

## DEUX ÉTUDES D'ANTHROPOLOGIE PHILOSOPHIQUE\*

### DOIS ESTUDOS DE ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA

**José Carlos de Paula Carvalho (USP)**

Pour l'Archimandrite Pheophan et pour Dr. A. Soldatov

#### RESUMO

*O primeiro estudo tem como tema a noção de educação fática, cujas dimensões ampliam-se sobremaneira com a problemática da filosofia religiosa russa, particularmente a sofologia. Torna-se, destarte, um “processo de individuação” vetorizado rumo a uma cultura da alma. A seguir, o segundo estudo amplia no sentido de aproximar a função simbólica, sobre a qual se funda a educação fática sofologizada, e a função religiosa em Jung, sendo que um trabalho de campo, realizado com grupo de velhos, veio a evidenciar a importância “sociátrica” para os grupos de pessoas que, ingressando no solstício da vida, venham a dispor de um imaginário cujo motor e vetor é a função religiosa.*

**Palavras-chave:** *educação fática, antropologia filosófica, sofologia, simbolismo.*

#### RESUMÉ

*Le premier étude a comme sujet la notion d'éducation phatique dont les dimensions s'enrichissent avec la problématique de la philosophie religieuse russe, en particulier la sophologie. Moyennant cela, elle devient un “processus d'individuation” pointant vers le développement d'une culture de l'âme. Alors le deuxième étude envisage l'approche entre la fonction symbolique, sur laquelle se centre l'éducation phatique sophologisée, et la fonction religieuse chez Jung, dont un travail mené en “fieldwork” sur l'imaginaire d'un groupe de vieillards s'avère être la preuve de la fonction “sociatrique”, pour les groupes qu'entrepennent de vivre la deuxième moitié de la vie, d'un imaginaire dont le vecteur est la fonction religieuse.*

**Mots-clés:** *éducation phatique, anthropologie philosophique, sophologie, symbolisme.*

---

<sup>(\*)</sup> Ces Études ont été présentées au Xème. Congrès International (Interaction de la Science, de la Philosophie et de la Théologie au sujet des Idées d'Évolution dans la Nature et dans la Société), à Saint-Petersbourg / Russie ( Université de Saint Petersburg, Collège des Sciences Humaines / Fondation P. Florensky), le 24-27 octobre 1999.

## THÈME I – ANTHROPOLOGIE DE L'ÂME: ÉDUCATION PHATIQUE ET SOPHIOLOGIE

La notion d'éducation phatique - comme "formation de sensibilités de teneur (mytho) poïétique" et comme "sociagogie du Selbst" - est, avec ses heuristiques, l'intervention problématique dans une culturanalyse des groupes (ou des groupalités), tout en étant l'aboutissement pédagogique-organisationnel de l'anthropologie de l'Imaginaire de l'École de Grenoble (Paula Carvalho, Badia, 1993).

Étayée sur l'oeuvre de Gilbert Durand surtout, néanmoins, parce que le Groupe d'Eranos matricie la sur-dite anthropologie, celle-ci s'avère en "convergence herméneutique" avec une anthropologie des profondeurs relevant soit de l'oeuvre de Jung, aussi bien que de l'anthropologie archétypale de Hillman, en plus des apports de l'anthropologie psychanalytique, dans ce que Plaut a nommé "hybride Klein-Jung" (Plaut, 1990). Alors, les cadres paradigmatiques de l'éducation phatique" deviennent et l'École de Grenoble et le Cercle d'Eranos.

Il y a longtemps que nous sommes en train de travailler sur l' "éducation phatique", ses dimensions, visages et heuristiques (Paula Carvalho, 1995). Dans l'impossibilité d'en venir aux détails, puisque notre propos est de pourvoir, avec les apports de la sophiologie russe, à l'enrichissement de la notion, moyennant la méthode de "convergence d'herméneutiques", il nous faudrait, néanmoins, donner un résumé, quoique bref, soit des cadres paradigmatiques, soit des dimensions de la notion, et cela de telle façon que, en navette, se tissent les apports de la sophiologie russe, peut-être de la philosophie religieuse russe même. Malheureusement on se doit de limiter aussi à des grands blocs herméneutiques.

Pour ce qui est des cadres paradigmatiques, le Cercle d'Eranos (Paula Carvalho, 1998) se propose une "herméneutique des symboles" reconduisant "l'homo religiosus", i.e., le travail de la "fonction transcendante" (fonction symbolique) dans un "processus d'individuation" amenant le "Selbst" comme Centre différencié, selon Byington (1996), "Self individuel", "Self groupal", "Self pédagogique", "Self psycho-cosmique". Ce travail

sur les images symboliques étaye le "paradigme de l'Imaginaire"- expression de Gilbert Durand au Colloque International de Venise (UNESCO) - comme fondement d'une Science de l'Homme (Durand, 1979) s'appuyant sur une notion de "tradition" (définissant le "nouvel esprit anthropologique", le NEA développé en NES-1980 ou "post-Bachelard", Durand, 1990; 1980) et sur une "iconodulie" (Durand, 1984). Nous sommes amenés, désormais, comme projet initial, à la critique du "Kapitalismus Geist" et à "l'Entzauberung"; donc, à la critique d'une notion d' "éducation praxeologique" (Paula Carvalho, 1990) et à la proposition de la "Bezauberung" et de "l'éducation phatique". Mais, de l'aveu même de Corbin, que l'École de Grenoble fait sien, le projet terminal est bien "l'urgence d'une sophiologie" (Cahiers de l'Université Saint-Jean, 1980; Cahiers de l'Hermétisme, 1983). La notion d'éducation phatique se meut entre ces bornes de projet, l'iconodulie et la sophiologie, son "noema" étant le retour de "l'homo religiosus" (Durand, 1992) et son intentionnalité une "pensée de religature", ou bien selon les mots de Durand au Colloque de Washington, nous vivons dans "le bassin sémantique d'une gnose, i. e., d'un savoir de l'unicité ou bien unitarisant".

Alors, on peut venir aux dimensions de l'éducation phatique tissées avec les apports très significatifs de la sophiologie russe.

Néanmoins, deux remarques à faire avant la proposition des blocs sémantiques: d'elles, l'une a trait aux domaines de la sophiologie urgente, l'autre aux vecteurs de la sophiologie en général, particulièrement à la sophiologie russe et à la philosophie religieuse russe.

