Le bois sacré

Histoire d'un paysage entre imaginaire cultuel et tradition culturelle

Sous la direction de

Christophe IMBERT

Presses universitaires de la Méditerranée

Le bois sacré

Histoire d'un paysage entre imaginaire cultuel et tradition culturelle

« Collection des Littératures »

Directrice de collection
Marie Blaise

Cette collection publie des recueils d'articles ou des monographies consacrées aux études littéraires ainsi qu'aux liens que la littérature entretient avec les grands domaines de la pensée et des arts. Elle comprend trois séries :

— *Le Centaure*. « Dans la fierté de mes forces libres, j'errais, m'étendant de toutes parts dans ces déserts. » (Maurice de Guérin)
La série *Le Centaure* propose des travaux d'histoire et de théorie de la littérature. Elle est ouverte au questionnement interdisciplinaire et à toutes les orientations critiques et méthodologiques dès lors qu'il est question de littérature, des formes et des visées qui lui sont propres. Le conseil scientifique du *Centaure* est constitué de membres représentatifs de la diversité des équipes de recherche en littérature de l'université Paul-Valéry Montpellier 3 et de chercheurs internationaux.

— *Imprimatur* se consacre à l'édition ou à la traduction de textes rares, du Moyen Âge jusqu'au XIX^e^ siècle ; chaque texte édité est accompagné d'un appareil critique, philologique et historique.

— *Le Spectateur européen*/The European Spectator est une série bilingue (français/anglais), avec comité de lecture, qui accueille, d'une part, des études portant sur des faits culturels, nationaux et internationaux, propres au XVIII^e^ siècle, envisagés principalement sous l'angle de la circulation des idées et des formes en Europe, et, d'autre part, des travaux interrogeant le phénomène des Lumières en tant que tel.

« Collection des Littératures »
Série *Le Centaure*

Le bois sacré

Histoire d'un paysage entre imaginaire cultuel et tradition culturelle

Sous la direction de
Christophe Imbert

2021
Presses universitaires de la Méditerranée

Cet ouvrage a été publié avec le soutien des laboratoires LLA CREATIS et PLH-ELH, université de Toulouse Jean Jaurès, Toulouse, France.

Mots-clés : culte, culture européenne, forêt, paysage, allégorie, tradition classique.

Illustration de couverture : Photomontage PULM, 2021. Puvis de Chavannes, *Le Bois Sacré cher aux Arts et aux Muses* (1884/1889). Huile sur toile, 93 cm x 231 cm, Art Institute Museum, Chicago, USA. Credit Line, Potter Palmer Collection ; Reference Number : 1922.445. Source photographique : https://www.artic.edu/artworks/81566.

ISBN 978-2-36781-420-9

Tous droits réservés, PULM, 2021.

Chapitre I

Le champ sémantique du « bois sacré » et l'espace religieux à Rome[1]

Ermanno Malaspina

Si l'on pense au champ sémantique du « bois sacré » en latin, c'est certainement le terme *lucus* le premier qui vient à la mémoire des savants ; pourtant, comme on le verra, même *nemus* et *silva* ont une fonction importante. Avant de les étudier de près, nous sommes obligés de fixer deux bornes à notre champ sémantique, le concept de « sacré » et celui d'« espace ». Bien sûr, je n'ai pas la prétention de définir ces deux concepts une fois pour toutes, car il est bien clair que chacun d'eux pourrait nous occuper pendant bien plus d'une journée d'études. D'un autre côté, les tenir pour sûrs ou les passer sous silence serait tout autant irréfléchi. Par conséquent, sans prétendre que les définitions que je vais donner soient toujours valables, je voudrais expliciter les concepts sur lesquels je vais travailler.

1 Le bois et le sacré

La signification exacte de *sacer* en latin pose encore problème, en dépit du grand nombre d'études qui sont dédiées à ce concept. Au-delà de l'opposition entre sacré et profane[2], nous pourrions évoquer l'opposition entre le sacré

1. C'est un honneur pour moi d'avoir participé à la *Journée d'études* sur le Bois sacré, mieux encore, d'en avoir ouvert les travaux par mon exposé : je remercie le Séminaire « Paysage Allégorique » et l'IRPALL, mais surtout M. Christophe Imbert, qui a bien voulu m'inviter, qui a attendu avec patience la rédaction écrite et qui en a enfin revu la forme française. Je dois aussi remercier mon ancienne thésarde en cotutelle avec la Sorbonne, M^me^ Mélanie Lucciano, qui a bien voulu m'aider en corrigeant et en traduisant la première ébauche de mon exposé.

2. Cf. R. Schilling, « *Sacrum et profanum*. Essai d'interprétation », *Latomus*, n° 30, 1971, p. 953-969, avec bibliographie ; D. Dehouve, « *Sacer* et sacré », T. Lanfranchi (dir.), *Autour de la notion de « sacer »*, École française de Rome 2018, p. 22-23.

« par séparation » et le sacré « positif », selon la terminologie que Dumézil reprenait à W. Baetke. En d'autres termes, à l'intérieur de l'idée de « sacré » nous pouvons distinguer la valeur positive, la qualité qui distingue certaines personnes et certains objets[3], et le sacré « par séparation[4] ». Plus significative dans ce domaine est selon nous l'opposition entre le sacré « relatif au rite et au culte » et le sacré « en relation avec les Dieux[5] ». Les textes démontrent, comme on le verra, que c'est dans le premier sens que l'on doit entendre en latin archaïque le terme *lucus*, qui indique une sacralité qui est issue de l'homme et qui concerne ses devoirs envers les dieux[6].

2 Le bois et l'espace

Si, pour le concept de sacré, je puis me référer à des études, françaises pour la plupart, déjà anciennes, en ce qui concerne le concept d'« espace »

3. G. Dumézil, *La religione romana arcaica*, tr. it. Milano 1977 [Paris 1974], p. 125.

4. « Sacrum ist, für den Römern, was den Göttern gehört und darum profanem Gebrauch entzogen ist, aber ebenso, was den Göttern verfallen ist » (K. Latte, *Römische Religionsgeschichte*, I. von Müller, W. Otto, H. Bengtson (dir.), *Handbuch der Altertumswissenschaft* 1, V, 4, München 1960, p. 38).

5. *Sacer* signifie le « cultuel », « rituel » (qui émane de la divinité) et ce « qui se rapporte aux dieux » (H. Fugier, *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine*, Strasbourg 1963, p. 57-67, qui n'évoque pas ici le *lucus*). T. Lanfranchi, « Introduction », T. Lanfranchi (dir.), *op. cit.*, p. 8-10, qui est très critique concernant les prémisses naturistes de Mme Fugier sur l'origine des religions (que nous n'abordons pas ici), accepte cependant sa dichotomie lexicologique, qu'il fait rentrer dans « le sens général de la notion de *sacer* pour les Romains, qui a été correctement définie depuis longtemps. À Rome est *sacer* tout ce qui est considéré comme la propriété des dieux » (p. 10 ; cf. aussi *supra* n. 4 et Terrinoni, A. « I boschi sacri: il *lucus/alsos*, tra tutela umana e intervento divino », M. Brocca, M. Troisi (dir.), *I boschi e le foreste come frontiere del dialogo tra scienze giuridiche e scienze della vita. Dalle radici storiche alle prospettive future*, Napoli 2014, p. 14-15). Cf. enfin à la fois les sages réflexions (p. 277-280) de H. Brunon, « Du jardin comme paysage sacral en Italie à la Renaissance », D. Ribouillault, M. Weemans (dir.), *Le Paysage sacré: le paysage comme exégèse dans l'Europe de la première modernité / Sacred Landscape : Landscape as Exegesis in Early Modern Europe*, Actes des journées d'études organisées par le Centre d'histoire de l'art de la Renaissance (université Paris 1 Panthéon-Sorbonne) et le Centre d'histoire et de théorie des arts (École des hautes études en sciences sociales), Paris, 29-30 juin 2007, « Giardini e Paesaggio », Firenze 2011, p. 275-308, et les idées étymologiques erronées de C. Otto, « Lat. *lucus, nemus* "bois sacré" et les deux formes de sacralité chez les Latins », p. 3-7 (cit. *infra* n. 20).

