Bulletin of the *Transilvania* University of Braşov
Series IV: Philology and Cultural Studies • Vol. 10 (59) No. 2 - 2017

Le mythe – les formes de l'anamnesis à travers des images et des symboles

Lăcrămioara BERECHET[1]

The study discusses the fundamental functions of the myth, including the concept of anamnesis and its capacity to recollect - by means of symbolic language - the experiences of the sacred, eternally repeatable. The interdisciplinary connections of the mythical thought with both the instaurative hermeneutics are also made, in the context of the French School of History of Religions, and the reductive hermeneutics, of sociological or psychoanalytic type.

Keywords: *myth, symbol, symbolic thought, archetype, poetic cogito*

A "l'école des maîtres"[2], les auteurs expérimentent le discours créatif d'une herméneutique spéciale, appelée à décrypter et à faire revivre le langage du sacré, camouflé par des images et des symboles méconnaissables. L'herméneutique «instauratrice» qui décrypte les phénomènes et les expériences du sacré dans des modèles éternellement répétables, appelés hiérophanies, reconnaît la magie du temps mythique et son pouvoir de régénération, affirme la fonction sacrificielle des rites et rappelle le mystère sacerdotal, tous abordés dans le contenu complexe et indélébile de l'expérience religieuse, avec de l'empathie, sans la distance froide du chercheur scientifique, de telle manière que l'expertise se transforme dans un exercice d'une ample spiritualité. L'exercice exégétique est multidisciplinaire, et le surobjectif de cet exercice herméneutique est la désignation d'une métaphysique préhistorique, comme l'appelait Mircea Eliade, un système de pensée qui puisse dessiner l'ontologie d'un peuple.

Les idéologies des systèmes religieux ou du discours mythique semblent rester la responsabilité du symbole et de la pensée symbolique. Dans ce système cognitif et cosmogonique, il y a deux coordonnées du symbolisme ordonnateur dans

[1] l' Université "Ovidius" de Constanta, lacramioara.berechet@yahoo.com

[2] L'école française, nommée par Philippe Borgeaud (*Exercices d'histoire des religions, Comparaison, rites, mythes et émotions, Textes réunis et édités* par Daniel Barbu et Philippe Matthey, Leiden, Boston, 2016.*),*"l'école des maîtres". Dans la lignée de F. Max Müller, Lévi- Strauss, Mircea Eliade, Frazer, Durkheim, Mauss, Caillois, Georges Dumézil, Jean-Pierre Vernant, Roger Caillois, l'exercice herméneutique est toujours accompli dans le sens d'une forme universelle de pensée, trans-historique, de la même manière que le mythe enregistre les événements d'un temps originel.

BDD-A28080 © 2017 Transilvania University Press
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 22:52:39 UTC)

l'ordre phénoménologique et anthropologique: le centre et la cyclicité du devenir spatio-temporel.

D'une part, le symbolisme du centre recrée le cosmos, l'espace sacré, tandis que la temporalité cyclique régénère d'une manière sacrificielle chaque nouveau commencement des expériences humaines. Le concept de centre, l'un des concepts les plus forts de la pensée mythique, désigne un locum métaphysique qui sculpte dans le corps de l'espèce cet axis mundi, qui relie les cieux à l'enfer, la lumière aux ténèbres, l'esprit à la matière en complémentarité, en dévoilant l'unité des contraires. Pour Mircea Eliade, le sacré et le profane sont des catégories substantielles qui ne changent pas de valeur selon le contexte. Mircea Eliade considère le profane comme une limitation du sacré dans la manifestation. Le sacré existe en soi, il précède, il transcende l'existence et il est au centre de celle-ci, en édifiant le cosmos (Borgeaud 2016, 274). Le mythe rappelle, selon Mircea Eliade, à travers toute expérience répétable, les traces du sacré, en découvrant derrière soi un modèle exemplaire, vrai et sacré.

Il y a dans la pensée éliadique la certitude qu'une herméneutique créatrice peut déchiffrer les signes du sacré perdu parmi les formes déchues du profane, elle le récupère de toute expérience, si insignifiante soit-elle. Le mythe n'est pas seulement une possibilité de réflexion philosophique sur des événements fondamentaux, mais une rencontre «face à face» avec les pouvoirs dispersés du sacré dans l'humilité de l'incarnation profane. Le sacré est une expérience permise à l'être humain dans l'ordre sophrosyne.