Selon l'allocution-programme de Corbin à l'Université Saint Jean de Jérusalem, "Le combat pour l'Âme du Monde ou urgence de la sophiologie", tout en y décelant un thème d'herméneutique spirituelle comparée, l'auteur vient à y identifier les domaines suivants:

1. Théologie: la Sophie divine comme Âme du monde délimite le "medium" entre théologie apophatique et kataphatique, i. e., hormis l'existence de la Sophie il n'y a guère de moyen terme et de re-ligation entre Créateur et créature; il y a une "sophianité" qui porte la signature de la

Présence divine à ce monde. Dans cette fonction médiatrice de la Sophie, Corbin se réfère tout juste à l'orthodoxie russe;

2. Philosophie et Cosmologie: on y a trait soit à la "sophianité" du monde, soit à l'entreprise de re-uni-fication et de re-conduction herméneutique à l'Un primordial, aussi bien qu'aux moyens du "sensorium Dei" et au "corps spirituel" d'accès à l'Imaginal;

3. Anthropologie: la "sophianité" de l'homme et la "théanthropie", i. e., l'anthropologie de la déification ou "théosis".

Nous nous astreignons à la sophiologie russe, puisque au moins deux travaux (Le combat pour l'âme du monde, 1980; Sophie et l'âme du monde, 1983) d'herméneutique spirituelle comparée on déjà fait le tour des routes de l'Âme du Monde; en outre, selon Andronikof, il y a des distinctions fondamentales autour de la problématique sophiologique russe: d'un côté, il ne nous intéresse guère ceux que s'y prennent en contre, comme Vl. Lossky; d'autre côté, il y a ceux avec des penchants gnostiques, plutôt, il s'agit des liens avec Boehme, comme Soloviev et Berdiaev: nous les prenons ici transversalement, avec d'autres penseurs religieux aussi, tels Zenkovski, Vycheslavtzev, Khomiakov, etc., aussi bien que nous y incluons des "émigrés" comme Evdokimov, des "convertis" comme Clément, et des grecs qu'y ont puisé, comme Yannaras et Nellas.

Cela dit, venons aux dimensions et visages de l'éducation phatique "sophiologisée": puisque notre propos avait été d'abord anthropologique, notre projet reprend à rebours les domaines dont parle Corbin. Dans les cadres d'une recherche portant sur les convergences herméneutiques entre l'anthropologie de l'imaginaire et l'anthropologie de la "theosis" (Paula Carvalho, 1990; 1991; 1989; 1990), nous y décelions un réseau de thèmes réciproquement se recouvrant de part et d'autre, somme toute ayant trait à la "sophianité" de l'homme, soit à l'équation symbolique "Imago Dei - Selbst - Sophia" comprise, selon Edinger (1972; Weaver, 1991; Ortiz-Osés, 1997), comme Médiateur - Éternel Féminin et "partie féminine" du "Selbst" psycho-cosmique. En outre, des penseurs comme Vycheslavtzev, Zenkovski, Berdiaev, Soloviev, Evdokimov, parmi d'autres,

en ayant travaillé le pont entre philosophie religieuse russe et psychologie des profondeurs; moyennant alors le "sensorium" de l'imagination, ils ont ouvert la route pour une anthropodécée possible, dont le sens et la résolution de la problématique de l'Ombre-Mal - moyennant le travail perlaboratif sur lequel on viendrait à y dégager les dimensions du "Selbst"<sup>5</sup> et celles de l'éducation phatique - menaient soit à une "apocatastasis" de teneur gnostique (Soloviev, Berdiaev), soit à un "panenthéisme" de la "Sophie créée" (Boulgakov). Poursuivant notre recherche au sujet des dimensions de l'éducation phatique, nous avons retenu le commentaire de Berdiaev au sujet de "L'échelle de Jacob: les anges", de Boulgakov, signalé aussi dans le texte de Marcadé (Le combat pour l'âme du monde, 1980) sur la sophiologie du Père Florensky (pour notre propos, avec celle de Boulgakov, les textes sophiologiques les plus riches en suggestions): la philosophie religieuse russe enveloppe, selon Berdiaev, deux courants, l'anthropologique et le cosmologique. Le premier pose les problèmes d'une anthropodécée, la liberté et le mal (p.e. Berdiaev, Vycheslavtzev, Boukharev, Fedorov, Khomiakov, Rozanov, selon Berdiaev, 1969; Zenkovsky, 1955; Soloviev, 1978); le second ceux de la "sophianité" (Berdiaev y fait prendre place Florensky et Boulgakov). Néanmoins, selon Corbin, cela s'avère trop schématique...

Cela posé, à partir d'un cadre premier de teneur anthropologique co-enveloppant le cosmologique, il y a la "**dimension esthétique ou ritologique**" de l'éducation phatique dans une visée intentionnelle sophiologique. Il y a deux façons de concevoir "l'aïsthésis", soit comme le "paradigme esthétique" de M. Maffesoli, soit comme le fait l'herméneutique de Jaus (1989). Aussi bien la "ritologie", conçue avec Luc de Heusch (1983), à travers les fonctions phatique et poétique des pratiques symboliques magico-religieuses, permet de faire la jonction aboutissant aux apports de la sophiologie. Pour ce qui est du "paradigme esthétique", on y fait référence à la "socialité", ou bien à un type de "communion phatique" établie à base des rapports de solidarité sociale organique, que l'anthropologie de l'École de Chicago, Turner surtout, nomme "communitas", assez proche de l'idée de "sobornost", d'"ecclesialité" même, de l'aveu de J. Zizioulas, i. e. d'un vécu d'être-joints

