



HAL
open science

Pour une approche renouvelée des études classiques : gnose et anthropologie

Joël Thomas

► **To cite this version:**

Joël Thomas. Pour une approche renouvelée des études classiques : gnose et anthropologie. Euphrosyne. Revista de filologia clàssica, 1985, 13, pp.179-191. hal-04607470

HAL Id: hal-04607470

<https://hal.science/hal-04607470>

Submitted on 10 Jun 2024

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Pour une Approche Renouvelée des Études Classiques : Gnose et Anthropologie *

Le rapprochement entre gnose et anthropologie peut a priori surprendre; à tout le moins, il mérite un éclaircissement. En effet, le renouvellement des sciences humaines fait, chaque jour, mieux comprendre aux classicistes qu'ils ont à tenir compte de cette profonde mutation épistémologique, dans le regard qu'ils portent sur l'Antiquité classique: ces nouvelles approches tiennent un discours de liberté, mais aussi de rigueur, et unissent dans une vivifiante complémentarité la notion de « savoir rationnel » et celle de « savoir imaginaire ». Il ne s'agit plus de se situer par rapport à une institution dominante, qui projette un regard sur le passé, et y reconnaît des « ancêtres » qui la rassurent sur elle-même et la justifient, mais bien plutôt, dans le cadre de cette nouvelle méthodologie, de définir une problématique qui ne tombe pas dans le piège des regards déformants, et qui nous éclaire sur le fonctionnement de notre univers imaginaire, sur notre activité créatrice et notre relation au monde. Par delà les rhétoriques, cette quête, tous les créateurs l'ont menée. Or l'Antiquité classique est, pensons-nous, un champ privilégié pour cette approche élargie, et ce pour deux raisons; tout d'abord parce que l'univers imaginaire qu'elle nous présente est d'une richesse toute particulière; ensuite parce qu'elle nous propose une sorte de miroir de notre propre imager, et qu'en la connaissant mieux nous nous connaissons mieux nous-mêmes. C'est pourquoi, pour rendre

* Cet article reprend le texte d'une communication prononcée devant le *Centre de Recherche sur l'Imaginaire*, lors de son colloque des 16 et 17 décembre 1983, à la Sorbonne, sur le thème « Savoir rationnel et savoir imaginaire », et à l'occasion de la présentation du *Groupe de Recherches d'Anthropologie créationnelle* par son cofondateur.

compte de cette rénovation, nous avons souhaité rapprocher deux termes apparemment connotés de façon aussi différente que gnose et anthropologie, et nous allons nous en expliquer, en proposant, plutôt qu'une étude abstraite, l'exemple concret de l'entreprise à laquelle nous consacrons notre groupe de recherches, dans la mesure où il associe justement dans ses dénominations les termes d'anthropologie et de gnose, par son titre, *Groupe de Recherches d'Anthropologie créationnelle*¹, et par celui de son bulletin, *Epignôsis*¹. C'est donc à travers l'existence même de ce centre, et à travers ce que nous croyons être l'originalité de ses objectifs que nous conduirons cette réflexion.

Nous sommes partis d'une mise en évidence, que nous avons développée dans nos travaux antérieurs : les sociétés traditionnelles en général et le monde de l'Antiquité classique en particulier nous proposent une conception de l'être et une image de l'homme, dans sa relation au cosmos, souvent plus ouvertes et plus intégrantes, nous semble-t-il, que celles qu'a connues par la suite l'Europe occidentale. On sait que l'anthropologie contemporaine dénonce les monismes réducteurs et institutionnalisés : c'est l'orientation de la psychologie transpersonnelle ; par d'autres voies, la cybernétique nous propose une redéfinition de la logique, à travers, par exemple, les travaux de Gottard Günther² : la vie est, par nature, « polycontextuelle », et à l'intérieur de chaque « texture » est valable une certaine logique. De ce point de vue, l'Antiquité classique est plus proche de la problématique de l'anthropologie contemporaine que, par exemple, des idéologies dominantes de l'Europe du XIX^e siècle. On a quelquefois du mal à retrouver toute la force de son message, malheureusement trop souvent récupéré par des systèmes de pensée en position de force, et donc appauvri, au cours de l'Histoire. Et pourtant il mérite qu'on enlève, en quelque sorte, cette patine du temps. Car il propose une conception plus ouverte et plus cohérente de l'être, passant par un refus des solutions de continuité. Par exemple, on sait que philosophie, religion et connaissance initiatique n'étaient pas séparées, cloisonnées. Foisonnement, donc richesse. C'est dans l'*Énéide* de Virgile que nous prendrons un exemple pour montrer que les modèles d'organisation symbolique de l'espace et du temps qui nous