Aux questions qui expriment le doute, le scepticisme par rapport aux fonctions initiales du mythe, dans le contexte d'une histoire décadente, la méfiance exprimée en ce qui concerne la pensée mythique et son rôle sotériologique, la méfiance envers la capacité du mythe à transférer des archives de la mémoire collective les structures anthropologiques de l'imaginaire, Mircea Eliade et les théoriciens de l'École française, apportent des arguments qui suppriment les signes de toute herméneutique négative. Il y a aussi des opinions opposées: Raymond Trousson (1981), Jean Pierre Vernant (1973), Georges Dumézil (1968) démontrent que le mythe perd sa fonction originelle puisque le récit, élément non essentiel du mythe, est devenu pour le roman une fin en soi. Claude Lévi Strauss (1968) soutient que le mythe s'estompe sous l'intérêt explicite d'affiner les formes littéraires. Marcel Detienne (1981) nie l'existence d'une pensée mythique originaire, en arguant qu'il n'y a que des mythologies culturelles soumises aux changements imposés par l'histoiree. En conclusion, le mythe ne crée que l'illusion d'une ontologie. Au fil du temps, le mythe sectionne le discours littéraire par des citations, des allusions, de technique connues de inter, hypo- et hypertextualité. Le mythe disparaît sous l'intérêt explicite d'affiner les formes littéraires. George Lukacs a démontré la transition de l'âge de l'héroïque épique et de la certitude du mythe à l'incertitude et à la problématisation de l'épique romanesque (Lukacs, 1963). Dans le même paradigme, (Veyne 1996) conclut que les Grecs ne croyaient pas à l'existence d'une

BDD-A28080 © 2017 Transilvania University Press
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 22:52:39 UTC)

pensée mythique à l'état pur, mais seulement dans un dialogue opératoire avec l'histoire: "La littérature mythologique, orale ou écrite, avec sa multitude d'auteurs, connus ou inconnus, avec ses innombrables variantes, devra, à partir de ce moment, rivaliser avec l'état civil: elle se verra forcée de présenter la cohérence chronologique, prosopographique et biographique de l'histoire" (Veyne 1996, 96). Ainsi, le temps mythique est-il dépourvu de profondeur et les «chronologies des générations mythiques» (Veyne 1996, 97) sont tout au plus prises en discussion. Les Grecs essaient d'extraire la vérité des allégories mythiques et d'éviter les mensonges que «les professionnels de l'invention menteuse» (Veyne 1996, 83), les poètes, généralement Homère et Hésïode, ont mis dans le discours mythique. Le mythe n'existe donc que par le sens crédité par l'histoire.

Même si pour Platon, la pensée mythique devient une construction rationnelle des discours métaphysiques, présentés allégoriquement et ontologiquement représentatifs, c'est tout de même le philosophe grec qui donne de la dignité au mythe en lui conférant sa fonction originelle, celle d'anamnesis, le rappel de la vérité. Le mythe semble être exclu du sacré, mais intégré dans le registre de la raison et de la vérité. Au fil du temps, la pensée religieuse chrétienne l'exclura du registre de la vérité, mais elle en empruntera la connaissance indirecte, de type allégorique et elle reconnaîtra sa valeur hyponoétique. Platon conserve de la structure originaire du mythe sa capacité d'exprimer la vérité à travers des images et des symboles archétypaux. Devenu une forme de réflexion philosophique alternative, exprimée d'une manière allégorique, le mythe préserve chez Platon le caractère mystérieux et l'hermétisme comme instrument d'initiation. D'autre part, le mythe platonicien rappelle que le monde écrasant de la vérité ne peut être contemplé par l'intellect que s'il est formé à la connaissance des eidè, des formes idéales, semblables aux archétypes de Jung ou au sacré sans nom. Comme dans tout mythe, l'âme est censée franchir le seuil et recréer son être, en expérimentant, à la rencontre avec l'esprit, une joie surnaturelle. Les âmes qui ont réussi à regarder l'être s'incarnent dans des êtres amoureux d'Eros, et donc de la poésie, de la sagesse, de la vérité, de la beauté. Dans une hiérarchie de l'élévation spirituelle, elles sont suivies par les rois, les hommes de loi, les guerriers, les chefs d'état, appelés à servir le bien, la vérité, la beauté, puis par les marchands, les amoureux de la beauté corporelle, les guérisseurs, les prophètes, les amoureux des mystères, les artisans et travailleurs de la terre.

