque année la cosmogonie, le Christ, lui, descend une seule fois dans le monde déchu, pour le recréer et sauver *pour toujours* les êtres qui l'habitent. Aussi, l'asymétrie, manifestée par le débordement ontologique du Grand temps mythique dans le temps de la fête et ensuite dans les moments imprévisibles du quotidien, préfigure l'asymétrie caractéristique de cet acte *d'amour*, de *donation*, qu'est la grâce, qui trouve son expression la plus puissante dans la passion. Enfin, il est possible de voir l'élévation extatique de l'homme archaïque du monde terrestre, humain, profane, vers le monde céleste, archétypal et divin, comme une préfiguration de la divinisation de l'homme, c'est-à-dire de la *theosis*.¹¹⁸ Par conséquent, la répétition de la cosmogonie lors de la fête du Nouvel An, et donc la régénération humaine qui s'en suit, trouvent leur accomplissement dans la résurrection. C'est pourquoi Eliade peut voir dans la répétition archaïque la préfiguration de la répétition kierkegaardienne:

Cette contemporanéité avec les grands moments mythiques est une condition indispensable de l'efficacité magico-religieuse, quelle qu'en soit la nature. Envisagé sous cet éclairage, l'effort de Søren Kierkegaard pour traduire la condition chrétienne dans la formule: « être contemporain de Jésus » s'avère moins révolutionnaire qu'il ne paraît d'abord; Kierkegaard n'a fait que formuler en des termes nouveaux une attitude générale et normale de l'homme archaïque.¹¹⁹

C'est pour cette raison que la constante disponibilité du sacré¹²⁰ pour l'homme archaïque prend une forme plus évoluée (plus différenciée) dans l'expérience chrétienne du « présent eschatologique », pour qui le Royaume de Dieu (la fin des temps), n'est plus seulement dans l'avenir, mais aussi dans le présent; il est silencieusement parmi nous, perceptible à travers l'acte clairvoyant de la foi, qui est une communication à la fois immédiate et médiata. Cette différen-

118. Rappelons ce qu'Eliade, marqué par le christianisme oriental, dit: « L'Incarnation ne vise pas seulement à régénérer l'humanité et à expier le péché (originel ou actuel). [...] L'Incarnation a un but plus vaste, plus courageux. Dieu s'incarne pour nous apprendre la déification; il prend notre forme pour nous prouver réellement que l'homme peut prendre la sienne. » (Mircea Eliade, *La bibliothèque du maharadjah (suivis des Soliloques)* (Paris: Gallimard, [1932] 1996), 170. Voir aussi HCIR/II, 377–78.

119. THR 330. Pour une explication détaillée voir les sections XIII. *De la répétition archaïque à la résurrection* et XIV. *Eliade et la répétition kierkegaardienne* de mon article: « La dimension historique du sacré et de la hiérophanie dans l'œuvre de Mircea Eliade », 337–40. Pour une analyse plus approfondie du rapport entre la foi et la répétition chez Søren Kierkegaard, je renvoie le lecteur à un autre de mes articles « Glaube, Opfer und Wiederholung: Die «Unerkennbarkeit des Wunders» im Kampf des Glaubens gegen das Böse bei Søren Kierkegaard », *Kierkegaard Jahrbuch/Kierkegaard Yearbook*, Niels Jørgen Cappelørn, Hermann Deuser & Jon Stewart (éds.) (Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2004), 496–524.

120. Derrière l'idée archaïque des «doublets faciles» se cache déjà l'intuition de la « grâce » chrétienne, où Dieu franchit un abîme pour se rendre *présent* à sa créature.

ciation assure à la liberté, et donc à l'individualité, un plein développement, sans que l'homme ait pour autant à se détacher de l'horizon transcendant divin, qui rend son existence possible.

La compréhension qu'Eliade a de l'homme archaïque soulève toutefois une question: comment est-il possible pour le symbole d'être pour le primitif à la fois un facteur d'homogénéisation, en tant qu'il amène celui-ci à reproduire le divin partout (et de ce fait, empêche l'homme d'avoir une parole propre), et un facteur de différenciation, en tant que cette répétition permet de délivrer les nouvelles significations d'un même objet. En d'autres termes, comment la répétition peut-elle susciter simultanément la fusion et la distanciation de l'homme archaïque avec le divin, c'est-à-dire avec l'origine? Carl Gustav Jung (1875–1961), le célèbre psychiatre suisse-allemand, semble avoir donné une réponse à cette question à travers sa doctrine du processus d'individuation, dans la mesure où l'inconscient, lieu par excellence de la répétition où opèrent les archétypes, n'est pas conçu comme une simple absence de conscience, mais comme la condition de possibilité du moi-conscient et de son développement. L'inconscient, où tout est un, contient potentiellement en son sein la conscience (c'est-à-dire la différenciation), qu'il est susceptible d'actualiser. C'est alors que les archétypes, faisant parties de l'inconscient collectif, sont mobilisés pour la réalisation du soi. En 1931, Jung consacre un écrit important à la pensée primitive intitulé « Der archaische Mensch ». ¹²¹ Plusieurs autres réflexions complémentaires fort éclairantes sur ce sujet sont éparpillées à travers l'ensemble de son œuvre. Une reconstruction de sa conception de l'homme archaïque, qui établirait le lien avec sa doctrine du processus d'individuation, mériterait d'être effectuée, car elle jetterait une nouvelle lumière sur la thèse avancée par Eliade. La longueur que nécessiteraient une telle reconstruction et un traitement adéquat de celle-ci, nous oblige cependant à remettre à un prochain article l'élucidation de cette question fort complexe.

121. *Gesammelte Werke von C.G. Jung* 10, 20 vol. (Solothurn & Düsseldorf: Walter-Verlag [1971–83]1995), 45–90.