Qu'est-ce qu'un « paysage religieux » ? Représentations culturelles de l'espace dans les sociétés anciennes

Avant-propos

John Scheid et François de Polignac

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/rhr/7656>

DOI : 10.4000/rhr.7656

ISSN : 2105-2573

Éditeur

Armand Colin

Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 2010

Pagination : 427-434

ISBN : 978-2200-92658-8

ISSN : 0035-1423

Référence électronique

John Scheid et François de Polignac, « Qu'est-ce qu'un « paysage religieux » ? Représentations culturelles de l'espace dans les sociétés anciennes », *Revue de l'histoire des religions* [En ligne], 4 | 2010, mis en ligne le 01 décembre 2013, consulté le 22 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/rhr/7656> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/rhr.7656>

Qu'est-ce qu'un « paysage religieux » ? Représentations culturelles de l'espace dans les sociétés anciennes

Avant-propos

Le constat en a été fait depuis longtemps : 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. Si on en croit les documents culturels romains, il n'existait aucun lieu qui soit vide de dieux. Car dès que les Romains s'installaient quelque part, ils invoquaient, certes, leurs dieux, à qui ils accordaient une place dans le nouveau paysage, mais aussi une divinité appelée *Siue deus siue dea*, « Dieu-ou-déesse », et même, s'ils voulaient être complets, *Siue deus siue dea in cuius tutela hic locus est*, « Dieu ou déesse qui protège ce lieu ». Autrement dit, il y a toujours un dieu dans un coin de terre, et il suffit de lire les voyageurs antiques pour voir qu'il y a des dieux partout, en pays grec comme en Italie. La richesse de cette conception est apparue pleinement dans le cadre d'une démarche comparatiste lorsque, dans des séminaires organisés par notre regretté ami Michel Cartry, il fut question de recréation d'un paysage religieux et mythique dans le nouveau site où un peuple donné s'installait – démarche qui n'est pas sans éclairer la façon dont les Grecs et les Romains fondaient de nouvelles cités ou des colonies.

DE L'ESPACE ABSTRAIT À LA MODÉLISATION DU PAYSAGE

Jusqu'à présent, on n'a guère tenu systématiquement compte de ce type de données. Les études sur les religions antiques se sont longtemps focalisées sur la recherche de systèmes théologiques signifiants, dans une perspective fonctionnelle puis structuraliste, qu'il s'agisse des travaux de Georges Dumézil ou des études de Jean-Pierre Vernant et Marcel Detienne, dans les années soixante et soixante-dix du siècle dernier. Dans le même temps, la recherche de polarités inhérente à la démarche structurale conduisait Claude Lévi-Strauss à spatialiser le mythe. La mise en scène de celui-ci dans les structures sociales, l'échange matrimonial, les cérémonies d'initiation, aboutissait à valoriser l'idée d'un espace culturellement orienté et fortement hiérarchisé, idée que, du reste, l'ethnologie des peuples non européens connaissait et pratiquait depuis longtemps. Il est inutile de souligner l'impact décisif des *Mythologiques* sur la recherche française puis européenne (par exemple sur les *Jardins d'Adonis* de Marcel Detienne et aujourd'hui encore sur les interprétations que Mario Torelli propose du sanctuaire étrusque et interethnique de Gravisca). D'où le très large usage qu'ont fait les antiquisants (surtout à partir des années quatre-vingt) des concepts de marge et de confins, de bipolarité centre-périphérie, de territoire et de frontière, de parcours et de procession, comme en témoignent les travaux de Pierre Vidal-Naquet. Cela d'autant plus que ces nouvelles préoccupations venaient croiser des problématiques déjà anciennes, comme la catégorie tellement utilisée des « rites de passage », encore très à l'honneur de l'après-guerre à nos jours (Angelo Brelich, Henri Jeanmaire et aujourd'hui Ton Derks pour les Celtes romanisés), ou encore la réflexion plus récente sur la citoyenneté, l'intégration et l'exclusion, le public et le privé, au cœur de la définition de la « polis-religion ».

La dimension spatiale s'invitait ainsi dans le débat sur la religion des cités et des peuples de l'Antiquité, mais de manière, si l'on peut dire, encore abstraite et schématique. Une dimension beaucoup plus concrète allait être apportée par des questionnements, récents et moins récents, qui tous mettaient en jeu la notion de *sanctuaire*. En premier lieu, la controverse sur l'origine des sanctuaires extra-urbains dans le monde grec, colonial, ou encore dans les provinces gauloises de l'Empire romain. Face aux tenants des permanences et des fossilisa-

tions (mycéniennes, indigènes, celtes selon les cas) s'affirmait la réaction salutaire de ceux pour lesquels les lieux de culte hors-les-murs étaient partie intégrante de la cité et devaient former système avec ceux du centre civique. C'est ainsi que sous la plume de Georges Vallet se diffusa un classement des sanctuaires en sanctuaires urbains, suburbains et extra-urbains. Parmi ces derniers une catégorie, celle des sanctuaires de confins, prit un essor particulier.

