



HAL
open science

Nature et contemplation : du paysage sacro-idyllique à la fin de l'Éden

Franck Collin

► **To cite this version:**

Franck Collin. Nature et contemplation : du paysage sacro-idyllique à la fin de l'Éden. Le Sacre de la nature, 2018. halshs-03167672

HAL Id: halshs-03167672

<https://shs.hal.science/halshs-03167672>

Submitted on 12 Mar 2021

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

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

Nature et contemplation : du paysage sacro-idyllique à la fin de l'Éden

Communication prononcée au colloque international
« Sacrée nature, paysages du sacré ! » - 22-24 janvier 2009, Université d'Orléans.
Publié dans *Le Sacre de la nature*, T1, p. 63-78, B. Sajaloli, E. Grésillon (Dir.),
Presses Universitaires de la Sorbonne, Paris, 2018

Le lien d'immanence que les religions antiques tissaient entre le monde et ses dieux, nous fait souvent imaginer que la nature baignait alors dans une évidence sacrée, comme celle que représentent les paysages sacro-idylliques. Ce que les Anciens sacralisaient dans la nature, c'était la *vie* même, cette matrice mystérieuse qu'ils partageaient avec les dieux dans une ferveur festive. Or, de cet état mythique et harmonieux, les récits de fin de l'Éden rapportent l'interruption, avec le sentiment que l'homme, rompant toujours un peu plus son lien avec une nature sacrée, mettrait en péril son existence même.

La prise de conscience écologique qui aujourd'hui dénonce en l'homme le prédateur le plus dangereux pour la planète, ne se revendique certes d'aucun contenu religieux, mais se tient pourtant dans une logique du sacré. L'ère de la technique notamment, en consacrant une sorte de toute-puissance de l'homme sur son environnement, a suscité l'inquiétude sacrée d'une disparition de la nature, la seule « nature » n'étant plus que celle que l'homme se façonne.

Protéger la planète, préserver la vie, s'inscrit ainsi, plus que jamais, au cœur d'une problématique du sacré. Ce concept trace en effet une frontière entre la part divine et la part humaine, entre ce qui est permis et ce qui ne l'est pas. C'est avec cette conscience supérieure que l'homme tente encore de s'arranger. Nous voulons donc analyser ce que furent, à travers notre histoire, les conceptions antiques et chrétiennes du paysage sacré, comprendre de quelles prises de conscience elles sont l'enjeu, et se demander si cela permet d'entrevoir une nouvelle sacralité de la nature.

I. Le paysage sacro-idyllique

Le sacré relève d'une certaine ambiguïté, depuis toujours, dans la conscience humaine : il est à la fois ce qui se réfère à du divin, mais aussi ce qui détermine, par contraste, la place qui sera celle de l'homme. Est *sacer* pour un Ancien une portion de terre *découpée* dans l'espace. Qu'elle prenne pour nom *τέμενος* (*téménos*) chez les Grecs, ou *templum* chez les Latins, ces deux termes dérivent l'un et l'autre de *τέμνω* (*temno*), « couper », tout comme *sancire* (dont vient *sacer*) désigne « le séparé », et par là « le préservé ». Ainsi *sacer*, par opposition à *humanus*, définit très concrètement la séparation qui existe entre le pur et le profane, qu'elle matérialise soit par un enclos, soit, très simplement, par une zone naturelle : forêt, grotte, montagne ou source.

On a souvent admiré à ce titre le caractère immanent des dieux dans les religions primitives. Pline parle de ces bois sacrés (*lucus*) où les divinités (*numina*) habitent¹ : il est, de fait, interdit d'abattre ces arbres ou de les cultiver sans commettre un grave sacrilège ; la charrue les contourne soigneusement. Il n'y règne aucun souci d'esthétisme, mais on y adore le silence même (*silentium ipsa adoramus*). Peu importe même le nom de la divinité qui s'attache à un bois : son mystère participe de la surabondance de divin qui s'y rencontre². Et rien ne l'épuise quand bien même le bois serait attribué à un dieu connu. Numa Pompilius, second roi de Rome, avait ainsi savamment médiatisé sa relation avec la nymphe Egérie, dont il recevait les conseils avisés. Toutefois, sept siècles plus tard, sous Auguste, il ne subsistait que deux de ces bois : celui d'*Anna Perenna* et celui de *Dea Dia*³, deux déesses liées aux forces fécondantes de la nature. On voit donc, urbanisme oblige, que cet espace primitif de la friche sacrée avait reculé au profit d'enclos plus architecturalement organisés, ou avait même purement disparu.

Mais ce recul s'accompagnait, formellement, d'une sorte de regret dont l'art porte la trace et comble le manque, à travers le paysage sacro-idyllique. Comme son nom l'indique, ce paysage revêt un double caractère : saynète pastorale, il représente des bergers et leurs bêtes évoluant dans une nature domestiquée ; espace sacralisé, il s'y mêle discrètement quelques objets rituels (autels, statues), et des motifs architecturaux (temples, colonnes) qui font songer indirectement

¹ PLINIE l'Ancien, *Histoire naturelle*, XII, 3 : « Ces arbres furent les lieux sacrés (*templa*) des divinités, et, dans les campagnes, où l'on a gardé la simplicité du rite ancien, on consacre encore le plus bel arbre à un dieu. Mieux que des statues resplendissant d'or et d'ivoire, nous révérons ces bois sacrés (*lucos*) et, en eux, le silence profond (*in iis silentia ipsa adoramus*).

