

ESPACE CULTUREL ET FONCTION SYMBOLIQUE

AVEC le temps, l'espace est l'une des dimensions fondamentales par rapport à quoi l'homme doit se situer. Toutes les cultures humaines aménagent pour y vivre un espace jusque-là sans limites, inorganisé. *L'Hymne à Shamba* (l'étai, le pilier central) de l'*Atharva-Veda*, X, 7 montre bien que la mise en ordre d'un chaos originel s'accomplit par le rite, c'est-à-dire par une action humaine qui établit des rapports entre les dieux, le cosmos et l'homme. L'espace sauvage est ainsi organisé socialement et devient un territoire précisément délimité, un lieu où naît un ordre qui n'est plus celui de la nature mais celui de l'homme qui en prend possession pour lui et les siens.

L'espace organisé

Dans notre tradition occidentale c'est Rome qui a le mieux réalisé l'inscription sur le sol de l'exercice d'une souveraineté politique et militaire : le *jus* y est toujours défini comme la zone d'actions et de revendications légitimes et comme la part d'espace où chacun peut faire valoir son droit. Or cet espace ainsi socialisé est délimité ;

le site est clos par une enceinte, une muraille (*pomerium*), une frontière qui marque concrètement sur le sol une propriété particulière, le lieu d'exercice d'un pouvoir propre ou d'une puissance collective et nationale. Mais en même temps cette limite définit, en l'excluant, l'autre, l'étranger qui se trouve en dehors. Elle est une barrière qui défend le groupe humain contre les puissances ennemies et les influences néfastes en séparant l'espace ordonné du monde inorganisé et différent qui l'enserme.

A l'intérieur de cet espace toute une organisation complexe définit des lieux, des sites, des quartiers selon les fonctions politiques et économiques qui s'y exercent, ou selon l'origine des habitants, leur richesse, etc. L'examen de nombreux mythes de fondation de cités ou de camps, tant dans certaines ethnies indiennes d'Amérique du Nord que dans celles d'Afrique noire, le montre très clairement. En d'autres termes, l'organisation d'un espace socialisé inscrit dans l'espace même que l'homme occupe sa propre histoire, et établit entre lui et le cosmos des rapports symboliques.

Espace sacré

Or dans toutes les sociétés humaines traditionnelles cette organisation de l'espace repose sur des rites religieux : qu'il s'agisse de rites sacrificiels intervenant lors de la découverte ou de la fondation même du site occupé par l'homme afin d'attirer la bienveillance divine sur cette fondation ; ou plus précisément qu'il s'agisse de la délimitation d'une portion de cet espace que l'homme déclare sacré parce qu'il y trouve le lieu où s'établissent des relations particulières avec le divin.

Cet espace sacré, qui s'insère dans l'espace socialisé, peut avoir de multiples origines : soit qu'en ce lieu la puissance divine s'y soit, de quelque manière, manifestée : la sacralisation n'est alors que le rappel d'une théophanie (Gn. 13, 18 : le chêne de Mambré et bien d'autres exemples bibliques). Soit que l'homme appelle, par des rites appropriés, la puissance divine à fonder avec lui et à

garantir pour toujours ce nouvel espace ; soit enfin que l'homme décide de réserver à la divinité telle portion de son propre espace pour en faire un lieu d'adoration qu'il lui consacre et lui donne, faisant ainsi de ce lieu un sanctuaire. Celui-ci est à son tour délimité par une clôture, qui inscrit dans l'espace un domaine sacré et sépare une zone d'efficienne sacrée de ce qui ne l'est pas. Depuis les plus anciennes civilisations proto-indiennes de Mohenjo-Daro la clôture souligne ainsi nécessairement la sacralité de l'espace cultuel où l'homme entre en contact avec le divin.

L'espace cultuel est un espace sacré parce qu'il est le lieu où s'effectue, par le rite sacrificiel, la rencontre entre l'homme et la puissance divine. Il est donc un espace médiateur entre le profane et le divin, où nul ne peut s'aventurer sans en être digne. « N'approche pas d'ici et ôte tes sandales car le lieu sur lequel tu te tiens est une terre sainte » dit Yahvé à Moïse (Ex. 3, 5) ; à quoi fait écho une identique prescription faite aux guerriers sioux de n'entrer dans les cercles symboliques qui représentent le cosmos, et où ils célébreront la danse face au soleil, que « les pieds-nus sur la terre sacrée ».