Socrate lui-même avouait qu'il y avait un «daimon» en lui qui parlait, une voix divine qui l'empêchait de faire le mal. La connaissance est hyponoétique, diminuée, c'est une connaissance par le souvenir, médiée par des images et des symboles, ce n'est pas une connaissance directe. Cependant, la mémoire du poète inspiré est précieuse car elle fait partie de la sagesse de la muse Mnémosyne (mneme), et elle peut expliquer le mystère de l'existence à travers le mot efficace, investi de pouvoirs mantiques. Le monde peut retrouver sa signification perdue à l'aide des mythes cosmogoniques, qui recréent le lien avec la mémoire sacrée, une forme d'anamnesis. La vérité s'oppose à l'oubli (amnesis), mais elle est

BDD-A28080 © 2017 Transilvania University Press
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 22:52:39 UTC)

complémentaire de Léthé, de même que le sacré inclut le profane, tout comme anima reçoit son sens de animus. L'être vit la majorité de la vie en lethe, l'oubli fait partie de la vie, il justifie la répétition du mal dans l'histoire, alors que seuls les dieux vivent dans l'inoubliable, ne connaissant pas l'évolution.

La philosophie donne à la pensée mythique le droit fondement du sens, mais si le mythe devient littérature, il y a le danger que la lettre morte, inventée par Teuth, s'éloigne de la vérité, les gens apprenant seulement des expériences imparfaitement transcrites par les autres. La vérité ne vient plus de la mémoire sacrée, mais d'une mémoire imparfaite, et l'art interprétatif du discutable Hermès pourrait entraver la connaissance.[3] (Bădiliţă 1996, 91).

Le premier niveau de la connaissance, les eidè, n'est connu que par la contemplation, et n'est accordé qu'à peu de gens, tandis que le monde des illusions poétiques et mythiques, auquel fait allusion le Mythe de Theuth, considéré comme un reflet des modèles noétiques, permet une connaissance du type hyponoétique, une connaissance affaiblie. Platon sauve la connaissance mythico-philosophique en empruntant aux sciences ésotériques le langage allégorique qui révèle la gnose au niveau anagogique de l'histoire. Le mythe montre comment la frontière entre les eidè et le monde sensible peut être surmontée, comment le sacré peut être récupéré sous le camouflage du profane. Si les philosophes sont autorisés à utiliser le mythe dans la cité idéale, parce que le mythe est un remède pour ceux qui connaissent et un poison pour ceux qui ne connaissent pas, le mythe peut aussi indiquer à ceux qui ne savent pas encore, par des images et des symboles, leur propre devenir, l'aventure de la montée de l'âme ailée, la sortie de la caverne des ombres, la différence entre l'eros pas détaché des passions et l'amour idéal, du mythe de Diotima. Puisque le mythe est souvenir. Pour avoir accès à la référentialité du mythe, un exercice contre la mimésis est nécessaire et peut-être était-ce une des raisons pour lesquelles Aristote ne prêtait pas de valeur ontologique ou épistémologique au mythe.

Une approche collaborative entre le mythe, l'histoire et la raison est également également décrite par Gilbert Durand qui extrait du corpus commun des mythologies et de la littérature les structures émergentes de l'imaginaire. Aux actes fondateurs des héros mythiques, aux modèles de la genèse, on reconnaît une dimension ontologique. Le mythe a un rôle pédagogique, son efficacité étant prouvée par la magie des images qui rappellent l'unité perdue; le mythe lie les parties brisées de l'histoire, il ravive les mécanismes de l'analogie entre le bas et le

[3] *Le mythe de Theuth* (De l'Oubli, Phaidros, 274b-275b), concernant l'enlèvement de la vérité par la connaissance médiée: «Car l'écriture apportera l'oubli dans les âmes de ceux qui l'apprendront, en affaiblisant leur mémoire; en mettant leur foi dans l'écriture, les gens se souviendront de l'extérieur avec l'aide d'icônes étrangères, et non de l'intérieur, par leur propre effort. Le remède que tu as trouvé n'est pas fait pour soutenir la mémoire, mais juste pour se souvenir. Quant à la sagesse, tu ne donnes à tes étudiants qu'une sagesse douteuse, et non la vraie, ils penseront qu'ils sont très sages, alors que la plupart d'entre eux n'ont même pas une pensée qui soit à eux. En plus c'est difficile de les supporter, parce qu'ils se croient sages et en fait ils ne le sont pas."