² VIRGILE, *Enéide* VIII, 351 (à propos du bois antique du Capitole) : « un dieu habite ce bois [...] (mais lequel on ne sait) ». LUCAIN, *Pharsale* III, 399 (bois sacré de Marseille); OVIDE, *Fastes* III, 295 (le bois de chênes au pied de l'Aventin, où l'on ne peut entrer sans s'écrier : « Ici, il y a des dieux. »)

³ Le premier sur la *Via Flaminia*, cf Ovide, *Fastes*, III, 523-696, *Anna Perenna* personnifie l'année dans son retour perpétuel. Le second sur la rive droite du Tibre, *Dea Dia* est une divinité protectrice des champs.

au *lucus* primitif. Le berger figure ainsi comme un archétype de la relation fusionnelle à la nature divine, image qui connaîtra une fortune diverse. Or ces paysages, d'origine hellénistique, n'appartenaient pas à des temples, mais nous ont été révélés par les fresques de somptueuses villas⁴. Leur déplacement vers le lieu profane répond certes à des influences esthétiques, mais il traduit aussi, nous semble-t-il, le goût plus ou moins conscient d'un retrait de la nature et de la beauté simple du monde quand les dieux étaient censés l'habiter. On ferait le même constat avec les parcs (*horti*), qui prolifèrent à Rome dès le début du I^o S. av. J.C. : loin du *lucus cum religione*, ces grands jardins sont, dit Servius, des *nemus composite*, le résultat d'une composition recherchée⁵ : on y retrouve la forêt, la rivière ou la grotte, mais sous forme de topiaires, c'est-à-dire d'aménagements miniaturisés qui en reproduisent l'aspect. Le comble est d'y croiser quelques statues de dieux comme un lointain souvenir !

Le décalage observé entre la religion primitive et la représentation du paysage sacro-idyllique met en évidence le recul de la croyance des Romains à l'égard de leurs dieux, du moins sous sa forme théologique⁶. Mais cela n'enlève rien à leur sens, même diffus, d'une nature sacrée. Car le sacré se réalimente sans cesse de sa rupture avec le profane. L'homme se donne à lui-même un champ sacré comme une part d'inconnu qui lui apporte l'impulsion nécessaire pour se projeter en avant, pour grignoter même cet espace qu'il s'était d'abord interdit. Le sacré est une manière de rejouer sans cesse le mythe de l'Âge d'or⁷ : dans cet état de commensalité divine de l'Âge d'or, tout peut sembler en effet merveilleux - la prodigalité de la nature, l'absence de guerre et de *labor*, entendu comme « peine » et « travail » - mais l'homme à proprement parler n'existe pas. Pour se déterminer en tant que tel, l'homme a besoin d'une conscience supérieure, divine, devant laquelle il se détache pour devenir lui-même. Cette *séparation* dialectique est manifeste à travers les « fautes » que commet l'homme : c'est le sens des parts de sacrifices distribuées par Prométhée qui, lésant les dieux, provoquent leur retrait⁸. Lycaon, pour sa part, ira trop loin, en donnant à manger son fils à Zeus⁹, entraînant le Déluge qui purifiera la nature de l'engence humaine. Ce second mythe montre la dépendance à l'égard du sacré qui marque ici la limite indépassable par l'homme, sans quoi la nature sera « polluée », et avec elle le sens de la vie. L'Âge d'or, comme l'Éden, sont ainsi des moments de partage :

⁴ Villas Farnésine ou du Boscotrecase, ou bien à la *Domus aurea*. Cf CROISILLE J-Michel, *La Peinture romaine*, p. 204-228, Picard (2005).

⁵ SERVIVS, *Commentaire à l'Énéide*, I, 314 : « un bois sacré (*lucus*) présente un ensemble d'arbres auquel s'attache l'esprit de religion ; un bois clairsemé (*nemus*) présente un ensemble d'arbres organisé avec art (en latin : *composite*) ; une forêt (*silva*) présente un ensemble d'arbres épars (*diffusa*) et sans organisation (*inculta*). »

⁶ Le « saint » (Lat. *sanctum*, Grec *haghios*) fait partie de cette conception théologique, *infra* fin II^o Partie)

⁷ HESIODE, *Les Travaux et les Jours*, v. 109-201 ; VIRGILE, *Quatrième Bucolique* ; OVIDE, *Métamorphoses* I, 89-150 ; etc...

⁸ HESIODE, *Théogonie*, v. 535-605, *Les Travaux et les Jours*, v. 45-105

⁹ OVIDE, *Métamorphoses* I, 211-252

moments où se décident ce qui revient aux dieux et ce qui revient aux hommes. Et la part humaine se prend avec la mauvaise conscience d'avoir relégué ses dieux, de les avoir amenés à se cacher pour ne pas faire d'ombre à l'homme.

