

MIRCEA ÉLIADE ET LA PENSÉE MYTHIQUE AU PALÉOLITHIQUE SUPÉRIEUR

PAR

PIERRE NOIRET*

Abstract

In regard to the Upper Palaeolithic, abundant data shed light on symbolic functions. Beyond simply technical activities, it is possible to reconstruct certain elements of mythical thought, comparable to that described by ethnologists and historians of religion. Their study does not enable us to identify the myths recounted, but rather to clearly envisage their nature and their fundamental role in the functioning of Palaeolithic societies. During the 1990s, the discovery of the Chauvet Cave challenged the linear evolution of parietal art established by André Leroi-Gourhan. The recent discovery of very similar paintings in Romania, at the Coliboaia Cave enables us to complement the approach to the initial phases of that art. The similarities between the images in the two caves suggest we should return to the concept of myth.

Keywords: *Mircea Eliade, myth, religious beliefs, Upper Paleolithic, parietal art, Chauvet, Coliboaia.*

INTRODUCTION

Cette contribution se veut un hommage à l'œuvre de Mircea Éliade (1907–1986). Historien des religions, mais aussi philosophe et romancier, il a notamment travaillé sur les mythes, les rêves, le mysticisme et le chamanisme. Au cours d'une carrière remarquablement riche, il a publié de nombreux ouvrages fondamentaux, dont plusieurs citations donneront ci-dessous un trop pâle reflet. Elles relancent néanmoins la question de la fécondité de ses idées en Préhistoire.

Peu de préhistoriens considèrent en profondeur ce domaine. Au contraire, nombre de publications pour le grand public présentent le problème en termes vagues, voire fallacieux, au point de se demander si l'époque actuelle se résout à la contestation du sacré et du mythe. Sous la plume de journalistes, on rencontre les assertions suivantes: «Les Sapiens auraient usé de symboles pour communiquer» (au conditionnel), « Faut-il y voir de la magie, du mythe ou du sacré ? », « Les animaux peints ou gravés sont porteurs d'une croyance » (*Aux origines du Sacré et des dieux* 2012)¹. Est-ce sérieux? Retournons à Éliade...

L'ESPRIT ET LE SACRÉ

Il est difficile d'imaginer comment l'esprit humain pourrait fonctionner sans la conviction qu'il y a quelque chose d'irréductiblement réel dans le monde; et il est impossible d'imaginer comment la conscience pourrait apparaître sans conférer une signification aux impulsions et aux expériences de l'homme. La conscience d'un monde réel et significatif est intimement liée à la découverte du sacré. Par l'expérience du sacré, l'esprit humain a saisi la différence entre ce qui

* Service de Préhistoire, Université de Liège, 7, place du XX août, bât. A1, B-4000 Liège, Belgique; pnoiret@ulg.ac.be.

¹ A. Gautheron, *Quand l'esprit du beau vint à l'homme*, in *Aux origines du Sacré et des dieux. Comment la pensée religieuse vint aux hommes*, Cahiers de Science & Vie, 124, août-septembre 2011, pp. 28–36.

se révèle comme étant réel, riche et significatif, et ce qui est dépourvu de ces qualités, c'est-à-dire le flux chaotique et dangereux des choses, leurs apparitions et disparitions fortuites et vides de sens².

En somme, le «sacré» est un élément dans la structure de la conscience, et non un stade dans l'histoire de cette conscience. Aux niveaux les plus archaïques de culture, vivre en tant qu'être humain est en soi un acte religieux, car l'alimentation, la vie sexuelle et le travail ont une valeur sacramentale. Autrement dit, être – ou plutôt devenir – un homme signifie être « religieux »³.

