

# Sanctuaires et paysages, une relation complexe

Jean-Marie HUSSER

## RÉSUMÉ

L'étude des sanctuaires dans leur insertion paysagère soulève de nombreuses questions épistémologiques parmi lesquelles l'éventuelle confusion/relation entre la sacralité des lieux et la beauté des sites. On revient sur la définition critique de deux notions clés : *le sacré*, introduit dans l'anthropologie au tournant du xx<sup>e</sup> siècle, et selon la définition qu'en a donnée le philosophe de la religion Rudolf Otto, avec le concept de *hiérophanie* que Mircea Eliade lui a associé ; *le paysage*, que se disputent géographes et philosophes de l'esthétique. Ces deux notions comportent chacune ses ambiguïtés et introduisent dans le débat scientifique une part non négligeable de subjectivité. En inscrivant dans l'espace une pratique rituelle et un imaginaire religieux, les sociétés impriment une dimension symbolique à leur territoire et façonnent un paysage religieux. Il est possible de dégager les grandes lignes de ce processus dans ses dimensions religieuse et politique, sans recourir à la notion de hiérophanie. Quant au rapport éventuel de certains lieux saints avec une configuration particulière du paysage, on évitera d'assimiler *le sublime* (notion développée par l'esthétique depuis Kant) et *le sacré*, comme semble le faire Otto dans sa définition.

Mots-clés : environnement, nature, paysage, religion, sacré, sanctuaire, théophanie.

## ABSTRACT

To study sanctuaries within the landscape around them raises many epistemological questions including a possible confusion/relationship between sacred spaces and beauty spots. We will review the definition of two key terms: *the sacred*, introduced into anthropology at the turn of the 20<sup>th</sup> century, and the definition it was given by the philosopher of religion, Rudolph Otto, with the concept of *hierophany* which Mircea Eliade associated it ; and *landscape*, argued over by geographers and philosophers specialising in aesthetics. Each of these terms has its ambiguities and introduces a significant amount of subjectivity to academic debate. By giving a spatial dimension to ritual and religious imagination, social groups lend a symbolic dimension to their territory and construct a religious landscape. It is possible to discern the main aspects to this process, both religious and political, without necessarily referring to hierophany. As for a possible link between certain holy places and particular topographical configurations, we will avoid assimilating *the sublime* (a concept developed by aesthetics from Kant onwards) with *the sacred* as seems to be the case with Otto in his definition.

Keywords : environment, landscape, nature, religion, sacred, sanctuary, theophany.

Le sujet de ce colloque attire l'attention sur quelques-unes des implications de ce constat partagé que les sanctuaires, les lieux saints en général, inscrivent dans l'espace une pratique rituelle et un imaginaire religieux. Ils contribuent ainsi à l'anthropisation des territoires et au façonnement des paysages en ajoutant une dimension symbolique à leurs composants naturels (rivages, montagnes, plaines, forêts, etc.) et artificiels (habitat, cultures, voirie, cadastre, etc.). Parmi les problématiques qui se nouent autour des deux objets ici réunis, les sanctuaires et les paysages, mon attention est attirée par celle qui résulte de la superposition implicite de deux prédicats qui leur sont associés : la *beauté* des sites et la *sacralité* des lieux.

On objectera d'emblée que ni la beauté, ni la sacralité ne sont en soi des objets scientifiques. On rappellera aussi que les espaces naturels ne s'offrent plus à notre regard tels qu'ils étaient dans l'Antiquité, que nous ne voyons plus les mêmes choses que les Anciens, mais surtout, que nous ne les regardons plus *comme* les Anciens. On rejoint ainsi l'histoire des sensibilités et des émotions, dont le premier enseignement à retenir ici est que, dans la culture européenne, la vue ne s'est progressivement imposée comme mode privilégié de perception du monde qu'à l'époque moderne. Auparavant, le rapport des individus à leur environnement était structuré par une balance des sens plus équilibrée, dans laquelle l'odorat et le toucher, ces sens 'primitifs' de la proximité, tenaient une place bien plus importante que dans nos sociétés contemporaines aseptisées<sup>1</sup>. Hervé Mazurel nous rappelle que, « d'une époque, d'une culture, d'un milieu à l'autre, les êtres humains habitent des mondes sensoriels différents »<sup>2</sup>. Or, si l'on peut aujourd'hui parler de « paysage sonore », ou de « paysage olfactif » – notions précisément créées dans le champ de l'histoire des sensibilités –, *le paysage* proprement dit est d'abord affaire de vue, le sens de la distance et celui qui produit la distanciation critique. En Occident, le paysage est une invention du regard moderne et, les recherches menées ces dernières décennies le confirment, une perception de l'espace culturellement construite.

Ces objections initiales soulignent la difficulté épistémologique d'une approche des sanctuaires dans leur insertion paysagère. Car les deux objets ici concernés, *sanctuaires* et *paysages*, introduisent chacun à sa façon un élément de subjectivité non négligeable dans une recherche qui se veut objective. Soulignons tout d'abord combien ils sont de natures très différentes : si la matérialité d'un sanctuaire ne fait pas de doute, il n'en va pas de même du paysage, que l'on ne confondra pas avec le territoire, ni avec l'environnement, et qui n'existe que dans le regard d'un spectateur. Mais ajoutons que la dimension symbolique – non matérielle – d'un sanctuaire est également un élément essentiel de son identité fonctionnelle. Les acteurs historiques entretiennent donc des rapports particuliers et spécifiques aussi bien avec les sanctuaires qu'avec leur environnement naturel, des rapports qui se nourrissent de sensations, d'émotions autant que de représentations imaginaires. S'il est légitime et nécessaire d'intégrer cette subjectivité des acteurs historiques à l'analyse de leurs comportements et de leurs représentations, s'agissant de paysages, le risque n'est pas négligeable de voir interférer la subjectivité des observateurs que nous sommes.

Nous soumettrons tout d'abord brièvement à examen la pertinence de ces deux notions, très discutées depuis les années soixante-dix du xx<sup>e</sup> siècle, celle de *paysage* d'une part, celle de *sacré* d'autre part. Les débats qu'elles ont suscités se sont tenus dans des cercles scientifiques fort différents : pour être bref et un peu schématique, entre géographes et philosophes de l'esthétique pour le paysage, entre anthropologues et philosophes de la religion pour le sacré. Mais la concomitance de ces deux notions dans notre colloque alerte l'historien des religions du risque de retrouver sur notre route l'un des mirages de la pensée éliadienne, celui des « hiérophanies » naturelles. Puis nous nous interrogerons sur le lien qui pourrait exister entre la sacralité d'un lieu et son inscription dans un paysage *à nos yeux* remarquable. Et si

---

<sup>1</sup> Comme le soulignait Alain Corbin, il y a 40 ans déjà, dans *Le Miasme et la jonquille. L'odorat et l'imaginaire social, 18<sup>e</sup>-19<sup>e</sup> siècles* (CORBIN 1982).

<sup>2</sup> Hervé MAZUREL, « L'exploration du sensible », dans CORBIN & MAZUREL 2022, p. 12.

un tel lien existait, on se demandera s'il a été induit par les inventeurs antiques dudit lieu ou s'il est déduit de notre propre lecture du paysage.