Toutefois, pour les Anciens, la beauté, et la vérité qui en découle, restent *dans* la nature, comme une harmonie sacrée. Le stoïcisme l'a le mieux exprimé, quand il fait dépendre l'ordre du monde de la conduite d'une divinité, Zeus¹⁰. Dès lors vivre « selon la nature »¹¹, comme il le préconise, se conformer à l'ordre du monde, c'est garantir que l'homme garde la compréhension de la nécessité sacrée de ce monde, et qu'il n'en sera ni le pollueur ni le destructeur. On doit ainsi avoir des élans de ferveur pour la beauté de la nature, comme en a Sénèque dans la très belle lettre 41¹² : « un souffle sacré (*sacer spiritus*) réside en nous [...] ; dans le cœur de tout homme habite un dieu : quel est-il ? On l'ignore. Si s'offre à vos regards une forêt peuplée d'arbres antiques [...], cette hauteur prodigieuse, le mystère de cette solitude, ces masses imposantes de verdure, tout vous révélera la présence d'une divinité. » Dans cette vision des choses, le sacré est un postulat fondamental, avant tout comme un garde-fou moral, un art de faire *comme si*. Il est important de savoir que le monde a un ordre nécessaire, mais il est inutile de perdre son temps à tenter de définir quel en est le(s) dieu(x).

II. La fin de l'Éden

La conception stoïcienne de la nature sacrée semble annoncer la doctrine chrétienne de la nature comme Création de Dieu. Mais loin s'en faut. En fait, la tentative du christianisme de définir son dieu, différent de la pensée polythéiste, unique et trinitaire, va l'amener à se concentrer sur la nature même de ce dieu, et à se détourner de la beauté du monde telle que l'envisageaient les Stoïciens. La raison de ce bouleversement majeur tient à une perception radicalement différente de ce qu'est la nature. Pour les Grecs, la φύσις (*phusis*), la « nature », ou plutôt « l'Être », n'est pas objet d'une création divine. Bien au contraire, elle est un flux, un *continuum*, un moteur créant en permanence du vivant¹³. Les dieux comme les hommes participent de la φύσις, le seul avantage des dieux sur les hommes, est d'être dotés de pouvoirs supérieurs (immortalité, intelligence, force) qui leur permettent d'adhérer totalement à la loi du monde et de la comprendre. Tout au contraire, dans la conception biblique, telle que l'exposent

¹⁰ CLEANTHE, *Hymne à Zeus*, v.2 : « Zeus, principe-roi de la nature, qui tout pilote selon la Loi »

¹¹ κατὰ φύσιν (*kata phusin*), cf CHRYSSIPPE, *Fragments*, I, 179 & III, 178. Voir aussi EPICTETE, II, 14, 11 (à Nason).

¹² SENEQUE, *Lettres à Lucilius*, 41, 3-5, qui parle en outre du sens du sacré à travers une caverne ou des sources. Notons que la formule *quis deus incertum est* (« quel est ce dieu ? On l'ignore ») est la même que celle de Virgile, citée note 2.

¹³ HEIDEGGER Martin, par exemple *Essais et conférences*, « *Alèthéia* », Constance (1943), Paris (1958, pour la traduction française).

la *Genèse*, le *Livre de Job* ou les *Psaumes*, la nature - végétaux et êtres vivants - est *créée* par un Dieu unique qui coiffe sa création. La notion d'un Démenturge artisan de la formation du monde, se trouve du reste aussi chez Platon, dans le *Timée* (27c-69a), mais, chez lui, elle reste un mythe, et le principe d'une « âme du monde » lui donne une autre articulation. Il en résulte un déplacement ontologique de taille entre une nature « créante » et une nature « créée » : le divin est situé au-dessus de sa création, et non immergé en elle. Pour approcher le divin, plus n'est désormais besoin de considérer la beauté du monde, mais le recueillement, la voie contemplative deviennent le moyen préférable pour approcher son dieu dans son essence, le « vrai dieu » qui préside à la destinée du monde, et en connaît donc la fin.

Concrètement, le christianisme se défait de la nature comme d'une œuvre seconde dans l'ordre divin. Le Christ des *Évangiles* n'évoque que deux fois la nature : quand il prescrit de contempler les lis et les oiseaux pour leur indifférence à l'avenir ; quand il dit d'imiter la distribution indiscriminée de la pluie et de la lumière du soleil¹⁴. Saint Augustin critique âprement la théologie naturelle, trop emprunte de paganisme et de philosophie, qui détourne, selon lui, de la « foi véritable » que doivent favoriser la méditation, les pratiques religieuses et l'amour du prochain¹⁵. Saint François d'Assise (XIII^oS.) et Saint Jean de la Croix (XVI^oS) mis à part, la possibilité de reconnaître Dieu dans sa création même est restée inexplorée. Tous les *signes* que celle-ci serait à même de fournir, l'art chrétien les transforme en *symboles*, l'œuvre permettant à la nature d'accéder au sacré si elle devient prémonition du monde de dieu¹⁶. Le fruit du jardin d'Eden n'est pas davantage un fruit¹⁷, mais un symbole, et Eve, pour ne pas s'être contentée de le *regarder*, mais pour l'avoir consommé, a outrepassé un droit qui n'appartenait qu'à Dieu. Le sacré, au sens chrétien, réside dans le mystère d'une beauté qui se laisse *contempler*, mais qui ne se laisse pas manger.

Depuis la fin de l'Eden, la nature est livrée au péché. Elle n'est plus, dit Silvestre, qu'un « chaos dissonant » (*globus absonus*), une « forêt » (*silva*), mais informe et abandonnée, une « matrice infatigable »¹⁸. Le devoir de l'homme, de par sa place d'élu au sein de la Création, est de libérer la nature du mal, de la contraindre à plus de régularité, de la ramener à l'harmonie originelle. En émondant, en purifiant, en remettant en forme l'ordre (*ordo*) inscrit sous le couvert du fouillis broussailleux (*silva*), l'homme fait accéder ce chaos à sa vraie dimension de

¹⁴ MATTHIEU, 6, 26 & 5,45. Ces deux exemples sont cités par Simone WEIL, *Attente de Dieu*, « Amour de l'ordre du monde », Paris, Fayard (1966)

¹⁵ AUGUSTIN, *Cité de Dieu*, VIII, 1 & suiv.