6. Même conclusion aussi pour les jardins sacrés selon H. Brunon, *op. cit.*, p. 279-280 : « Nombre de jardins dans l'Antiquité étaient "sacrés" en ce qu'ils se rattachaient à des lieux de culte institutionnels. […] à côté des aspects spécifiquement cultuels, on peut enfin considérer la sacralité associée à des rites, pratiques mettant en jeu des actes répétitifs et codifiés, souvent solennels, à forte charge symbolique. »

et celui, très proche, de « paysage », j'ai fait, il y a quelques années, des propositions personnelles que je vais reprendre brièvement[7].

Nous partirons de la bipartition entre une acception que je qualifierais de « territoriale » et une autre définie comme « culturelle ». Nous pouvons donner comme synonymes techniques de la première acception les termes : « structurel », « matériel », « architectural » ; pour la deuxième les termes de « sentimental », « mythique », ou encore « évocateur ». L'alternative est clairement définie par J. Wylie[8] :

> *Is landscape the world we are living* in, *or a scene we are looking* at, *from afar? Alternatively, we could put this question in the following way : does the word landscape describe the mutual embeddedness and interconnectivity of self, body, knowledge and land — landscape as the | world we live in, a constantly emergent perceptual and material milieu? Or is landscape better conceived in artistic and painterly terms as a specific cultural and historical genre, a set of visual strategies and devices for distancing and observing?*

La première acception est celle qui prédomine dans les études de géographie, d'urbanisme et, bien sûr, de *landscape history* ou *landscape archaeology* : le paysage comme espace modelable et comme ensemble physique et humain d'un territoire donné, généralement organisé par typologie (paysage de montagne, paysage urbain etc.). Même si nous insistons sur le fait qu'on ne peut parler de paysage, dans ce sens spécifique, que s'il est perçu par le regard d'un sujet et reconnu dans l'imaginaire collectif, une telle définition liée à l'ingénierie et à l'architecture est tendanciellement objectivante et généralisante, parce qu'elle finit par superposer et confondre le terme de « paysage » avec ceux d'« espace », de « milieu » et donc de « territoire ». La civilisation occidentale est devenue *paysagiste* en ce sens seulement depuis les années cinquante-soixante du siècle dernier. C'est à dire depuis

7. E. Malaspina, « Quando il paesaggio non era stato ancora inventato. *Descriptiones locorum* e teorie del paesaggio da Roma a oggi », G. Tesio, G. Pennaroli (dir.), *Lo sguardo offeso. Il paesaggio in Italia : storia geografia arte letteratura*, Atti del convegno internazionale di studi, Vercelli, Demonte e Montà, 24-27 settembre 2008, Torino 2011, p. 45-85. Presque toutes mes publications sur ce sujet sont librement téléchargeables dans la page *Academia.edu*.

8. J. Wylie, *Landscape*, New York London 2007, p. 1-2 ; cf. aussi H. Küster, *Geschichte des Waldes. Von der Urzeit bis zur Gegenwart*, München 2013 ; J. McInerney, I. Sluiter (dir.), *Valuing Landscape in Classical Antiquity : Natural Environment and Cultural Imagination*, Leiden-Boston 2016 ; C. Tosco, « Dove va la storia del paesaggio ? Tendenze e orientamenti in Italia », P. Belard, S. Merli, M. Vaquero Piñeiro (dir.), *Il castello di Solfagnano. La natura del bel paesaggio*, Perugia 2017, p. 17-25 ; F. Schimpf, D. Berrens, K. Hillenbrand, C. Schidlo, T. Brandes (dir.), *Naturvorstellungen im Altertum : Schilderungen und Darstellungen von Natur im Alten Orient und in der griechischen Antike*, Oxford 2018 ; H. Küster, *Der Wald: Natur und Geschichte*, München 2019, p. 9, « "Wald" ist in vieler Hinsicht ein doppelbödiger Begriff, besonders in Mitteleuropa, ähnlich wie "Landschaft" oder "Natur" : Er ist das Objekt der Betrachtung und das Subjektive, das im Menschen über ihn geprägt wird ».

que on est arrivé au stade de conscience et de perception du paysage nécessaire pour utiliser cette nouvelle méthode, grâce aux travaux de pionniers en la matière, comme ceux de Vittorio Sereni ou de William George Hoskins. Une définition de « paysage » moins récente et moins technique, toujours dans cette première acception « territoriale », est la formule *Totalcharakter einer Erdgegend*, attribuée à Alexander von Humboldt[9].

La seconde acception d'« espace/paysage », dans un sens de « culturel », « poétique » et « artistique », consiste en la subjectivisation du lieu géographique, lieu qui ne s'entend pas comme espace physique en soi et pour soi, mais comme projection visuelle dans le sujet qui le perçoit. C'est aussi en ce sens que se comprend la réalisation picturale ou littéraire qui transfère une telle subjectivisation sur un support tangible. Apparemment, la subjectivisation *in situ*[10] est la condition nécessaire pour que l'on ait le transfert artistico-littéraire *in uisu* ; en réalité, cependant, cet aspect réflexif précède chronologiquement et ontologiquement le premier. C'est en effet à présent une interprétation partagée que celle selon laquelle un paysage — et donc aussi un bois sacré — est accepté et reconnu comme tel seulement *parce que* et *après qu*'un artiste l'a perçu et décrit, que ce soit avec la plume ou le pinceau.

Dans notre recherche d'un concept extensif de *société paysagiste* ou bien *paysagère*, il convient de s'arrêter sur Augustin Berque, de l'École des Hautes Études en Sciences sociales de Paris (*EHESS*), déjà membre de l'École nationale supérieure du paysage de Versailles (*ENSP*), dont la proposition de définition, élaborée il y a vingt-cinq ans et composée, selon ses dires de « critères de comparaison objectifs[11] », est peut-être l'unique à avoir reçue une ample approbation et à être citée (souvent seulement de seconde main, dans une courte note initiale) par la quasi totalité des chercheurs sur le paysage qui s'intéressent aux fondements méthodologiques de la discipline, dans un champ de recherche qui se trouve souvent dominée par les écoles nationales, peu disposées à la communication interlinguistique. Entre 1995 et 1996, Berque a individué quatre critères nécessaires à la reconnaissance de l'existence du concept de paysage dans une culture déterminée :

— un ou plusieurs termes qui définissent le concept, comme *paysage*, *paesaggio*, *landscape*, *Landschaft* etc. ;

9. E. Sereni, *Storia del paesaggio agrario italiano*, Bari 1987³ ; W.G. Hoskins, *The Making of the English Landscape*, Leicester 1955 ; G. Hard, « Der "Totalcharakter der Landschaft". Re-Interpretation einiger Textstellen bei Alexander von Humboldt », H. Wilhelmy, G. Engelmann, G. Hard (dir.), *Alexander von Humboldt : eigene und neue Wertungen der Reisen, Arbeit und Gedankenwelt*, Wiesbaden 1970, p. 49-71.

10. A. Roger, *Breve trattato sul paesaggio*, trad. it. Palermo 2009 [= Paris 1997], p. 18-19.

11. A. Berque (dir.), *Cinq propositions pour une théorie du paysage*, Seyssel 1994 [mais 1996], p. 16.

— une littérature (même si elle n'est qu'orale) dans laquelle est réservé un espace à la description du paysage ;
— une peinture de paysage ;
— un art des jardins dans lequel transparaît une appréciation proprement esthétique de la nature.