Espace clos

Du Saint des Saints où seul le Grand Prêtre pouvait pénétrer à l'*adyton* des temples grecs, de la *cella* romaine où le dieu réside hors d'atteinte du peuple au sanctuaire chrétien dont le chœur est, dès le 5^e siècle, séparé de la nef où se tiennent les fidèles, les exemples sont multiples de cet enfermement du sacré dans l'espace cultuel, par une clôture qui manifeste la tension de cet espace, reflétant l'ambiguïté même du sacré, et la dialectique d'un espace qui, parce qu'il est religieux est inaccessible sauf aux purs et aux initiés, mais qui attire l'homme parce qu'il constitue le lieu où il trouvera la paix et le bonheur. Car l'espace sacré doit préserver une intégrité de toute souillure extérieure ; il doit donc être clos : ainsi le *mégaron* mycénien, sans ouverture et qui renfermait les *sacra*.

On comprend ainsi pourquoi la représentation archéty-

pale de l'espace où Dieu vit de toute éternité et où il appelle chacun à connaître un bonheur sans mélange et sans fin, soit précisément conçu comme un lieu clos, le Paradis. On sait que le terme vient du perse avestique, *pairidaeza*, qui désigne, dans son sens premier, une enceinte délimitant un espace planté d'arbres et bien arrosé ; par extension le mot définit ensuite un verger entouré de murs, un parc royal. C'est à cette représentation que se rattache le Jardin d'Eden que Yahvé planta à l'orient du monde où il plaça le premier homme (Gn 2, 8). L'apocalyptique juive fera de ce jardin de vie le séjour des justes, le lieu de la récompense éternelle. A partir de la Renaissance, dans une vision plus sécularisée, le centre de ce Paradis-jardin sera souvent occupé par une fontaine de vie, source d'éternité, ou de Jouvence.

Ainsi, toute organisation de l'espace implique une action rituelle qui aboutit à la délimitation d'un espace intérieur où réside la puissance, l'énergie sacrée et où ne pénètrent que ceux qui ont la pureté suffisante. Par là, l'espace cultuel devient le lieu de l'exigence de sainteté.

L'indispensable symbolisme

Or il faut bien comprendre que ce processus d'organisation d'un espace sacralisé repose en fait sur une suite d'opérations et de correspondances symboliques. On a justement remarqué que l'utilisation dans l'architecture du temple grec d'une structure alternée de pleins (les murs aveugles) et de vides (par le moyen d'une colonnade) inscrivait dans l'espace l'opposition pur/impur qui est le fondement même de toute organisation d'un espace sacré. De telles structures fonctionnent symboliquement pour définir un espace hiérophanique. Comme le disait déjà une inscription d'un temple de Ramsès II, « le temple du dieu est comme le ciel ».

L'espace cultuel et l'édifice religieux se trouvent en référence avec le cosmos, non seulement à cause d'un isomorphisme évident (coupole et voûte céleste ; niches et absides et caverne ou grotte), mais surtout parce qu'en

construisant cet espace cultuel l'homme réitère l'action créatrice du dieu. La construction de l'autel sacrificiel dans l'espace védique est une re-création du monde : l'eau où l'on a gâché l'argile est assimilée à l'eau primordiale et la boue obtenue, à la Terre (*Çatapatha Brahmana*, VI, 5, 1). L'un des plus beaux exemples de cette correspondance symbolique entre l'espace religieux et la création nous est donné par les diagrammes réalisés sur le sol par les Indiens Navajos. L'exécution en est sacrée car elle relie l'exécutant à l'ordre même du monde. Le but recherché est, en inscrivant sur le sol la représentation peinte du mythe de la création, de se régénérer soi-même en se remémorant un passé originel, source et clé de la situation présente.

Ces peintures rituelles accompagnées de la récitation du mythe de la création dessinent un nouvel espace géométrique dont le centre est le lieu sacré où s'est produite l'émergence de l'homme et de la femme. A partir de ce centre s'établit une quadripartition des êtres et des choses autour d'un axe qui se développe comme la tige sacrée du maïs, le long de laquelle serpentent et s'ordonnent les chemins complémentaires de l'homme et de la femme que surmonte l'oiseau bleu du bonheur, car, selon la formule navajo « la vie est un chemin à travers le temps ».