¹⁶ SCOT ÉRIGÈNE, *Periphyseon* [*Des choses de la nature*], veut que les signes ne renvoient à rien du monde créé, mais soient les symboles de l'inexprimable.

¹⁷ Quel fruit du reste ? *Pomum* (en latin, le « fruit ») fut une traduction arbitraire du Moyen-Âge en « pomme » (en latin *mālum*), qui fut adoptée du fait de son homophonie avec le « mal » (*mālum*).

¹⁸ SILVESTRE Bernard, *Cosmographia* [*Description de l'univers*], II, 47-48.

natura, à ce cosmos qui répond véritablement au plan de Dieu. Seuls ceux qui se livrent à la contemplation, à ce regard tourné vers l'intérieur, peuvent s'élever de la nature terrestre à la nature suprasensible et comprendre l'ordre caché des choses. Mission lourde et lente qui ne put trouver d'écho, dès la fin de l'Antiquité, que chez quelques hommes de vocation, les moines, mais dont l'influence sur la société devint exceptionnelle avec l'extension de la foi chrétienne. Or, pour exister, le monachisme a besoin de se créer une aire spécifique, plus sacrée, moins éloignée de Dieu, besoin de faire *retraite* à l'écart du monde, derrière de hauts murs, quand les besognes vulgaires des champs et des bois ont pris fin. La ségrégation de la communauté des moines par rapport à la société séculière est essentielle, matérialisée par différentes clôtures qui sont autant d'étapes pour s'approprier le sacré. Et d'abord clôture du lieu dans un espace particulier : celui du monastère à l'écart du monde, et parfois ostensiblement sur une éminence, dans la montagne (à la Sainte Victoire), dans les airs (les Météores, en Grèce), ou sur un rocher entouré d'eaux (Mont Saint-Michel). Clôture de la cellule qui compartimente le lieu de vie dans une solitude méditative (sans parler des clôtures du mode de vie, ou du vêtement, qui ne sont pas notre propos ici). Et surtout, clôture ultime, celle du cloître (*claustrum*), qui effectue au plus haut degré, cette synthèse de la nature sacrée, en recomposant une nature « révélée », et en éludant la nature brute des forêts et des sources.

Le cloître est le cœur terrestre et architectural du monastère (l'église en étant le cœur céleste). Il figure le monde sous la forme d'un cosmos ritualisé entre terre et ciel, puisqu'il englobe en son centre un carré de végétation et se trouve être aussi l'un des rares lieux du couvent ouvert sur le ciel. Le moine qui y circule – plus qu'il ne s'y promène – doit y figurer la marche graduelle de son édification spirituelle¹⁹. La quadrature évoque la plénitude retrouvée, et représente tout à la fois les quatre fleuves du jardin d'Eden, les quatre Evangiles, les quatre vertus cardinales, les quatre éléments de la création visible, les quatre saisons rythmant l'année et le temps cosmique... Ce jardin clos est la figure d'un paradis rebâti, d'un microcosme où le moine prend pleinement conscience de la place de l'homme dans la Création, et parvient à une meilleure connaissance de soi (même si l'union parfaite se produit ailleurs, dans l'église). Le cloître, miroir du monde, est un livre d'images, qui rappelle les péristyles des bibliothèques romaines, mais avec pour fonction, ici, d'aiguillonner l'imaginaire, tant avec les figures des prophètes et la vie du Christ, qu'à travers les fragments de monde sensible qui poussent l'âme encore sauvage à s'affiner, à se discipliner. Bernard de Clairvaux finit d'ailleurs par critiquer ces profusions végétales et animales, ces difformités énigmatiques, comme celles du cloître de

¹⁹ DUBY Georges, *L'Art cistercien*, p. 100 & suiv., Paris, Flammarion (1998)

Moissac, qui entraînent l'âme du côté de la rêverie, ou de la sophistication. Ces entrelacements, ces volutes ne sont que des broussailles à défricher, un faste de l'imaginaire qui retarde l'évolution de l'âme vers la droiture et la stricte simplicité. Le moine, dit Bernard, ne doit pas se laisser égarer par la profusion des images, des phénomènes physiques, mais il doit se concentrer sur l'interprétation des signes émis par Dieu, qui sont en premier lieu, Dieu étant le Verbe, les mots, et non la nature²⁰. La rumination du texte est première, source de vérité, et la vision parcimonieuse, choisie, des choses, peut nourrir et fortifier la contemplation du Vrai.