En 2008, plus de dix ans après la première énonciation de ces principes définitoires, le critique est revenu sur ses pas en modifiant de façon substantielle sa propre position :

> Sans parler de ceux pour qui le paysage a toujours et partout existé, les désaccords sont grands à propos de son apparition ; notamment quant à savoir si les Romains avaient ou n'avaient pas cette notion. Ces désaccords sont souvent des dialogues de sourds, faute de témoins objectifs permettant de comparer entre elles, sans ethnocentrisme et sans anachronisme, des cosmophanies différentes. Il fallait en sortir. J'ai adopté pour cela d'abord quatre, puis cinq, puis six critères (voire sept, car le premier se dédouble), sans lesquels on ne peut selon moi parler à bon escient de paysage à propos de telle ou telle culture. Ce sont les suivants, par ordre de discrimination croissante : 1. une littérature (orale ou écrite) chantant la beauté des lieux ; ce qui comprend (1bis) la toponymie (en français par exemple : Bellevue, Mirabeau, Belœil, etc.) ; 2. des jardins d'agrément ; 3. une architecture aménagée pour jouir d'une belle vue ; 4. des peintures représentant l'environnement ; 5. un ou des mots pour dire « paysage » ; 6. une réflexion explicite sur « le paysage[12] ».

La conclusion obligée est que, si l'on accepte cette nouvelle batterie de critères, les bois sacrés dans le monde classique précèdent la ligne chronologique et axiologique de la naissance du paysage. Les « bois sacrés » sont alors des espaces objectifs, pour nous perdus pour toujours — si l'on excepte quelque reconstruction archéologique — ou de brillantes *ekphraseis* rhétoriques, mais non pas des paysages réels.

Rien n'empêche de penser que dans le futur, Berque publie une troisième version de ses critères, encore plus rigoureuse, ou qu'il revienne sur ses pas, ou que d'autres interviennent pour proposer des modifications dans un sens ou dans l'autre, sans oublier que, si je me suis attardé sur Berque, c'est seulement parce que sa proposition m'apparaît comme *la plus influente*, mais ce n'est pas l'*unique* proposition. Il ne s'agit pas à mon avis de donner l'énième formulation « objective », qui serait ajoutée à celles déjà existantes, mais en premier lieu de faire ressortir de toute la masse des contributions théoriques — ou du moins de celles que j'ai pu lire et méditer — et avant tout de celle de Berque les éléments véritablement partagés et sûrs, desquels repartir avec plus de sûreté.

12. A. Berque, *La pensée paysagère*, Paris 2008, p. 47 [trad. ang. *Thinking through Landscape*, Abingdon 2013].

Faisant mienne une des plus profondes observations de la dernière contribution de Berque, il est important de faire noter que la prise de conscience complète du concept de « paysage » ne comporte pas un intérêt et un respect grandissants pour le paysage en tant que tel, mais qu'elle coïncide avec sa mise en danger, du fait de la pollution et des aberrations architecturales. En revanche, continue Berque, des sociétés moins paysagistes que la nôtre ont démontré leur capacité d'action sur la Nature avec un sens unique du paysage et un respect qui a produit des chefs-d'œuvre comme le Mont-St-Michel ou les vignobles de Bourgogne.

S'annonce donc une phase intermédiaire, composée par des civilisations qui, sans réflexion aboutie sur le paysage (et peut-être sans terme pour l'exprimer), ont toutefois développé un certain degré de sensibilité — *in situ* et *in visu* — au paysage lui-même. Cela nous permet finalement de fuir l'opposition sèche entre *société paysagiste — société non paysagiste* en faveur d'un schéma ternaire :

— il y a d'abord les cultures qui sont totalement privées du concept ;

— à l'autre extrême il y a celles qui ont une pleine conscience du concept et une pensée aboutie sur le paysage (comme la nôtre et, selon Berque, comme la civilisation chinoise après le IV^e^ siècle[13]) ;

— entre les deux, nous retrouvons les cultures dotées d'une sensibilité pour le paysage et disposant même de termes pour l'exprimer, mais qui sont encore privées d'une réflexion explicite sur celui-ci[14].

Le point essentiel à aborder est celui des critères nécessaires pour classer une société historique déterminée dans ce nouveau schéma tripartite.

Pour les cultures complètement privées du concept de paysage (*Sociétés non paysagistes*) la discrimination est constituée à mon avis par le rapport encore immédiat à la Nature et par le manque d'urbanisation[15].

Le niveau intermédiaire des *Sociétés inconsciemment paysagistes* ou douées d'une sensibilité paysagère se définit par exclusion, sans recourir à d'autres dangereux critères spécifiques : les sociétés qui démontrent une sensibilité paysagère sont celles qui, le barrage du critère *a.* une fois dépassé, n'ont pas encore développé la conscience pleine et explicite requise pour le niveau *c.*

Pour l'ultime stade de développement, les *Sociétés consciemment paysagistes*, qui possèdent non pas seulement une sensibilité, mais une véritable

13. A. Berque, *Les raisons du paysage. De la Chine antique aux environnements de synthèse*, Paris 1995.

14. A. Berque, *La pensée paysagère, cit.*, p. 55.

15. L'idée remonte encore à J. Ritter, « Landschaft. Zur Funktion des Ästhetischen in der modernen Gesellschaft », *Schriften der Gesellschaft zur Förderung der Westfälischen Wilhelms-Universität zu Münster*, n° 54, Münster 1963, sur lequel cf. M. Jakob, *Paesaggio e letteratura*, Firenze 2005, p. 12.

pensée du paysage, il est juste de reprendre la définition la plus sévère et la plus complète de Berque, qui culmine, plutôt que sur la pure possession d'un terme pour exprimer le « paysage », sur la donnée métacognitive de la *réflexion explicite sur « le paysage »*.

3 Les mots pour le bois (sacré)

Dans cette étude, donc, j'essaie de situer le bois sacré à l'intérieur des limites à la fois linguistiques et anthropologiques du sacré, en tant que « cultuel », et de l'espace lorsqu'il est perçu par une société douée d'une sensibilité paysagère, et donc capable de se reporter au paysage dans la littérature tout comme dans les beaux-arts, mais encore incapable d'une réflexion explicite et consciente sur celui-ci.

Ce n'est par hasard ni par plaisanterie que j'ai commencé en citant des études publiées par des chercheurs français, dans un cas, en suivant complètement la démarche proposée (Fugier), dans un autre cas en la modifiant (Berque). En effet, sur ce sujet de l'espace naturel et du sacré, c'est la France, ou plus en général l'aire francophone, qui a produit les contributions les plus importantes. Je pourrais ajouter le regretté Robert Schilling, John Scheid, Pierre Grimal et son école (Agnès Rouveret, J.-M. Croisille) et d'autres encore[16]. C'est donc avec respect et reconnaissance que je suis cette piste de recherche : pour ma part, j'ai donné quelques contributions limitées à l'étude du développement historique de la langue latine à propos des mots du champ sémantique de « bois » (*nemus* en particulier[17], auquel j'ai ajouté *topia* plus récemment[18]), avec pour but d'arriver à une analyse complète de

16. J.-M. Croisille, *Paysages dans la peinture romaine : aux origines d'un genre pictural*, Paris 2010 ; P. Grimal, *I giardini di Roma antica*, Paris 1984[3] ; H. Lavagne, *Operosa antra. Recherches sur la grotte à Rome de Sylla à Hadrien*,Rome 1988 ; A. Rouveret, *Histoire et imaginaire de la peinture ancienne (ve siècle av. J.-C.-ier siècle apr. J.-C.)*, Rome 1989 ; R. Schilling, *op. cit.* ; J. Scheid, « *Lucus, nemus*. Qu'est-ce qu'un bois sacré ? », *Les bois sacrés*, Actes du Colloque International organisé par le Centre J. Bérard et l'École Prat. des Hautes Études (V[e] section), Naples, 23-25 novembre 1989, Naples 1993, p. 13-20.