BDD-A28080 © 2017 Transilvania University Press
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 22:52:39 UTC)

haut, le fermé et l'ouvert, il recouvre le sens. Et pour cette raison, quelque lointain que soit le moment de début, un *illud tempus* imaginaire, le mythe se diffuse dans les structures de l'imaginaire collectif, d'une manière salvatrice pour lui et pour l'imagination. Cet aspect est exprimé par Gilbert Durand à travers l'image de l'arbre mythique, une unitas multiplex, qui reconstruit les structures anthropologiques de l'imaginaire: l'ascension, la cyclicité et le cryptage. Selon Gilbert Durand, Mircea Eliade fut le premier à l'observer, affirmant que «nos histoires culturelles, et en particulier le roman moderne, sont des réévaluations mythologiques plus ou moins avouées» (Durand, 1998, 11).

Le même type guérisseur de rappel des invariants universels présents dans l'imaginaire collectif avait été démontré par C. G. Jung, qui reliait les images archétypales à l'universalité des comportements humains. De plus, le rêve d'un poète était considéré comme un dépôt inestimable d'informations sur les comportements mythiques, dans le Cercle étroit des savants d'Eranos, Gaston Bachelard, Henri Corbin, Jung, Gilbert Durand, Mircea Eliade, qui soutenaient «la croyance platonicienne dans un réalisme primordial de l'image» et proposaient dans ce sens la réconciliation des «figures mythiques» dans «les visages de l'œuvre» (Durand 1998, 12).

La connaissance indirecte, spécifique à l'imagination symbolique, opère avec des symboles lorsque le signe ne peut se référer qu'à un sens et non à une chose sensible: «le symbole est, comme l'allégorie, reconduction au sensible, du figuré au signifié, mais en plus, par la nature même du signifié inaccessible, il est épiphanie, c'est-à-dire apparition, par et dans le signifiant, de l'indicible» (Durand 1999, 16-17). La connaissance indirecte à laquelle la pensée mythique fait appel à une prédilection pour les domaines de l'inconscient, du métaphysique, du surnaturel et du surréel: «Ces choses absentes ou impossibles à percevoir, par définition, seront d'une manière privilégiée les sujets mêmes de la métaphysique, de l'art, de la religion, de la magie ...» (Durand 1999, 16-17).

Grâce à l'impérialisme sémantique de l'image symbolique, à son pouvoir infini de suggestion, le mythe peut surprendre « l'infigurable transcendance», «l'épiphanie d'un mystère». Le symbole en tant que signe noétique renvoie à «un indicible et invisible signifié», en créant une référence qui ne correspond pas au langage. La pensée symbolique est spécifique à la conscience humaine qui, n'étant pas capable d'avoir l'intuition objective de la chose, la représente symboliquement, qualité appelée «prégnance symbolique» , un attribut de la pensée qui produit du sens.

Gilbert Durand démontre que les significations de l'image symbolique ne sont pas décryptées par l'effort d'une connaissance directe correctement indiquée par l'étymologie: «...les principales assemblées symboliques, les mythes, possèdent cette étrange propriété d'échapper à la contingence linguistique; le mythe est l'opposé d'un engagement linguistique comme celui de la poésie, ancré dans la matière même de la langue» et la preuve en est la possibilité d'une traduction presque parfaite du mythe dans une autre langue (Lévi-Strauss, 1978.)