Au-delà de prises de position parfois trop rigidement antagonistes (le recours au concept de « mémoire fabuleuse » adapté d'Halbwachs apparaissant alors comme un compromis acceptable), on retiendra surtout que cette phase de recherche a mis au premier plan, peut-être pour la première fois, une catégorie de *lieux* précis : les sanctuaires.

Les modélisations de l'analyse spatiale, avec ses paramètres de hiérarchisation des sites autour des « *central places* », la notion de « paysage de pouvoir » (les « *landscapes of power* » selon Zukin) ont été très largement appliquées à l'archéologie. La *New Archeology* en particulier a fait grand usage des « *settlement patterns* », par exemple les « Territories of Grace » de Horden et Purcell, dans lesquels les sanctuaires tiennent une place éminente aux côtés des habitats¹. D'autres études comme celle de Franciska Lang² celle d'Andrea Zifferero³ ou celle de Günther Schörner⁴, ont insisté sur le côté complémentaire de la cité et du territoire, et notamment des sanctuaires qu'on y trouvait. Mais l'analyse peut aussi déplacer l'angle d'observation et étudier les réseaux régionaux à partir d'un grand sanctuaire qui, dans un espace donné, joue le rôle de « *central place* »⁵.

1. Peregrine Horden and Nicholas Purcell, *The Corrupting Sea. A study of Mediterranean History*, Oxford 2000.

2. « Stadt und Umfeld, ein komplementäres System », dans Eugen Schwandner, Klaus Rheidt, *Stadt und Umland. Neue Ergebnisse der archäologischen Bau- und Siedlungsforschung*, - *Bauforschungskolloquium*, Mayence 1999, p. 1-18.

3. Andrea Zifferero, « The geography of Ritual Landscape in Complex Societies », dans Peter Attema *et al.* (éd.), *New Developments in Italian Landscape Archaeology : Theory and Methodology of Field Survey, Land Evaluation and Landscape Perception. Pottery Production and Distribution*, Oxford 2000, p. 256-265.

4. Günther Schörner, « Das Zentrum-Peripherie-Modell in der Romanisierungsforschung », dans Günther Schörner (éd.), *Romanisierung – Romanisation : Theoretische Modelle und praktische Fallbeispiele*, Oxford, 2005, p. 95-99.

5. Catherine Morgan, *Early Greek States beyond the Polis*, Londres/New York 2003.

L'APPORT DE L'ARCHÉOLOGIE

D'une manière plus générale, c'est largement grâce aux apports de l'archéologie – mais aussi grâce à la mutation de la discipline, au déplacement de ses centres d'intérêt – que les lieux de culte ont bénéficié d'une attention renouvelée. L'archéologie des États-nations européens, telle qu'elle s'institutionnalise au ^{xix}^e siècle (avec entre autres la création de grands instituts en Orient, en Grèce et à Rome) entame des fouilles de prestige dans de grands sanctuaires, mais envisagés exclusivement en termes de parure monumentale, de décor architectural, d'ex-voto statuaire, tandis qu'on s'intéresse finalement peu au culte qu'ils abritaient. Dans la division académique entre disciplines universitaires, les grands sanctuaires sont entrés jusqu'à ces dernières décennies dans le domaine de compétence des architectes et des historiens de l'art, et pas dans celui des historiens des religions et des spécialistes d'anthropologie sociale de l'Antiquité. De ce fait, les grands manuels de religion romaine et grecque ne faisaient pratiquement pas appel aux résultats de l'archéologie. Ils n'avaient nul besoin de recourir à un complément d'information matérielle, puisque tout d'après eux se trouvait dans les textes : textes littéraires de la tradition manuscrite, et inscriptions. Le document matériel n'a donc eu longtemps que peu de place dans l'étude des religions antiques. Tout au plus apparaissait-il en position subordonnée, comme un complément, qui servait à illustrer le discours, mais non à le construire. L'intégration des données archéologiques et iconographiques au nombre des sources documentaires de l'histoire religieuse est un fait tout récent, et doit beaucoup à l'étude des mondes périphériques et de leurs cultes (on pensera par exemple à la véritable révolution épistémologique qu'a représenté, depuis une quarantaine d'années, la connaissance des sanctuaires laténiens de la Gaule Belgique).