Dans un autre domaine culturel le symbolisme cosmique du Temple de Jérusalem, tel que Philon surtout l'a exposé, associe pareillement l'espace sacré et le lieu cultuel à la création divine. Chaque objet contenu dans le Temple s'y trouve ordonné : le chandelier à sept branches représente les sept planètes ; les douze pains de proposition représentent non seulement les douze tribus d'Israël mais aussi les douze mois de l'année ; l'autel des parfums rappelle l'action de grâce nécessaire pour glorifier la bonté de Yahvé et célébrer sa gloire dans le ciel, etc. De même l'église chrétienne représente la figure du monde, explique Pierre Damien dans un sermon pour la dédicace d'une église (*Sermo 71*) : le maître d'œuvre, dit-il, a imité l'architecte de la Jérusalem céleste jusque dans les mesures du bâtiment qui nous sont révélées dans l'Apocalypse (21, 16-17) qui fait écho à la célèbre vision d'Ézéchiël.

Quelques exemples :
le carré, le cercle, le labyrinthe

Ces mesures appliquées au Temple de Jérusalem et ensuite à tant d'édifices chrétiens déterminent une structure-type de l'espace cultuel, et qui forme un carré, que nous retrouverons dans le mandala. En raison de sa forme égale des quatre côtés, le carré, qui n'est jamais que l'inscription sur le sol des quatre dimensions fondamentales d'un monde orienté d'après les positions du soleil, symbolise le cosmos et ses quatre éléments. Toute une théorie de l'architecture religieuse médiévale, dont l'*Album* de Villard de Honnecourt nous donne des illustrations stylisées, se fonde sur la création de lieux saints *ad quadratum*, qui paraissent la meilleure expression possible de la symétrie et de la stabilité de l'univers.

Un autre exemple de correspondances symboliques nous est fourni par Hérodote (I, 98) à propos de la ville sainte d'Hamadan au nord-ouest de l'Iran. Cette ville est entourée de sept enceintes concentriques dont les créneaux sont de plus en plus élevés comme des ziggurats, et dont la couleur correspond à celle de chacune des sept planètes : blanc = Vénus ; noir = Saturne ; pourpre = Mercure ; bleu = Jupiter ; rouge-orangé = Mars ; argent = Lune ; or = Soleil. C'est à l'intérieur de la septième enceinte que se trouve le palais du Roi Soleil et ses trésors : la ville sainte est donc un véritable microcosme planétaire.

Mais on notera que ce schéma circulaire d'un espace sacré renfermant un centre où réside la Toute-Puissance se retrouve identique dans *Las Moradas* de Thérèse d'Avila, où le Palais de Lumière se trouve au centre de la 7^e demeure, là « où le ciel est sur terre et le Royaume déjà réalisé dans ce palais immense qui est Dieu lui-même »... Cercle et carré, deux schémas d'organisation de l'espace sacré qui nous invitent à évoquer la forme symbolique la plus chargée, peut-être, de significations, le *Mandala*.

On sait que ce terme désigne une série de cercles concentriques inscrits dans un carré et qui servent de *yantra*, c'est-à-dire d'image symbolique, et qui est instru-

ment de contemplation dans le yoga tantrique pratiqué par le lamaïsme tibétain. Dessiné sur le sol avec des matériaux très voisins de ceux utilisés dans les diagrammes navajos, le mandala est construit en association avec des exercices respiratoires et exige une forte concentration de soi en vue d'une méditation de l'*imago mundi* qu'il réalise et du panthéon symbolique qu'il dessine.

Sa construction et la pénétration en pensée dans les différentes zones et niveaux du mandala sont assimilées au rituel de circumambulation autour d'un temple, *pradakshina*, et à l'ascension des degrés du *stupa*, qui renferme fréquemment une relique du Bouddha, car le centre même du mandala contient un symbole de l'énergie divine. Cette circumambulation est donc un rituel de concentration exclusivement sur le centre du diagramme, lieu de la transformation personnelle. En identifiant par des techniques de yoga le mandala à son propre corps, l'homme s'installe au centre de son univers personnel, en même temps qu'il se représente la terre avec ses continents, ses mers entourant une montagne centrale, le Mont Méru où trône le Bouddha. Autour de cet *axis mundi*, il imagine des révolutions sidérales en les incarnant parfois dans des figures de divinités anthropomorphes. Puis il identifie le cordon central de son épine dorsale à l'*axis mundi* de la Montagne sacrée et prend conscience de coïncider avec le centre autour duquel s'accomplit le cosmos.