et uni-fiés à travers une “proxémie”, qu’on pourrait alors religieusement - comme nouvelle forme de socialité de religature - nommer paraclétique. C’est pointer sur le caractère irremplaçable de “l’expérimentation du religieux” comme désormais le font le Père Florensky (1975), le Père Boulgakov (1990;1996; Berdiaev,1979; 1990). C’est à dire aussi du recouvrement avec une “pédagogie symbolique” articulant le “Self pédagogique” au “Self psycho-cosmique” à travers le “Self individuel-groupal” et le “Self socio-culturel”. C’est aussi établir le trait sacré de la culture, comme le font Evdokimov dans la culture comme célébration liturgique (Evdokimov, 1973; 1977; 1989; Boulgakov, 1983; 1987; 1980; Berdiaev, 1984; 1985; 1876) et le Père Boulgakov, à la fin de “La sagesse de Dieu”, en pointant sur le caractère sophianique de la culture, peut-être comme point majeur de la “Sophie de créature” dans le mouvement soit “théanthropique” (à travers une iconosophie), soit “pananthéiste” de re-conduction et de re-uni-fication. Si nous considérons alors “l’aïsthésis” selon l’École de Constance, nous voyons y poindre “un horizon perceptuel”, une nouvelle vision pourtant, opposé à l’intellect, y faisant place au trait constructeur-“théurgique” (Berdiaev) de l’art. Et, les convergences avec le sophiologique sont assez riches; tout d’abord “l’attestation” de la méditation iconique ou l’iconosophie, i.e., la sophianité et la théanthropie établies comme “divino-humanité”, de Soloviev (1991) à Boulgakov (1982), et comme “kénose” selon Chalcedoine; à suivre, le témoignage de l’orthodoxie comme “religion de la Beauté” (Ouspensky,1982; Evdokimov,1970; Florensky, 1992; Boulgakov,1996) jointe à la présence de l’Amour, selon Andronikof, comme “eros unitif”, i.e., la méditation en entier de Soloviev (1985; Yannaras, 1992; Nellas, 1989) sur l’Eros reliant et unificateur (religion) du monde à travers l’homme et son “art théurgique”, selon Berdiaev (1955; Mottu,1977; Lubac,1979). En outre, les sources de la piété russe à nourrir la sophiologie, l’évangile visuel à nourrir la sophiologie, soit selon Boulgakov dans “Le buisson ardent”, soit selon Florensky dans la Lettre X: la Sophie, qui reste désormais liée soit à la Mère de Dieu, soit à l’Ange. Cela précisément signifie l’émergence de l’Imaginal (Corbin,1989; Berdiaev,1988) comme “ou-topos”

et “ou-chronos” imaginaire des épiphanies et des visions sophianico-paraclétiques. Berdiaev se référerait au “sens de la création”, que Jauss, recitant Fiedler, appelle “pouvoir poétique” - apprendre à voir avec des yeux, dit Valéry, de chair et de feu... c’est une pédagogie iconique -, d’ailleurs assez proche de la “théurgie” de Berdiaev. Il advient que tout ce “pouvoir” recouvre précisément un certain caractère magique - qui d’ailleurs Corbin à travers l’oeuvre de Khomiakov fait remonter à l’aspect “kushite” de l’âme russe... - dont la “ritologie” rend le témoignage: Heusch démontre présentes dans les pratiques symboliques magico-religieuses soit la fonction poétique (dans la magie), soit la fonction phatique (dans la religion).

Néanmoins, puisque dans cet univers on y a trait à une conjonction, la re-ligation qui re-lit le fait à travers un “pouvoir poétique” dont Dieu a imparti la dignité à l’homme. Et cela se donne à travers la production de la “fonction sym-bolique” (ou bien “fonction transcendante” chez Jung): c’est la “**dimension symbolique**” de l’éducation phatique, une pensée des reliasions, des religatures, d’architectonique des niveaux ontologiques, sinon ontiques, comme s’avère être chez Soloviev (c’est précisément sa définition de “religion”). C’est la fonction de Sophie, c’est le retour de “l’homo religiosus” à travers une pensée (mytho) symbolique qui est une “démistification à rebours” (Eliade) et une iconodulie. Ce mouvement recouvre “l’holorhesis” dont nous entretenons les Colloques Holonomiques (1980;1982;1986;1986), car cette fonction opérative à travers une “structure énergétique”-chez Ortiz-Osés douée d’un caractère spécifiquement Féminin (Ortiz-Osés,1982; Lison,1994; Paprocki,1990)-, vient étrangement rejoindre une relecture de la Sophie à travers les énergies de Palamas. Nonobstant, nul doute là-dessus, c’en est un “processus d’herméneusis”.

La “**dimension herméneutique ou (mytho)poétique ou mythoherméneutique**” de l’éducation phatique comme “pédagogie symbolique” y rend compte, soit comme “formation d’une sensibilité” moyennant le “Self pédagogique” qui accueille le “Self psycho-cosmique”, soit comme “expérimentation paraclétique” (vivre le flux de la Parole - voir la liaison heideggerienne entre “phasys” et “logos”, d’un côté, “aletheia” et “moira”, d’autre) et du Verbe de façon apophatique,

mystérique, prophétique, eschatologique et pneumatophore. Comme établissait généreusement Boulgakov, la sophiologie fonde et l'Incarnation et le Paraclet.

Avec la vérité et le Sens, nous venons à la **“dimension éthique-métaphysique”** et à la **“dimension imaginaire-religieuse”** de l'éducation phatique sophiologisée. Si le processus d'herméneusis, comme nous le rappelle Corbin, est tel que “l'exégèse du texte est l'exégèse de l'Âme”, il s'y fait jour la problématique initiale du “Selbst” et de “Sophie”: moyennant “l'Imago Dei” dans la sophianité de l'homme et dans cette théanthropie, le “numinosum” se pose comme Autre et Autrui et, alors, prend visage le monde de la “Sophie divine”. La clé c'en est l'éthique du “processus d'individuation” et son “Auseinandersetzung” (Neumann, 1990; Evdokimov, 1961; 1978). Homologue à la théanthropie comme théoandrie, comme perlaboration de l'Ombre-Mal, l'anthropodicée est le premier confront et différenciation du “Selbst” et constitution de l'axe ego-“Selbst” de l'individuation. À travers un processus de re-uni-fic-ation et de reliance - réconciliation individuelle et collective - comme re-conduction du monde à travers et dans sa sophianité, nous arrivons au domaine du “théologique” selon Corbin, i.e., puisqu'il y a pluralisation de la libido, il y a aussi la “conscience comme conciliarité”, selon Troubetzkoy. La re-conduction à “l'unitas multiplex” c'est la progressive “circumambulatio” autour du “Selbst”. L'émergence du “Selbst” se donne non comme alterité extérieure, mais comme “alterité radicale et sacrée”, deux abîmes qui se parlent, Dieu et l'Homme, moyennant néanmoins les figures des médiateurs, i.e. de la Sophie; soit, selon le Père Florensky, le Logos sans doute, mais fondamentalement La Mère de Dieu et l'Ange. Voilà comme Sophia est la partie féminine du “Selbst”, la Redemptrice: voilà aussi “le visage Féminin” du Paraclet (Boulgakov, 1987; 1987; 1997; Evdokimov, 1978; Berdiaev, 1978). L'éducation phatique devient alors *la culture de l'âme*.

#### RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

BERDIAEV, N. *De la destination de l'homme: essai d'une éthique paradoxale*. Lausanne, L'Âge d'Homme, 1979.

BERDIAEV, N. *Esprit et Liberté*. Paris, Desclée, 1984.

BERDIAEV, N. *Khomiakov*. Lausanne, L'Âge d'Homme, 1988.

BERDIAEV, N. *L'Idée russe: problèmes essentiels de la pensée russe au XIX<sup>e</sup>. et début du XX<sup>e</sup>. siècle*. Paris, YMCA-PRESS - Mame, 1969.

BERDIAEV, N. *La doctrine de la Sophia et l'Androgyne: J. Boehme et les courants sophiologiques russes*. In: *Mysterium Magnum* (v. 1). J. Boehme. Paris, Aubier-Montaigne, Éd. d'aujourd'hui (Les introuvables), 1978.

BERDIAEV, N. *Le sens de la création: un essai de justification de l'homme*. Paris, Desclée, 1955.

BERDIAEV, N. *De l'esclavage et de la liberté de l'homme*. Paris, Desclée, 1990.

BERDIAEV, N. *De l'inégalité*. Lausanne, L'Âge d'Homme, 1976.

BERDIAEV, N. *Le nouveau Moyen-Âge*. Lausanne, L'Âge d'Homme, 1985.

BOULGAKOV, S. *Du verbe incarné: l'agneau de Dieu*. Lausanne, L'Âge d'Homme, 1982.

BOULGAKOV, S. *L'icône et sa vénération*. Lausanne, L'Âge d'Homme, 1996.

BOULGAKOV, S. *La lumière sans déclin*. Lausanne, L'Âge d'Homme, 1990.

BOULGAKOV, S. *La Sagesse de Dieu: résumé de sophiologie*. Lausanne, L'Âge d'Homme, 1983.

BOULGAKOV, S. *Le Buisson ardent: aspects de la vénération orthodoxe de la Mère de Dieu*. Lausanne, L'Âge d'Homme, 1987.

BOULGAKOV, S. *L'Ami de l'Époux: de la vénération orthodoxe du Précurseur*. Lausanne, L'Âge d'Homme, 1997.

BOULGAKOV, S. *L'échelle de Jacob: des Anges*. Lausanne, L'Âge d'Homme, 1987.

BOULGAKOV, S. *L'Orthodoxie*. Lausanne, L'Âge d'Homme, 1980.

BOULGAKOV, S. *Le Paraclet*. Lausanne, L'Âge d'Homme, 1996.

BOULGAKOV, S. *Philosophie de l'économie*. Lausanne, L'Âge d'Homme, 1987.

BYINGTON, C. A. *Pedagogia simbólica, a construção amorosa do conhecimento de ser*. Rio de Janeiro, Editora Rosa dos Tempos, 1996.

COLLOQUES de:

Cordoue: *Science et Conscience, les deux lectures de l'Univers*. Paris, Stock, 1980.

Fès: *L'esprit et la science (I)*. Paris, Albin Michel, 1982.