Ces avancées conceptuelles et ces acquis pratiques permettent aujourd'hui d'aborder l'étude de la religion, et plus encore d'un système religieux polythéiste ouvert comme l'est celui des mondes grec et romain, à travers la mise en réseau (et non plus en simple emboîtement hiérarchique) de ces lieux de cultes, du plus grand (le sanctuaire fédéral) au plus modeste (la chapelle de carrefour). L'ensemble de ces signes, de ces repères, forme ce qu'on appelle désormais un *paysage religieux*, entendu à la fois dans sa matéria-

lité visible et métaphoriquement comme le spectre d'identités religieuses multiples et négociées. 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 (de la même manière que les géographes parlent d'armature urbaine). Le paysage religieux procède ainsi d'une lecture symbolique de l'espace qui s'appuie elle-même sur les acquis de trente années de recherches en anthropologie religieuse.

LE PAYSAGE COMME CONSTRUCTION ET COMME REPRÉSENTATION

C'est pour permettre une analyse aussi complète et aussi fine que possible de ce paysage que sont nés, il y a quelques années, deux projets d'inventaire des lieux de culte connus par la documentation archéologique, un pour l'Italie, piloté par John Scheid et Olivier de Cazanove au Centre Gustave Glotz, l'autre pour la Grèce, lancé par Stella Georgoudi et François de Polignac au Centre Louis Gernet. Ces deux programmes se sont combinés pour former le projet CIRCE, « Constructions, Interprétations et Représentations Culturelles de l'Espace », qui a obtenu un financement de l'Agence Nationale de la Recherche⁶. Ces travaux d'inventaire, les publications et bases de données qu'ils produisent, visent à réorganiser la mise en série des données archéologiques en fonction d'une analyse structurale du champ religieux entendu comme une construction sociale⁷. Leur ambition est donc de favoriser l'émergence de nouvelles façons d'appréhender la dimension spatiale des pratiques et représentations religieuses et d'interpréter ce qu'elle peut nous apprendre sur le fonctionnement des sociétés anciennes, et c'est

6. Programme BLANC 2005, projet ANR-05-BLAN-0013-01.

7. Le programme Italie publie ses résultats dans la collection *Fana, Tempia, Delubra*, dont le premier fascicule est paru en 2008 : Sandra Gatti, Maria Romana Picuti, *Regio I. Latium. Alatri, Anagni, Capitulum Hernicum, Ferentino, Veroli*, Rome 2008. Le programme Grèce a élaboré une base de données en ligne : www.circe-antique.fr. Les deux programmes diffèrent légèrement dans leur conception au départ. En pays grec, il s'agit d'un *corpus des lieux de culte*, réalisé à partir du dépouillement des publications et de missions de terrain ; en Italie, d'un *corpus des sources, de toutes les sources relatives aux lieux de culte*. La mise sur pied d'une base de données commune tend à rapprocher les deux démarches ; l'enquête s'est par ailleurs élargie à l'Afrique du Nord et à la France (Bourgogne).

de cette ambition que le colloque organisé par nos soins avec le concours de Sonia Darthou à l'Institut National d'Histoire de l'Art et au Collège de France les 8 et 9 avril 2009 – et dont le présent numéro thématique est issu – porte témoignage.

Encore faut-il pour cela dépasser certaines habitudes de pensée et tenir compte des avancées de la recherche dans des domaines proches. Parler des sociétés anciennes nécessite que l'on ait une notion précise de ce qu'est une cité grecque ou romaine, à différentes époques. Il est surprenant de voir que certaines recherches récentes sur l'intégration et la religion dans le monde romain, comme celles de Greg Woolf ou Andreas Bendlin, travaillent encore avec les notions d'une époque où la bataille de Chéronée était censée mettre un terme à la civilisation des cités et de la « polis-religion ». Mais il ne s'agit pas non plus de se laisser obnubiler par une conception trop rigide et monolithique de la religion des cités, où tout paraît régi par l'instance civique. La vie religieuse des sociétés anciennes est organisée par des formes de groupement et de communauté de natures très variées agissant en réseau et en interaction avec la cité sans être totalement dépendantes⁸. Une bonne intelligence du paysage religieux passe aussi par une bonne analyse du paysage social. C'est d'ailleurs une tendance générale de la recherche actuelle que de s'intéresser à l'hétérogénéité, à la différenciation et à la diversité des échelles, de mettre en lumière des articulations, des superpositions, ou au contraire des disjonctions et des ruptures qui définissent différents systèmes cultuels sur un même espace. Or, la mise en lumière des pôles rituels de communication symbolique et l'analyse du paysage qu'ils dessinent doit beaucoup aux travaux sur la « performativité » et la pragmatique poétique qui montrent comment la composition et l'exécution des œuvres poétiques de tout genre dans le cadre d'une fête, dans un sanctuaire, pouvaient infléchir la signification du rite et la place du sanctuaire en question dans la société⁹. Un va-et-vient constant est donc indispensable