Partout et toujours, l'homme est religieux. Sa religion entretient un équilibre avec les autres composantes de la vie sociale. Notre tâche consiste à retrouver cette forme d'équilibre. La majorité des préhistoriens (spécialistes du lithique, de l'osseux, de la céramique...) travaille sur un domaine précis, à l'heure de la quantification. Les données sont abordées par la statistique, dans un cadre chronologique en relation aux conditions paléo-environnementales. L'ensemble vise, par exemple, à reconstituer les processus de diffusion d'une forme anatomique à travers l'Eurasie, à étudier une tradition culturelle sur base des outils et des traits techniques. Pourtant, la lecture d'Éliade nous impose de considérer la multitude des pensées mythiques rencontrées à travers le monde et à travers l'histoire. L'inspiration fournie par l'historien des religions nous paraît fondamentale. Ses textes condensent les réflexions les plus puissantes en matière de mythes. Son discours montre le sacré logé partout: tout peut revêtir une signification symbolique, rituelle et/ou religieuse, y compris les techniques.

Dans le premier volume de son *Histoire des croyances et des idées religieuses* (1976), Mircea Éliade envisage le Paléolithique supérieur et la question de la religion à partir de la littérature de l'époque. Ses écrits ne doivent pas servir à une audacieuse tentative de reconstituer une « religion archaïque »; ils soulignent à quel point le Paléolithique supérieur livre d'abondants témoignages en ce domaine. Reprendre ces observations, tellement négligées aujourd'hui, amène à s'interroger aussi sur les raisons de leur abandon.

SE CONFRONTER À L'« OPACITÉ » DES INFORMATIONS ARCHÉOLOGIQUES

Les outils, généralement considérés pour leur seule valeur utilitaire, spécialement avant le Paléolithique supérieur, constituent déjà des traces éclairées par la pensée d'Éliade:

[...] il est inconcevable que les outils n'aient pas été chargés d'une certaine sacralité et n'aient pas inspiré nombre d'épisodes mythologiques. Les premières découvertes technologiques [...] n'ont pas seulement assuré la survivance et le développement de l'espèce humaine; elles ont également produit tout un univers de valeurs mythico-religieuses et ont incité et nourri l'imagination créatrice. Il suffit d'examiner le rôle des outils dans la vie religieuse et la mythologie des primitifs restés encore au stade de la chasse et de la pêche. [...] il faut au moins essayer de nous « imaginer » les valeurs non-matérielles des outils préhistoriques. Sinon, cette opacité sémantique peut nous imposer une compréhension tout à fait erronée de l'histoire de la culture⁴.

La chasse, la pêche et la cueillette sont bien attestées depuis deux millions d'années, mais les indications archéologiques de l'univers religieux sont généralement considérées à partir du début du Paléolithique supérieur seulement. Selon M. Éliade, il est impossible de démontrer l'existence, *comme la non-existence* (nous soulignons), de telles croyances chez les paléanthropiens. Selon lui, « [...] il incombe aux partisans de la « non-religiosité » d'apporter des preuves à l'appui de leur hypothèse »⁵ et, du point de vue méthodologique:

On doit toujours tenir compte de la multiplicité des interprétations possibles d'un document dont l'intentionnalité magico-religieuse est vraisemblable. Mais, d'autre part, il ne faut pas oublier que, quelles que soient les différences entre les chasseurs arctiques et

² M. Éliade, *Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition*, nouvelle édition revue et augmentée, Éd. Gallimard, Paris, 1969, p. 7 (Folio Essais, 120, éd. 2009).

³ Idem, *Histoire des croyances et des idées religieuses. I. De l'âge de la pierre aux mystères d'Éleusis*, Éd. Payot, Paris, 1976, p. 7.

⁴ *Ibidem*, pp. 16–17.

⁵ *Ibidem*, p. 15.

*les Paléolithiques, tous partagent la même économie et très probablement la même idéologie religieuse spécifiques des civilisations de la chasse. Par conséquent, la comparaison des documents préhistoriques avec les faits ethnographiques se justifie*⁶.

On peut donc avoir recours à des comparaisons ethnographiques, elles aussi peu prisées aujourd'hui. Avoir recours au contexte d'un document avéré par l'histoire récente pour tenter d'interpréter le contexte d'une trace archéologique donne des indices quant à la possibilité qu'une telle trace archéologique ait revêtu une valeur religieuse⁷. Le «sacré» semble donc présent en toute société humaine.