## Le sacré : ambiguïtés d'une catégorie contestée

S'il est parfois sous-entendu, le lien entre *le sacré* et certains paysages remarquables est une tentation légitime pour quiconque a un sens de la beauté des choses<sup>3</sup>. On peut être reconnaissant à Pierre Brulé d'avoir osé expliciter « ce point de vue, qui pose comme possible sinon avérée l'existence d'une lecture sainte/sacrée/divine des paysages, une lecture qui prête à certains d'entre eux une valeur *hiéros* a priori (...) ». Pierre Brulé reconnaît que ce point de vue « est débattu », mais il plaide plus loin « pour l'existence d'un lien consubstantiel entre la sensation procurée par la perception de certains paysages et l'induction du sacré *in situ* dans les conceptions grecques... »<sup>4</sup>. Après l'intense examen critique dont elle fut l'objet, il paraît pourtant difficile de se référer, même de façon implicite, à une certaine phénoménologie des religions dont Mircea Eliade fut le représentant le plus connu<sup>5</sup>. Je reprends ici rapidement l'appréciation critique de ces deux notions clés qui ont dominé ce courant de l'histoire des religions dans la seconde moitié du xx<sup>e</sup> siècle : le *sacré* et la *hiérophanie*<sup>6</sup>.

Dans sa préface à l'édition française du *Manuel d'histoire des religions* de Chantepie de La Saussaye, en 1904, Henri Hubert, proche collaborateur d'Émile Durkheim, donne cette définition de la religion : « [Le sacré] est l'idée-mère de la religion. Les mythes et les dogmes en analysent à leur manière le contenu, les rites en utilisent les propriétés, la moralité religieuse en dérive, les sacerdoce les incorporent, les sanctuaires, lieux sacrés, monuments religieux la fixent au sol et l'enracinent. La religion est l'administration du sacré »<sup>7</sup>. Cette notion alors nouvelle, *le sacré*, présentait l'avantage de proposer une explication de l'origine des phénomènes religieux (croyances, pratiques, institutions) fondée non pas sur la croyance en Dieu ou en des dieux, mais sur une expérience qui précède toute représentation du divin dans les religions, l'expérience du sacré<sup>8</sup>. C'est à la suite de Durkheim que l'anthropologie sociale a réintroduit l'idée que quelque chose de l'ordre de l'affectif et de l'émotionnel se trouve à l'origine de la religion<sup>9</sup>. Mais dans cette perspective, si le croyant interprète son expérience comme une force qui émane du divin, ou comme une participation au divin (c'est le sens explicite), la réalité objective est bien différente. Dieu ou les puissances invisibles de manière générale, incarnent l'être ensemble du groupe, ils sont la projection imaginaire de la conscience collective et des énergies qui traversent le corps social (c'est le sens implicite).

Dans cette quête des origines de la religion, de l'autre côté du Rhin et à la même époque (entre la fin du xix<sup>e</sup> et le début du xx<sup>e</sup> siècle), la phénoménologie des religions se développait dans le sillage

---

3 Le rapport entre paysage et sacré a fait l'objet du numéro 31 des *Carnets du paysage* (2017), un dossier intelligent qui aborde la question sous différents aspects, y compris celui de la sécularisation.

4 BRULÉ 2012, p. 30 et 34.

5 Comme le fait effectivement Pierre Brulé, mais en gardant ses distances et, surtout, en ne perdant pas de vue le contexte historique comme cadre de toute interprétation : « Je n'irai pas jusqu'à penser, comme Mircea Eliade, que la soustraction d'un lieu sacralisé du monde profane soit un *topos* de "l'histoire des religions" (ELIADE 1965) – car c'est bien vague ! À l'issue de ce voyage, je me contenterai plutôt d'observer que les populations antiques du Proche-Orient comme celles de la Grèce, sans doute dès le II<sup>e</sup> millénaire (...) ont fortement ressenti cette équivalence, ce passage réciproque entre un paysage et une sensation du sacré » (BRULÉ 2012, p. 220).

6 Pour un résumé de ce débat, voir HUSSER 2017, p. 37-56.

7 HUBERT 1904, p. XLVII.

8 « La distinction des choses en sacrées et profanes est très souvent indépendante de toute idée de Dieu. Cette idée n'a donc pu être le point de repère originel à partir duquel cette distinction s'est faite ; mais elle s'est formée ultérieurement pour introduire dans la masse confuse des choses sacrées un commencement d'organisation » (DURKHEIM 1899, p. 15).

9 DURKHEIM 1917.

de l'idéalisme de Kant et du romantisme allemand. Elle était fondée sur le rejet de toute théorie qui prétend expliquer la religion par autre chose qu'elle-même ; cela visait les approches jugées rationalistes et réductrices de l'histoire comparée et de l'anthropologie sociale. L'explication des phénomènes religieux ne devait reposer ni sur le contexte historique, ni sur les structures sociales, ni sur les formes primitives de la religion, mais sur *l'expérience religieuse* des individus. Cette expérience est de l'ordre de l'intuition au sens kantien, celle d'une rencontre avec *le mystère* absolu et elle touche l'homme au plus profond de son être. La notion de sacré intervient pour caractériser cette expérience.

Le plus éminent représentant de cette école fut Rudolf Otto (1869-1937), théologien luthérien et philosophe de la religion, imprégné de l'idéalisme de Kant, du romantisme de Schleiermacher et de la mystique rhénane. Son ouvrage *Das Heilige*<sup>10</sup>, paru en 1917 (la même année que *Les formes élémentaires* de Durkheim) et, en français, en 1949 sous le titre : *Le Sacré. L'élément irrationnel dans l'idée du divin*, exerça une forte influence sur l'histoire des religions au xx<sup>e</sup> siècle. Il y développe l'idée qu'au cœur du sacré, l'expérience religieuse fondatrice, gît une catégorie de l'esprit humain qui s'impose à la conscience et que l'on ne peut ni définir ni démontrer<sup>11</sup>. Il appelle cette catégorie *le numineux* (construit sur le latin *numen*, la divinité) ; elle n'est rien d'autre que la manifestation à la conscience de l'Absolu, du Tout-Autre (*das Ganz Andere*), que les religions désignent de noms différents : dieu, *deva*, démon, ou qu'elles s'abstiennent de nommer. Cette expérience à nulle autre pareille, le numineux, s'impose à la conscience comme une évidence antérieurement à toute intervention de la raison. Pour Otto, citant Kant, « si toute notre connaissance commence avec l'expérience, elle ne procède cependant pas tout entière *de* l'expérience ». En conséquence et *a fortiori*, le numineux ne naît pas des expériences sensibles, « mais il apparaît grâce à elles. Elles sont les objets excitatifs et les causes occasionnelles grâce auxquelles il se manifeste... »<sup>12</sup>. On est bien dans l'idéalisme.