Le christianisme, dans sa volonté de voir le sacré derrière le miroir, s'est donc, dans l'ensemble, départi d'une relation immanente au sacré, qui était naturelle dans les croyances antiques. Une différence radicale en ressort : contrairement aux moines, les Grecs n'habitaient pas le lieu sacré. Ils le laissaient en friche, le considéraient de loin, avec respect ou crainte : traverser l'*abatou* (espace non-franchissable) de Zeus, sur le mont Lycée en Arcadie, c'était risquer la lycanthropie²¹. A Delphes, qui surplombe la magnifique vallée des oliviers, l'amphictyonie avait décrété l'interdiction de cultiver la terre sacrée, ce qui fut cause de conflits réguliers avec ses voisins qui souhaitaient l'exploiter²². Si l'espace sacré est aménagé - par un temple, des autels, des statues - il ne sera jamais un lieu de résidence, seulement un lieu de culte. Le temple n'abrite jamais une communauté, il est seulement, selon la formule d'Heidegger, « ce qui fait venir la terre dans l'ouvert de sa présence²³ », et par « terre », entendons toutes les forces sacrées qu'elles recèlent dans l'imaginaire grec. Or, il n'y a rien de tel dans le sanctuaire chrétien qui investit l'espace, qui y place sa communauté en résidence, qui y enferme un dieu unique avec lequel cette communauté crée des liens privilégiés. L'homme révélé à sa sacralité, et bien qu'encore imparfait, en est le destinataire et le bénéficiaire premiers. Le monastère ne libère pas de la nature, il la détourne au profit d'une créature plénipotentiaire, dépositaire de l'autorité divine. Nous sommes davantage, à ce degré, sur le plan du *saint* (*sanctum*) que du *sacré*, deux concepts qui, bien que frères étymologiques, n'ont pas le même sens. Est saint, ce qui produit une interprétation du sacré, ce qui constitue un dogme d'après lequel le monde prend un sens religieux. Les variantes du dogme, quand elles existent, peuvent entraîner différents critères de sainteté, mais le sacré, pour sa part, reste un substrat indépendant. Dans un lieu chrétien, le sacré ne vient pas se révéler à lui-même à travers

²⁰ BERNARD DE CLAIRVAUX, *Sermon LXXX*, « Dispute subtile sur l'image ou le Verbe de Dieu, et sur l'âme qui est faite à l'image de Dieu » & *Sermon LXXII*, « Du ravissement qu'on appelle contemplation... »

²¹ PAUSANIAS, *Périégèse*, VIII, 38 & PLINE L'ANCIEN : *Histoire Naturelle*, VIII, 34 se font l'écho de ces superstitions de métamorphose en loup, et de leur étimologie.

²² LUCE J-Marc, *Le Paysage delphique du XII^e à la fin du V^e S. av. J.C.*, Académie des Inscriptions et Belles Lettres, Vol. 143, N°3, p.975-995 (1999).

²³ HEIDEGGER Martin, *Chemins qui ne mènent nulle part*, « L'Origine de l'œuvre d'art », en particulier p. 48-51 (1949)

l'environnement, mais s'affirme selon la certitude que l'homme est au centre de la nature. L'église, la chapelle importent ce dogme au sein de la nature. Cela est manifeste quand des lieux païens – forêts, sources, cavernes – ont été réinvestis par le christianisme : l'édifice s'ajoute alors dans le lieu naturel comme une greffe venue s'attribuer le sens ultime du lieu. Beaucoup de sanctuaires païens ont été ainsi christianisés sans difficulté.

Cette nature faite pour l'homme a favorisé l'idée selon laquelle la terre, les territoires peuvent sans cesse être exploitées à des fins humaines, l'homme étant dès lors habilité à « se rendre comme maître et possesseur de la nature²⁴ ». Pour autant, il se dégage de ces conceptions, à notre époque, des sentiments curieusement mêlés. Pour certains, c'est l'inquiétude de voir l'homme jouer sans cesse à l'apprenti sorcier avec une nature dont il finira par rompre les équilibres, en la livrant à un enlaidissement planétaire. Pour d'autres, c'est un sentiment de nostalgie et de désenchantement qui vient de ce que le sacré, en désertant la nature, en ne la façonnant plus comme il l'a fait pendant des millénaires, ne donnerait plus cette saveur divine aux choses, n'accompagnerait plus l'homme, désormais en danger. Cette crainte rejoint la précédente. Est-il alors possible de concevoir encore une « nature sacrée » après la mort de(s) dieu(x) ? Un Éden désacralisé peut-il se reconquérir ?

III. Les paradoxes d'une nature resacralisée

Doit-on envisager notre époque comme distante face à toute obédience du sacré, ou comme recréant, au contraire, une nouvelle spiritualité qui ne dit pas son nom ? Force est de constater que l'inquiétude planétaire qui redoute l'épuisement des ressources naturelles, ou bien la destruction de l'écosystème par le réchauffement climatique, ou encore la montée des eaux, cette inquiétude, sans recueillir toujours la caution scientifique satisfaisante, rappelle des peurs millénaristes, avec la nécessité de se « convertir » aux thèses écologiques de la préservation naturelle, qui serait une sorte de substitut au discours sur le sacré, mais sans référent religieux. Nous envisagerons ici deux attitudes devant cet état des lieux, l'une ouvertement religieuse, l'autre laïque.

Dans la contemplation chrétienne, il est une attitude très différente de celle que nous avons évoquée à travers le monachisme, c'est celle de l'érémisme. L'ermite a la particularité de ne pas chercher à s'enclorre derrière de hauts murs pour vivre sa spiritualité, mais, au contraire, d'aller à travers la nature vivre son expérience du sacré. Il ne s'agit pas ici d'un plaidoyer pour

²⁴ Descartes, *Discours de la méthode* (1637), VI^{ème} partie.

ce mode de vie qui peut paraître extrême, et très éloigné de nos habitudes modernes, mais du témoignage d'une autre attitude spirituelle possible, contemplative, à l'égard de la nature. Le paradoxe de l'ermite c'est que la nature entière, la plus reculée, la plus sauvage – traditionnellement le désert - lui sert de temple particulier en ce qu'il tente de la rendre fertile sur le plan spirituel. En s'éloignant du monde bruyant de ses semblables, vide de toute transcendance, il veut retrouver dans les lieux stériles et inhabités la demeure initiale du Créateur. Le fait est que l'ermite n'aménage aucun paysage, qu'il fuit toute redistribution de l'espace, sa préférence pour la solitude étant le pari extrême du vide, où il invente seul, sans appui communautaire, sa relation à Dieu. Plus la stérilité est grande, plus il doit s'employer à lui trouver une plénitude.