QU'EST-CE QU'UN MYTHE?

Le mot est aujourd'hui galvaudé dans les sociétés occidentales réputées «désacralisées». Tout et n'importe quoi peut être mythique. Au hasard, Fender est un «mythique fabricant de guitares», nous dit une publicité en montrant l'instrument de Jimi Hendrix. Des voitures sont «mythiques», comme nombre de scènes ou de répliques de cinéma.

Dans les sociétés traditionnelles, un mythe correspond à une histoire «vraie», exemplaire, significative pour le groupe humain. Il raconte un évènement formateur des temps actuels et il les justifie; il fait intervenir des êtres surnaturels. Il explique comment le sacré «a fait irruption» dans le monde, comment l'homme est devenu ce qu'il est, mortel, sexuel, culturel, social, au comportement en accord avec une série de règles. Le mythe est «vrai», car le monde vécu y trouve son mécanisme d'apparition et toute création le prouve. Tout mythe sur l'origine de la mort est vrai, car la mortalité des hommes le prouve. L'origine du monde donnée dans les mythes cosmogoniques s'assortit d'autres mythes sur l'origine des plantes, des animaux, de l'homme⁸.

*Connaître les mythes, c'est apprendre le secret de l'origine des choses. [...] 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*⁹.

Ce pouvoir nécessite de connaître le mythe afin de le renouveler par le récit. Des rituels collectifs y pourvoient, par exemple afin de réactualiser un mythe annuellement, et par là renouveler la collectivité qui le conçoit. Comme les sociétés humaines, ces rituels sont en très grand nombre:

*[...] le monde est toujours le monde que l'on connaît et dans lequel on vit; il diffère d'un type de culture à un autre; il existe par conséquent un nombre considérable de «mondes». Mais ce qui importe [...], c'est le fait que, malgré la différence des structures socio-économiques et la variété des contextes culturels, les peuples archaïques pensent que le monde doit être annuellement renouvelé et que ce renouvellement s'opère selon un modèle: la cosmogonie ou un mythe d'origine, qui joue le rôle d'un mythe cosmogonique*¹⁰.

*Dans les civilisations primitives, le mythe remplit une fonction indispensable: il exprime, rehausse et codifie les croyances; il sauvegarde les principes moraux et les impose; il garantit l'efficacité des cérémonies rituelles et offre des règles pratiques à l'usage de l'homme*¹¹. (Éliade 1963 [2009, 34]).

Devant une trace rituelle, on pressent le mythe. On ne connaît pas de société actuelle ou sub-actuelle dépourvue de mythologie. Pourquoi les sociétés du Paléolithique supérieur auraient-elles différé sur ce point?

⁶ *Ibidem*, p. 26.

⁷ M. Otte, *Préhistoire des religions*, Éd. Masson, Paris, 1993.

⁸ M. Éliade, *Aspects du mythe*, Éd. Gallimard, Paris, 1963 (Folio Essais, 100, éd. 2009), pp. 11 et suiv.; J. Clottes, *Les mythes*, in *Les Aurignaciens*, (dir. M. Otte), Éd. Errance, Paris, 2010, pp. 237–251.

⁹ M. Éliade, op. cit. (n. 8), pp. 26–28.

¹⁰ *Ibidem*, p. 60.

¹¹ *Ibidem*, p. 34.

LE LANGAGE DU MYTHE

À travers les mythes [...], l'homme saisit la mystérieuse solidarité entre temporalité, naissance, mort et résurrection, sexualité, fertilité, pluie, végétation et ainsi de suite. [...] Le monde se révèle en tant que langage [...] [L'homme] communique avec le monde parce qu'il utilise le même langage: le symbole. Si le monde lui parle à travers ses astres, ses plantes et ses animaux, ses rivières et ses rocs, ses saisons et ses nuits, l'homme lui répond par ses rêves et sa vie imaginaire, par ses ancêtres ou ses totems [...], par sa capacité de mourir et ressusciter rituellement dans les cérémonies d'initiation [...], par son pouvoir d'incarner un esprit en revêtant un masque¹².

