

1) Lecture commentée d'un premier texte de Mircea Eliade pour se familiariser avec l'auteur.

Le but ultime de l'historien des religions est de comprendre, et d'éclairer pour les autres, le comportement de *l'homo religiosus* et son univers mental. L'entreprise n'est pas toujours aisée. Pour le monde moderne, la religion en tant que forme de vie et *Weltanschauung* se confond avec le christianisme. Dans le meilleur des cas, un intellectuel occidental, avec un certain effort, a quelques chances de se familiariser avec la vision religieuse de l'Antiquité classique et même avec certaines grandes religions orientales, comme l'hindouisme, le confucianisme ou le bouddhisme. Mais un tel effort d'élargir son horizon religieux, aussi louable qu'il soit, ne le mène pas assez loin ; avec la Grèce, l'Inde, la Chine, l'intellectuel occidental ne dépasse pas la sphère des religions complexes et élaborées, disposant d'une vaste littérature sacrée écrite. Connaître une partie de ces littératures sacrées, se familiariser avec quelques mythologies et théologies orientales ou du monde classique, ce n'est pas encore suffisant pour arriver à pénétrer l'univers mental de *l'homo religiosus*. Ces mythologies et théologies sont déjà trop marquées par le long travail des lettrés ; même si, à proprement parler, elles ne constituent pas des « religions du Livre » (comme le judaïsme, le zoroastrisme, le christianisme, l'islamisme), elles possèdent des livres sacrés (l'Inde, la Chine) ou, du moins, ont subi l'influence d'auteurs prestigieux (par exemple, en Grèce, Homère).

Pour obtenir une plus large perspective religieuse, il est plus utile de se familiariser avec le folklore des peuples européens ; dans leurs croyances, leurs coutumes, leur comportement devant la vie et la mort, sont encore reconnaissables nombre de « situations religieuses » archaïques. En étudiant les sociétés rurales européennes, on a des chances de comprendre le monde religieux des agriculteurs néolithiques. En beaucoup de cas, les coutumes et les croyances des paysans européens représentent un état de culture plus archaïque que celui attesté par la mythologie de la Grèce classique. Il est vrai que la plupart de ces populations rurales de l'Europe ont été christianisées depuis plus d'un millénaire. Mais elles ont réussi à intégrer dans leur christianisme une grande partie de leur héritage religieux préchrétien, d'une antiquité immémoriale. Il serait inexact de croire que, pour cette raison, les paysans de l'Europe ne sont pas chrétiens. Mais il faut reconnaître que leur religiosité ne se réduit pas aux formes historiques du christianisme, qu'elle conserve une structure cosmique presque entièrement absente de l'expérience des chrétiens des villes. On peut parler d'un christianisme primordial, anhistorique ; en se christianisant, les agriculteurs européens ont intégré dans leur nouvelle foi la religion cosmique qu'ils conservaient depuis la préhistoire.

Mais, pour l'historien des religions désireux de comprendre et de faire comprendre la totalité des situations existentielles de *l'homo religiosus*, le problème est plus complexe. Tout un monde s'étend au-delà des frontières des cultures agricoles : le monde vraiment « primitif » des pasteurs nomades, des chasseurs, des populations encore au stade de la petite chasse et de la cueillette. Pour connaître l'univers mental de *l'homo religiosus*, il faut tenir compte surtout des hommes de ces sociétés primitives. Or leur comportement religieux nous semble, aujourd'hui, excentrique, sinon franchement aberrant ; il est, en tout cas, assez difficile à saisir. Mais il n'y a pas d'autre moyen de comprendre un univers mental étranger que de se situer au-dedans, dans son centre même, pour accéder, de là, à toutes les valeurs qu'il commande.

Ce que l'on constate dès qu'on se replace dans la perspective de l'homme religieux appartenant aux sociétés archaïques, c'est que le Monde existe parce qu'il a été créé par les dieux, et que l'existence même du Monde « veut dire » quelque chose ; que le Monde n'est pas muet ni opaque, qu'il n'est pas une chose inerte, sans but ni signification. Pour l'homme religieux, le cosmos « vit » et « parle ». La vie même du Cosmos est une preuve de sa sainteté, puisqu'il a été créé par les dieux et que les dieux se montrent aux hommes à travers la vie cosmique.

C'est pour cette raison qu'à partir d'un certain stade de culture l'homme se conçoit comme un microcosme. Il fait partie de la Création des dieux ; autrement dit, il retrouve en lui-même la « sainteté » qu'il reconnaît dans le Cosmos. Il s'ensuit que sa vie est homologuée à la vie cosmique : en tant qu'œuvre divine, celle-ci devient l'image exemplaire de l'existence humaine.