BDD-A28080 © 2017 Transilvania University Press
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 22:52:39 UTC)

En revanche, l'herméneutique réductrice ampute l'aura de l'imagination symbolique, le sens étant recherché dans la collaboration entre psychanalyse, sociologie et philologie comme dans le cas de Georges Dumezil, de Claude Lévi-Strauss ou de Freud. L'herméneutique sociologique, comme dans la psychanalyse freudienne, réduit le symbole à sa valeur de signe. Il étudie le réseau symphoniquement organisé des mythèmes qui cache une infrastructure inconsciente. En décodant cette infrastructure, on peut découvrir quelles sont les contradictions ontologiques qui résolvent le mythe dans une société à un moment donné.

Carl G. Jung met en relation le concept d'archétype et celui d'inconscient collectif, un système psychique héréditaire, constitué de formes préexistantes qui contrôlent les processus de la pensée et le rappel de l'être dyadique, une forme idéale du type platonicien. En démontrant cliniquement la réalité spirituelle des archétypes et, par conséquent, les traces matérielles de l'âme humaine parmi ces «représentations collectives», contenus mitémiques, présents dans la mythologie universelle, il affirme leur fonction essentielle, l'efficacité magique de fournir «l'aide magique contre la vie dangereuse des abîmes de l'âme» (Jung, 1994), parce que la relation entre l'intellect et l'esprit est inversement proportionnelle dans la pratique de la vie: „notre intellect a accompli des choses extraordinaires, tandis que notre foyer spirituel est submergé” (Jung, 1994) et, "quand l'esprit devient plus lourd, il se transforme en eau et l'intellect, victime de la vanité luciférienne se précipite sur le lieu où l'esprit regnait” (Jung, 1994).

Certaines des images qui traduisent la symbolique archétypale se retrouveront dans des rêveries poétiques, dans des mythes, dans des mystères ou des rêves. Quel est le rôle des rituels religieux, des mythes, des représentations imaginaires dans le contrôle de ce tronçon chaotique? C'est précisément celui de protéger l'être contre les affects incontrôlés, impulsions et dangers qui, dans l'absence d'une conscience rayonnante acquise par l'homme, prennent le dessus. L'homme ne peut pas vivre dans le chaos, il a besoin d'un centre régulateur de l'être, à partir duquel il puisse se réinstaller sur la terre ferme de la conscience et "pêcher" le trésor des profondeurs des eaux, il a besoin de redevenir "l’homme pêcheur" et d’abandonner le rôle de chercheur égaré. C'est aussi l'explication de Jung en ce qui concerne l'inconcevable besoin de l'homme de se souvenir du rôle bénéfique et moral de l'imagination créatrice, de la force éthique de la pensée mythique qui s’exprime, selon Mircea Eliade, à travers des images et des symboles; sinon l'être tombe dans le chaos.

Les archétypes ont la fonction de «facteurs psychiques», de forces colossales de l'inconscient qui agissent comme les dieux des mythes grecs qui contrôlaient et décidaient le destin, ils ont la force de Moire ou de Karma. Jung découvre que le destin peut être amélioré si la raison peut construire sereinement le sens de l'existence et si elle fait face au labyrinthe mandalique de l'existence qui ouvre l'aventure spirituelle de la recherche de soi, en rappelant l'archétype de l'être dyadique, en accord rationnel avec le «test de la réalité».

BDD-A28080 © 2017 Transilvania University Press
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 22:52:39 UTC)

Le mythe a pour rôle de défendre celui qui a rompu avec la Loi, en mettant fin à l'errance dans le temps réduit, historique. Sa force magique rappelle que tout ce qui existe maintenant a existé aussi au début, par l'intervention des êtres surnaturels, et que, depuis lors, jusqu'à aujourd'hui, les mêmes formes idéales sont répétées, comme un argument du sacré survivant parmi les formes et les noms. L'anamnesis ramène le fils errant dans l'esprit vivant. Le mythe retrouve l'efficacité des symboles perdus par les herméneutiques réductrices. L'ombre, l'âme, le sage, le vent, l'eau, le ciel, la montagne, la forêt, l'enfant, etc., sont des actants aux multiples fonctions, ils peuvent symboliser des situations, des lieux ou des moyens pour rétablir l'équilibre psychique. Les images des rêveries cognitives de la poésie, les symboles prédominants dans les mythes et les mystères rappellent d'une manière ésotérique le sens de la recherche spirituelle, en assumant le rôle moral de la guérison. Selon Mircea Eliade, un cogito est nécessaire pour interpréter et rendre efficace le langage spécial du discours mythique, pour le transformer en connaissance effective, en exercice d'initiation.