Certaines images du Paléolithique supérieur semblent liées à ces considérations, dont les représentations de détails anatomiques liées au sexe de l'animal ou à un moment de l'année. N. Aujoulat (2004) a montré, dans la composition complexe de la Salle des Taureaux à Lascaux (Dordogne), des détails anatomiques propres aux moments particuliers de l'année et différents selon les espèces (robe des chevaux évoquant le printemps, bovidés en été, ramure automnale des cervidés). La pensée d'Éliade y trouve une résonance. La scène apparaît alors comme la trace du dialogue entre l'homme et le monde, via l'évocation des saisons.

Dans une société, tout porte une valeur symbolique: [...] *le monde archaïque ignore les activités «profanes»: toute action a un sens précis – chasse, pêche, agriculture, jeux, conflits, sexualité, etc. – participe en quelque sorte au sacré¹³. Par exemple, [...] une danse imite toujours un geste archétypal ou commémore un moment mythique¹⁴.*

Toutes les danses sont sacrées à l'origine et *[la danse circulaire] est pratiquée partout par les chasseurs, soit pour pacifier l'âme de l'animal abattu, soit pour assurer la multiplication du gibier¹⁵*. La danse circulaire, comme dans la plaquette gravée de Gönnersdorf (Rhénanie) où quatre silhouettes féminines se présentent comme dans une ronde, trois vers la droite, une plus petite dans la direction opposée.

LA TRANSMISSION DU MYTHE

Les mythes se communiquent aux néophytes lors des initiations.

[...] toutes les sociétés pré-modernes accordent un rôle de premier ordre à l'idéologie et aux techniques de l'initiation. [...] Toute société primitive possède un ensemble cohérent de traditions mythiques, une «conception du monde», et c'est cette conception qui est graduellement révélée au novice au cours de son initiation. [...] l'initiation met fin à l'«homme naturel» et introduit le novice à la culture. [...] Plus encore, c'est par le truchement de la «culture» que l'homme rétablit le contact avec le monde des dieux [...]. C'est par l'initiation que, dans les sociétés primitives et archaïques, l'homme devient ce qu'il est et ce qu'il doit être: un être ouvert à la vie de l'esprit, qui participe donc à la culture. Car l'initiation de puberté comporte, avant tout, la révélation du sacré et ceci, pour le monde primitif, veut dire aussi bien tout ce que nous entendons par religion, que l'ensemble des traditions mythologiques et culturelles de la tribu. [...] Bref, par l'initiation, on dépasse le monde naturel, celui de l'enfant, et on accède au monde culturel; c'est-à-dire qu'on est introduit aux valeurs spirituelles. On pourrait presque dire que, pour le monde primitif, c'est l'initiation qui confère aux hommes leur statut humain¹⁶.

Considérer les traces de pas laissées au sol de certaines grottes décorées fait écho aux idées d'Éliade. Dans le Réseau Clastres et à Niaux (Ariège), au Tuc d'Audoubert (Ardèche), à Chauvet (Ardèche), ces traces correspondent notamment à celles d'enfants, parfois très jeunes. Elles évoquent des rituels d'initiation, une

¹² *Ibidem*, pp. 176–179.

¹³ M. Éliade, op. cit. (n. 2), p. 41.

¹⁴ *Ibidem*, p. 42.

¹⁵ *Ibidem*, pp. 16–17.

¹⁶ *Idem*, *Initiation, rites, sociétés secrètes. Naissances mystiques. Essai sur quelques types d'initiation*, Éd. Gallimard, Paris, 1959 (Folio Essais, 196, éd. 2008), pp. 12–13, 20–21.