Si le désert n'est absolument pas, on le sait, un lieu de non-vie, il est néanmoins, pour l'imaginaire du sacré, un endroit paradoxal. C'est au désert que Yahvé se manifeste à Moïse, à travers le buisson ardent : « N'approche pas d'ici. Ôte tes sandales de tes pieds car l'endroit sur lequel tu te tiens debout, est un sol sacré²⁵. » C'est au Sinaï que Yahvé révèle sa Loi et que nombre de prophètes y entendent son appel²⁶. Yahvé peut, du reste, le faire reflourir comme un paradis²⁷. Toutefois, c'est un lieu contradictoire, puisque, après la désobéissance du Paradis terrestre, la première malédiction de Dieu va au sol qui ne produira plus que des épines et des ronces. L'aridité du désert est la conséquence du péché de l'homme, et devient donc le théâtre des tentations, et l'habitat du Diable²⁸. Si l'ermite est poussé – comme le Christ – au désert, ce sol de malédictions, c'est pour y être tenté par le Diable, être mis à l'épreuve par lui, et conjointement y essayer les forces de la grâce divine contre lui. Les reclus du désert savent qu'ils ne pourront résister aux puissances du mal qu'avec l'aide de Dieu, qu'ils ont la certitude de rencontrer. L'ascèse, comme moyen d'y parvenir, implique un resserrement très strict de son genre de vie, et une résistance morale de premier ordre, souvent comparée à la lutte que mène l'athlète contre ses ennemis, assimilés ici aux démons²⁹. Le plus intéressant est la façon dont l'ascète se fonde à la nature environnante, *devient* cette nature dont, malgré son indigence apparente, il fait son trésor. Saint Antoine, l'un des premiers à s'enfoncer dans le désert, se satisfait d'abord de quelques dattes, puis élit domicile sur une montagne, non loin d'un fleuve : il enseme une mince parcelle de terre sur un flanc de la montagne pour se procurer seulement le pain nécessaire, et quelques légumes pour ses rares visiteurs ; il doit affronter les dégâts de

²⁵ Exode III, 1-18

²⁶ Par exemple Elie, après la persécution de Jézabel, I Rois, XIX, 3-8

²⁷ Isaïe, 40, 3, quand le peuple, lors de l'exil de Babylone, doit traverser le désert.

²⁸ Deutéronome, VIII, 14-16, le désert est le lieu de sabbat des satyres ; Isaïe, 24, 9-16 ; Psaume 106, 13-14

²⁹ SAINT-PAUL, Éphésiens, 6, 11

quelques bêtes sauvages, qu'il ne tue pas, mais capture et sermonne, avant de les renvoyer³⁰ ! « Seul en un tel désert, il n'avait pas peur...³¹ », et cette foi avec laquelle Antoine fait reculer les proches dangers lui permet de fusionner avec une nature subitement resacralisée, tout à coup pacifiée et suffisamment prodigue. Tous les ascètes du désert s'émerveillent – comme les Franciscains - de ce que la nature, création de Dieu en acte, pourvoit à ce dont l'homme manque, pour peu que ce dernier soit tourné vers elle, dans une attitude priante et ferme. C'est un corbeau qui apportait quotidiennement sa ration de nourriture à Saint Paul l'ermite, occupé seulement de sa méditation. Et peu à peu, Antoine s'enfonçait toujours plus loin dans le désert.

Ce que nous apprend la dimension spirituelle de la vie érémitique, c'est que le réinvestissement de la nature demeure possible, et sans doute nécessaire à l'homme qui doute de lui-même. Car cet homme, qui réduit la planète à un simple pâté de maisons dont il épuise les ressources, ne parviendra à *libérer* de cette nature, au sens vital, qu'en refondant une spiritualité autre. Nul besoin de dogme religieux, dira-t-on, pour ressentir la beauté sacrée qui émane de l'étendue des plaines, du roulement de la mer, de la brume des montagnes lointaines, du souffle des vents, ou même d'un silence profond... La beauté de ce spectacle, qui nous dépasse, et projette notre finitude vers l'infini, génère comme un désir amoureux. Un désir de *s'incarner* au monde, c'est-à-dire de se reconnaître une patrie ici-bas, qui puisse se soustraire au temps. Chaque espace devient alors sacralisable pour peu qu'une personne tisse des liens avec lui. Cet enracinement porte avec lui le sentiment d'un pacte bénéfique avec le sol, tandis que le déracinement est vécu comme un malheur.