Le sacré est récupéré du corps animé du profane, extrait des camouflages délabrés de l'oubli de soi. La conscience, dit Jung, naît chaque jour, comme un enfant, des abîmes du sommeil, elle est la création et elle médiatise le sens à travers les images, les symboles ou la vie directe. Les douleurs de croissance de l'âme qui tentent d'échapper aux peurs invisibles guérissent à travers les expériences directes dans lesquelles, avec beaucoup de courage, l'être prend conscience du fait que le plus grand obstacle à la compréhension est soi-même. La responsabilité de la croissance personnelle, pour la forte recrudescence de l'auto-recherche, revient uniquement au chercheur. Comme Mircea Eliade, Jung tente de répondre à l'une des grandes questions de l'humanité: «La question décisive de l'homme est celle-ci: est-il connecté à quelque chose d'infini ou pas?» (Stevens 1996, 181). L'expérience du sacré est rappelée par des mythes, par les repentations des croyances et des idées religieuses, par les rêveries de la cogitation poétique, chaque fois comme expression de l'esprit créateur; le refus de l'anamnesis mène à la noyade intérieure.

La fonction principale de l'imagination symbolique, l'euphémisme, améliore la situation de l'homme dans le monde. De la même manière que Mircea Eliade, Gaston Bachelard croit que l'imagination symbolique peut être le point de départ d'un nouvel humanisme ouvert à une conscience qui restituerait le mythe. Pour Bachelard, la cogitation de la rêverie poétique est androgyne (Bachelard 2005), anima et animus, celles-ci dialoguent dans la solitude de l'être pour s'harmoniser, ils ne se disputent pas pour la primauté, mais pour vivre le silence de l'être unifié, la joie calme d'un psychisme sans accidents; c'est aussi la leçon du mythe. Dans le même paradigme, Jean Jacques Wunenburger estime que la phénoménologie contribue à une plus grande représentation de l'être imaginaire, interrogé principalement dans le domaine des religions ou dans la mythologie (Wunenburger 2004, 113-123). L'auteur discute d'une phénoménologie du sur-sensible, dans le cas des représentations religieuses et mythologiques; les images des réalités

BDD-A28080 © 2017 Transilvania University Press
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 22:52:39 UTC)

suprasensibles ont provoqué la recherche avec les instruments d'une herméneutique créative, qui vise à capturer le plus précisément possible une «vision intentionnelle de la conscience» (Wunenburger 2004,123). La méthode de la phénoménologie de Mircea Eliade rejoint cette perspective théorique, en décodant les représentations religieuses comme des pre-événements de la conscience.

À quel monde appartient le sacré? La question a une réponse paradoxale: aux deux mondes, au monde d'en haut, auquel renvoie la fonction épiphanisante du symbole, mais aussi au monde d'ici, où le symbole opère comme un objet significatif. La réalité du sacré, ce «tout autre chose» indéfinissable est auto-limitative et elle se manifeste dans l'espace profane qu'elle charge de son pouvoir éblouissant: «C'est le grand mystère, mysterium tremendum: le sacré accepte d'être limité» (Eliade 1998, 168). L'infini est moins que tout ce qui est imaginable et il recompose la liturgie cosmique, comme l'écrivait Teilhard de Chardin (Eliade 1997, 12-15). Les images et les symboles religieux deviennent efficaces grâce à une interprétation créative et renvoient directement aux vies du sacré. Dans le monde phénoménal, il peut même se manifester dans une moisissure, comme le dit un des personnages de Mircea Eliade, parce que le sacré se manifeste comme une force et un pouvoir qui signifie réalité, pérennité et efficacité. L'expérience de cette phénoménologie rappelle deux principes: la répétabilité et la participation, qui décrivent la relation entre le sacré et le profane.