«transmission du savoir religieux et de ses prérogatives politiques»¹⁷. L'association des traces de pas et des décors portés sur les parois n'est jamais assurée, mais la présence d'empreintes dans plusieurs grottes semble « trop récurrente pour être innocente »¹⁸. On trouve également des traces de mains d'enfants à côté de celles d'adultes. Ils comptaient effectivement parmi les visiteurs paléolithiques des cavités profondes. Ils accompagnaient les adultes, leur présence dans le monde très particulier des cavités souterraines n'est pas anodine; elle était active puisqu'ils s'y déplaçaient et ont dû portés pour appliquer leur main sur une paroi haute (comme à Cosquer)¹⁹.

LE SACRÉ ET LE PROFANE

En face du sacré, existe le profane, nettement distingué, comme l'implique toute conception religieuse du monde²⁰. L'homme religieux envisage l'existence de deux mondes, à partir desquels on retrouve : le pur et l'impur, la sainteté et la souillure, le jour et la nuit, la clarté et les ténèbres, le sec et l'humide, le centre et la périphérie, le dedans et le dehors, la droite et la gauche, le haut et le bas, le ciel et le monde souterrain... Cette façon de concevoir le monde est fréquente et opératoire: nos enfants disposent de nombreux livres où «les contraires» s'opposent, excellente manière pour eux d'appréhender ce qui les entoure et d'apprendre à en parler.

L'opposition religieuse entre le monde ouvert vers le ciel et le monde souterrain une fois encore nous parle, puisque les traces de pas « rituelles », tout comme les compositions figuratives élaborées, sont d'abord dissimulées au fond des cavités, dans des salles éloignées, à l'écart du monde extérieur où la vie quotidienne (profane) se déroule. L'espace souterrain, naturel, est secret et s'enveloppe de sacré.

LES IMAGES

M. Éliade aborde peu cette catégorie pourtant abondante au Paléolithique supérieur. Tout un travail d'intégration reste à faire entre la théorie des images et celle du mythe.

Les premières images ont été des formes naturelles sélectionnées, sous forme de bucranes ou de fossiles, dès le Paléolithique ancien, y compris le mobilier funéraire du Paléolithique moyen (outils, restes fauniques)²¹. Avec le Paléolithique supérieur, des images artificielles sont créées et reproduites. Leur valeur n'a rien d'esthétique, au sens où ce terme est en usage dans le monde occidental depuis quelques siècles seulement. À l'inverse, comme dans toute société traditionnelle, les images servent de support au religieux et possèdent une puissance propre, dont par exemple leur mise en scène dans les grottes constitue une illustration. L'exemple des biches surgissant de part-et-d'autre d'une ouverture vers la partie profonde de la grotte à Covalanas (Espagne) correspond à une telle mise en scène, d'une espèce choisie et significative (la biche domine dans cette grotte, comme souvent dans les Cantabres). Ceci pourrait évoquer un mythe d'origine où les animaux émergeraient des entrailles de la terre.

Durant des millénaires, les images ont fait entrer les hommes dans un système de correspondances symboliques [...] Ces images, et les rituels auxquels elles étaient associées, ont affecté les représentations subjectives de leurs spectateurs et, par là, contribué à former, maintenir ou transformer leur situation dans le monde. [...] [Ces images] furent donc bien, au sens fort des opérations symboliques²².

¹⁷ E. Guy, *Le style Chauvet: une beauté fatale?*, in *Paléoesthétique*, 2012, p. 10. Available: <http://www.paleoesthetique.com/wp-content/uploads/2011/12/E.GUY-Chauvet02-12.pdf>.

¹⁸ *Ibidem*, p. 10.

¹⁹ J. Clottes, *Pourquoi l'art préhistorique?*, Éd. Gallimard, Paris, 2011, p. 183 (Folio Essais, 557).

²⁰ R. Caillois, *L'homme et le sacré*, Éd. Gallimard, Paris, 1950 (Folio Essais, 84, éd. 2008, p. 24.).

²¹ M. Otte, op. cit. (n. 7).