L'homme et le monde sont identifiés par des séries de cercles, les *çakras*, considérés comme autant de points d'intersection de la vie cosmique et de la vie mentale. La réanimation de ces *çakras* est assimilée à la contemplation et à la pénétration initiatique du mandala. Celui-ci est donc, en même temps, le support d'un rituel pratiqué dans l'espace cultuel, l'instrument d'une concentration spirituelle et d'une réalisation d'identification psychologique au cosmos. Il est à la fois un cosmogramme, une théophanie et un psychogramme.

Or ce qu'il convient de relever pour notre propos c'est cette forme quaternaire du mandala qui réalise la quadripartition du cercle. Il reproduit ainsi non seulement les dimensions de l'espace cosmique ordonné autour des

quatre points cardinaux, mais il se réfère à l'orientation spatiale de Brahma, debout sur le lotus aux mille pétales, et à celle du Bouddha, qui ne sont au vrai que l'expression mythique du besoin d'orientation physique et psychique de tout individu.

Ce quadruple regard qu'aux origines du monde Brahma jette, avant même la création, n'est-il pas le symbole mythique des quatre fonctions de la conscience telles que les définit C.G. Jung : pensée, sentiment, intuition et sensation, dont l'intégration est nécessaire pour réaliser l'unité psychique du soi ? On sait que pour l'analyste zurichois la quaternité est apparue comme l'archétype idéal d'un état où toutes les composantes de la psyché sont en harmonie. Mais s'ensuit-il que tout symbole où apparaît un schéma quaternaire, toute représentation quadripartite de l'espace, s'enracine ainsi dans le tréfonds inconscient de la psyché, et se greffe sur un archétype qui se développerait en un symbole du centre lorsqu'émergent à la conscience certaines images primordiales ? En d'autres termes, existe-t-il un archétype de la quaternité circonscrivant un centre dont les expressions symboliques se retrouveraient dans les diverses créations d'un espace religieux, physique et intérieur ?

On a parfois rapproché la fonction symbolique du mandala de celle du labyrinthe, avec raison. Parcours enchevêtré, fait d'entrelacs inscrits dans un espace limité où l'homme entre volontairement pour parvenir à un but, atteindre un centre conçu comme une réalité absolue, le labyrinthe pose une série d'interrogations et de choix, combinant des impasses qui ne permettent aucune sortie et des bifurcations entre lesquelles l'homme doit choisir sa route. Il place ce dernier dans l'exercice risqué de sa propre liberté.

Parcours difficile, le labyrinthe qui figure sur le pavement de certaines cathédrales joue le rôle d'un chemin initiatique qui, par-delà la mort, conduit à une renaissance. Il est signe d'un itinéraire spirituel et, en même temps, symbole dynamique puisqu'il peut conduire celui qui accepte d'y entrer vers quelque chose de meilleur et de plus grand. Ce chemin qu'il impose inscrit dans l'espace toute

une dialectique de la voie à suivre et des égarements auxquels on peut succomber si l'on ne possède pas le fil conducteur, ce fil rouge d'Ariane, indispensable conscience et nécessaire mémoire, pour parvenir à la découverte et à la réalisation de soi comme à la rencontre avec le Tout Autre.

Autre type de parcours : la procession, qui est figure du rassemblement eschatologique et qui prend un aspect d'itinéraire. Elle occupe et définit un espace sacré ; elle en sort pour investir l'espace profane qu'elle parcourt en empruntant les chemins de la vie quotidienne. Elle le traverse en le signifiant. Elle trace ainsi un vecteur *de deo ad deum*, puisqu'après ce périple elle revient à l'espace sacré d'où elle est partie.

Le centre

On le voit par ces exemples que l'on pourrait multiplier facilement, l'organisation même de l'espace sacré aboutit à mettre en valeur un centre qui apparaît toujours comme un champ de puissance et de forces à l'intérieur duquel l'homme se sent protégé et à l'abri des influences néfastes. Car dans cet espace clos il entre en rapport avec les puissances divines qu'il y découvre. L'exemple du *teleustérion*, à Éleusis, où le myste contemplait la révélation de l'*époptèia* est à rappeler : il s'agit bien d'un espace clos, centré, et qui est le lieu d'une révélation hiérophanique.