Mircea Eliade (1907-1986) va construire une bonne partie de son œuvre autour de ces « objets excitatifs » du numineux dans la conscience. Historien des religions d'origine roumaine qui exerça à Paris, puis à Chicago, il a largement diffusé cet élément de la pensée de Otto dans les décennies de l'Après-guerre. Il développa comment cette expérience du sacré, qui se vit comme une intuition personnelle du divin, se manifeste à la conscience par la médiation d'objets symboles qui lui servent de supports et qu'il appela des *hiérophanies* – littéralement des « manifestations du sacré ». Le soleil, un arbre, une montagne, l'eau, la femme, tout dans la nature est susceptible d'être une hiérophanie. C'est un concept clé de l'œuvre d'Eliade et il la définit comme « la manifestation de quelque chose de "tout autre", d'une réalité qui n'appartient pas à notre monde, dans des objets qui font partie intégrante de notre monde "naturel", "profane". (...) La pierre sacrée, l'arbre sacré ne sont pas adorés en tant que tels ; ils ne le sont justement que parce qu'ils sont des hiérophanies, parce qu'ils "montrent" quelque chose qui n'est plus pierre ni arbre, mais le sacré, le *Ganz Andere*. (...) En d'autres termes, pour ceux qui ont une expérience religieuse, la Nature tout entière est susceptible de se révéler en tant que sacralité cosmique. Le Cosmos dans sa totalité peut devenir une hiérophanie »<sup>13</sup>. Dans son *Traité d'histoire des religions* (1949), Eliade propose ce qu'il appelle une « morphologie du sacré », qui se présente comme une typologie des différentes hiérophanies répertoriées dans les religions du monde. Elles s'y trouvent classées selon une méthode comparative qui impressionne

---

10 OTTO 1949, p. 19-52.

11 Otto fabrique la notion de *numineux* « pour désigner le sacré (*das Heilige*), abstraction faite de son élément moral et, ajoutons-nous, de tout élément rationnel » (OTTO 1949, p. 20). Pour Otto, le mot *numineux* doit rendre plus parfaitement le sens primitif du sacré, *das Heilige*, dont l'usage commun dans la philosophie allemande faisait « un prédicat d'ordre éthique ».

12 OTTO 1949, p. 161.

13 ELIADE 1965, p. 15-16.

par sa vaste érudition, mais qui stupéfie aussi par sa négligence assumée du contexte historique et culturel des phénomènes étudiés.

Abstraction faite de la nature de cette expérience fondatrice, anthropologues, historiens et phénoménologues des religions ont longtemps souscrit sans difficulté à cette approche de la religion par le sacré qui rompait avec le rationalisme et le positivisme ambiant. Cependant, le partage du même concept par des courants de pensée aux présupposés diamétralement opposés nourrissait un profond malentendu. Car pour l'anthropologie sociale, le sacré est certes une expérience, mais une expérience par nature collective et sociale, susceptible à ce titre d'une analyse scientifique ; le point de vue se veut objectif et matérialiste. Pour la phénoménologie religieuse, en revanche, l'expérience vécue du sacré est strictement subjective et individuelle, elle relève de l'intime de la psyché ; le point de vue est celui d'une anthropologie philosophique qui part de la dimension spirituelle du sujet.

Pour être bref et aller immédiatement à la conclusion d'un long débat, disons qu'en histoire des religions il est de saine méthode de considérer qu'il n'y a pas de sacré en soi. La substantification de l'adjectif « sacré » n'a fait que camoufler, chez certains, l'introduction subreptice du *divin* dans le débat scientifique. De nombreux malentendus épistémologiques en ont découlé, entretenus par la référence récurrente à Otto pour définir *le sacré* chez des auteurs qui réfléchissaient en réalité dans les catégories de Durkheim. Dans une démarche scientifique, le sacré ne saurait être une catégorie a priori de la pensée, ni une réalité autonome, il est un prédicat, il qualifie toujours quelque chose, un lieu, un temps, une activité ou une fonction. *Le sacré* n'existe pas, il n'y a que *des choses sacrées*<sup>14</sup>. Et enfin, il n'y a de *sacré* que ce qui a été *consacré*, autrement dit, la chose sacrée s'inscrit dans un processus de sacralisation, par le truchement du rite, du mythe ou de toute autre construction imaginaire. Rien n'est sacré en dehors d'un *code symbolique* culturellement défini, qui joue sur les oppositions de l'interdit et du disponible, du pur et de l'impur, du dedans et du dehors, sans négliger les entre-deux et leurs ambiguïtés.

## Le paysage : ambivalence d'une notion floue

Il y a donc des choses sacrées, et des lieux sacrés. Et puisque nous considérons ici les sanctuaires et les paysages dans lesquels ils s'inscrivent, la question doit être posée du rapport éventuel entre la sacralité des lieux et le paysage qui les entoure. Mais si *le sacré* s'est avéré une notion pleine d'ambiguïté et d'un usage problématique, que dire alors du *paysage* ? Notion non moins ambiguë et qui suscite un foisonnant débat depuis les années 1970, géologues, géographes et sociologues d'un côté, historiens de l'art et philosophes de l'esthétique de l'autre s'en disputant l'usage et la signification<sup>15</sup>. La complexité du paysage vient d'abord du fait que le français et la plupart des langues européennes qui inventent le mot vers la fin du xv<sup>e</sup> siècle ne distinguent pas la chose et sa représentation, le paysage réel et sa figuration artistique ou mentale. Cette apparente confusion sémantique résulte pour partie du fait que la seconde précède la première : le regard porté sur le paysage réel est construit par sa représentation artistique, tant littéraire que picturale. Sur cet apparent paradoxe, je renvoie ici à l'excellent *Court traité du paysage* d'Alain Roger<sup>16</sup>.

---

14 Pour ce qui est de la dimension émotionnelle associée au sacré, parfois décrite aussi en termes d'expérience religieuse ou d'expérience mystique, elle peut avantageusement être étudiée en dehors de cette problématique du sacré. Voir HUSSER 2017, p. 309-336.

15 Voir l'anthologie réunie par Alain Roger (ROGER 1995). Comme le note Pierre Donadieu, « il n'y a aucune unanimité sur la définition du terme [paysage], du moins dans la sphère scientifique, à l'exception notable de celle donnée dans la Convention européenne du paysage de Florence (2000) » (DONADIEU 2007, p. 5).

16 ROGER 1997.

Au sens strict du terme, *le paysage* est distinct de l'environnement, tout le monde s'accorde sur ce point. Il n'y a aucun paysage « naturel », tout paysage est une lecture, une interprétation de l'environnement et ne se confond pas avec celui-ci. Quel que soit le référent, l'espace réel ou sa représentation, il n'y a donc de paysage que dans le regard d'un spectateur ou dans l'appréciation de ses usagers ; il s'ensuit que ses qualités physiques ou esthétiques sont définies en vertu de mécanismes socioculturels complexes. « Le paysage s'inscrit dans l'espace réel et correspond à une structure écologique bien déterminée, mais il n'est "saisi" et qualifié en tant que tel qu'à partir d'un mécanisme social d'identification et d'utilisation. (...) Le paysage est une interprétation sociale de la nature »<sup>17</sup>. Le paysage comporte donc une double dimension, il est à la fois matériel et idéal. Augustin Berque le dit autrement en affirmant que le paysage *n'est pas un objet*, mais *une médiation* entre un sujet et son environnement naturel. En convoquant les sciences cognitives et la conception systémique de la perception visuelle, on dira que le sujet et l'objet du regard sont fonction l'un de l'autre : les données optiques de l'objet (ici l'environnement naturel) et les projections mentales du sujet (les représentations culturelles) sont mises en relation dans le "système visuel" qui construit le paysage<sup>18</sup>.