17. E. Malaspina, « *Nemus sacrum* ? Il ruolo di *nemus* nel campo semantico del bosco sino a Virgilio : osservazioni di lessico e di etimologia », *Quaderni del Dipartimento di Filologia, Linguistica e Tradizione classica dell'Università di Torino*, 1995, p. 75-97 ; E. Malaspina, « *Nemus* come toponimo dei Colli Albani e le *differentiae verborum* tardoantiche », R. J. Brandt, A.-M. Leander Touati, J. Zahle (dir.), *Nemi — status quo, Recent Research at Nemi and the Sanctuary of Diana*, Acts of a seminar arranged by Soprintendenza Archeologica per il Lazio, Accademia di Danimarca, Institutum Romanum Finlandiae, Istituto di Norvegia in Roma, Istituto Svedese di Studi Classici in Roma at Accademia di Danimarca, Oct. 2-3, 1997, Roma 2000, p. 145-152.

18. E. Malaspina, « La doppia vita di una congettura: Pierre Grimal e il falso della **topiographia* », E. Bona, C. Lévy, G. Magnaldi (dir.), *Vestigia notitiai.* Scritti in memoria di M. Giusta, Alessandria 2012, p. 367-384 ; E. Malaspina, « *Topia* = "pergolato" ? Dai dialetti

ce champ sémantique, appréhendé à partir de la compréhension et de l'imaginaire ancien du bois. Quelques pas introductifs ont été publiés, notamment en langue française[19].

Mon intérêt pour *nemus*, une glose rare, savante et poétique, à mon avis, et la nécessité scientifique que j'avais de prendre position sur son signifié venaient de deux points faibles dans la recherche : l'absence d'article dans le *ThlL* et la présence, au contraire, d'une tradition très ancienne (elle naquit en effet durant l'antiquité tardive) qui portait à une mauvaise interprétation du terme, chargé de dénotations sacrales censées être archaïques et qui, à mon avis du moins, n'existaient absolument pas[20]. Dans mes articles, je m'étais occupé aussi du sacré et de *lucus*, mais de façon seulement secondaire et mon but ici serait de compléter la recherche. Pourtant, les deux points faibles que j'évoquais ne sont pas présents chez *lucus*, terme pour lequel nous pouvons faire confiance aux cinq colonnes (1750-1754) de l'article de Plepelits, publiées dans le vol. VII, 2 du *ThlL*, à une date tout à fait récente (1977), par rapport évidemment aux temps canoniques de l'Académie de Munich ; en effet sur l'histoire sémantique du mot on n'enregistre pas les fausses interprétations que j'avais combattues pour *nemus*.

---

romanzi al latino (nota a Vitr. 5, 6, 9; *Copa* 7; Plin. *nat.* 12, 22; Spart. *Hadr.* 10, 4) », G. Baldo, E. Cazzuffi (dir.), Regionis forma pulcherrima. *Percezioni, lessico, categorie del paesaggio nella letteratura latina*, Atti del Convegno di studio, Palazzo Bo, Università degli studi di Padova, 15-16 marzo 2011, Firenze 2013, p. 243-274. Dans le champ sémantique de « bois » il y a encore au moins *silva* et *saltus*, cf. en général P. Buongiorno, « Definire il "bosco" nell'esperienza romana : fra letteratura antiquaria e giurisprudenza », M. Brocca, M. Troisi (dir.), *I boschi e le foreste come frontiere del dialogo tra scienze giuridiche e scienze della vita. Dalle radici storiche alle prospettive future*, Napoli 2014, p. 3-11; C. Torre, « *Per topia* (o sulle tracce del paesaggio in latino) », G. Sena Chiesa, F. Giacobello (dir.), *Gli dei in giardino. Due convegni su mito, natura e paesaggio nel mondo antico. Mito e Natura dalla Grecia a Pompei*, Firenze 2016, p. 59-64.

19. E. Malaspina, « La forêt: lieu de plaisir – absence de plaisir », P. Galand-Hallyn, C. Lévy, V. Verbaal (dir.), *Le plaisir dans l'Antiquité et à la Renaissance*, Turnhout 2008, p. 11-28 ; E. Malaspina, « Quando il paesaggio non era stato ancora inventato », *op. cit.*

20. Je renvoie pour une explication analytique a E. Malaspina, « *Nemus sacrum*? » *op. cit.*, à E. Malaspina, « *Nemus* come toponimo » *op. cit.* (cf. aussi *infra* n. 37), suivis, entre autres, par P. Buongiorno, *op. cit.* et A. Terrinoni, *op. cit.* En revanche, C. Otto, *op. cit.*, semble ignorer tout à fait les résultats de cette recherche et repropose, comme si de rien n'était, l'hypothèse d'une valeur sacrale de *nemus*, primitive et même antérieure à l'usage de *lucus* («on ne comprend pas pourquoi la langue latine a ressenti la nécessité de créer à partir de *lūcus* un nouveau terme concurrent de *nemus*, afin de désigner le bois sacré», *sic !*, p. 6). Ce chercheur tombe, de surcroît, dans la fausseté étymologique de postuler le sens de *lucus* et *nemus* en latin sans regarder les textes, mais seulement sur la base de leur (prétendue) étymologie, issue indûment des deux valeurs de *sacer* postulées par H. Fugier (cf. *supra* n. 5) : « En effet, le *nemus* représente la sacralité intrinsèque, il est dit *sacer* par la seule présence d'un dieu et sans l'intervention de l'homme, la sacralité est simplement constatée. Le *lūcus*, par contre, représente, à l'instar des *instrumenta* utilisés pour les actes rituels et cultuels, la sacralité extrinsèque, il est *sacer* parce qu'il "sert à remplir les devoirs envers les dieux" [Fugier, *op. cit.*, p. 57] comme "tout ce qui est dédié aux dieux" (Festus). »

4 Les étymologies de *lucus*

Pour résumer, le bois sacré est un lieu inviolable, différent de l'espace profane qui l'entoure, complètement recouvert d'arbres, ou seulement délimité par ces arbres, généralement peu étendu, dédié au culte et aux cérémonies sacrées, avec en son centre un simple autel, un temple ou encore un sanctuaire plus important.

Le rapport étymologique superficiel entre la racine de « lumière », *luc* et celle de notre terme est si évident qu'il a déjà été établi par les recherches des étymologistes anciens. Pourtant, la raison pour laquelle un « bois » (obscur et ombragé par définition) était mis en rapport avec la lumière leur avait complètement échappé (comme d'habitude, on pourrait dire) : l'étymologie était donc fixée par antiphrase, selon un processus très fréquent chez les stoïciens, malgré la condamnation de bon sens que l'on lit chez Quintilien :

> Quint. I, 6, 32-34 : *« Inde pravis ingeniis ad foedissima usque ludibria labuntur. Sit enim consul a consulendo vel a iudicando : nam et hoc consulere veteres vocaverunt [...] : etiamne a contrariis aliqua sinemus trahi, ut lucus quia umbra opacus parum luceat, et ludus quia sit longissime a lusu, et Ditis quia minime dives*[21] *? »*

Et même quand le rapport entre les deux termes découlait de façon logique (*lucus* venant de « lumière »), la nature de cette lumière n'était pas correcte : il s'agissait en effet de la lumière artificielle des flambeaux utilisés dans le *lucus* durant les cérémonies païennes selon Servius[22] et Isidore[23].

21. « Il en résulte que des esprits tordus glissent à la fin dans les plus détestables fantaisies. Par exemple, ils se demandent si *consul* vient de *consulere* dans le sens de "consulter" ou de "juger" ; car les Anciens ont pris *consulere* dans cette dernière acception [...] Mais sera-ce une raison pour admettre aussi que certains mots se tirent de leurs contraires; ainsi *lucus* (clairière), parce que l'épaisseur de l'ombre y laisserait trop peu de lumière, *ludus* (école), parce que l'on y serait fort éloigné de tout amusement (*lusus*), et *Ditis*, parce que Pluton est fort loin d'être riche (*diues*)? » (Jean Cousin éd., 1975). « Whether or not it was always deemed foolish, *lucus a non lucendo* is the prime example of etymology *katà antiphrasin* » (C. Shelton, « Religious etymology and poetic syncretism at Rome », J. Virgilio García, À. Ruiz (dir.), *Poetic language and religion in Greece and Rome*, Newcastle upon Tyne 2013, p. 128).