²² R. Debray, *Vie et mort de l'image*, Éd. Gallimard, Paris, 1992 (Folio Essais, 261, éd. 2011, pp. 71-72).

LA SEXUALITÉ

Dans de très nombreux cas, les rites de puberté impliquent, d'une façon ou d'une autre, la révélation de la sexualité, mais celle-ci aussi, pour tout le monde pré-moderne, participe à la sphère du sacré²³.

Les images au Paléolithique supérieur sont imprégnées de sexualité, même si toutes ne revêtent pas un caractère ouvertement sexuel. Au-delà du postulat d'A. Laming-Emperaire²⁴ et de A. Leroi-Gourhan²⁵ sur l'opposition entre deux principes mâle et femelle retrouvés dans les figurations animales et dans les signes, d'innombrables détails paraissent totalement transparents quant aux intentions des artistes. Des individus mâles et femelles peuvent être distingués parmi les figures. Surtout, dans l'espèce humaine vulves, seins, pénis abondent, isolés, associés, mêlés peut-être si l'on admet que la sagaie-pénis pénètre la blessure-vulve. Ils ne laissent aucun doute quant aux préoccupations symboliques des paléolithiques. Ce sont toujours les nôtres et la psychanalyse nous a appris l'importance des «*pulsions sexuelles [...] constitutives du fonctionnement humain, au centre des rêves, des fantasmes, des conduites conscientes ou inconscientes*»²⁶.

Dès les phases initiales, des animaux dangereux coexistent avec les représentations sexuelles féminines, à Chauvet (Ardèche), comme dans le Jura souabe sous forme de statuettes (Vogelherd, Hohle Fels). Cette association frappante se poursuivra tout au long du Paléolithique supérieur, peut-être pour la raison suivante:

Les animaux, dont dépend la survie des humains mais qui peuvent la menacer tout autant, sont bien un moyen de penser la sexualité. Mais ils sont doublement la représentation de ce qui n'est pas là, ou du moins qui a besoin d'être représenté pour être pensé. Non seulement ils sont médiateurs, mais en outre ils ne sont pas normalement visibles, puisque cachés au fond des grottes, et de plus en plus profondément au fil des millénaires²⁷.

LE CAS DE COLIBOAI

En 2009 une nouvelle grotte décorée paléolithique fut découverte en Roumanie, dans le département de Bihor, la grotte Coliboaia²⁸. Quelques dessins noirs au charbon y montrent notamment un bison, un cheval, un ou deux ours et deux rhinocéros. Les tracés sont homogènes et les datations anciennes: 27.870 BP sur un animal indéterminé et 31.640 BP « pour un charbon prélevé au-dessous »²⁹. Coliboaia surgit comme pour illustrer les idées de M. Éliade. Chauvet avait déjà revivifié la question du mythe³⁰.

Coliboaia et Chauvet partagent un même style, perceptible dans certains détails (cornes des bisons, oreilles des rhinocéros)³¹, en dépit des 1500 km qui les séparent. Une communauté de pensée à grande échelle semble se dessiner par l'emprise spirituelle sur de vastes territoires, reflet apparent d'une des phases d'expansion de l'Aurignacien en Europe. Peut-être en raison d'une volonté de s'approprier des lieux alors partiellement occupés par une population distincte, telle les Néandertaliens³². Le cortège faunique redoutable constitué de félins, mammoths, rhinocéros laineux et ours de Chauvet, se retrouve en Roumanie, à Coliboaia, dont les

²³ M. Éliade, op. cit. (n. 2), p. 21.

²⁴ A. Laming-Emperaire, *Lascaux. Peintures et gravures*, Union Générale d'Édition, Paris, 1964.

²⁵ A. Leroi-Gourhan, *Préhistoire de l'art occidental*, Éd. Mazenod, Paris, 1965.

²⁶ J.-P. Demoule, *Images de l'archéologie et archéologie des images*, in *L'archéologie comme discipline?*, (dir. Ph. Boissinot), Éd. Seuil, Paris, 2011, pp. 31–54.