- Washington: *L'esprit et la science (II):réalité et imaginaire*. Paris, Albin Michel, 1986.
- Tsukuba: *Sciences et Symboles, les voies de la connaissance*. Paris, Albin Michel, 1983.
- CORBIN, H. *Face de Dieu, face de l'Homme*. Paris, Flammarion, 1989.
- DURAND, G. *L'homme religieux et ses symboles*. In: *Traité d'Anthropologie du sacré*. J. Riés (dir.), (v. 10). Paris, Desclée-Gédit, 1992.
- DURAND, G. *Le statut anthropologique de l'imaginaire hier et aujourd'hui*. In: *La foi du cordonnier*. G. Durand. Paris, Denoel, 1984.
- DURAND, G. *Le(s) grand(s) changement(s) ou le post-Bachelard*. In: *Cahiers de l'Imaginaire*, n. 1. Toulouse, Privat, 1990.
- DURAND, G. *Science de l'Homme et Tradition: "le nouvel esprit anthropologique"*. Paris, Berg, 1979.
- DURAND, G. *La notion de limite dans la morphologie religieuse et les théophanies de la culture européenne*. In: *Eranos Jahrbuch 49 (Grenzen und Begrenzung)*. Frankfurt-am-Main, Insel Verlag, 1980.
- EDINGER, E. F. *Ego and Archetype: individuation and the religious function of the Psyche*. Baltimore, Penguin Books Inc., 1972.
- EVDOKIMOV, P. *Gogol et Dostoievski: la descente aux enfers*. Paris, Desclée, 1961.
- EVDOKIMOV, P. *L'amour fou de Dieu*. Paris, Seuil, 1973.
- EVDOKIMOV, P. *L'art de l'icône, la théologie de la Beauté*. Paris, Desclée, 1970.
- EVDOKIMOV, P. *L'Orthodoxie*. Paris, Desclée, 1989.
- EVDOKIMOV, P. *La Femme et le salut du monde*. Paris, Desclée, 1978.
- EVDOKIMOV, P. *La nouveauté de l'Esprit: études de spiritualité*. Bégrolles, Abbaye de Bellefontaine, 1977.
- EVDOKIMOV, P. *Le buisson ardent*. Paris, Éd. Lethielleux, 1981.
- EVDOKIMOV, P. *Dostoievski et le problème du Mal*. Paris, Desclée, 1978.
- FLORENSKY, P. *La colonne et le fondement de la vérité*. Lausanne, l'Âge d'Homme, 1975.
- FLORENSKY, P. *La perspective inversée, l'iconostase et autres écrits sur l'art*. Lausanne, L'Âge d'Homme, 1992.
- HEUSCH, L. de. *Introduction à une ritologie générale*. In: *Colloque de Cérisy: l'unité de l'homme* (v. 3). E. Morin - P. Palmarini (org.), Paris, Seuil, 1983.
- JAUSS, H. *Pour une esthétique de la réception*. Paris, Gallimard, 1989.
- Le Combat pour l'Âme du Monde: Urgence de la Sophiologie*. Cahiers de l'Université Saint-Jean de Jérusalem. Paris, Berg, 1980 (n. 6).
- LISON, J. *L'Esprit répandu: la pneumatologie de Grégoire Palamas*. Paris, Cerf, 1994.
- LUBAC, H. *La postérité spirituelle de Joachim de Fiore* (2 vol.). Paris, Lethielleux, 1979.
- MOTTU, H. *La manifestation de l'Esprit selon Joachim de Fiore*. Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1977.
- NELLAS, P. *Le vivant divinisé: anthropologie des Pères de l'Église*. Paris, Cerf, 1989.
- NEUMANN, E. *Psicologia e nova ética*. São Paulo, Edições Paulinas, 1990.
- ORTIZ-OSÉS, A. *El inconsciente colectivo vasco: mitología cultural y arquetipos psico-sociales*. San Sebastian, Editorial Txertoa, 1982.
- ORTIZ-OSÉS, A. *Visiones del mundo. Interpretaciones del sentido*. Bilbao, Universidad de Deusto, 1997.
- OUSPENSKY, L. *Théologie de l'icône dans l'Église orthodoxe*. Paris, Cerf, 1982.
- PAPROCKI, H. *La promesse du Père: l'expérience du Saint Esprit dans l'Église Orthodoxe*. Paris, Cerf, 1990.
- PAULA CARVALHO, J. C. de et BADIA, D. *As perspectivas filosóficas e antropológicas do "paradigma do Imaginário" na Escola de Grenoble*. Conferência no Colóquio Internacional sobre o Imaginário, Lisboa, Universidade Nova de Lisboa, Atas de dezembro de 1993.
- PAULA CARVALHO, J. C. de. *A educação fática: vieses, perspectivas e projetividade*. In: *Revista de Educação Pública, Mestrado em Educação, Universidade Federal do Mato Grosso, Cuiabá-Brasil*, v. 4, n. 6 jun.dez. 1995, p. 11-33.
- PAULA CARVALHO, J. C. de. *Anthropologie de l'Imaginaire et Orthodoxie*. Athènes, 1990 (mimeo).
- PAULA CARVALHO, J. C. de. *Antropologia das organizações e educação: um ensaio holonômico*. Rio de Janeiro, Imago Editora, 1990.
- PAULA CARVALHO, J. C. de. *Mitocrítica das estórias de vida: estudos hermenêuticos e "mitodológicos"* (cap. 2, Universidade Estadual de Londrina, Londrina-Brasil, 1998).
- PAULA CARVALHO, J.C.de. *Anthropologie de l'imaginaire et anthropologie de la déification*. L'Imago Dei irisé. Perpignan, Epignosis, 1991.

PAULA CARVALHO, J.C.de. *Dimensões mítico-simbólicas e iconologia*. In: Revista Reflexão, Instituto de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica, Campinas - Brasil, v. 44, 119-136, maio-ag. 1989

PAULA CARVALHO, J.C.de. *L'herméneutique des symboles et l'art de l'icône*. Grenoble, Centre de Recherches sur l'Imaginaire (rencontres de 1990, mimeo)

PAULA CARVALHO, J.C.de. *O imaginário do monaquismo primitivo: estruturas fenomenológicas e mitanalíticas*. In: Ensaios de antropologia da religião. J. C. de Paula Carvalho. Rio de Janeiro, Imago Editora, 1992 (no prelo)

PLAUT, H. *The hybride Klein-Jung* (personal author's communication from Postjungian's Congress, London, 1990)

SOBORNOST. *Idols and Images: early definitions and controversies*. London, POGP and PAS (Paris), 1991

SOLOVIEV, VI. *La Sophia et les autres écrits français*. Lausanne, L'Âge d'Homme, 1978

SOLOVIEV, VI. *Le sens de l'amour: essais de philosophie esthétique*. Paris, OIEIL, 1985

SOLOVIEV, VI. *Leçons sur la divino-humanité*. Paris, Cerf, 1991

*Sophie et l'Âme du Monde. Cahiers de l'Hermetisme*. Paris, Albin Michel, 1983

WEAVER, R. *The old wise woman: a study in active imagination*. Boston, Shambhala, 1991

YANNARAS, Ch. *Variations sur le Cantique des Cantiques: essai sur l'éros*. Paris, Desclée, 1992

ZENKOVSKY, B. *Histoire de la philosophie russe* (2 vol.). Paris, Gallimard, 1955

## THÈME II – FONCTION RELIGIEUSE ET IMAGINAIRE GROUPAL (EN COLLABORATION AVEC LE PROF. DENIS D.BADIA- FABES/USP)

L'anthropologie de l'imaginaire de l'École de Grenoble (1998), à travers l'oeuvre de Gilbert Durand surtout, étaye la problématique des productions imaginaires et symboliques dans sa motivation profonde comme une perlaboration de la problématique du Temps et de la Mort. L'imagination (Durand, 1964) symbolique, moyennant fonctions, pointe dans ce sens, fondamentalement eu égard à la "fonction sociatrique" et à la "fonction théophanique", i.e., sitôt mobilisée la "fonction biologique", depuis Bergson se posant contre la fonction dissolvante de

la mort - on le dirait aujourd'hui contre l'entropie et actionnant la neg-entropie de "l'homme imaginant" (Laborit) -, on y assiste à la production des images symboliques - symboles moteurs dont les "régimes de l'imaginaire" sont alors doués d'une "fonction homéostatique" ou d' "équilibration anthropologique" ayant trait faire face aux assauts de l'angoisse originelle, angoisse de la mort. Néanmoins, il vaudrait mieux dire, en termes archétypologiques de l'imaginaire (Durand, 1969), un "univers de l'angoisse" (Durand, Y. 1985) dans des processus mortifères et létaux, selon la "formulation expérimentale de l'imaginaire" (Durand, Y. 1981), l'AT.9, - le Rorschach français dû à Yves Durand - et la modélisation des micro-univers mythico-imaginaires (Durand, Y. 1989).