22. *Aen.* I, 441, *non quod sint ibi lumina causa religionis, ut quidam volunt.* Cf. aussi C. Shelton, *op. cit.*, p. 128-134, qui à mon avis exagère quand elle repère des allusions à l'étymologie par antiphrase de *lucus* aussi chez Verg. *Aen.* I, 437-445 ; Ov. *Met.* XIII, 842-853 ; Sen. *Phaed.* 406-424).

23. *Orig.* XIV, 8, 30 *potest et a conlucendo crebris luminibus dici, quae ibi propter religionem gentilium cultumque fiebant* ; XVII, 6, 7 *sive a luce, quod in eo lucebant funalia vel cerei propter nemorum tenebras.*

5 Le *lucus* est à l'origine une « clarière »

La comparaison indoeuropéenne nous a appris que la lumière du *lucus* était au contraire la lumière naturelle du soleil, car le terme indiquait à l'origine une « clairière[24] ». *Lucus* a en effet un parallèle dans l'allemand *Lichtung* et aussi en lituanien, toujours dans le sens de « clairière » (de surcroît profane). En latin nous trouvons même des verbes dénominatifs, comme *conlucare*, *sublucare* et *interlucare*[25], qui auraient pu aider les étymologistes anciens à concevoir l'étymologie juste de *lucus*, en absence de la comparaison indoeuropéenne. Le fait que Festus cite explicitement les *silvae profanae*, en éloignant implicitement *collucare* de *lucus*, n'est pas une justification suffisante et dérive, comme très souvent pour les termes du champ sémantique de bois, plus d'un souci de catalogage de l'antiquité tardive que du sens vivant de la langue. En effet, si l'on cherche véritablement les (rares) occurrences du verbe, le lien *lucus-collucare* est assuré à l'époque la plus ancienne :

> Cato agr. 139 : *« Lucum conlucare Romano more sic oportet : porco piaculo facito, sic verba concipito*[26] *».*

Il est donc certain qu'à l'origine le terme n'avait aucune dénotation sacrée et qu'il ne signifiait même pas « bois », mais plutôt « clairière » et en plus « profane ». Nous n'avons aucune attestation de *lucus* comme « clairière profane », mais nous en avons du moins une seule dans le sens de « clairière sacrée » : c'est le fameux passage de Tite-Live (XXIV, 3, 4) concernant le temple de Junon Lacinia : le texte nous montre très clairement que dans ce cas le *lucus* n'est pas un « bois », mais un « pâturage », sans doute sacré et entouré d'arbres :

> Liv. XXIV, 3, 4 : *« Sex milia aberat in<de> [urbe nobili] templum, ipsa urbe [erat] nobilius, Laciniae Iunonis, sanctum omnibus circa populis ; lucus ibi frequenti silva et proceris abietis arboribus saeptus laeta in medio pascua habuit, ubi omnis generis sacrum deae pecus pascebatur sine ullo pastore, separatimque greges sui cuiusque*

24. C. Otto, *op. cit.*, p. 4. L'étymologie du terme français est parallèle à celle du latin, tandis qu'en italien on a recours à « radura », qui vient au contraire du fait que les arbres y sont plus rares, *radi*.

25. « Nettoyer un bois pour en faire une clairière », Fest. 348 Lindsay *collucare dicebant, cum profanae silvae rami deciderentur officientes lumini.*

26. « Il faut ouvrir ainsi une clairière dans un bois sacré selon le rite romain : sacrifiez un porc en expiation, formulez ainsi l'invocation » (Raoul Goujard éd., 1975), cf. F. Coarelli, « I *luci* del Lazio : la documentazione archeologica », *Les bois sacrés*, Actes du Colloque International organisé par le Centre J. Bérard et l'École Prat. des Hautes Études (V[e] section), Naples, 23-25 novembre 1989, Naples 1993, p. 47-48, et, pour les normes juridiques de protection et de gestion du bois, cf. A. Terrinoni, *op. cit.*, p. 19-20.

generis nocte remeabant ad stabula, nunquam insidiis ferarum, non fraude violati hominum ».

Selon une ancienne hypothèse de Maria Luisa Porzio Gernia[27], *lucus* serait passé comme emprunt sacral de l'osco-ombrien au latin, avec la plupart des termes du lexique religieux latin. Si la racine de « arbre » est attestée en indoeuropéen, il n'y a aucune racine sûre pour « bois », ce qui ne porte pas forcément à conclure que les indoeuropéens ne connaissaient que des arbres solitaires et non pas de véritables forêts. On peut donc reconstruire le passage suivant : l'ancienne racine indoeuropéenne pour « clairière profane » dans la langue osco-ombrienne prend une connotation sacrale et passe en latin dans le sens de « clairière sacrée dans un bois » (attestée une fois chez Tite-Live) pour devenir enfin, avec un passage par métonymie (la partie à la place du tout), le « bois sacré ».

C'est précisément la signification de *lucus* dans toutes les autres attestations jusqu'à Virgile : « bois sacré » dans le sens « cultuel » dont on a parlé[28]. On peut seulement ajouter que, du point de vue du pourcentage, *lucus* et *nemus* sont en latin moins fréquents que *silva*, véritable hyperonyme du champ sémantique. La disparition presque complète de *lucus* dans les langues néolatines[29] témoigne de cet usage réduit, mais est contrebalancée par la survivance de quelques toponymes, comme *Luco*, *Lugo* (plusieurs), *Lucomagno* etc., alors que *nemus* n'est attesté comme toponyme qu'à Nemi (*Nemus Aricinum*).

6 Les rapports entre *lucus* et *nemus* et le rôle de Virgile

Lucus = « bois sacré cultuel » est la norme jusqu'à Virgile, avec *silva* comme hyperonyme et *nemus* comme glose, sans valeur religieuse[30]. Les

27. M. L. Gernia, « Rapporti tra il lessico sacrale osco e latino », *AGI*, n° 46, 1961, p. 97-138.

28. Je ne crois pas qu'il soit nécessaire de s'étendre sur cet aspect, bien attesté dans le *ThlL* et donné justement comme premier : « A proprie : 1 strictius de nemoribus sacris, religiosis » (*s.v.*, 1751, 52 – 1752, 70). Quant à la variété des formes et des exploitations historiques, cf. A. Terrinoni, *op. cit.*, p. 18 : *« Esso può insistere su un'area pubblica, come nella maggioranza dei casi o su un'area privata* […]. *Può trovarsi in contesto urbano ed extraurbano ed essere retaggio di un bosco primordiale piuttosto che un impianto artificiale. Può essere concepita come un'area di sfruttamento delle sue risorse o è possibile che sia preclusa qualsiasi possibilità di raccolta dei suoi proventi. »* Plutôt, comme le note F. Coarelli, *op. cit.*, p. 47, « nella documentazione epigrafica (e del resto anche in parte di quella letteraria) *lucus* finisce per assumere, già in età molto antica, semplicemente il significato di "santuario" ».

29. On peut bien imaginer cette disparition en accord avec l'arrêt de l'usage religieux des bois sacrés pendant le Moyen Âge chrétien, cf. *ThlL*, *s.v.*, 1751, 14-15.