Le sacré et le profane se constituent comme une matrice spirituelle qui se reflète à travers la formule mystique «coincidentia oppositorum», deux manières complémentaires d'être dans le monde assumées par l'homme à travers l'histoire. Le sacré se manifeste dans un mode contradictoire: comme un état de fascination et d'extase, et aussi, comme un mystère effrayant, un mysterium tremendum. Le tremor (la peur) est irrationnel et potentialise la force absolue (majestas) de la divinité, conduisant à l'annihilation du soi et à l'affirmation de la transcendance. Le mystère révélé étonne, éblouit, montre la complémentarité des contraires, l'unité, l'harmonie des contrastes. Coincidentia oppositorum affirme le sentiment du colossal (Deinós), dont les attributs inhabituels sont l'étonnement, l'admiration, l'inimitié, la fascination, le divin, le démoniaque, l'énergie. Le sur-rationnel du sacré décrit une terra incognita pour la raison. Le cosmos dans son unité, les cycles végétaux, les quatre éléments de la cosmogonie, l'Eau, l'Air, la Terre, le Feu sont des manifestations du sacré. Bien sûr, l'imagination symbolique confère du mystère à ces aspects de l'existence, en faisant directement référence au sacré. Les hiérophanies sont structurées sur la base de deux principes de l'ordre: le principe de l'analogie selon lequel la ressemblance appelle la ressemblance, le sacré étant compris dans un réseau de correspondances. Le deuxième principe, celui de la participation, se réfère au fait que toute morphologie du sacré manifesté dans le profane «devient le lieu d'un véritable mouvement de la puissance cosmique qui rend possible la participation de l'homme au divin» (Wunenburger 2000, 52).

BDD-A28080 © 2017 Transilvania University Press
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 22:52:39 UTC)

Le principe a été également mentionné par E. Durkheim, selon lequel chaque partie du cosmos, les arbres, les pierres, la végétation, l'aquatique valent le cosmos entier, parce que la puissance de la divinité, multipliée dans la manifestation, reste constante, suivant la règle de pars pro toto (E. Durkheim,1995). L'accès à ces formes de compréhension du cosmos est une initiation à une société archaïque; dans les sociétés sécularisées, la ritualisation de l'initiation prend des formes camouflées: l'anamnesis est récupérée par la lecture, le spectacle, en acceptant l'art, en consommant des bandes dessinées, etc. La redécouverte du sacré est étroitement liée à la reconstruction de cette «densité ontologique originelle» du corps de tout phénomène manifesté. Mircea Eliade prouve que l'homme moderne n'est pas totalement désacralisé et ne peut jamais être complètement désacralisé, car une «mythologie cachée», toujours solennelle, est camouflée dans ses actions les plus insignifiantes (Eliade 1994, 1995). Les implications ontologiques de la répétition sont observées par Mircea Eliade dans le Traité d'histoire des réligions; la cyclicité de la nature, une forme magique de récréation périodique du cosmos, appelle à l'accomplissement correct des rites; la participation à la vie cosmique est essentielle, et les mythes rappellent l'efficacité de toute action de l'individu pour l'Être cosmique. Le mythe est également efficace parce qu'il «répond à toute question avant qu'elle ne soit formulée. Il empêche la formulation de la question» (Gusdorf 1996, 33). Claude Rivière (2000, 23) observe l'ontologie profonde du sacré dans les théories éliadiennes, sa capacité à transformer n'importe quel objet en une hiérophonie, des phénomènes insignifiants aux mythes cosmogoniques.

La théorie du symbole lie à nouveau les hommes aux dieux. D'un autre côté, c'est l'histoire qui sépare l'homme d'abord de son centre et ensuite du centre du monde. Errant parmi les objets du monde sans importance, l'homme apprend de nouveau à trouver le centre du labyrinthe à travers une lecture herméneutique des signes. Mais au centre du labyrinthe de Eliade se trouve le sens, jamais le minotaure et l'existence est considérée comme une somme de labyrinthes qui construisent l'aventure infinie de l'initiation. Une telle herméneutique rappelle la confiance dans le caractère sacré du monde. Tout comme Paul Ricoeur qui affirme que dans ce processus d'interprétation, un credo est toujours nécessaire, ce qui permet ensuite la connaissance, Mircea Eliade est un tel herméneute, possesseur d'un credo.

Bibliographie

Bachelard, Gaston. 1995. *Apa şi visele*, traducere de Angela Martin. Bucureşti: Editura Univers.