Bien des tentatives laïques ont tenté d'investir une nature qui recompose un espace sacré, à l'écart de toute religion. L'habitat le plus marquant qui fonde ce lien avec un environnement nous semble être la cabane, la hutte, demeure des plus « écologiques », si l'on veut, mais observatoire très attentif, surtout, de la vie la plus simple, la plus immédiate. Ce type d'habitat dont nous parlons présentement traduit un choix idéologique. Nous ne faisons donc pas ici l'apologie de la demeure précaire, subie pour des raisons économiques, comme ces nouvelles favelas qui fleurissent à la lisière des parcs de banlieue³². Mais, la cabane que l'on construit volontairement en retrait de la société urbaine, dans une forêt, ou sur une montagne, n'emporte, malgré sa pauvreté, aucune idée de misère, et remporte au contraire la satisfaction d'une communion champêtre. L'idéal primitif en est la cabane de berger (*tugurium*), qui a donné lieu à bien des rêves d'Arcadie, supposée réconcilier l'homme à l'Éden perdu. Les poètes se sont

³⁰ ATHANASE, *Vie de Saint Antoine*, Chap. 50, 1-7, p. 270-71, Cerf (1994)

³¹ *Ibid.*, Chap. 51, 5, p. 275.

³² MAUGE Léna, « Les favelas de Vincennes », *Le Nouvel Observateur*, N°2263, 20 mars 2008

fait de tout temps l'écho de ces aspirations, de Théocrite à Virgile, de Rousseau à Bonnefoy, et ont trouvé des partisans modernes de ce genre de vie radical. Le mouvement hippie est l'un de ces derniers avatars originaux et transitoires. Il s'agit à chaque fois de se dégager de la pression des sociétés humaines pour revenir à un état antérieur, plus « pur », plus « simple », où l'on se retrouve soi-même. Et l'on voit encore comment se matérialise la frontière entre domaine sacré, qui autorise cette forme de liberté autarcique et domaine humain, qui crée des servitudes communautaires et techniques. Bien des expériences de retour à la nature, la simple volonté, parfois, d'échapper aux mégapoles, visent ce retour à une harmonie primitive, dont la vie « sauvage », largement filtrée, reste le modèle.

L'expérience extrême que Thoreau mène pendant deux ans, à partir de juillet 1845, dans la forêt de Walden, n'a rien de celle d'un Robinson Crusoé. La cabane qu'il y construit ne lui sert pas à évaluer et revalider les apports de la civilisation, ou à se ressourcer pour servir un idéal humaniste à la Rousseau, mais bien à devenir « sauvage » lui-même, à se désocialiser et à dépasser sa propre domestication. Thoreau est sûr ainsi de renouer avec la grande nature perdue des origines de l'homme, fier, dans des conditions souvent difficiles, de retrouver une nature panthéiste, où le sacré s'impose à la conscience par-delà toute culture religieuse. Dans un sens bien différent, Heidegger fera toujours de sa *Hütte* de Todtnauberg, cabane perchée dans les montagnes de la Forêt Noire, le lieu où sa propre pensée peut s'éprouver, parce qu'elle y reste en rapport avec la terre : « C'est tout mon travail, dit-il, qui est porté et guidé par le monde de ces montagnes [...] ; moi-même je ne contemple à proprement parler jamais le paysage. J'éprouve son changement d'heure en heure, du jour à la nuit, dans le grand cycle des saisons [...]. Le travail seul *ouvre* l'espace à cette réalité de la montagne. La marche du travail reste enchâssée dans l'avènement du paysage³³. » Loin de restaurer une adhésion sauvage à la nature, ou de la contempler dans une sorte de communion joyeuse (dionysiaque, romantique), la relation à l'environnement de la cabane s'exerce ici selon un accord profond mais indirect, la nature étant à la fois absente et ingérée dans la démarche du penseur. Car il s'agit de sortir du rapport à la nature comme à un objet, comme à un paysage figé répondant à des critères organisationnels, mais, en vertu d'une approche poétique, de laisser la φύσις advenir à son être, de lui permettre de déployer sa présence dans l'œuvre humaine, plutôt que le contraire. Laisser la φύσις advenir, c'est la modalité même du sacré, *par rapport* auquel – et non *contre* lequel – l'homme se détermine.

³³ HEIDEGGER Martin, « Pourquoi restons-nous en Province ? », *Aus der Erfahrung des Denkens*, G.A., p.9-13. Écrit de 1934, quand le philosophe refuse la chaire qui lui est proposée à Berlin. Cité par VUILLOT Alain, *Heidegger et la Terre - L'Assise et le Séjour*, p.48, L'Harmattan, Ouverture philosophique, 204 p. (2001)

Ainsi la recherche de la vie « sauvage » (*silvaticus, silvestris*) qui effectue un retour à la vie de la forêt (*silva*), n'est en aucun cas, hors les attitudes trop franchement utopistes, une régression d'un autre âge. La cabane qui, apparaît comme un espace de repli loin des hommes, n'est pas la reconquête d'un état fœtal, mais une manière de reconsidérer ses origines, comme son point de gravité, à partir duquel se redessine toute vie propre. La vie sauvage restitue cette part sacrée de nos vies, liée à la naissance, à l'enfance, à la découverte d'un monde neuf, à partir duquel on garde des racines. Cette plongée dans la nature sauvage, par-delà la désocialisation, répond donc à une exploration intérieure de sa propre conscience, mais aussi de celle de toute l'humanité, avec la volonté d'accéder à une conscience planétaire. Le sacré dans la nature, que manifeste la cabane, réconcilie les attitudes laïque et religieuse, parce qu'elle est l'un des premiers habitats, dont la construction, de bois et de branchages, reste encore transparente à cette nature. C'était aussi la cabane de Romulus, sur le Palatin, qui, à l'époque augustéenne, phase d'intense urbanisation, devint un sanctuaire protégé. Peut-être nos maisons modernes, qui n'emploieront que des énergies renouvelables, seront-elles dans un autre sens, non pas sacrées, mais en lien étroit avec le sacré de la nature.