30. Cf. *supra* n. 20.

Bucoliques mettent fin à cet équilibre, en présentant *lucus* pour la première fois dans un contexte profane dans l'*exemplum* de l'amour maternel appliqué au monde animal, où le poète cite Lucrèce, mais en faisant un changement de lexique très important :

> Lucr. II, 355-360 : *« at mater viridis saltus orbata peragrans*
> *novit humi pedibus vestigia pressa bisulcis*
> *omnia convisens oculis loca, si queat usquam*
> *conspicere amissum fetum, completque querellis*
> *frondiferum nemus adsistens et crebra revisit*
> *ad stabulum desiderio perfixa iuvenci ».*
>
> Verg. Buc. VIII, 85-86 *: « …cum fessa iuvencum*
> *per nemora atque altos quaerendo bucula lucos. »*

Alors que Lucrèce utilise à 5 vers de distance deux termes absolument profanes comme *saltus* et *nemus*, Virgile propose une *variatio* rapprochée au vers 86, où le renvoi savant à Lucrèce par le rappel de *nemus* est suivi du terme *lucus*[31]. L'innovation, que les commentateurs n'ont pas noté à suffisance, est pourtant signalée par le *ThlL*[32] et, en annulant l'unique opposition dénotative existante, a un effet de domino sur tout le champ sémantique.

7 Le bois (sacré) en latin après Virgile

Après Virgile, on passe, en effet, à un système où il n'y a plus de limites fixes et tout le champ sémantique vire vers la synonymie. Le bois sacré cultuel peut donc être appelé aussi *silva* ou *nemus* et, par contre, toute connotation de sacré, qui auparavant était implicite dans *lucus*, doit être parfois sémantisée de façon explicite avec l'ajout de *sacer*, en créant des doublets comme *lucus sacer* (qui aurait été superflu avant Virgile) ou *silva sacra* — *nemus sacrum* (qui auraient créé au contraire une contradiction entre les termes). Je ne donne ici que quelques exemples choisis[33] :

> lucus sacer *CIL* V, 8970 a ; X, 4104 ; Verg. *Aen.* V, 761 ; Tib. III, 3, 15 ; Sen. *Tro.* 174 ; Mart. I, 53, 9 ; Stat. *Theb.* V, 250-251.

31. L'allitération cachée *bu*cul*a* luc*os* pourrait être une des raisons à la base de ce choix sémantique révolutionnaire.

32. C'est le premier exemple dans la rubrique 2. *Laxius de quibuslibet silvis vel plane profanis*, 1752, 71-74 (cf. aussi 1751, 30).

33. Une autre liste dans le *ThlL*, *s.v.*, 1751, 28-51 ; en s'appuyant sur les données du *ThlL*, seul *saltus* ne semble avoir aucun rapport de synonymie avec *lucus* dans le champ sémantique de « bois ».

> nemus sacrum Verg. *Geor.* II, 21 ; Sen. *Med.* 608 ; Stat. *Theb.* V, 186-187 ; Tac. *Hist.* IV, 14, 2[34].
>
> silva sacra Verg. *Geor.* I, 148-149 ; Tac. *Germ.* 39, 1.

On continue cependant de donner à *nemus* la connotation de l'ordre[35] ou bien du sacré et du religieux :

> *Nemus* désigne le bois sacré humanisé de la tradition hellénique et hellénistique, dans laquelle, du moins à l'époque impériale, l'élément sacré cède le pas à l'élément esthétique. […] Le terme *nemus*, dont la signification est à mi-chemin entre le sacré et l'esthétique finit par désigner tous les bosquets des jardins[36].

Ces deux interprétations, qui se fondent sur la *differentia verborum* du Servius auctus, *Aen.* I, 310, *nemus composita multitudo arborum*, ne sont pas confirmés par l'usage effectif du latin classique : la présence — qui ne devient pourtant jamais une règle — de *nemus* en contextes agréables ou bien « numineux » ne revient pas à l'ordre ou à l'harmonie, ni au sacré et à l'esthétique[37], mais dérive plutôt de la collocation diastratique et diaphasique du terme, dont j'ai parlé ailleurs[38].

Cette synonymie générale n'empêche pourtant pas de reconnaître quelques points de repère, afin de rétablir des usages préférentiels par rapport à la notion de « sacré » dans le latin d'époque impériale. On peut donc

---

34. Voir aussi *castum nemus* dans Tac. *Germ.* 40, 2 (*est in insula Oceani castum nemus, dicatumque in eo vehiculum, veste contectum;* 3 *attingere uni sacerdoti concessum*). Tacite offre même deux cas de *nemus* + *lucus* sacrés, *Germ.* 9, 3 (*lucos ac nemora consecrant deorumque nominibus appellant secretum illud, quod sola reverentia vident*) ; 10, 3-4 (*proprium gentis equorum quoque praesagia ac monitus experiri.* 4 *Publice aluntur isdem nemoribus ac lucis, candidi et nullo mortali opere contacti*), tout comme Curt. Ruf. VII, 5, 23.

35. « Le *nemus* est soumis à l'action humaine, qui le transforme en un bosquet harmonieux », J. Scheid, *op. cit.*, p. 19.

36. Grimal, *op. cit.*, p. 68 n. 5 (cf. aussi J. Scheid, *op. cit.*, p. 19, avec les justes remarques de F. Coarelli, *op. cit.*, p. 46-47.

37. Ces thèses de Grimal, Scheid et Coarelli ont été refusées plus récemment par A. Locchi, « Una definizione dello spazio silvestre tra natura e cultura : il caso dei *nemora* a Roma », F. Squarcini (dir.), *Topografie della « santità ». Studi sulle simbolizzazioni religiose dei confini e sulla geografia politica delle tradizioni religiose*, Firenze 2007, p. 84-91, qui pourtant propose à son tour une valeur inverse de *nemus* : *« Tutto, insomma, concorre a delineare l'immagine di uno spazio naturale intatto, non ancora asservito all'uomo : nemus è, per eccellenza, il bosco delle origini, sede di popolazioni rozze e primitive* […] *o favolose, ma soprattutto dimora dei primi uomini »* (p. 89, une approche qui rappelle celle de C. Otto, citée *supra* n. 20, que pourtant Locchi semble ne pas connaître). Déjà l'existence de deux interprétations antithétiques (*nemus* esthétique vs. *nemus* primitif) démontre, à mon avis, que ni l'une ni l'autre n'est fiable, car elles se concentrent seulement sur une partie des témoignages littéraires, sans vouloir accepter la substantielle interchangeabilité dans le champ sémantique après Virgile.

38. Cf. *supra* n. 20.

dire qu'après Virgile le caractère du « sacré » de *lucus*, bien qu'il ait perdu sa fonction démarcative et dénotative, reste pourtant comme une connotation ; cette nuance se retrouve plus souvent dans ce terme, *lucus*, que dans les deux autres. Autrement dit, une analyse statistique montre que pour désigner le « bois sacré » l'usage de *lucus*, jadis exclusif, reste préférentiel[39].

D'autre part, l'opposition entre le sacré cultuel et celui « qui se rapporte aux dieux » (Fugier) semble aussi disparaître. Dans le fameux épisode du bois sacré de Marseille coupé par les soldats de César chez Lucain, on trouve aisément la preuve de ce que je dis : la longue *ekphrasis* de ce texte (Luc. III, 399-425), très bien étudiée[40], commence de façon programmatique avec le terme *lucus*. Il serait impossible de nier à ce bois et au terme *lucus* une valeur sacrée ; la volonté du poète de l'affirmer est manifeste dès le début de l'*ekphrasis* (399 *Lucus erat longo numquam violatus ab aevo*) et est répétée plusieurs fois :

> 422-423 : *« non illum cultu populi propiore frequentant*
> *sed cessere deis. »*
>
> 424-425 : *« pavet ipse sacerdos*
> *accessus dominumque timet deprendere luci. »*

Pourtant, par rapport à la subdivision de M^me^ Fugier, il faut en conclure que ce bois sacré n'est absolument pas sacré comme les *luci* du latin archaïque, mais qu'au contraire sa sacralité est celle « qui se rapporte aux dieux » ; l'évolution est la même, mais à rebours, que celle que Gérard Capdeville a esquissé dans son article de l'année 1993, au titre évocateur, *De la forêt initiatique au bois sacré*[41].