¹ B.P. 17, 66270 Le Soler, France.

² Cf. Verney, « Vers un nouveau paradigme scientifique : ontologies et logiques selon Gotthard Günther », *Epignôsis*, II 2^o cahier, octobre 1983, Perpignan, pp. 19-25.

sont proposés sont plus ouverts, plus complets aussi, nous semble-t-il, que la plupart des modèles d'Europe occidentale. Analysons rapidement ces notions de temps et d'espace dans l'épopée virgilienne. Elles ont deux visages :

— En ce qui concerne le *temps*, il peut se présenter comme temps « banal », perçu comme successivité pure ponctuée par l'écoulement des jours et des nuits. Sa loi inexorable d'écoulement sera, pour un observateur qui se limite aux apparences, la seule réalité. Cette successivité sans signification tend alors à substituer la notion de répétition à celle d'évolution. La durée est perçue avec angoisse, dans une sorte de compte à rebours par rapport à l'échéance d'une mort d'autant plus appréhendée qu'elle est mal comprise dans sa signification essentielle; à moins que les personnages ne s'enlisent dans une activité purement répétitive, servant à masquer l'angoisse existentielle.

Mais il y a aussi dans l'*Énéide* un temps essentiel, qui transcende la durée ordinaire, et qui est régi par la loi de l'évolution spirituelle. C'est celui des prophéties, qui culmine dans la vision « circulaire » du Bouclier d'Énée, au VIII^e Livre: les scènes de l'histoire de Rome à venir y sont disposées en cercles concentriques, ce qui exclut toute situation possible dans une chronologie. N'est-ce pas là le moyen de marquer que les scènes décrites échappent à la banalisation, et que le devenir qui se réalise à travers elles est en train de « sortir du temps », par la maturation et la réalisation spirituelle qu'il assure à ceux qui l'assument? Il est révélateur que, dans ces scènes privilégiées, le temps se fait espace, et perd par là même son attribut le plus « banal »: la linéarité; nous retrouvons dans cette description la même différence que définit H. Corbin entre « temps quantitatif » et « temps qualitatif », à propos de l'exégèse spirituelle du Coran.

Soulignons que l'on retrouve les mêmes structures symboliques sur le bas-relief de Modène, célèbre pièce du *corpus* iconographique associé au culte de Mithra: l'ellipse qui entoure Kronos, et sur laquelle se répartissent les douze signes du Zodiaque, définit, à travers sa forme circulaire, une structure orientée déterminant un temps « absolu », circulaire, transcendant, comme dans l'*Énéide*, temps linéaire et espace géographique³.

— Quant à l'*espace*, il a lui aussi deux visages: le premier est un espace « horizontal », géographique, non orienté, lieu de l'errance. Mais

³ Cf. J. Thomas, « Astrologie, alchimie et structures ontologiques dans les Mystères de Mithra », *Pallas*, XXX, 1983, Toulouse, pp. 78-79.