Quelques exemples. Nous avons vu que le mariage est valorisé comme une hiérogamie entre le Ciel et la Terre. Mais, chez les agriculteurs, l'homologation Terre-Femme est encore plus complexe. La femme est assimilée à la glèbe, les semences au *semen virile* et le travail agricole à l'accouplement conjugal. « Cette femme est venue comme un vivant terroir : semez en elle, hommes, la semence ! » est-il écrit dans l'Atharva Veda (XIV, II, 14). « Vos femmes sont pour vous des champs » (Coran, II, 225). Une reine stérile se lamente : « Je suis pareille à un champ où rien ne pousse ! » Au

contraire, dans un hymne du XIIe siècle, la Vierge Marie est glorifiée en tant que *terra non arabilis quae fructum parturiit*.

Essayons de comprendre la situation existentielle de celui pour qui toutes ces homologations sont des expériences vécues, et non pas simplement des idées. Il est évident que sa vie possède une dimension de plus : elle n'est pas simplement humaine, elle est en même temps « cosmique », puisqu'elle a une structure transhumaine. On pourrait l'appeler une « existence ouverte », car elle n'est pas limitée strictement au mode d'être de l'homme (nous savons, d'ailleurs, que le primitif situe son propre modèle à atteindre sur le plan transhumain révélé par les mythes).

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'Hindou qui, embrassant son épouse, proclame qu'elle est la Terre et qu'il est le Ciel est en même temps pleinement conscient de son humanité et de celle de son épouse. 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. Une existence « ouverte » vers le Monde n'est pas une existence inconsciente, ensevelie dans la Nature. L'« ouverture » vers le Monde rend l'homme religieux capable de se connaître en connaissant le Monde, et cette connaissance lui est précieuse parce qu'elle est « religieuse », parce qu'elle se réfère à l'Être.

Mircea Eliade, *Le sacré et le Profane*, 1965

2) Exercice d'interprétation

Comme nous l'avons répété à plusieurs reprises, l'homme religieux assume un mode d'existence spécifique dans le monde et, malgré le nombre considérable des formes historico-religieuses, ce mode spécifique est toujours reconnaissable. Quel que soit le contexte historique dans lequel il est plongé, *l'homo religiosus* croit toujours qu'il existe une réalité absolue, le sacré, qui transcende ce monde-ci, mais qui s'y manifeste et, de ce fait, le sanctifie et le rend réel.

Il croit que la vie a une origine sacrée et que l'existence humaine actualise toutes ses potentialités dans la mesure où elle est religieuse, c'est-à-dire : participe à la réalité. Les dieux ont créé l'homme et le Monde, les Héros civilisateurs ont achevé la Création, et l'histoire de toutes ces œuvres divines et semi-divines est conservée dans les mythes. En réactualisant l'histoire sacrée, en imitant le comportement divin, l'homme s'installe et se maintient auprès des dieux, c'est-à-dire dans le réel et le significatif.

Il est facile de voir tout ce qui sépare ce mode d'être dans le monde de l'existence d'un homme areligieux. Il y a avant tout ce fait : l'homme areligieux refuse la transcendance, accepte la relativité de la « réalité », et il lui arrive même de douter du sens de l'existence. Les autres grandes cultures du passé ont connu, elles aussi, des hommes areligieux, et il n'est pas impossible qu'il en ait existé même à des niveaux archaïques de culture, bien que les documents ne les aient pas encore attestés. Mais c'est seulement dans les sociétés occidentales modernes que l'homme areligieux s'est pleinement épanoui.

L'homme moderne areligieux assume une nouvelle situation existentielle : il se reconnaît uniquement sujet et agent de l'Histoire, et il refuse tout appel à la transcendance. Autrement dit, il n'accepte aucun modèle d'humanité en dehors de la condition humaine, telle qu'elle se laisse déchiffrer dans les diverses situations historiques. L'homme se fait lui-même, et il n'arrive à se faire complètement que dans la mesure où il se désacralise et désacralise le monde.

Le sacré est l'obstacle par excellence devant sa liberté. Il ne deviendra lui-même qu'au moment où il sera radicalement démystifié. Il ne sera vraiment libre qu'au moment où il aura tué le dernier dieu.

Question d'interprétation

En quoi, Selon Mircea Eliade, l'homme areligieux moderne a-t-il une représentation du monde opposée à celle de l'homme religieux primitif ?

3) Éléments de méthode

Le but de l'exercice est de **commenter le texte pour répondre à la question posée**. Il ne faut pas commenter tout le texte, mais uniquement les passages qui permettent de répondre à la question.

- En introduction, il faut présenter le texte, contextualiser la question et l'explicitier en la reformulant ; puis il faut brièvement indiquer le plan (généralement en 2 ou 3 parties).
- Pour le développement, il ne faut pas se contenter de paraphraser (c'est-à-dire répéter avec d'autres mots ce qui dit le texte) mais **interpréter** en donnant des explications, des connaissances, des exemples, des références qui permettent de mieux comprendre la pensée de l'auteur, en indiquant toujours en quoi ces éléments permettent de répondre à la question posée.
- En conclusion, il suffit de donner une réponse synthétique à la question et, éventuellement, de prendre du recul sur la thèse de l'auteur en proposant une autre perspective.
- Le tout devrait faire *au minimum* 3 pages.