²⁷ *Ibidem*, p. 39.

²⁸ M. Besesek, V. A. Radu, V. T. Lascu, *Découverte d'une nouvelle grotte ornée paléolithique (Pestera Coliboaia), Roumanie, Département du Bihor*, International Newsletter on Rock Art, 57, 2010, pp. 8–11.

²⁹ J. Clottes, M. Besesek, B. Gély, C. Ghemis, M. Keneszi, V. T. Lascu, M. Meyssonier, M. Philippe, V. Plichon, F. Prud'homme, V. A. Radu, T. Rus, R. L. Tociu, *Découverte d'une nouvelle grotte ornée paléolithique en Roumanie, département du Bihor*, in *L'art pléistocène dans le monde, Actes du Congrès IFRAO (Tarascon-sur-Ariège, septembre 2010). Préhistoire*, (dir. J. Clottes), Art & Sociétés, LXV–LXVI, 2010–2011, p. 86.

³⁰ J. Clottes, *Les mythes*, in *Les Aurignaciens*, (dir. M. Otte), Éd. Errance, Paris, 2010, pp. 237–251; E. Guy, op. cit. (n. 17).

³¹ E. Guy, op. cit. (n. 17).

³² M. Otte, *Les premières images, produits des contraintes*, in *Art&Fact*, 18, Liège, 1999, pp. 183–187; E. Guy, op. cit. (n. 17).

rhinocéros, peu fréquents de manière générale, sont remarquablement proches de ceux de Chauvet³³. Par la suite, au Gravettien notamment, félins, ours et rhinocéros n'apparaissent plus parmi les images pariétales franco-cantabriques, mais subsistent sous forme de statuettes dans le Pavlovien.

Si l'on prend en considération l'homogénéité des images pariétales au cours du Paléolithique supérieur, une constatation s'impose: « *Cette production d'images [...] est le fruit d'une nécessité sociale: celle de créer des signes matériels permettant de véhiculer des concepts religieux* »³⁴. Et une idée vient à l'esprit: « *Il faut croire qu'un fond de croyances, de mythes, de pratiques a perduré pendant tout le Paléolithique supérieur, alors que certains mythes disparaissaient ou perdaient de leur importance ou encore ressurgissaient sous une forme voisine* »³⁵.

Les choix stylistiques et thématiques que l'on retrouve à l'identique dans ce vaste territoire allant de l'Ardèche à la Roumanie (et passant par le Jura souabe, où quelques statuettes d'ivoire montrent félin, cheval cabré et mammoth) ont produit des images stéréotypées, des symboles renvoyant à une convention, une signification socialement reconnue³⁶.

En Préhistoire, comme en tout temps, « *L'image fabriquée est datée dans sa fabrication* ». Mais l'image recèle une autre dimension, universelle celle-là: « *Ce qui est intemporel, c'est la faculté qu'elle a d'être perçue comme expressive même par ceux qui n'en ont pas le code* »³⁷, c'est-à-dire nous.

En somme, il est plausible qu'un certain nombre de mythes étaient familiers aux populations paléolithiques, en premier lieu les mythes cosmogoniques et les mythes d'origine (l'origine de l'homme, du gibier, de la mort, etc.). [...] Quant aux mythes de l'origine des animaux et les rapports religieux entre le chasseur, le gibier et le Maître des Fauves, il est probable qu'ils sont abondamment mentionnés en code chiffré dans le répertoire iconographique des Paléolithiques. Il est également difficile de nous imaginer une société de chasseurs dépourvue de mythes sur l'origine du feu, d'autant que la majorité de ces mythes mettent en vedette l'activité sexuelle. Enfin, il faut toujours tenir compte de l'expérience primaire de la sacralité du Ciel et des phénomènes célestes et atmosphériques. C'est une des rares expériences qui révèlent spontanément la « transcendance » et la majesté³⁸.