à mesure que l'on avance dans le récit, ce visage est exorcisé, et l'espace devient le vecteur de la Quête, à travers le Voyage, et en fonction d'un axe solaire Est-Ouest. La « traversée » des douze livres par Enée est alors assimilée à la course du soleil dans les douze signes du Zodiaque. Cette structure orientée horizontalement trouve sa dimension « verticale » avec la Descente, dont on remarquera qu'elle est aussi associée à une remontée dans le temps, puisque la progression « géographique » d'Enée aux Enfers correspond à des rencontres successives avec Palinure (mort depuis peu), Didon (morte il y a quelques semaines à Carthage) et Déiphobe (mort il y a des années à Troie), c'est-à-dire à une remontée dans ses souvenirs, intégrant aussi toutes les tentations du « vieil homme » auxquelles il a dû renoncer : des racines, l'enfance, un bonheur « ordinaire ». Cette remontée dans le temps, perçue comme une véritable introspection, prend toute sa signification lorsqu'on l'associe à la remontée d'Enée depuis le monde des Enfers jusqu'à celui des hommes, et aussi à la remontée, spatiale, du fleuve, au VIII^e Livre, vers le futur site de Rome : elle est à contre-courant, de même que l'ascèse héroïque va contre le cours « naturel » des choses⁴.

La symétrie des deux structures est frappante : dans les deux cas, l'espace et le temps ne sont plus envisagés comme des catégories distinctes de notre perception, mais intégrés dans un espace-temps plus essentiel. On sait qu'il a fallu attendre de récentes découvertes de la physique fondamentale pour s'apercevoir de la pertinence scientifique de cette notion d'espace-temps : belle rencontre des Anciens et des Modernes, par delà les siècles, sans doute encore plus étonnante que celle de la gnose et de l'anthropologie. Nous en retiendrons l'esquisse, à travers cet exemple, d'une idée particulièrement riche : l'énergie est une, mais ses manifestations sont multiples, et elles se font sur des plans multiples.

Devant les orientations que prennent l'anthropologie en général et les études sur l'imaginaire en particulier, il nous est alors apparu que ce que nous dégagions avait des implications plus vastes que la seule Antiquité classique : d'où, pour notre centre, le choix du terme d'anthropologie pour marquer sa vocation élargie.

⁴ Pour plus de détails, cf. J. Thomas, *Structures de l'Imaginaire dans l'Énéide*, Paris, Belles Lettres, 1981, pp. 270-274.

Précisons donc, toujours à travers les travaux de notre groupe, ce qu'est cette description de la structure et de l'énergétique de l'être humain. Elle s'appuie sur des exemples élargis et sur une méthode comparative, mais elle n'a rien à voir avec un syncrétisme, puisqu'elle se propose au contraire de distinguer et de définir une attitude en face du monde. Nous mettons l'accent sur le fait que les textes spirituels et les œuvres artistiques qui sont notre *corpus* sont, entre autres choses — et, de notre point de vue, avant tout — de véritables traités de la circulation et de la transfiguration des énergies créatrices. On peut aussi parler avec Yves Dauge de *circuits de lumière*⁵. La lumière étant alors la conscience-énergie qui sous-tend, renouvelle et vivifie le cosmos à chaque instant, les corps seront les supports, ou véhicules, ou manifestations plus ou moins personnalisées de cette lumière, à travers ses circuits.

Pour établir cela, nous n'avons pas recours à un vivier, un *corpus* soigneusement choisi; d'où le terme d'anthropologie, de « science de l'homme », que nous revendiquons. En effet, ces structures apparaissent dans tous les textes de spiritualité et, sous une forme parfois plus difficile à cerner, dans toutes les créations artistiques (dans la mesure où l'artiste est celui qui sait voir et décrire le monde). À la limite, elles transparissent, sous une forme incomplète, dans chaque action et dans chaque pensée, dès l'instant où l'on arrive à définir correctement sur quel plan celle-ci se situe. Les buts que nous nous fixons ne relèvent donc ni d'un acte de foi ni d'une pétition de principe. Il s'agit d'examiner, dans un esprit scientifique et systématique, les manifestations de la conscience dans leur multidimensionnalité, et de ne pas refuser l'idée que tout ceci peut s'inscrire dans une structure d'ensemble. D'autant que cette structure, nous l'avons sous les yeux, à travers toutes les grandes œuvres de spiritualité et toutes les grandes créations artistiques. À nous de savoir la lire.

C'est pourquoi je voudrais maintenant souligner les deux objectifs prioritaires de notre centre :

- mettre en évidence et décrire, dans leur structure, ces circuits de lumière.
- décrire la façon dont ils nous impliquent.