Borgeaud, Philippe. 2016. *Exercices d'histoire des religions, Comparaison, rites, mythes et émotions, Textes réunis et édités* par Daniel Barbu et Philippe Matthey. Boston: Leiden.

Detienne, Marcel. 1981. *L'invention de la mythologie*. Paris: Gallimard.

BDD-A28080 © 2017 Transilvania University Press
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 22:52:39 UTC)

Dumezil, Georges. 1993. *Mit şi epopee*, traducere de Francisca Bătăceanu, Gabriela Creția, Dan Slușanschi. Bucureşti: Editura Științifică.
Durand, Gilbert. 1998. *Figuri mitice şi chipuri ale operei – de la mitocritică la mitanaliză*, traducere de Irina Bădescu. Bucureşti: Nemira.
Durand, Gilbert. 2000. *Mithes, thèmes et variations.* Paris: Desclée de Brouwer.
Durkheim, Emile. 1995. *Formele elementare ale vieții religioase.* Iași: Polirom.
Eliade, Mircea. 1976. *Histoire des croyances et des idées religieuses, I De l'âge de la pierre aux mysterès d'Eleusis*. Paris: Payot.
Eliade, Mircea. 1992. *Tratat de istorie a religiilor*, traducere în româneşte de Mariana Noica. Bucureşti: Humanitas.
Eliade, Mircea. 1996. *Imagini şi simboluri*, traducere în româneşte de Alexandra Beldescu. Bucureşti: Humanitas.
Eliade, Mircea. 1998. *Mituri, vise şi mistere*, traducere în româneşte de Maria Ivănescu şi Cezar Ivănescu. Bucureşti: Editura Univers Enciclopedic.
Eliade, Mircea. 1999. *Mitul eternei reîntoarceri*, traducere în româneşte de Maria Ivănescu şi Cezar Ivănescu. Bucureşti: Editura Univers Enciclopedic.
Eliade, Mircea. 2000. *Istoria credinţelor şi ideilor religioase*, traducere în româneşte de Cezar Baltag. Bucureşti: Editura Univers Enciclopedic.
Girard, Mathilde et Jean-Luc Nancy. 2015. *Proprement dit. Entretien sur le mythe*. Paris: Lignes..
Gusdorf, Georges. 1988. *Les origines de l'hermeneutique*. Paris: Éditions Payot.
Gusdorf, Georges. 1996. *Mit şi metafizică*, traducere de Lizuca Popescu Ciobanu şi Adina Tihu. Timişoara: Editura Amarcord.
Jung, Carl Gustav. 1994. *În lumea arhetipurilor*, traducere de Vasile Dem. Zamfirescu. Bucureşti: Editura Jurnalul literar.
Jung, Carl Gustav. 1998. *Personalitate şi transfer*, traducere de Gabriel Kohn. Bucureşti: Teora.
Jung, Carl Gustav. 1998. *Psihologie şi alchimie,* traducere de Carmen Oniți, Maria Mgdalena Anghelescu. Bucureşti: Universitas.
Lukacs, George. 1963. *La theorie du roman*. Paris: Editions Gonthier.
Riviere, Claude. 2000. *Socio-antropologia religiilor*, traducere de Mihaela Zoicaș. Iași: Polirom.
Stevens, Anthony. 1996. *Jung,* traducere de Oana Vlad. Bucureşti: Humanitas.
Strausse, Claude Levi. 1968. *L'origine de matiere de table*. Paris: Plon.
Trousson, Raymond. 1981. *Mythes, images, representations*. Editions de l'Université de Bruxelles.
Vernant, Jean-Pierre.1995. *Mit şi gîndire în Grecia Antică*, traducere de Zoe Petre şi Andrei Niculescu. Bucureşti: Meridiane.
Veyne, Paul. 1996. *Au crezut grecii în miturile lor?,* traducere de Bogdan Ghiu. Bucureşti: Editura Univers.
Wunenburger, Jean Jacques. 2000. *Sacrul*. Cluj-Napoca: Editura Dacia.
Wunenburger, Jean Jacques. 2004. *Filozofia imaginilor*, traducere de Muguraș Constantinescu. Iași: Polirom.

BDD-A28080 © 2017 Transilvania University Press
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 22:52:39 UTC)