8. On verra à ce sujet la thèse de Paulin Ismard, *La communauté des communautés* (Paris I Panthéon-Sorbonne, en cours de publication), qui en fait clairement la démonstration pour Athènes.

9. Voir par exemple Barbara Kowalzig, *Singing for the Gods. Performance of Myth and Ritual in Archaic and Classical Greece*, Oxford, 2007. Sur le rite comme acte de communication, Efgenia Stravrianopoulou (éd.), *Ritual and Communication in the Graeco-Roman World*, Liège, 2006.

entre l'identification et l'interprétation archéologique et l'analyse des chants et discours qui donnaient sens aux rites et nourrissaient le dynamisme de la tradition qui, comme chacun le sait, n'est que changement assumé.

LE PAYSAGE EN MOUVEMENT

Il est donc évident que le paysage religieux n'est pas substantiellement immuable. D'une part, il est erroné de penser que les cultes font nécessairement sans cesse retour dans les mêmes lieux. Une conception naturaliste des sanctuaires voudrait que la « religiosité » s'attache toujours à des lieux privilégiés, indépendamment du contexte historique et culturel : « hauts lieux », sommets, grottes, sources, merveilles naturelles. C'est oublier que, même si les sanctuaires proprement naturels existent, la plupart sont choisis (parmi d'autres possibles), voulus et fondés par un groupe social déterminé, voire par une autorité politique ; les changements politiques et culturels au sens large induisent aussi des déplacements de culte. À côté de cas de continuité remarquables, mais exceptionnels (par exemple le sanctuaire de Zeus sur le Mont Ida en Crète, fréquenté de l'âge du bronze à l'époque byzantine), les hiatus sont en définitive beaucoup plus fréquents. D'autre part, derrière le postulat de la continuité se cèlent souvent des situations beaucoup plus complexes. C'est ainsi que sur l'île Tibérine, à Rome, dont la vocation hospitalière semble se déployer de l'introduction du culte d'Esculape au début du III^e siècle avant J.-C. jusqu'à l'actuel hôpital Fatebenefratelli, l'église San Bartolomeo n'est fondée qu'en 998 après J.-C. – cinq siècles après l'édit de Théodose ! Et les infléchissements de signification dont il a été question plus haut montrent bien que même dans le cadre d'une société, la continuité du « paysage cultuel » concret (l'implantation des lieux de culte) peut masquer de profonds changements dans la perception de ces cultes, donc dans la construction sociale du « paysage religieux » en tant que représentation.

Bien entendu, l'idée d'une discontinuité complète, d'une table rase à chaque changement lorsque se modifient organisation politique et ambiance culturelle ne peut pas davantage être soutenue. Le polythéisme ne procède pas par exclusion, mais par agrégation. L'hypothèse de travail de nos projets et des travaux présentés ici

est donc celle d'une certaine plasticité des paysages religieux. Les uns et les autres se proposent d'étudier l'évolution des paysages religieux, à la fois dans leur inscription matérielle dans l'espace et dans leur fonctionnement symboliques au niveau des représentations, depuis la fin de la protohistoire jusqu'au seuil du Moyen Âge. Ils envisagent donc le fait religieux, sur la longue durée, à travers la catégorie de l'espace. Grâce à la convergence entre l'anthropologie religieuse et l'archéologie actuelle, nous avons aujourd'hui la possibilité de reconstruire de façon crédible et en nous fondant sur des données concrètes l'évolution du paysage religieux dans le monde méditerranéen, le passage des cultes ritualistes ancestraux au monde chrétien de l'Antiquité tardive et du haut Moyen Âge, à partir des cas familiers de la Grèce et de l'Italie, mais aussi des champs nouveaux d'enquête qui s'ouvrent en Tunisie et en Bourgogne, sans oublier la dimension comparatiste, indissociable de toute étude du religieux.

polignac@ehess.fr

john.scheid@college-de-france.fr