⁵ Cf. Y. A. Dauge, « Circuits de la Lumière : la transfiguration chez Virgile », *Erano's Jahrbuch*, à paraître, 1984.

Nous nous sommes donc attachés à mettre en évidence une structure ontologique qui développe et précise cette idée déjà évoquée d'une interdépendance structurelle. La pensée traditionnelle souligne avec beaucoup de clarté que 1) l'homme participe de tous les plans de l'être; simplement, beaucoup sont en germe, en sommeil; 2) il n'y a pas de clivage entre ces plans, de solution de continuité, d'arrachement de la partie spirituelle de l'être à un corps; l'interdépendance des plans se réalise par un processus médiateur, tendant à articuler les trois sphères énergétiques principales, celle de l'esprit, celle de l'âme et celle des corps, autour d'une zone de transition et de conversion, celle de l'âme essentielle, où se « corporalisent » les esprits et où se « spiritualisent » les corps; l'âme est donc le lieu d'une puissance d'éveil, et d'une jonction entre ce qu'on peut appeler un champ *théo-énergétique* (où s'affirment des énergies ne relevant pas des corps) et un champ *bio-énergétique* (où prédominent les forces psycho-somatiques). C'est là que se vivifient

— *une lumière descendante*, s'involuant dans les forces et les formes psycho-somatiques (c'est le mythe de Prométhée apportant le Feu depuis les sommets de l'Olympe jusqu'à une condition humaine enténébrée, souffrante et misérable).

— *une lumière montant*, qui naît au sein des zones psycho-somatiques, les « alchimise », et engendre un processus en contrepint, tout aussi nécessaire que le premier à l'évolution spirituelle (c'est le mythe d'Héraklès, demi-dieu s'astreignant à l'ascèse des Travaux, et qui, à la fin de ces Travaux, obtient de Prométhée — justement lui — le secret de la route qui mène à l'Atlas et aux pommes d'or des Hespérides, parce qu'il l'a mérité, qu'il a développé en lui des énergies « montantes » qui lui permettent d'équilibrer l'énergie « descendante » symbolisée par le feu prométhéen. En même temps, il délivre Prométhée de son enchaînement au rocher du Caucase (enchaînement aux forces telluriques lié à la « faute » de Prométhée, qui avait donné trop tôt le feu à l'homme, alors qu'il n'était pas à même de l'utiliser, c'est-à-dire de développer en lui l'alchimie spirituelle): libération mutuelle, donc, à travers deux mythes ascensionnels complémentaires, l'un centré sur l'Atlas et l'autre sur le Caucase.

L'individu qui se réalise spirituellement est alors non pas du tout celui qui supprime le deuxième plan au profit du premier (ce fut, d'une certaine façon, l'erreur des Stoïciens), mais celui qui parvient à établir une circulation aussi complète que possible entre les différents

plans, dans une harmonie et une complémentarité. Nous prendrons trois exemples à l'appui. Le premier est emprunté à la littérature augustinienne; le deuxième est plus sociologique; le troisième touche à l'Histoire des religions; cette diversité même des sources souligne qu'il existe, par delà les « genres », les « disciplines » et leurs clivages souvent arbitraires, des superstructures symboliques déterminant les réseaux d'un « savoir imaginaire » collectif.

1 — *L'architecture symbolique de l'Énéide*. Nous y retrouvons cette structure ontologique projetée dans le monde mythique de l'*Énéide*: l'énergie originelle indifférenciée (Jupiter) se manifeste à travers des vecteurs (les dieux: Apollon, Vénus, Hercule divinisé, qui sont des adjouvants, et représentent des « voies » privilégiées: la Connaissance, l'Amour, l'Action), jusqu'au médiateur, Énée, le demi-dieu ainsi « éveillé » à la Connaissance, et qui la transmet lui-même aux Compagnons, frères plus humbles, double imparfait de lui-même, représentant un « corps » dont il ne saurait se passer; ils le portent et il les guide (toujours la complémentarité; on pense au mythe de St. Christophe, le « passeur » de l'Enfant divin). Parallèlement se crée, comme un obstacle stimulant, une structure d'« anti-destin » représentée par Junon puis, sur un autre plan, « anti-héroïque », par Didon et Turnus, et enfin par leurs peuples respectifs, qui s'opposent aux Compagnons⁶.