---

39. A. Terrinoni, *op. cit.* p. 16.

40. J'offre ici seulement un choix dans la riche bibliographie sur ce passage : E. Fantham, « *Religio … dira loci* : Two Passages in Lucan *de Bello Civili* 3 and their relation to Virgil's Rome and Latium », *MD*, 37, 1996, p. 137-153 ; M. Leigh, « Lucan's Caesar and the sacred grove: deforestation and enlightenment in antiquity », P. Esposito, L. Nicastri (dir.), *Interpretare Lucano*, Napoli 1999, p. 167-205 ; A. Augoustakis, « Cutting Down the Grove in Lucan, Valerius Maximus and Dio Cassius », *CQ*, 56, 2006, p. 634-638 ; J.-P. Aygon, « Le jeu avec les bornes de l'*ecphrasis topou* d'Homère à Sénèque », B. Bureau, C. Nicolas (dir.), *Commencer et finir. Débuts et fins dans les littératures grecque, latine et néolatine*, Actes du colloque organisé les 29-30 septembre 2006 par l'université Jean-Moulin — Lyon 3 et l'ENS-LSH, 2007, p. 373-392 ; G. Galimberti Biffino, « *Secretum loci et admiratio umbrae*: il senso del numinoso violato (Lucan. 3, 399-452) », L. Castagna, C. Riboldi (dir.), *Amicitiae templa serena. Studi in onore di G. Aricò*, Milano 2008, vol. I, p. 601-617 ; J.-P. Aygon, « L'insertion de quelques *descriptiones locorum* dans la narration chez Lucain : le jeu avec la tradition épique », O. Devillers, S. Franchet d'Espèrey (dir.), *Lucain en débat : rhétorique, poétique et histoire*, Actes du Colloque international, Institut Ausonius (Pessac, 12-14 juin 2008), 2010, p. 47-49 ; A. Terrinoni, *op. cit.*, p. 24.

41. G. Capdeville, « De la forêt initiatique au bois sacré », *Les bois sacrés*, Actes du Colloque International organisé par le Centre J. Bérard et l'École Prat. des Hautes Études (V^e^ section), Naples, 23-25 novembre 1989, Naples 1993, p. 127-143 ; cf. aussi, du même auteur, « Il paesaggio religioso in Virgilio », *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, n° 80, 2014, p. 801-820,

De surcroît, toute la panoplie des termes du bois aux vers 399-425[42], entourée par la *Ringkomposition* de *lucus-luci* aux v. 399-425 (les deux seules occurrences du mot dans l'*ekphrasis*), n'a aucune signification particulière, sinon celle littéraire du goût baroque pour la multiplication et l'abondance nominale : la synonymie y est par conséquent lâche et générique[43].

Mais au vers 426, quand Lucain, la description terminée, reprend le plan narratif[44] avec le point de vue de César (*Hanc iubet inmisso silvam procumbere ferro*), du coup le choix de *silva*[45] n'est plus synonymique et générique, mais marque une volonté précise de différentier les significations : le même bois (*hanc silvam*) qui pour le poète et les Gaulois est un *lucus*, donc sacré (de façon particulière, comme on l'a vu, mais pourtant sacré), n'est pour César qu'une *silva*, tout à fait profane, que l'on peut couper en toute impunité, en se moquant même de la superstition autour d'elle, comme il le fera dans les vers suivants de la *Pharsale*.

8 Conclusions et questions ouvertes

Nous pouvons donc nuancer notre conclusion sur la synonymie après Virgile de la façon suivante : *lucus*, comme les autres termes du champ sémantique, ne perd pas complètement ses connotations particulières (« bois sacré » dans son cas), mais il alterne des occurrences synonymiques et génériques avec d'autres dans lesquelles l'écrivain pose une précise

qui voit chez Virgile un usage indistinct et interchangeable de *lucus*, *nemus* et *silva* comme lieux de l'épiphanie du divin.

42. Dix mots tirés du champ sémantique en 16 occurrences dans l'espace de 27 vers : *lucus* (399) ; *ramis* (400) ; *nemorumque potentes Silvani* (402-403) ; *arbor* (405) ; *ramis* (407) ; *silvas* (409) ; *frondem* (410) ; *arboribus* (411) ; *truncis* (413) ; *robore* (414) ; *taxos* (419) ; *silvae* (420) ; *robora* (421) ; *luci* (425) ; *silvam* (426).

43. Ce « goût baroque » se réalise de deux façons différentes pour les termes de notre champ sémantique à l'époque impériale : ou l'énumération (*enumeratio*) en séquence de plusieurs mots, sans que l'on puisse donner aux occurrences une véritable *differentia verborum* ; ou bien un même référent est appelé à distance avec de noms différents, en suivant plutôt la figure de la *variatio*. Les cas d'*enumerationes* et de *variationes* synonymiques concernant *lucus* sont nombreuses chez Virgile et après lui, avec ou sans connotation religieuse. En renvoyant à la liste du *ThlL* (*s.v.*, 1751, 28-51), je me borne ici à trois exemples d'*enumeratio* : Verg. *Aen.* III, 681 *silva alta Iovis lucusve Dianae* ; Mela III, 37 *habitant lucos silvasque* (scil. *Hyperborei*) ; Sid. Apol. *Carm.* XXIV, 66-68 *Qua nemus reflexum* (la voûte d'un bosquet) / *nativam dare porticum laborans / non lucum arboribus facit sed antrum.*

44. Sur cet usage de la *parekbasis* cf. M. Barchiesi, *Il testo e il tempo. Studi su Dante e Flaubert*, Urbino 1987, p. 13-111 (surtout 59-91) ; J.-P. Aygon, « Le jeu avec les bornes » *op. cit.*

45. Le même mot était apparu aux vers 409 et 420 sans aucune connotation particulière (cf. note précédente).

differentia verborum. Il convient au philologue de la rechercher, sans toutefois la surestimer[46].