L'attachement à une nature sacrée, garante des équilibres vitaux, est une préoccupation que l'on pourrait dire constitutive de l'homme. C'est, pour lui, la manière la plus ancienne de penser son existence au monde. Les théologies en ont donné des traductions fortes : nature habitée de dieux, figurant le monde dans une présence enchantée dont le paysage sacro-idyllique porte la trace ; ou nature créée par un dieu tout-puissant, dont il importe, avec la fin de l'Éden, de retrouver le plan initial pour le protéger du mal. Or, cette notion de sauvegarde d'un paradis fragile reste au centre des thèses écologiques pour qui l'homme a outrepassé un droit sacré en se rendant maître et destructeur de la nature. Il y a donc une demande de sacré, quand bien même celle-ci n'est plus l'affaire des religions. Car, le sacré, au final, ne consiste que dans la manière d'*habiter* la terre, de reconnaître en celle-ci notre seul « éden », différemment resacralisé, c'est-à-dire moins comme un partage du monde que comme une *plénitude* au monde. Entretissant des rapports diffus et patients avec cette nature, l'homme intermédiaire de la cabane y retrouve un sentiment fort, celui d'exister.

Franck COLLIN
Université d'Orléans – La Source

Bibliographie

- ARNOULD Jacques, 2000, *L'Église et l'histoire de la nature*, Paris : Histoire du Christianisme, Cerf, 128 p.
- ATHANASE D'ALEXANDRIE, 1994, *Vie de Saint Antoine*, Paris : Sources chrétiennes, Cerf, 438 p.
- AUGUSTIN (SAINT), 1994, *Cité de Dieu*, Paris : Seuil, Points Sagesse, 456 p.
- BACHELARD Gaston, 1957, *La Poétique de l'espace*, Paris : PUF, 214 p.
- BLOCH R., 1980, *Recherches sur les religions de l'Antiquité classique*, Paris : Droz, 424 p.
- BONNEFOY Yves, 1977, *Le Nuage rouge*, « Terre seconde », Paris : Mercure de France, 373 p.
- BORGEAUD Philippe, 1979, *Recherches sur le dieu Pan*, Genève : Droz, 286 p.
- Croisille Jean-Michel, 2005, *La peinture romaine*, Paris : A&J Picard, Les manuels d'art et d'archéo, 375 p.
- DAVY M-Madeleine, 2001, *Bernard de Clairvaux*, Paris : Albin Michel, Spiritualités vivantes, 210 p.
- DÉTIENNE Marcel, 1972, *Les Jardins d'Adonis*, Paris : Gallimard, 248 p.
- DUBY Georges, 1998, *L'Art cistercien*, Paris : Flammarion, 200 p.
- DUMÉZIL Georges, 1974, *La Religion romaine archaïque*, Paris : Payot, Bibliothèque historique, 708 p.
- ÉLIADE Mircea, 1957, *Le Sacré et le Profane*. Paris: Gallimard, „Folio Essais“, 185 p.
- GERMAIN Gabriel, 1964, *Epictète et la spiritualité stoïcienne*, Seuil, Maîtres spirituels, 190 p.
- GRIMAL Pierre, 1943, *Les Jardins romains*, Paris : Fayard, 516 p.
- HEIDEGGER Martin, 1949, *Chemins qui ne mènent nulle part*, « L'Origine de l'Oeuvre d'art », Frankfurt am Main, Paris : Gallimard, Tel, 463 p.
- JOUVENEL (de) Bertrand, 1969, *Arcadie, Essais sur le mieux vivre*, Paris : s.e.d.e.i.s, Futuribles, 388 p.
- LALLEMENT D.-J., 2002, *Le Chrétien et la vie érémitique*, Paris : Téqui, 142 p.
- LÉVINAS Emmanuel, 1976, *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, Paris : Albin Michel, Livre de Poche, Biblio Essais, 234 p.
- MALRAUX André, 1977, *Le Surnaturel*, Paris : Gallimard, 394 p.
- MAZZOLENI Donatella - PAPPALARDO Umberto, 2004, *Fresques des villas romaines*, Paris : Editions Citadelles & Mazenod, 413 p.

MOTTE André, 1973, *Prairies et jardins de la Grèce antique. De la religion à la philosophie*. Bruxelles: Académie royale de Belgique, 517 p.

OTTO Rudolf, 1917, *Le Sacré*, Paris : Payot, trad. A. Jundt (1995), 238 p.

Papaioannou Kostas, 1993, *L'Art Grec*, Paris : Citadelle et Mazenod, 651 p.

SERRES Michel, 1990, *Le Contrat naturel*, Paris : Champ Flammarion, 191 p.

SOLIGNAC A. et MASSEIN P., 1980, *Le Monachisme, Histoire et Spiritualité*, Paris : Beauchesne, 214 p.

STEINMANN Jean, 1959, *Saint Jean Baptiste et la spiritualité du Désert*, Seuil, Maîtres spirituels, 192 p.

THOREAU Henry David, 1854, *Walden ou la Vie dans les Bois*, Paris : Gallimard, Imaginaire, 256 p.

WEIL Simone, 1966, *Attente de Dieu*, Paris : Fayard, 256 p.