2 — *L'image du Barbare*: son appréhension dans le monde de la latinité relève d'une étude à la fois culturelle et sociologique. Or Y. Dauge a montré⁷ que, chez les Romains, elle était vécue par rapport à une intériorisation, une idée du « barbare en nous-mêmes » qui ne met personne — et surtout pas les Romains — à l'abri de la barbarie. Cette notion se définit alors dans une perspective ontologique, et dans un contexte dynamique — nous pouvons tous devenir barbares si nous ne mobilisons pas nos énergies pour tenter de nous transfigurer —, et elle n'est plus du tout associée à une malédiction de la naissance ou de la race — ce qui est, il faut le reconnaître, beaucoup moins vrai chez les Grecs, en ceci plus « racistes » —; elle se définit alors en fonction d'un mouvement dialectique et d'une structure *feritas / vanitas* → *humanitas* → *divinitas*, autour de laquelle s'organisent, on l'a vu, bien des épisodes de la geste héroïque de l'*Énéide*.

⁶ Cf. J. Thomas, *Structures...*, pp. 228-258.

⁷ Cf. Y. A. Dauge, *Le Barbare. Recherches sur la conception romaine de la barbarie et de la civilisation*, Bruxelles, Latomus, 1981.

3 — Enfin, dans l'Histoire des religions, nous avons choisi, entre autres profils, celui du dieu *Mithra* car, en tant que médiateur, il nous semble retrouver des structures symboliques assez voisines de celles que nous avons évoquées à propos d'Énée. Mithra, comme Énée, est associé à une symbolique du devenir, de l'homme en train de se faire; d'où la place importante que prennent astrologie et alchimie dans son culte: elles définissent et explicitent les structures ontologiques, et le mouvement qui relie les différents plans de l'être, permettant, à travers cette dynamique, une métamorphose. Les sept degrés de l'initiation font connaître successivement à l'initié, dans une progressive décantation, les quatre éléments, la lune et le soleil (5^e et 6^e degrés), enfin l'un retrouvé (Saturne-Aiôn), à travers l'éternité du temps et de l'espace. Quant au schéma eschatologique, il est très comparable au schéma initiatique; en particulier, il fait apparaître la même complémentarité entre astrologie et alchimie. Il associe les différents niveaux de décantation du principe spirituel, après la mort, au passage dans les sept astres connus des Anciens, et en même temps il leur fait correspondre sept métaux, suivant une symbolique nettement alchimique tendant à une transmutation depuis le plomb jusqu'à l'or⁸.

Avec ces trois exemples, empruntés à trois aires socio-culturelles différentes, s'inscrivant dans des périodes historiques différentes, et n'ayant de surcroît aucun caractère exhaustif — car on pourrait en relever de tout aussi intéressants dans l'*Ane d'Or*, ou dans les *Métamorphoses* d'Ovide —, nous retrouvons, avec beaucoup de permanence, une constante: la définition d'une structure ontologique, sous-tendue par une dynamique de l'évolution spirituelle, et par une conception particulièrement riche et ouverte de l'homme en train de se faire, de s'élaborer à chaque instant de sa vie. De ces perspectives singulièrement élargies par rapport à beaucoup des schémas que nous proposerons l'Europe occidentale après la Renaissance, nous retiendrons, outre une belle leçon de modestie — car les Anciens ont sans doute beaucoup plus à nous apprendre que nous ne sommes généralement enclins à le supposer —, deux conséquences directement liées à notre propos:

Tout d'abord, la notion de *conscience* s'en trouve prise dans une acception plus vaste. Il est d'ailleurs sans doute préférable de parler de *champs de conscience*, intégrant la conscience vigile ordinaire, mais aussi des états souvent tenus — par cette même conscience vigile, à la

⁸ Cf. J. Thomas, « Astrologie, alchimie... », pp. 84-86.