46. Une des questions ouvertes les plus intéressantes concerne deux textes très connus par les historiens de l'art romain : le premier, en particulier, est celui qui fonde la doctrine des quatre styles depuis Helbig et les coïncidences frappantes entre les deux passages ont été déjà notées par les savants : Vitr. VII, 5, 2 *pinguntur enim portus, promunturia, litora, flumina, fontes, euripi, fana,* luci*, montes, pecora, pastores* (« on peint ainsi des ports, des promontoires, des rivages, des cours d'eau, des sources, des euripes, des sanctuaires, des bois sacrés, des montagnes, des troupeaux, des bergers », Bernard Liou et Michel Zuinghedau éd., Marie-Thérèse Cam commentaire, 1995) ; Plin. N.H. XXXV, 116 *Non fraudand<a> et Studio divi Augusti aetate, qui primus instituit amoenissimam parietum picturam, villas et porticus ac topiaria opera,* lucos, nemora*, colles, piscinas, euripos, amnes, litora, qualia quis optaret, varias ibi obambulantium species aut navigantium terraque villas adeuntium asellis aut vehiculis, iam piscantes, aucupantes aut venantes aut etiam vindemiantes* (« Il ne faut pas non plus priver de son dû Studius qui vécut à l'époque du divin Auguste : il fut le premier à imaginer une façon tout à fait charmante de peindre les parois, y figurant des maisons de campagne et des ports ainsi que des thèmes paysagistes, bosquets sacrés, bois, collines, étangs poissonneux, euripes, rivières, rivages, au gré de chacun et y introduisit diverses effigies de personnages se promenant à pied ou en barque, se rendant, sur la terre ferme, à leur maison rustique à dos d'âne ou en voiture, voire en train de pêcher, d'attraper des oiseaux, de chasser ou même de vendanger », Jean-Michel Croisille éd., 1985). Je me borne à noter que les deux énumérations des sujets paysagistes sont formées par des termes qui sont chacun doué d'un référent propre, sans aucun espace pour l'*enumeratio* rhétorique. Alors que le premier texte, celui de Vitruve, ne pose pas de problèmes de notre point de vue, le deuxième, au contraire, cite *luci* et *nemora*, bien évidemment comme deux sujets distincts. Tous les traducteurs, dans toutes les langues s'en sortent avec une traduction semblable à celle de M. Croisille, et en soi logique : il y avait parmi ces sujets à la fois des bois (bosquets) sacrés et des bois profanes. Mais quelle était la différence typologique entre les deux ? Est-il possible de reconnaitre dans les peintures murales romaines que nous connaissons un bois sacré d'un bois profane, tout comme on reconnaît aisément ports, plages, fleuves, temples etc. ? Une telle reconnaissance serait en effet très utile pour comprendre l'imaginaire du bois (sacré) romain. Ce qui complique la question est que le paysage pictural semble toujours si lié à la présence religieuse et cultuelle (statues, autels etc.) qu'on a depuis longtemps forgé la définition de « paysage sacro-idyllique », où le bois profane ne semble pas avoir sa place. Mais que faire, alors, avec les *nemora* de Pline ? Dans la bibliographie immense sur ces deux passages je me borne aux titres suivants : W. Helbig, *Untersuchungen über die campanische Wandmalerei*, Leipzig 1873 ; M. Rostowzew, « Die hellenistisch-römische Architekturlandschaft », *MDAI(R)*, 26, 1911, p. 1-185 ; K. Schefold, *Pompeianische Malerei, Sinn und Ideengeschichte*, Basel 1952 ; R. Ling, « Studius and the Beginnings of Roman Landscape Painting », *JRS*, 67, 1977, p. 1-16 ; P. Grimal, *op. cit.* ; R. Ling, *Roman Painting*, Cambridge 1991 ; A. Rouveret, *op. cit.* ; J.-M. Croisille, *op. cit.* ; E. Malaspina, « Quando il paesaggio non era stato ancora inventato », *op. cit.*, p. 73-77 ; M. Hinterhöller-Klein, Varietates topiorum *: Perspektive und Raumerfassung in Landschafts- und Panoramabildern der römischen Wandmalerei vom 1. Jh. v. Chr. bis zum Ende der pompejanischen Stile.* Wien 2015 ; I. Colpo, G. Salvo, « *…lucos, nemora,colles…* Creare il paesaggio nel III stile », *Eidola*, n° 13, 2016, p. 31-46.

Table des matières

Christophe Imbert
Le bois sacré : une introduction 7

Ermanno Malaspina
Chapitre I *Le champ sémantique du « bois sacré » et l'espace religieux à Rome* 21

Gilles Polizzi
Chapitre II *« Prière pour l'ouverture d'une clairière » : Le* Sacro Bosco *de Bomarzo, versant Arcadien* 37

Laurent Folliot
Chapitre III *L'ouvert et le couvert : vicissitudes du bois sacré dans la tradition anglaise* 55

Jean-Philippe Grosperrin
Chapitre IV *Stase et surgissement. Le bois sacré dans les rituels de l'Opéra français (1690-1742)* 79

Luce Barlangue
Chapitre V *« Le bois sacré » dans les grands décors de Pierre Puvis de Chavannes et d'Henri Martin : Inventions et glissements de l'iconographie et du style* 101

Christophe Imbert
Chapitre VI *« Des bois dignes de servir de sanctuaire aux Muses ». Le bois sacré comme catégorie de l'expérience poétique au seuil du xx^e^ siècle* 117

Christophe Imbert
Conclusion 141

Bibliographie générale 149

« Collection des Littératures »

Série *Le Centaure*

Comité scientifique

Marie Blaise, univ. Paul-Valéry Montpellier 3, CRISES EA 4424, F34000, Montpellier, France ; Francis Gingras, univ. de Montréal, QC H3T 1J4, Montréal, Canada ; Caroline Julliot, Le Mans Université, 3LAM, EA 4335, F72000, Le Mans, France ; Émilie Klene, univ. Paul-Valéry Montpellier 3, CNRS, IRCL UMR 5186, F34000, Montpellier, France ; Suzanne Lafont, univ. Paul-Valéry Montpellier 3, CRISES EA 4424, F34000, Montpellier, France ; Marine Le Bail, univ. de Toulouse Jean-Jaurès, PLH, EA 4601, F31058, Toulouse ; Benedicte Louvat, Sorbonne-Université, Cellf, UMR 85 99, F75005, Paris, France ; Jacques Neefs, Johns Hopkins University, Baltimore, MD21218, USA ; Catherine Nicolas, univ. Paul-Valéry Montpellier 3, CEMM EA 4583, F34000, Montpellier, France ; Agathe Novak-Le Chevalier, univ. de Paris-Nanterre, CSLF EA 1566, F92014, Nanterre, France ; Susana Seguin, univ. Paul-Valéry Montpellier 3, IHRIM-UMR 5317 ENS de Lyon, France ; Trung Tran, univ. Toulouse Jean-Jaurès, PLH EA 4601, F31058, Toulouse, France ; Sylvie Triaire, univ. Paul-Valéry Montpellier 3, CRISES EA 4424, F34000, Montpellier, France.

Titres déjà parus dans la même série

Douze ans de journal posthume. Le passé défini de Jean Cocteau. P. Caizergues, P.-M. Héron, 2019.

Jean Potocki : le travail du temps. Autour d'un bicentenaire. F. Rosset, D. Triaire, 2019.

Vanités, compositions de la fin. M. Blaise, S. Triaire, 2019.

Freud, la littérature, la psychanalyse : l'éthique de la relation. B. Coste, 2018.

Apollinaire et Cie. P. Caizergues, 2018.

Le tigre de William Blake. Principes et ingrédients du roman policier noir. J. Roudaut, 2016.

Jean Potocki. L'Homme à l'épreuve du relatif. É. Klene, 2016.

Évolutions/Révolutions des valeurs critiques (1860-1940). Mutations des idées de littérature — 2. M.-P. Berranger (dir.), 2015.

Réévaluations du romantisme. Mutations des idées de littérature — 1. M. Blaise (dir.), 2014.

Les Univers de Frédéric Jacques Temple. P.-M. Héron, C. Leroy, 2014.

Récits et dispositifs d'enfance (XIXe-XXIe siècles). S. Lafont, 2012.

Deviser, diviser. Pratiques du découpage et poétiques du chapitre de l'Antiquité à nos jours. S. Triaire, P. Victorin, 2011.

Clere Espaigne. N. Chareyron, 2009.

L'histoire littéraire des écrivains — Paroles vives (Lieux littéraires). M. Blaise et S. Triaire — A. Vaillant, 2009.

Serment, promesse et engagement : rituels et modalités au Moyen Âge. F. Laurent, 2008. *Écritures de l'histoire. Littérature, esthétique, psychanalyse.* M. Blaise, 2008.

Lectures de Jacques Proust. M. Brot et S. A. Viselli, 2008.

Les mises en scène de la parole aux XVIe et XVIIe siècles. B. Louvat-Molozay et G. Siouffi, 2007.

L'interview d'écrivain — Figures bibliques d'autorité (*Lieux littéraires*). M. Lavaud et M.-È. Therenty — M. Blaise et S. Triaire, 2006.

Le reste. S. Lafont, 2006.

Terres Gastes. Fictions d'autorité et mélancolie. M. Blaise, 2005.

Cet ouvrage a été mis en pages par
les Presses universitaires de la Méditerranée
(Université Paul-Valéry Montpellier 3)
Route de Mende
34199 Montpellier Cedex 5

pulm@univ-montp3.fr
www.PULM.fr

Dépôt légal : septembre 2021