Donc, la fonction sociatrique, plutôt sociagogique pour ce qui est du travail culturanalytique et de l'éducation phatique avec des groupes (et des "groupalités internes", selon Kaës), émerge ayant comme but la commutation biotique des régimes d'images devenus angoissants. L'intervention se nomme alors "mythodrame", actanciellement développant dramatiquement les myèmes et les images archétypiques et symboliques constitutives du texte (dessin et histoire) des protocoles AT.9 des membres du groupe. La "théâtralisation fantasmatique" peut venir en aide à travers le "théâtre de masques" jungien de Shelleen et Villares (1992).

Et voici la convergence: la fonction théophanique (plutôt épiphanique) chez Durand recouvre le retour de "l'homo religiosus" ou la "démistification à rebours" d'Eliade et le théâtre de masques et le mythodrame recouvrent l'émergence de la "fonction symbolique"; c'est-à-dire, dans le socle commun de la "gnose d'Eranos" (Ortiz-Osés, 1994), nous y avons trait à la dynamique que Jung désigne comme "fonction transcendante" (Jung, 1960) dans son énergétique psychique, tout en l'ayant aussi à "l'appareil mental" du groupe selon Kaës (1976; 1993). Néanmoins, au bout des recherches, notamment celles de Neumann (1990), d'Edinger (1972; 1973; Adler, 1961; Jung, 1989) surtout poursuivant des visées de l'aveu même de Jung, ont est venu, la douant d'une spécificité majeure, à la désigner pour "fonction religieuse", ce qui s'avère dorénavant preséant lors du processus de la "metanoia" et, *Deo concedente*, lors de la progressive émergence de la thématique de la mort et son "aïsthétique".

Désormais, la “fonction religieuse” fait navette avec le “processus d’individuation”, en termes culturanalytiques-grouaux et phatiques, un vrai “processus de réconciliation individuel et social”, selon Ortiz-Osés (1988), et selon la diversification du “Self” donné dans la “pédagogie symbolique” de Byinton (1996). Alors, c’est la “circumambulatio” autour d’un Centre asymptotique ou apophatique, que relit avec précision l’idée de “contre-éducation” chez Ficino (ou éducation phatique, en outre outillée dans l’individuation par la psychologie archétypale de Hillman, 1977) lors de l’instauration de la “personnalité 2” ou “Selbst” comme Centre, ou bien, de la mouvance de la vie dans l’axe ego-“Selbst”.

Avant de venir à nos résultats de recherche, il vaudrait bien pointer dans le sens des termes employés par Jung (1958) dans le livre “Psychologie et Religion”, pour écarter ab initio des mésinterprétations dans ce que nous suivons l’auteur. La pratique clinique de Jung, dans ce sens-là, venait à l’encontre des recherches anthropologiques de G. Durand et de l’École de Grenoble: Durand découvrait la solidarité entre les pédagogies de teneur positiviste, la science et le paradigme classique, le “Kapitalismus Geist” et le nouvel iconoclasme de “l’Enzauberung” (Paula Carvalho, 1989), i.e., l’expurge de l’imaginaire et le fameux “malaise de la civilisation”. Jung y voyait l’étroite relation avec la “perte de l’âme”- l’Âme du Monde comprise -; la “fonction transcendante” comme “fonction religieuse” était accaparée par les concordismes institutionnels des diverses “églises” et “credos” réduits à vivre, et à transmettre, des “symboles morts”, dont on a perdu l’ancrage vécu et corporel; Jung donnait aussi la preséance, comme médecin, aux catholiques sur les protestants car ceux-là ont à disposition “imaginative” et “imaginale” un monceau de “médiateurs symboliques” (saints, anges, la Vierge, etc.) - contrairement à “l’ascèse dans le monde” et à la “conduite méthodique de vie” des calvinistes surtout - qui, le cas échéant des églises-institutions, pourraient agencer encore une “expérimentation” du “facteur religieux”, d’un vécu de la religiosité-numinosité tel que l’orthodoxie d’un P. Florensky, p.e., l’a su préserver. Jung se faisait, en outre, bien comprendre moyennant les thèmes suivants:

1. *“Comme le dit le mot latin ‘religere’, la religion est le fait de prendre en considération, avec conscience et attention, ce que R. Otto a fort heureusement appelé le ‘numinosum’, i.e., une existence ou un effet dynamique qui ne trouve pas sa cause dans un acte arbitraire de la volonté... Le numinosum est ou bien la qualité d’un objet visible, ou bien l’influence d’une présence invisible qui détermine une modification caractéristique de la conscience” (p. 17);*

2. *“La religion me semble être une attitude particulière de l’esprit humain, que l’on pourrait désigner, conformément à l’acceptation primitive du mot ‘religio’, en disant: c’est une attitude d’observation attentive et de considération minutieuse de certains facteurs dynamiques, jugés par l’homme comme étant des ‘puissances’ ... ” (p. 19);*

3. *“Par le mot religion, je n’entends pas une profession de foi déterminée. Néanmoins, il est exact que chaque confession se base, d’une part, à son origine, sur expérience directe du numinosum, puis d’autre part sur de la pistis, i.e., sur la fidélité, sur la foi et de la confiance à l’égard d’une expérience précise des faits ‘numineux’ et de la modification de conscience qui en résulte... On pourrait dire que l’expression ‘religion’ désigne l’attitude particulière d’une conscience qui a été modifiée par l’expérience du numinosum” (id.).*

En plus, avec Edinger, on pourrait dire que cette modification de la conscience c’est l’instauration de l’axe ego-“Selbst” “reconquis” à travers un processus moyennant l’émergence de la “fonction transcendante” et, avec Ortiz-Osés, un processus de re-conduction du Sens (herméneusis) avec l’ “Auseinandersetzung” porté par les images symboliques.