À la complexité sémantique d'une notion qui fait l'objet d'un incessant débat<sup>19</sup>, s'ajoute son rapport particulier à l'histoire sur lequel insiste Alain Corbin : « Le paysage est façon d'éprouver et d'apprécier l'espace. Or, cette lecture, qui varie selon les individus et les groupes, ne cesse de se modifier au fil du temps. Il faut donc prendre conscience de cette historicité quand on aborde le sujet »<sup>20</sup>. Et le premier point à retenir de cette historicité est qu'en Occident, le paysage n'est pas un fait de culture avant la fin du xv<sup>e</sup> siècle<sup>21</sup>. Auparavant, le concept n'existait pas, le regard qui fait le paysage et évalue sa valeur esthétique n'était pas encore éduqué. Un tel regard implique une mise à distance de la réalité naturelle, un recul qui ne s'opère dans la peinture qu'au début du *quattrocento*, « à mesure que la profondeur s'élabore, éloignant et désacralisant les éléments paysagers, selon ce que l'on pourrait appeler une loi de laïcisation croissante »<sup>22</sup>. On reviendra plus loin sur cette concomitance, dans l'art occidental, de l'émergence du paysage et d'une sécularisation de l'esthétique.

Dans une approche assez puriste de la question, Augustin Berque a formulé quatre critères permettant d'identifier les sociétés ou les cultures « paysagères », c'est-à-dire celles qui ont développé une telle perception esthétique de leur environnement naturel autorisant à parler de paysage<sup>23</sup>. Or, en dehors de la Chine et de sa sphère d'influence<sup>24</sup>, les cultures antiques et médiévales ont ignoré le paysage comme objet esthétique, de même qu'elles ne possédaient aucun mot pour le dire, et c'est en particulier vrai de la Grèce et des cultures du bassin oriental de la Méditerranée. Berque concède que, si l'un ou l'autre de ces quatre critères se trouve vérifié, on parlera de « société proto-paysagère »<sup>25</sup>. Mais ce n'est pas à l'historien

---

17 BERTRAND 1978, p. 99.

18 BERQUE 1995, p. 26. Mais c'est bien Georges Bertrand qui a développé en géographie l'approche systémique du paysage comme « médiateur entre la Société et la Nature ».

19 Voir DONADIEU 2007 ; BESSE 2018, p. 11-36 ; BESSE 2021.

20 CORBIN 2001, p. 9.

21 Voir, entre autres, BERQUE 1995, p. 103-116 ; ROGER 1997, p. 64-82.

22 ROGER 1997, p. 71.

23 BERQUE 1995, p. 34. Le premier de ces critères est de posséder « des représentations linguistiques, c'est-à-dire un ou des mots pour dire "paysage" ; viennent ensuite l'existence (2) de représentations littéraires, orales ou écrites, (3) de représentations picturales et enfin (4) des représentations jardinières ».

24 Si la Chine est connue pour ses peintures de paysages dès les premiers siècles de notre ère (BERQUE 1995, p. 71-102), il faut souligner que ces derniers étaient jusqu'à récemment à caractère toujours mythique et imaginaire. De même, dans l'art occidental, le paysage apparaît à la Renaissance mais il reste imaginaire jusqu'à la seconde moitié du xix<sup>e</sup> siècle. L'attention portée par les peintres aux paysages réels accompagne le développement de la photographie et précède de peu l'abandon de toute prétention au réalisme dans leur représentation (cf. les impressionnistes).

25 Ce qui n'exclut pas des représentations d'éléments de paysage (sur des vases p. ex.) voire de paysages (sur des fresques

des religions que l'on fera croire que l'absence du concept signifie l'absence de la réalité culturelle...<sup>26</sup> Une telle rigueur d'appréciation n'est pas nécessaire ici, car toutes les sociétés sont en interactions avec leur environnement et font une lecture de celui-ci, « paysagère » ou non. C'est aux historiens et aux anthropologues de déchiffrer les codes à partir desquels s'établit le rapport d'une société à l'espace et à son environnement naturel, ainsi que les outils imaginaires qu'elle utilise pour dire « cette relation sensible au monde que nous appelons *paysage* »<sup>27</sup>.

Si la notion de paysage apparaît dans l'art occidental au xv<sup>e</sup> siècle, ce sont essentiellement les géographes qui, en Allemagne et en France à la fin du xix<sup>e</sup> siècle, se sont appropriés cette notion un peu désuète pour désigner assez largement leur champ de recherche : la géographie se proposait d'être « la science du paysage » au moment où le développement des nationalismes cherchait à donner un « visage » aux territoires par lesquels se définit également l'identité des peuples<sup>28</sup>. La géographie a longtemps revendiqué une forme d'exclusivité de l'intelligence de cet objet mal défini, jusqu'à ce qu'elle lui soit contestée, dès les années 1970, par les historiens de l'art et les philosophes de l'esthétique.

De ce débat il ressort *deux conceptions du paysage*, correspondant à deux types d'approches. Pour faire court, l'une appréhende le paysage comme une réalité concrète, un donné objectif, à travers la géomorphologie d'un territoire et ses composants écologiques et sociaux ; c'est la démarche des géologues, des géographes, des sociologues et des démographes, et on la qualifie volontiers de « naturaliste ». Pour la géographie culturelle, le paysage est le produit d'interactions entre le territoire et les populations qui l'occupent, sa « vérité » ne se laisse pas appréhender au premier regard, il faut la déchiffrer derrière les indices qu'il livre au regard du géographe. Pour d'autres, comme le concède Gérard Chouquer, le paysage ne désigne que « l'ensemble des formes et des modelés visibles à la surface du sol (...) On l'emploie donc dans un sens assez voisin de morphologie »<sup>29</sup>. On pourrait relever ici l'imprécision de la notion ou souligner son rétrécissement sémantique. Cependant, même considéré dans sa composante matérielle et physique, le paysage garde une dimension subjective, car il est l'étendue limitée, cadrée, qui s'offre au regard, et dépend ainsi du point de vue (au sens premier). Un paysage se regarde à l'horizontale et avec juste assez d'élévation pour révéler sa profondeur en *trois dimensions*, les plans et les espaces cachés dessinant le relief et les contours. À mesure que le regard prend de la hauteur, il gagne en étendue mais perd en profondeur ; la vue à la verticale depuis un avion ne saisit plus le relief, elle embrasse l'espace à partir d'un point de vue unique et en *deux dimensions*, comme une carte topographique. Il y a un angle et une distance à partir desquels le regard saisit un espace ou un territoire, mais ne voit plus un paysage<sup>30</sup>.

Notons toutefois que la recherche récente en géographie tend à se libérer de ce point de vue du spectateur pour revenir à une acception plus large du paysage, conçu comme une expérience non plus strictement visuelle mais polysensorielle, qui inclut les problématiques écologiques et environnementales,

---

minoennes p. ex.). Jean-Michel Croisille a depuis argumenté que la Rome impériale remplissait bien tous les critères de Berque pour que lui soit reconnue sa qualité de « société à paysage », y compris l'usage d'un concept spécifique, *topia* et son adjectif dérivé *topiarius* (CROISILLE 2010).