fois juge et partie — pour « marginaux », ou relevant d'une phantasmatique. Il serait sans doute plus conforme à l'idée de liberté et de tolérance d'admettre ces expériences — souvent de type mystique — comme relevant d'un vécu normal, souvent essentiel à la personne qui les vit, et d'essayer plutôt de les situer par rapport aux différents plans de la conscience, pour mieux les comprendre, en admettant que chaque niveau a son propre espace-temps, son propre support, ses informations et sa fonction propres. Il semble d'ailleurs que sur ce point notre approche converge avec celles de l'école psychologique transpersonnelle, telle qu'elle est apparue en Californie, ou avec la notion de « multiplicité des voix » telle que la définit le psychologue J. Hillman⁹. L'*ego* est alors perçu non comme une entité monolithique, mais comme un lieu de rencontre, d'interférence entre des énergies se manifestant sur de multiples plans d'existence; rétablir la circulation entre ces énergies, c'est passer de la discordance à l'harmonie.

La deuxième conséquence est le corollaire de la première: elle insiste sur la notion de *regard*; il est important d'admettre que les apparents conflits que nous constatons dans notre appréhension des phénomènes qui nous entourent tiennent à notre ignorance présente (point de vue que ne désavoueraient pas les sciences dites exactes), ou plutôt à l'insuffisance de notre angle de perspective. Toute contradiction dans notre savoir est alors, en quelque sorte, une illusion d'optique. Parménide disait déjà, il y a 2500 ans, que la discontinuité apparente du tissu de l'univers était liée à la mesure inhérente à l'expérimentation, donc à l'observateur lui-même. Une fois le regard ainsi éveillé, le but est de l'éduquer, de le développer jusqu'à le rendre adéquat à la multidimensionnalité du réel, à la pluri-unité du cosmos, et à la « relativité complexe ». C'est un des sens du célèbre *koan* du bouddhisme Zen :

« Au début, les montagnes sont des montagnes.
 Au milieu, les montagnes ne sont plus des montagnes.
 À la fin, les montagnes sont à nouveau des montagnes. »

De même, le regard, d'abord « naïf », voit l'apparence des choses; dans un deuxième temps, mis en éveil, il est frappé par ce que les choses ne sont pas ce qu'elles ont l'air d'être; enfin, lorsqu'il a intégré les différents plans du réel, tout s'ordonne et se relie; alors les monta-

⁹ Cf. J. Hillman, *Le Polythéisme de l'Âme*, Mercure de France-Le Mail, 1982.

gnes sont perçues dans leur plénitude, dans une parfaite définition et circulation du Sens; on remarquera que ces trois regards rejoignent les trois stades d'une initiation, tels qu'ils sont généralement définis : 1^e) attente, préparation; 2^e) découverte, 3^e) maîtrise et communication¹⁰. D'où la définition que nous proposons de la gnose : retrouver l'unité qui sous-tend la diversité des formes (en ne perdant pas de vue qu'il faut concilier à la fois cette unité et cette diversité).

Cela nous conduit à exposer un point que nous considérons comme une des originalités de notre Centre : l'implication personnelle du lecteur dans cette structure ontologique, dont il participe. Cela explique que, si la plupart de nos collaborateurs sont des universitaires, beaucoup d'abonnés de notre Bulletin ne le sont pas. Ce que nous leur suggérons, c'est une nouvelle attitude, qui les incite à ne pas lire Virgile, Rûmî ou Angelus Silesius sur *un* plan (affectif, rationnel, psychanalytique, etc...) et surtout à ne pas penser qu'il pourrait n'y avoir qu'un plan (d'où tout l'intérêt d'une notion comme celle de surdétermination en psychanalyse). A partir du moment où le principe de la multiplicité des lectures est admis, la quête de ces différents plans devient le corollaire; or elle sous-entend que, pour entrer dans ces circuits, le lecteur doit faire lui-même une partie du chemin; et alors, il s'aperçoit que le paysage change; le support (une lecture, un objet d'art) devient véritablement un symbole : il intègre celui qui le déchiffre dans un réseau dont il participe lui-même. Ce symbole, perçu, comme le dit M. Eliade, comme la révélation d'un ordre supérieur de réalité dans un ordre inférieur, est essentiellement dynamique et médiateur : il est fonction du regard, mais il aide à le transformer.