Si nous venons, en plus, aux cadres “religieux” de la Post-Modernité à travers “l’hétéroculture” (Poirier, 1988; 1985; Freyre, 1988) et le “syncrétisme” (Bastide, 1970) des cultes afro-américains mêlés au catholicisme populaire avec des dérives pentecostales et charismatiques (Ribeiro, 1988; Paula Carvalho & Badia, 1989), au Brésil, comme on a avancé en deux recherches, les deux présentées conjointement au Colloque International sur l’Imaginaire, “La religiosité, nouvelles formes de socialité”, à



Montpellier - France, on voit que "l'émigration vers des niches intérieurs" (O Vale do Amanhecer et A Estrela d'Oriente, dans notre cas, à Brasília et à São Paulo) configure: la fonction religieuse se donne culturanalytiquement aux groupes comme religature, reliance et comme relecture de monde, tout en projetant le processus de réconciliation comme re-constitution des groupalités internes et des groupes empiriques, tout en pourvoyant alors de nouvelles formes de socialité.

Cela a aussi été vérifié chez nos groupes de vieux: nous sommes en plein droit d'y voir une éducation phatique, aussi bien qu'une "action culturelle" foncièrement différente des politiques d'animation du 3ème. âge, dont A. Macedo Lahud, dans une dense Thèse d'État sous notre direction (Lahud,1993) a parfait le parcours d'investigation et des propositions socio-culturelles, moyennant aussi l'application de l'AT.9, en y dressant les images de vie et de mort induits par le vécu prochain de la mort, par l'angoisse du temps, en contrepoint avec les vécus religieux des membres d'un "groupe en fusion". L'auteur parvient, alors, au "paysage mental" du groupe et à son "outillage mental", anthropologiquement et archétypalement un imaginaire "synthétique" (i.e. dramatique selon Durand, mais dans une visée eschatologique du "Principe Espérance" et ses catégories) pourvoyant une sagesse de monde qui met en corrélation les vécus de la fonction religieuse (ce sont des "chrétiens sans église" et quelques kardécistes) et l'imaginaire; l'univers de l'angoisse - car il y a l'angoisse qui mène à une résolution et à une quête, et l'angoisse qui bloque la vie -, plutôt dans sa forme dernière, mortifère et létale, est venue caractériser peu de protocoles, précisément ceux où la corrélation était labile. Il s'est alors mis à découvrir la portée sociagogique de la fonction religieuse.

Pour ce qui est de notre recherche, menée aussi avec un "groupe en fusion", dans les cadres paradigmatiques du Cercle d'Eranos et de l'École de Grenoble, avec les heuristiques de la culturanalyse groupale (Paula Carvalho,1991) et de l'éducation phatique, l'AT.9 surtout et des histoires de vie rêvées, nous sommes venus aux conclusions suivantes: 1. il y a une étroite et significative corrélation entre fonction religieuse

et imaginaire, vérifiée à travers l'AT.9 répété, les "cahiers de rêveries et de songes", les "cahiers de rêves", les histoires de vie comme vécus mythiques et la "somatophilie magique" (pour ce qui est des vécus corporels de l'Imaginal à travers le "corps onirique" ou le "moi corporel imaginaire" (Mindell, 1992; Frétygny & Virel, 1983; Paula Carvalho, 1985);

2. cette corrélation déclenche des facteurs sociatriques et sociagogiques d'extrême importance pour le "pilotage de regime de l'imaginaire", pour l'"Auseinandersetzung" personnel et groupal avec l'angoisse originelle, en outre pourvoyant des façons de venir à bout des phénomènes thanatologiques (Thomas,1992; Jankélévitch,1978; Augé & Herzlich, 1984; Pretti,1991; Brennan & Brewe,1991; Haddad,1986; Barros,1981; Bosi, E.1995) et de socialité problématique dans la vieillesse, dans une visée sociagogique des valeurs biotiques, i.e., la mort et ses visages sont trans-figurés;

3. cette trans-figuration - ce changement, mutation même, des figures "mythiques" et cette re-orientation des vécus par un autre Pôle - pourvoie à un "climat" de santé somato-psychique dont l'imaginaire "dramatique" est le recteur des émergences et des solutions;

4. l'évolution des "groupalités internes" semble, d'un côté, suivre "l'aïsthésis de la mort", dans son schéma et catégories proposées par Michel Guimar (1967), et d'ailleurs aussi vérifiés par nous chez des groupes d'adolescents (1994): l'émergence de la Mort se donne comme "divertissement" et, moyennant le travail perlaboratif, vient au "crépusculaire", et alors suit la voie de l'"apocalyptique", non celle de l'"infernal" (et la fonction religieuse y pourvoit la voie correcte), i.e., on y voit un "paysage de vie" (en opposition aux groupes d'adolescents, où se configure un "paysage de mort", mais où la fonction religieuse est obturée par l'idéologie de la Post-Modernité et "le nouveau mal du siècle" comme "univers de l'angoisse"); d'autre côté - et ce sont des aspects institutionnels d'importance vitale - le groupe, selon Guattari et Kaës (Guattari,1976), de "groupe assujetti" devient un "groupe-sujet" où on y voit faire jour un mouvement de critique institutionnelle transversale et un élan d'auto-détermination dans le devenir possible de "systèmes autopoïétiques" (Dumouchel & Dupuy,1983)

échappant de l' "hétéronomie". Il y a comme un jaillissement des images de la vie trans-figurée... peut-être une vie Autre?...

## RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

ADLER, G. *The living symbol: a case study in the process of individuation*. New York, Pantheon Books, 1961.

AUGÉ, M. et HERZLICH, Cl. *Le sens du mal: anthropologie, histoire et sociologie de la maladie*. Paris, Éditions des Archives Contemporaines, 1984.

BADIA, D. *Imaginário e ação cultural: as contribuições de Gilbert Durand e da Escola de Grenoble*. Dissertação de Mestrado (Ciências da Comunicação), São Paulo, Escola de Comunicações e Artes - Universidade de São Paulo, 1993.

BARROS, M. L. de. *Testemunho de vida: um estudo antropológico de mulheres na velhice*. In: *Perspectivas antropológicas da mulher*. Rio de Janeiro, Zahar, 1981.

BASTIDE, R. *Mémoire collective et sociologie du bricolage*. In: *Année Sociologique*, Paris, 1970.

BOSI, E. *Memória e Sociedade: lembranças de velhos*. São Paulo, Companhia das Letras, 1995.

BRENNAN, A. et BREWE, J. *Meia-idade e vida: oração, lazer, fontes de novos dinamismos*. São Paulo, Edições Paulinas, 1991.