26 HUSSER 2017, p. 12.

27 BESSE 2021, p. 171.

28 C'est le géographe allemand Otto Schlüter (1872-1952) qui fonda la *Landschaftskunde* en 1906, tandis qu'en France, Paul Vidal de la Blache (1845-1918) et ses disciples utilisaient volontiers la notion de *physionomie* pour parler de l'identité géographique d'un territoire, d'un pays, ainsi que la métaphore de l'empreinte sigillaire, le territoire devenant « à la longue comme une médaille frappée à l'effigie d'un peuple » (*Tableau de la géographie de la France* [1903]). Cité par BESSE 2021, p. 108.

29 CHOUQUER 2000, p. 189.

30 Voir LACOSTE 1977, p. 51-55, qui insiste : « le paysage n'est pas la carte ou la vision aérienne d'un territoire ».

et pour laquelle la distinction entre paysage et environnement n'est plus si nette<sup>31</sup> ; mais cette perspective nous éloigne de notre problématique.

L'autre conception du paysage peut être qualifiée de « culturaliste », car elle l'aborde non seulement comme une perception de l'espace, mais surtout comme une représentation de celui-ci, une construction culturelle. C'est tout d'abord celle des artistes, peintres et écrivains, des historiens de l'art et des philosophes de l'esthétique, mais plus globalement, celle de tout usager d'un territoire et de toute personne qui s'offre un instant de contemplation devant un panorama. Il y a donc une importante part de subjectivité et d'émotion dans cette conception du paysage. On se méfiera toutefois de l'exclusivité parfois revendiquée de la notion par le seul domaine de l'*esthétique*<sup>32</sup>, car il y a aussi une perception *pragmatique* des espaces, « naturels » ou non, dont l'évaluation varie selon les points de vue (dans les deux sens du terme) et les intérêts : un paysage vosgien ne sera pas vu de la même façon par un forestier, par un éleveur, par un officier d'artillerie ou par un randonneur. Mais quelle soit esthétique ou pragmatique, cette appréciation de l'environnement reste socialement et culturellement construite.

À l'interface de ces deux approches maintenant classiques s'est développée, depuis les années 1990, une conception plus administrative et opératoire du paysage. Celle-ci le consacre comme un élément essentiel du cadre de vie des individus en société en lui reconnaissant à la fois une dimension écologique et culturelle. Dans les enjeux écologiques et sociaux des politiques environnementales, la notion de paysage intervient alors pour faciliter l'articulation entre le ressenti et les besoins des populations d'une part, la complexité des systèmes écologiques et des impératifs scientifiques d'autre part<sup>33</sup>.

On distinguera donc dans ce qui suit le *paysage objectif*, c'est-à-dire le territoire considéré dans sa configuration géomorphologique, son histoire, ses dynamiques et son organisation écologique, et le *paysage subjectif*, celui avec lequel le *spectateur* entretient un rapport émotionnel et esthétique, et que *l'usager* regarde pragmatiquement en fonction de ses intérêts et de ses besoins. Le paysage subjectif est une construction culturelle et sociale de la réalité, il se nourrit de considérations économiques et stratégiques ainsi que d'une tradition imaginaire et artistique qui structurent la perception de la réalité. Le sujet de ce colloque place l'archéologie à l'articulation de ces deux approches du paysage.

## Sanctuaires et paysages : évidences archéologiques

Par ses méthodes et son attention aux transformations de l'environnement l'archéologie pratique d'abord une approche « naturaliste » des paysages (le paysage objectif). La recherche sur les configurations passées et les évolutions géomorphologiques d'un espace ne dit rien a priori de la manière dont ses occupants le percevaient. Mais sitôt que l'archéologie rencontre les traces d'anthropisation de ce territoire, une composante sociale s'introduit dans sa problématique et la notion de paysage se doit d'inclure son acception « culturaliste » (le paysage subjectif). Car la manière dont une société inscrit sa présence sur un territoire révèle certes quelque chose de son mode de vie et de son organisation, mais aussi de son rapport au monde qui l'entoure. Prendre tout cela en considération autorise à parler de paysage, même si la notion

---

31 Voir BESSE 2018 et BESSE 2021, p. 147-171 : « Avons-nous encore besoin de paysage, et pourquoi ? »

32 Cet exclusivisme de l'esthétique, considérant le paysage uniquement comme « une picturalisation du regard porté sur la nature » est critiqué avec nuance par BESSE 2021, p. 93-98.

33 Voir COTTET 2019. Deux textes législatifs présentent le paysage comme ligne directrice de l'action publique dans l'aménagement du territoire : la « Loi paysage » (n° 93-24 du 8 janvier 1993) au niveau national, et la « Convention européenne du paysage », la CEP (adoptée en 2000 et ratifiée par la loi du 13 octobre 2005). Pour un commentaire de la CEP tenant compte des évolutions de la recherche géographique, voir DONADIEU 2007 (et le dossier qu'il introduit) et BESSE 2021, p. 147-171.



appartient à nos propres catégories de pensée, puisque « le paysage est une interprétation sociale de la nature »<sup>34</sup>.

John Scheid et François de Polignac ne justifiaient pas autrement l'usage du terme dans l'avant-propos au dossier sur les « Représentations culturelles de l'espace dans les sociétés anciennes », publié en 2010 par la *Revue de l'histoire des religions* : « Les notions d'espace, de paysage, telles que nous les concevons, n'ont pas d'équivalent direct dans les sociétés anciennes. Poser la question du paysage religieux, c'est assumer pleinement le choix d'une interrogation qui ne part pas des catégories de pensée des sociétés étudiées, mais découle de nos propres représentations. Est-ce à dire que la question risque de ne pas avoir de sens ? Assurément non ». Le rapide état de la recherche qu'ils présentent ensuite montre que, avant de parler de paysage, il faut considérer des *territoires* qui sont structurés par le culte et le rite, et ils précisent : « La notion de *paysage religieux* naît de la constatation que le culte et les rites n'existent qu'en tant qu'ils sont ancrés dans l'espace, que ce soit de manière stable ou provisoire. Les temples, les sanctuaires, forment l'armature religieuse d'un territoire... »<sup>35</sup>.

Mais allons un peu plus loin. En introduisant la problématique du paysage dans l'étude d'un sanctuaire et de son site, en plus des questions de géomorphologie et d'écologie qui se posent nécessairement, on élargit le regard du côté du paysage subjectif, vers la dimension symbolique du rapport qu'un groupe construit avec son environnement. La maîtrise de son territoire est un enjeu vital pour une société humaine, et cette maîtrise est autant symbolique que pragmatique. L'une et l'autre contribuent à son anthropisation car elles ont un impact sur sa morphologie et son écologie. La maîtrise pragmatique du territoire se fait à travers ce que nous appelons globalement les infrastructures : défrichements, terrassements agricoles, habitat, voies de communication, ports, adductions d'eau, etc. Elle répond aux besoins économiques du groupe et éventuellement à ses objectifs stratégiques, elle se déploie dans le temps et, surtout, elle dépend de ses capacités techniques.