Nous retrouvons l'essentiel de ces notions à travers les deux épithètes que nous ajoutons à « anthropologie » : anthropologie *créationnelle*, et anthropologie *de la métamorphose*.

Créationnelle, d'abord, puisque, en fonction de cette énergétique, tout est en perpétuel mouvement, en circulation. Couper le circuit, c'est, dans ce contexte, mourir. Au contraire, créer devient relier, élargir, et le créateur est celui qui met en résonance des possibilités encore virtuelles. D'où l'importance que nous accordons à la genèse et à l'élaboration des processus de création, au sens le plus général (et aux artistes en tant que collaborateurs), puisque c'est par eux que l'on s'inscrit dans l'énergétique que nous avons définie. Dans cette néces-

¹⁰ On retrouve cette structure initiatique à travers la répartition des douze livres de l'*Énéide* en trois groupes de quatre livres. Pour plus de précision, cf. J. Thomas, *Structures...*, pp. 332-348.

saire circulation, on ne peut pas ne pas créer; le créateur authentique est alors celui qui s'ouvre le plus largement aux énergies qui le traversent, celui qui sait voir et raconter.

Par conséquent, connaître, c'est être; l'analyste qui est lui-même inséré dans ces réseaux d'énergie ne peut en être seulement le froid observateur: il y a bien alchimie, modification, métamorphose. La connaissance s'apparente alors à une aventure spirituelle dans laquelle on s'implique, et qui sous-entend une constante dynamique (ceci est assez différent, on le voit, de la notion traditionnelle de « critique littéraire »). D'ailleurs, lorsque des psychanalystes disent que le mouvement psychanalytique doit conduire vers son propre dépassement, ils ne font pas autre chose que souligner la nécessité d'introduire cette notion de dynamique dans la démarche méthodologique elle-même.

Pour définir la spécificité des perspectives que nous venons d'évoquer, nous avons donc, à la fois, associé à la notion d'anthropologie l'épithète de « créationnelle », et employé le terme de « gnose ». Nous nous sommes sentis en affinité avec cette notion de gnose parce qu'elle nous semblait bien coïncider avec les lignes de force que nous mettons en évidence: un continuum énergétique; une implication de l'homme dans une anthropologie de la métamorphose. Il va de soi que la gnose dont nous parlons se définit comme une recherche totale du statut ontologique des êtres, et donc comme « science de l'homme », n'ayant rien à voir avec une religion ou une philosophie spécifique, en particulier avec le gnosticisme, *corpus* de doctrines historiquement daté, et d'ailleurs centré sur un dualisme. Donc, pour nous, la gnose, ce n'est certainement pas le passé, et s'il fallait choisir, même en tenant compte du fait que nous nous référons à la pensée traditionnelle et à l'Antiquité classique, nous nous sentirions certainement beaucoup plus proches des Gnostiques de Princeton que du gnosticisme. Si d'ailleurs nous avons choisi pour notre bulletin le terme d'*epignôsis* (= action de reconnaître), utilisé par St. Paul, en particulier dans l'*Épître aux Colossiens* (III, 9-11), c'est parce qu'il nous a semblé bien transcrire nos préoccupations, à travers sa racine indo-européenne VGNO-, que l'on retrouve dans le sanskrit *jñāna*, marquant la notion de savoir, de connaissance, et le préfixe *epi-* (= après, par delà), définissant une approche plus globale, par delà les « écoles » et les « savoirs » particuliers.

En fonction de cette définition, et de l'ouverture à une nécessaire polysémie, dont nous avons souligné la volonté dans beaucoup de départements des Sciences humaines, il nous a semblé — et nous espérons

avoir montré — que la « gnose » au sens où nous l'entendions rejoignait la problématique de l'anthropologie : en cassant les visions déformantes, et se libérant des discours réducteurs, elles tendent toutes deux à s'ouvrir sur la totalité du réel; mais aussi, elles ont une capacité de relier et d'intégrer dans une structure d'ensemble les champs de connaissance et les niveaux d'être; ainsi, toutes deux mettent l'accent sur la notion de liberté, mais aussi sur celle de rigueur. Nous avons parlé, à propos de la gnose, d'aventure spirituelle. Les étonnants progrès de l'anthropologie la situent bien, à notre avis, dans la tradition des plus belles de ces quêtes, d'où notre désir de relier les deux termes en espérant que cette jonction sera vivifiante.