BYINGTON, C. A. *Pedagogia simbólica, a construção amorosa do conhecimento de ser*. Rio de Janeiro, Editora Rosa dos Tempos, 1996

DUMOUCHEL, P. et DUPUY, J.-P. (org.). *Colloque de Cérisy: L'auto-organisation: de la physique ou politique*. Paris, Seuil, 1983.

DURAND, G. *l'imagination symbolique*. Paris, Presses Universitaires de France, 1964.

DURAND, G. *Les structures anthropologiques de l'imaginaire: introduction à une archétypologie générale*. Paris, Bordas-Dunod, 1969.

DURAND, Y. *Images d'angoisse et processus mortifères dans l'AT.9*. Chambéry Université de Savoie, Annales du CRAPES, n. 2, 1985.

DURAND, Y. *L'exploration de l'imaginaire: la modélisation des micro-univers mythiques*. Paris, L'espace bleu, 1989.

DURAND, Y. *L'exploration expérimentale de l'imaginaire: élaboration d'une méthode de recherche psychologique et sociologique: l'AT.9*. Thèse d'État des Lettres et Sciences Humaines. Grenoble, Université de Grenoble II, 1981 (3 vol.).

EDINGER, E. F. *Ego and Archetype: individuation and the religious function of the Psyche*. Baltimore, Penguin Books Inc., 1972.

EDINGER, E. *The Bible and the Psyche: Individuation symbolism in the Old Testament*. Toronto, Inner City Books, 1973.

FRÉTIGNY, R. et VIREL, A. *L'imagerie mentale, introduction à l'onirodrame*. Genève, Éditions du Mont Blanc, 1983.

FREYRE, G. *Como e porque sou e não sou sociólogo*. Brasília, Editora da Universidade de Brasília, 1988.

GUATTARI, F. *Psychanalyse et transversalité*. Paris, Maspéro, 1976.

GUIOMAR, M. *Principes d'une esthétique de la mort: les modes de présences, les présences immédiates, le seuil de l'Au-delà*. Paris, Corti, 1967.

HADDAD, E. *A ideologia da velhice*. São Paulo, Cortez, 1986.

HILLMAN, J. *Re-Visioning psychology*. New York, Harper, 1977.

JANKÉLÉVITCH, Vl. *La mort*. Paris, Flammarion, 1978.

JUNG, C. G. *Psychologie et Religion*. Paris, Buchet-Chastel, 1958.

JUNG, C. G. *The Collected works of C. G. Jung* (tr. L. Hull). London, Routledge & K. Paul, 1960 (v. 8).

JUNG, C. G. *Visions Seminars* (2 vol.). New York, Pantheon Books, 1989.

KAËS, R. *L'appareil psychique groupal: constructions du groupe*. Paris, Dunod, 1976.

KAES, R. *Le groupe et le sujet du groupe: éléments pour une théorie psychanalytique du groupe*. Paris, Dunod, 1993.

MACEDO LAHUD, A. *Imagens da vida e da morte: um estudo cultural analítico de um grupo de idosos professores em Brasília - DF com pistas para a criação de um espaço cultural*. Tese de Doutorado (Educação), São Paulo, Faculdade de Educação - Universidade de São Paulo, 1993 (3 vol.).

MINDELL, A. *O corpo onírico*. São Paulo, Summus, 1992.

NEUMANN, E. *Psicologia e nova ética*. São Paulo, Edições Paulinas, 1990.

ORTIZ-OSÉS, A. C. G. *Jung: arquetipos y sentido*. Bilbao, Universidad de Deusto, 1988.

ORTIZ-OSÉS, A. *El Círculo de Eranos: una hermenéutica simbólica del Sentido*. Barcelona, Anthropos, Revista de Documentación Científica de la Cultura, n. 153, feb. 1994.

- PAULA CARVALHO, J. C. de et BADIA, D. *Du "paradigme tropical" à la culturanalyse des groupes socio-culturels "religieux" au Brésil post-moderne*. Actes du Colloque International sur l'Imaginaire, Montpellier, Université René Descartes, 1989.
- PAULA CARVALHO, J. C. de. *A culturanalise de grupos: posições teóricas e heurísticas em educação fática e ação cultural*. Tese de Titulação (Antropologia das Organizações e da Educação), São Paulo, Faculdade de Educação - Universidade de São Paulo, 1991.
- PAULA CARVALHO, J. C. de. *A gestão escolar do Imaginário*. In: Revista Forum Educacional, Fundação Getúlio Vargas, Rio de Janeiro, 13, 1-2, 81-103, Fev.-maio 1989.
- PAULA CARVALHO, J. C. de. *Energia, símbolo e magia: para uma antropologia do imaginário*. Tese de Doutorado em Ciências Humanas e Sociais (Antropologia Social), São Paulo, 1985 (3 vol.).
- PAULA CARVALHO, J. C. de. *Imagens da vida e da morte: o imaginário da derrelição em grupos de alunos do Colegial do Lycée Pasteur - São Paulo - Brésil*. São Paulo, Faculdade de Educação-CNPq, 1994.
- POIRIER, J. *Tradition et novation: de la "situation coloniale" à la "situation hétéreculturelle"*. In: Revue de l'Institut de Sociologie: les nouveaux enjeux de l'anthropologie autour de Georges Balandier. Bruxelles, Université Libre de Bruxelles, n. 34, 1988.
- POIRIER, J.. *Hétéroculture et sociétés africaines*. In: Anthropologie des turbulences: hommage à Georges Balandier. M. Maffesoli (org.). Paris, Berg, 1985.
- PRETTI, D. *A linguagem dos idosos*. São Paulo, Editora Contexto, 1991.
- RIBEIRO, R. *Antropologia da religião: ensaios*. Recife, Massangana - Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais, 1988.
- SHELLEEN, L. *Théâtre pour devenir...autre*. Paris, Epi, 1983.
- THOMAS, L. V. *L'anthropologie de la mort*. Paris, Payot, 1992.
- VILLARES, L. F. *O teatro de máscaras e a abordagem da Sombra como instrumento de psicodiagnóstico e de educação escolar*. Tese de Doutorado (Psicologia Clínica e Psicologia Escolar), São Paulo, Instituto de Psicologia - Universidade de São Paulo, 1992.