La maîtrise symbolique du territoire, quant à elle, se fait au moyen de divers outils cognitifs, parmi lesquels *la toponymie* et *l'imaginaire mythique* jouent un rôle majeur. C'est là qu'interviennent les mythes d'origine racontant les migrations passées du groupe ou son autochtonie, les mythes étiologiques expliquant les particularités naturelles du territoire, racontant les aventures des divinités, les légendes héroïques de fondation, etc. Cette construction imaginaire donne sens au territoire et s'inscrit progressivement dans une sémantique religieuse de l'espace par l'invention de lieux saints et l'érection de symboles, par la fondation de sanctuaires et par l'exécution d'actes de culte, de processions et de pèlerinages. Ce *paysage religieux* exprime la lecture symbolique qu'une société antique fait de son environnement naturel. Pour ces sociétés, le sens du paysage ne réside pas dans l'intelligence de sa configuration objective (sa géomorphologie, son système écologique), mais dans sa relation à la mémoire du mythe et aux puissances invisibles.

Certains lieux ont donc été sacralisés, mis à l'écart d'un usage commun et réservés au commerce qui s'établit entre le groupe humain et les puissances invisibles. La manière dont s'opère le choix des lieux sacrés reste parfois énigmatique, mais il y a des schémas généraux que l'on peut identifier. Dans l'imaginaire des sociétés anciennes, comme des sociétés primitives et traditionnelles, le territoire est d'abord la propriété de puissances invisibles (ancêtres, divinités, génies du lieu) qui l'occupent et y exercent leurs droits. Toute implantation humaine, toute construction d'un habitat nouveau (maison, campement, village, colonie) fait l'objet d'un rituel destiné à délimiter un espace et à en négocier l'occupation avec les puissances du lieu. Le territoire s'organise ainsi d'abord par la répartition des espaces entre ses différents occupants, les

---

34 BERTRAND 1978, p. 99.

35 SCHEID & POLIGNAC 2010, p. 427 et 431.

humains, les ancêtres, les esprits des lieux, les divinités. Il y aura des espaces ouverts et des lieux interdits, d'autres où humains et divinités se rencontrent à travers le rituel : les sanctuaires.

En dehors des centres urbains, où les sanctuaires sont étroitement liés au fonctionnement de la société et au pouvoir politique, les territoires ruraux se répartissent entre des *terres agricoles* exposées aux maléfices et aux agressions du climat, des *lieux de passage* avec leurs périls (ponts, gués, cols, défilés), des *rivages* et des *territoires frontières* à l'identité mal définie, affrontés au chaos de *l'espace sauvage* qui leur est contigu (la forêt, la montagne, la mer, le désert). Autant de dangers, autant de situations à fort potentiel émotionnel, autant de besoins de protection et de médiation avec les puissances invisibles, et autant de fonctions pour des sanctuaires si modestes soient-ils. Leur présence n'implique aucune sacralité a priori des sites naturels, elle dit simplement les peurs, les besoins ou la gratitude d'une population qui se sent vulnérable, les dangers qui menacent les cultures, les troupeaux, les voyageurs, les marins, les frontières. Mais dans cette sémantique religieuse des territoires s'imprime également une dimension politique, car les puissances divines ne sont pas les seules avec lesquelles il faut composer. Il y a aussi les autres groupes humains, pas toujours amicaux, les étrangers aux frontières, les cités voisines, les populations soumises, les minorités rebelles, auxquelles il faut imposer sa présence et son autorité. L'implantation de sanctuaires et de symboles religieux participe de façon essentielle à la domination politique d'un territoire dans toutes les sociétés jusqu'à l'époque contemporaine<sup>36</sup>.

## Paysages sublimes et sites sacrés : une concordance biaisée

Nous sommes jusqu'ici restés dans le rapport des sanctuaires au paysage considéré dans sa configuration physique, dans sa progressive anthropisation et dans la structuration religieuse qui lui est imposée au fil du temps. Il reste que certains sites ont été sacralisés, certains sanctuaires établis en dehors des besoins de salut et des logiques de domination évoqués plus haut. La question demeure alors de la manière dont ces « lieux saints » étaient choisis. Entretien-ils un lien particulier avec le paysage aux yeux de leurs inventeurs ? Dira-t-on que la lecture que ces derniers faisaient de leur environnement « détectait » aussi la présence du divin en certains lieux grâce à des indices spécifiques ? Nous voici au moment où l'examen du sanctuaire *dans* le paysage ne peut plus éluder la question d'une lecture symbolique de ce dernier ni, en conséquence, de la subjectivité des acteurs religieux – avec le risque de confondre l'émotion que *nous* éprouvons *aujourd'hui* face au paysage et un supposé « sens du sacré » des Anciens.

Prenons les choses dans l'ordre. En contexte méditerranéen antique, mis à part les cultes poliades, l'établissement d'un sanctuaire se faisait généralement par décision d'un oracle ou à la suite de la vision d'un devin ou d'un prophète. Il ne faut pas non plus négliger la possibilité de programmes théologiques soigneusement pensés et planifiés au niveau d'un vaste territoire, comme le suggère la recherche de François de Polignac qui livre dans ce volume un stimulant aperçu sur les sanctuaires sommitaux. Reste l'hypothèse d'une lecture d'indices « naturels » qui ne trompaient pas dans le contexte de l'époque et qui désignaient un lieu comme chargé de la présence divine. En histoire comparée des religions, ces sites naturels susceptibles de sacralisation se démarquent de leur environnement par leur potentiel symbolique et constituent une

---

<sup>36</sup> L'inauguration le 22 janvier 2024 du Ram Mandir par le président indien Narendra Modi dans la ville d'Ayodhya (État de l'Uttar Pradesh) en est un exemple remarquable. Ce gigantesque temple, consacré à Râma sur le site de sa naissance, est construit à l'emplacement de la mosquée de Babri, détruite en décembre 1992 par une foule de fidèles ameutée par les partis nationalistes hindous, le BJP et le VHP. Ce symbole religieux fort contribue à la transformation de l'Inde en nation hindoue conduite par le BJP au nom de l'*hindutva*. Mais la mosquée de Babri, construite en 1527 sur l'ordre de l'empereur moghol Bâbur, avait elle-même remplacé un précédent temple de Râma, créant un interminable contentieux entre les deux communautés se disputant la maîtrise du territoire...

typologie assez limitée. On y trouve principalement les montagnes, les sources, les grottes, les arbres ou les bosquets, les rochers, les lacs et cours d'eau. Ces lieux ou ces éléments du paysage ont pu, dans toutes les cultures, être perçus comme des points d'accès à la réalité autre, au ciel ou au monde souterrain, ressentis comme des réceptacles de vie, chargés de divin ou habités par des puissances invisibles en vertu de leur forme, de leur situation, de leur beauté ou de l'effroi qu'ils inspiraient, des bienfaits qu'ils prodiguaient. On retrouve ici le paysage subjectif, celui qui prend forme dans le regard et les émotions de ses usagers, en l'occurrence les acteurs religieux. Alors, faut-il réintroduire la notion de *théophanie* telle que la définissait Eliade et que j'ai évoquée plus haut ? Ce serait céder à la facilité et nous priver d'un petit détour fort intéressant.