Quant aux orientations que nous avons assignées à notre groupe, on ne sera pas surpris qu'elles s'organisent elles aussi autour des notions de *médiation* et de *circulation* :

— *médiation* pour tenter de trouver ensemble des liens entre des démarches apparemment séparées; ainsi, nous sommes heureux que la symbologie permette de vivifier des domaines comme la mythologie, qui n'avaient eu que trop tendance, comme le dit P. Sérant, à être « enfouis dans les sables du pédantisme universitaire », et qui sont pourtant si vivants, si reliés à notre activité imaginaire. Nous sommes heureux aussi de nouer des contacts avec des formations de sociologues, de comparatistes, et avec la fondation *Eranos* : nous voudrions leur apporter notre propre originalité, et contribuer ainsi, modestement, à cette grande rénovation de l'anthropologie.

— *circulation et liaison*, enfin, conduisant à une diversification de notre éventail épistémologique, ce qui nous a permis de nouer des relations enrochissantes avec, par exemple, des psychiatres, des psychologues, un psycho-pédagogue, des spécialistes de symbologie, comme J. Chevalier; des spécialistes de cybernétique et d'informatique; un biochimiste; des médiévistes et des comparatistes; mais aussi des indianisants et des spécialistes de la Kabbale; enfin, et nous y tenons tout particulièrement, *des artistes*, dont notre groupe, pensons-nous, ne saurait se passer, étant donné sa vocation, puisque, comme nous l'avons dit, gnose et art, critique et création sont, pour nous, inséparables, et que ces artistes sont en quelque sorte les alchimistes de la matière sur laquelle ils travaillent.

Retrouvons maintenant le thème qui a servi de fil conducteur à cette réflexion sur la gnose et l'anthropologie: «savoir rationnel et savoir imaginaire»; nous voudrions, au terme de ces quelques pages, avoir donné un contenu à cet «et», et en avoir proposé une lecture possible, en apportant notre réponse; il ne juxtapose pas; il n'oppose surtout pas (comme ne l'ont que trop fait les dichotomies à base rationaliste qui ont coupé l'homme en deux en opposant, entre autres, réel et imaginaire, théorie et pratique, agir et non-agir, science et poésie, etc...); en effet, pour nous, le «et» transcrit la polysémie et la dialectique non pas entre les différents savoirs, mais entre les différentes approches du savoir, perçu avant tout comme prise de conscience de notre être, dans sa richesse et dans son harmonie (ce qui implique alors évidemment une relation à l'autre et au monde enrichie, élargie, améliorée). Et si nous considérons que les notions de rigueur et d'émerveillement décrivent assez bien les deux faces complémentaires de ce que nous avons défini comme les bases de notre problématique, il nous semble qu'il y a là aussi une proposition de réponse à notre réflexion; car la rigueur sans l'émerveillement tourne à la sécheresse; l'émerveillement sans la rigueur tourne à la confusion; et l'équilibre conservé entre les deux nous permet d'exercer notre liberté et notre créativité.

RESUMO

O Autor, co-fundador do *Groupe de Recherches d'Anthropologie créationnelle*, apresenta os princípios teóricos de um modo renovado de abordar os Estudos Clássicos, fundamentando-o na aproximação entre Gnose e Antropologia. O ponto de partida da análise é a verificação de que as sociedades tradicionais e o mundo da Antiguidade clássica propõem uma concepção do ser e uma imagem do homem, na sua relação com o cosmos, muitas vezes mais aberta e mais integrante do que as conhecidas na Europa ocidental. O método de abordagem — que visa a descrição da estrutura e da energética do ser humano —, pluritextual, é exemplificado através de referências à «arquitetura simbólica da *Eneida*», à «imagem do Bárbaro» e ao «deus Mitra».

Scrisit *Victor Jabouille*

Joël Thomas

Université de Perpignan