Ce qu'envisageait Éliade à partir de son point de vue d'historien des religions, revient à l'esprit lorsqu'il s'agit d'interpréter certaines découvertes récentes, et Coliboaia tombe à point nommé.

CONCLUSION

Les synthèses récentes publiées sur le sujet sont peu nombreuses³⁹. Pourquoi? Sans doute par manque de documentation: les traces sont relativement moins nombreuses que dans d'autres domaines, le domaine lithique par exemple. Sans doute aussi l'approche en est-elle relativement difficile par rapport aux usages actuels de la préhistoire. Comment quantifier ces traces, parfois fugaces? Comment les dater? Comment les interpréter? Comment prouver?

Le sujet ne semble pas dans l'air du temps: le domaine mythique au Paléolithique supérieur, et les données associées, sont d'une tout autre nature que celles dont s'occupe la science préhistorique actuelle, surtout orientée vers l'établissement de faits rigoureux, notamment à partir des sciences naturelles, et vers le décompte, la mesure et l'étude technologique des objets. De savants tests statistiques soutiennent les hypothèses.

La question mythique paraît moins scientifique, moins porteuse. Peut-on d'ailleurs prouver qu'il y a religion, quel que soit le sens du mot? Souvent, une trace est simplement mentionnée et jamais interprétée.

³³ E. Guy, op. cit. (n. 17).

³⁴ E. Guy, op. cit. (n. 17), p. 7.

³⁵ J. Clottes, op. cit. (n. 29), p. 248.

³⁶ E. Guy, op. cit. (n. 17).

³⁷ R. Debray, op. cit. (n. 22), 2011, p. 53.

³⁸ M. Éliade, op. cit. (n. 2), pp. 37-38.

³⁹ A. Leroi-Gourhan *Les religions de la Préhistoire*, Presses universitaires de France, Paris, 1964; M. Otte, op. cit. (n. 7); E. Anati *La religione delle origini*, Edizioni del Centro, Capo di Monte, 1995.

Comme le remarquait A. Leroi-Gourhan, une autre difficulté réside dans l'inertie des faits religieux par rapport au domaine technique. Comment établir une chronologie fine dans l'évolution de ces comportements en partant de traces peu nombreuses, difficiles à dater et n'évoluant pas de manière synchrone avec les éléments des systèmes techniques dont les préhistoriens se préoccupent d'abord? Nous le savons bien, encore aujourd'hui: nos objets techniques évoluent beaucoup plus vite que notre idéologie. Mais chaque époque détermine sa propre manière de faire de la science et les préhistoriens actuels recherchent les modifications techniques, peut-être simplement parce qu'ils les comprennent, parce des modifications similaires rythment leur propre vie.

Au contraire, religion, mythe, sacré sont des concepts mal maîtrisés. Quelles nuances contiennent ces termes? Ils ne signifient plus grand-chose aux yeux de la majorité, particulièrement en Europe occidentale, où ils feraient même presque peur. Ces mots sont en outre façon galvaudés par l'usage. On admettrait plus volontiers comme « religieux » des éléments proches de ceux que l'on connaît au sein de nos grandes religions instituées. L'imprégnation de notre civilisation par les grandes religions monothéistes n'occulte-t-elle pas dans l'esprit de beaucoup la variété des comportements religieux animistes ou antérieurs aux monothéismes? Si les préhistoriens n'ont jamais hésité à se plonger dans de savantes lectures destinées à éclairer leurs connaissances des peuples traditionnels, ils se sont surtout tournés vers les ethnologues et les anthropologues, et beaucoup moins vers les historiens des religions. Nous espérons avoir montré que cette voie est loin d'être stérile.

Remerciements

Merci à Marcel Otte pour les discussions que nous avons eu sur ce thème, pour la relecture qu'il a bien voulu faire du texte en cours d'élaboration et pour ses judicieux conseils. Merci à Vasile Chirica pour l'invitation à prendre la parole à Iași lors du Colloque *Vivre et mourir* à l'origine de cette contribution.