Avec ces sites naturels regardés comme divins, ou habités par des puissances redoutables, identifiés dans des endroits au charme puissant, dans des espaces grandioses et inaccessibles, les montagnes escarpées, les grottes profondes, les forêts obscures, on rejoint la notion du paysage tel qu'il est perçu dans notre culture contemporaine. Mais on retrouve aussi la tentation d'associer la sacralité des sites à la beauté des paysages, ce qui impliquerait un rapport de l'un à l'autre. On ne va pas éluder la question, seulement vérifier si elle est bien posée.

Considérons d'abord que ce sont les formes grandioses du paysage qui entrent ici en jeu, celles que l'on découvre au-delà de l'environnement quotidien ou de la campagne bucolique que restituait l'imaginaire des peintres des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles. Tous ces espaces inhospitaliers et dangereux dont on a découvert l'attrait et la beauté à l'époque contemporaine, et qui étaient jusque-là considérés comme maudits, affreux et terrifiants, sans aucun intérêt ni aucune utilité. Il y eut d'abord *la montagne* et *la mer*, paysages découverts au cours du XVIII<sup>e</sup> s. par les écrivains d'abord, puis les peintres, et surtout à la fin du XIX<sup>e</sup> pour la haute montagne, celle des glaciers et des neiges éternelles, rendus accessibles grâce à la photographie (les peintres n'y sont jamais allés planter leur chevalet)<sup>37</sup>. Puis ce furent *le désert* et *les paysages polaires* photographiés au fil d'explorations scientifiques ou coloniales, à quoi s'ajouteront à la fin du XX<sup>e</sup> s. les paysages lunaires et les grands fonds marins grâce au cinéma et à l'exploration par des robots. Autrement dit, des paysages de l'extrême, qui fascinent les spectateurs par une beauté grandiose surpassant la beauté paisible des paysages champêtres. Comme le résume Alain Roger, « la campagne est belle, "plaisante", l'océan est sublime, "terrifiant" »<sup>38</sup>.

Précisément, il y a un registre de sentiment qui établit, dans la philosophie classique, un lien entre la perception du monde naturel et ce qui surpasse la beauté dans un excès de grandeur, c'est *le sublime*. On entend par là d'abord une catégorie de la rhétorique antique théorisée chez le Pseudo-Longin, sans doute au I<sup>er</sup> siècle, dans un traité qui synthétise les traditions grecque et romaine. Ce traité fut redécouvert et connu un large succès aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles en France grâce à la traduction qu'en fit Nicolas Boileau en 1674. Le sublime, *ho hypsos*, n'est pas un style, mais l'extraordinaire, le surprenant, le merveilleux qui, dans le discours, frappe l'auditeur, le ravit et le transporte : « Ce n'est pas à la persuasion que les passages sublimes mènent l'auditeur, mais au ravissement (*eis ekstasis*) » (Ps. Longin I,4). Par cette force qui ravit l'auditeur et impose l'adhésion, le sublime manifeste la puissance divine qui agit dans la parole de l'orateur. Cette catégorie fut transposée dans le domaine de l'esthétique et connue sa première synthèse en Angleterre dans la *Recherche philosophique sur l'origine de nos idées du sublime et du beau* qu'Edmund Burke publia en

---

37 Voir JOUTARD 1986 pour la montagne, CORBIN 1988 pour le paysage maritime. Mais Madame de Sévigné déjà écrivait à M. de Coulanges : « Nos montagnes sont charmantes dans leur excès d'horreur ; je souhaite tous les jours un peintre pour bien représenter l'étendue de ces épouvantables beautés » (3 février 1695), citée par ROGER 1997, p. 102. Sur ce qui suit, voir ROGER 1997, p. 83-117.

38 ROGER 1997, p. 103.

1757. Kant lui donna son achèvement dans ses *Observations sur le sentiment du beau et du sublime* (1764) et dans la *Critique de la faculté de juger*, § 23-28 (1791), avant que les romantiques ne se l'approprient.

Le sublime se distingue du beau en ce qu'il ne qualifie pas les choses, mais s'éprouve dans l'âme du spectateur (ou de l'auditeur, s'agissant du discours), il est une forme de ravissement, produit d'une fascination mêlée de répulsion et de terreur. Si le beau est source de plaisir, le sublime est, comme l'exprimait Burke, « non pas du plaisir, mais une sorte d'horreur délicate, une sorte de tranquillité teintée de terreur »<sup>39</sup>. Chez les écrivains des XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles, le sublime se dit toujours à travers des oxymores comme « épouvantable beauté », « exquisite horreur », « joie terrifiante », car « si nous nous trouvons en sécurité, le spectacle est d'autant plus attrayant (*anziehend*) qu'il est plus terrifiant (*furchtbar*) »<sup>40</sup>. L'usage commun a certes perdu ces références philosophiques et assimile simplement le sublime au grandiose ; il conserve néanmoins l'idée que l'émotion ressentie, cette fascination du sublime vient de la rencontre entre l'effroi provoqué par un paysage dangereux et inhospitalier, et la distance qui assure au spectateur sa jouissance esthétique en pleine sécurité.

Revenons à notre question initiale : y aurait-il alors une quelconque contiguïté entre le sublime des paysages et la sacralité de certains sites ? Au point où nous sommes parvenus, on ne manquera pas d'être intrigué par la troublante ressemblance entre ce qui est dit du sublime depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle chez les philosophes de l'esthétique et la définition du sacré chez Otto (cf. *supra*), lequel était, rappelons-le, profondément kantien. En effet, le cœur du sacré tel qu'il le définit, le numineux, catégorie *a priori* de l'expérience religieuse, est pareillement composé de ces émotions contradictoires, il est repoussant (*tremendum*) et tout à la fois attirant, captivant (*fascinosum*). Effroi et attrait sont, pour Otto, les éléments fondamentaux du sentiment du divin dans l'âme humaine<sup>41</sup>. Il se pourrait bien, dès lors, que la contiguïté se situe en fait, non pas entre *sublime* et *sacralité*, mais entre la théorie esthétique de Kant et la conception du sacré chez Otto. Soupçon d'autant plus fondé qu'aux XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles, le sentiment esthétique n'était pas encore sécularisé, il faisait partie des élans qui élèvent l'âme vers le divin. De même que le sublime chez Kant, le sacré chez Otto, effrayant et attirant, s'impose à l'âme comme un impératif catégorique et place celle-ci devant l'évidence de sa soumission au vrai, au divin.

Dans un autre ouvrage Otto confirme l'analogie qu'il établit entre l'expérience du sublime et l'expérience du mystère qui est au cœur de toute religion : « Dans *les expériences du beau et du sublime*, nous pressentons obscurément, dans la vie de la nature, le monde éternel de l'esprit. (...) la religion est *l'expérience du mystère* ; elle se réalise quand le sentiment s'ouvre aux impressions de la réalité éternelle qui apparaît à travers le voile du temporel »<sup>42</sup>. Je mesure que cette observation exigerait davantage de recherche pour être mieux documentée, mais en l'état elle me paraît suggérer que la catégorie du sacré, chez Otto, n'est que l'habillage théologique de la théorie kantienne du sublime, habilement transposée en des termes assimilables par l'anthropologie naissante. Cette probable généalogie de la notion de sacré par le sublime trahit sans doute le souci, chez le théologien Otto, de resacraliser la nature en un siècle où la sécularisation du monde – l'*Entzauberung der Welt* pour le dire en termes wébériens – allait en s'accéléralant. On y verra également l'influence du romantisme qui sut si bien utiliser le paysage comme miroir de l'âme humaine et expression de ses passions. En bref, replacé dans ce contexte culturel des XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles européens,

---

39 « Not pleasure, but a sort of delightful horror, a sort of tranquility tinged with terror ». E. Burke, *Recherche philosophique sur l'origine de nos idées du sublime et du beau*, trad. de B. Saint Girons, Paris, Vrin, 1990, p. 179. Cité par ROGER 1997, p. 103.

40 KANT, *Critique de la faculté de juger*, § 28, cité par ROGER 1997, p. 105.

41 OTTO 1949, p. 57.

42 OTTO 1909 p. 75.

« le sacré » de Otto a davantage à voir avec l'esthétique des modernes qu'avec une sensibilité religieuse archaïque d'un *homo religiosus* universel.

Pour conclure et redescendre du sublime à une réalité plus concrète, disons que déceler la sacralité d'un lieu ou sentir, par exemple, la présence des Nymphes à travers les émotions suscitées par la fraîcheur d'une source, l'obscurité d'une grotte, la majesté des arbres, le bruissement des feuilles, c'est d'abord activer une mémoire mythique et projeter sur le lieu des représentations véhiculées par la tradition. Cet imaginaire collectif donne une interprétation aux sensations éprouvées dans ce lieu, mais il construit aussi la perception de celui-ci, allant parfois jusqu'à lui attribuer des qualités qui lui font objectivement défaut. Certes, il y a une évidente circularité entre perception et construction de la réalité, l'une nourrissant l'autre ; mais il est vain de chercher lequel de la poule ou de l'œuf a le mérite des origines. Une approche systémique est plus pertinente, selon laquelle le sujet et l'objet de la perception sont construits l'un par l'autre<sup>43</sup>, dans une dialectique qui structure, amplifie et modifie l'imaginaire et la perception au fil des générations.

Et de plus, toutes les sources ne sont pas sacrées, toutes les montagnes ne sont pas divines, tous les sommets ne portent pas un sanctuaire, toutes les grottes, tous les arbres ne sont pas l'objet d'un culte... Certains le sont, la majorité ne le sont pas. La configuration symbolique « évidente » d'un élément du paysage ne suffit pas à expliquer la sacralisation dont il fait l'objet, un site sublime à *nos yeux* ne sera pas forcément sacré pour les acteurs religieux d'une autre culture. Dans l'invention d'un lieu saint, dans la fondation d'un sanctuaire, quel qu'en ait été l'environnement paysager, il faut postuler une décision humaine, prise dans un contexte rituel précis, selon un référentiel imaginaire qu'il nous incombe de déchiffrer. Tel *mantis* itinérant, tel « chamane »<sup>44</sup>, telle prophétesse locale, tel poète de village a, un jour, désigné le lieu comme *sacré*, pour une raison qui échappe à notre rationalité et parce que sa sensibilité à la nature du lieu, nourrie des référents mythologiques de son groupe, lui a enjoint de le faire. Finalement, ce petit détour par l'esthétique du paysage me semble assez rafraîchissant dans ces questions d'histoire des religions souvent biaisées par de vieux réflexes.

## Bibliographie

BERQUE, A., 1995, *Les Raisons du paysage, de la Chine antique aux environnements de synthèse*, Hazan.

BERTRAND, G., 1978, « Le paysage entre la Nature et la Société », *Revue géographique des Pyrénées et du Sud-Ouest* 49, [doi:10.3406/rgps0.1978.3552](https://doi.org/10.3406/rgps0.1978.3552). [repris dans ROGER 1995, p. 88-108].

BESSE, J.-M., 2018, *La Nécessité du paysage*, Marseille.

BESSE, J.-M., 2021, *Voir la terre. Six essais sur le paysage et la géographie*, Marseille.

BRULÉ, P., 2012, *Comment percevoir le sanctuaire grec ?*, Paris.

CHOUQUER, G., 2000, *L'Étude des paysages. Essais sur leurs formes et leur histoire*, Paris.

CORBIN, A., 1982, *Le Miasme et la jonquille. L'odorat et l'imaginaire social, 18<sup>e</sup>-19<sup>e</sup> siècles*, Paris.

CORBIN, A., 1988, *Le Territoire du vide. L'Occident et le désir du rivage. 1750-1840*, Paris.

---

43 Voir BERQUE 1995, p. 26, cité plus haut, en note 18, à propos du « système visuel » mis en évidence par les sciences cognitives : le sujet et l'objet du regard sont fonction l'un de l'autre, et que l'on peut ici élargir à un « système sensoriel ».

44 J'emploie le terme pour la facilité de la comparaison. On pensera à des personnages charismatiques tels que Épiménide de Crète, Zalmoxis ou Hermetime de Clazomène et qui ont laissé peu de traces dans notre documentation.

- CORBIN, A., 2001, *L'Homme dans le paysage*, Paris.
- CORBIN, A. & MAZUREL, H., 2022, *Histoire des sensibilités*, Paris.
- COTTET, M. (éd.), 2019, « Notion en débat : paysage », *Géoconfluences*, octobre 2019, en ligne : <http://geoconfluences.ens-lyon.fr/informations-scientifiques/a-la-une/notion-a-la-une/paysage>.
- CROISILLE, J.-M., 2010, *Paysages dans la peinture romaine. Aux origines d'un genre pictural*, Paris.
- DONADIEU, P., 2007, « Le paysage. Un paradigme de médiation entre l'espace et la société ? », *Économie rurale* 297-298, p. 5-9, [doi:10.4000/economierurale.1916](https://doi.org/10.4000/economierurale.1916).
- DURKHEIM, E., 1899, « De la définition des phénomènes religieux », *L'Année sociologique* 2, p. 1-28.
- DURKHEIM, E., 1917, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris.
- ELIADE, M., 1949, *Traité d'histoire des religions*, Paris.
- ELIADE, M., 1965, *Le Sacré et le profane*, Paris.
- HUBERT, H., 1904, « Introduction » à l'édition française de Pierre-Daniel CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, *Manuel d'histoire des religions*, Paris, p. v-XLVIII.
- HUSSER, J.-M., 2017, *Introduction à l'histoire des religions*, Paris.
- JOUTARD, P., 1986, *L'invention du Mont Blanc*, Paris.
- LACOSTE, Y., 1977, « À quoi sert le paysage ? Qu'est-ce qu'un beau paysage ? », *Hérodote* 7, [repris dans ROGER 1995, p. 42-73].
- OTTO, R., 1909, *Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie und ihre Anwendung auf die Theologie*, Tübingen,
- OTTO, R., 1949, *Le Sacré. L'élément irrationnel dans l'idée du divin*, trad. de l'allemand (1917), Paris.
- ROGER, A. (éd.) 1995, *La Théorie du paysage en France (1974-1994)*, Seyssel.
- ROGER, A., 1997, *Court traité du paysage*, Paris.
- SCHEID, J., POLIGNAC, F. (de) 2010, « Qu'est-ce qu'un 'paysage religieux' ? », *Revue de l'histoire des religions* 227, p. 427-434, [doi:10.4000/rhr.7656](https://doi.org/10.4000/rhr.7656).