Le centre n'est donc pas seulement une réalité géométrique, ou topographique, ou une simple construction rituelle ; il est le point de commencement absolu où les énergies divines font irruption, en même temps qu'il est le lieu où l'homme fait l'expérience de cette réalité totale. Source, racine, germe de cette ultime réalité, le centre que délimite l'espace sacré est en même temps le point le plus profond de chaque être humain, et le lieu de référence vers quoi, sans cesse, il faut revenir. Tel est le champ symbolique où se manifeste la même tension que nous constatons dans tout espace cultuel, clos et ouvert, inaccessible et pénétrable à la fois.

Mais ce champ symbolique du centre même de tout

espace religieux s'enracine dans l'intimité la plus profonde de l'homme. Je n'entends certes pas faire mienne la théorie psychanalytique d'Otto Rank, selon qui chaque individu cherche à retrouver le temps où il vivait protégé et à l'abri dans l'utérus maternel, avant la catastrophe qui détermine le traumatisme de la naissance. Le centre serait ainsi la manifestation symbolique de la profonde nostalgie du retour vers la mère, et ce retour serait l'unique code des créations artistiques et symboliques de l'homme. Comme souvent hélas, avec Rank une intuition géniale dégénérerait en une théorie systématique et réductrice.

Mais on ne peut nier que les représentations naturelles du centre soient souvent désignées par des épithètes anatomiques telles qu'*omphalos*, nombril du monde. Dans *la Terre et les rêveries du repos*, G. Bachelard a justement souligné la différence entre un refuge construit, c'est-à-dire un espace de forme angulaire tel le carré, et un refuge circulaire, image du ventre maternel. L'espace circulaire est celui de l'œuf, du fruit ; il est signe de douceur de paix et de sécurité. Un tel espace courbe et refermé exprime une sorte d'intuition coenesthésique de bien-être, d'intimité qui est souvent très proche d'un désir de défense. L'intimité du centre entraîne ainsi une double fonction de protection et de découverte de soi.

Or nous retrouvons cette valeur de refuge et de protection comme l'un des fondements majeurs de tout espace cultuel, de tout édifice sacré, comme si l'organisation religieuse de l'espace était étroitement liée à la situation psychique de l'homme. Il est intéressant de souligner que deux des plus grands mystiques chrétiens, Thérèse d'Avila, nous venons de le voir, et Jean de la Croix ont recours à un schéma spatial centré pour exprimer l'union mystique.

Dans la *Subida del Monte Carmelo* (« La montée du Carmel ») ce dernier décrit l'itinéraire que l'homme, en quête de la perfection, doit suivre pour parvenir au centre de la montagne, dans ce cercle parfait du banquet spirituel « où seuls demeurent l'honneur et la gloire de Dieu ». Le dessin qu'il en a lui-même tracé est comme le plan de la plus austère des ascensions vers la transcendance absolue :

la voie du rien, où la marche est scandée par des renoncements successifs. Le centre renferme Dieu, mais dans le rien substantiel de sa présence, sommet arrondi, dénudé, irradiant une telle splendeur que Juan ne peut l'exprimer que négativement, comme « la clarté de cette divine et obscure lumière ». Au terme de sa montée ténébreuse l'âme est attirée par ce centre où le rien s'épanouit dans le tout, *nada y todo*.

Chez ces mystiques chrétiens, le centre est ainsi le lieu même où Dieu réside dans l'homme et où celui-ci peut s'unir à lui, ultime réalisation de tout espace cultuel. Il est à la fois demeure et source d'un dynamisme spirituel qui sous-tend et justifie l'introspection purificatrice et l'ascèse en lutte contre le moi éclaté sous l'emprise des passions, qui seule peut conduire à l'union avec Dieu.

On sera évidemment frappé de l'analogie existant entre cette voie mystique et le processus d'individualisation décrit par Jung et l'on peut penser que, comme la psychologie analytique se fonde sur la réalité expérientielle du centre, source et but de tout processus psychique, de même l'usage de symboles du centre par des mystiques se fonde sur la même réalité.

Mais si toute construction d'un espace sacré conduit à un centre, l'ambivalence de celui-ci pose un problème : s'il est à la fois Dieu possédé par l'homme et lieu de possession, divinité transcendante et individualité humaine, ce centre n'est-il qu'un pur produit psychologique, un état psychique dans lequel l'esprit de Dieu pénètre et infuse une psyché particulière ?, ou bien un symbole jailli d'un archétype inconscient, et, comme tel, la meilleure formule possible pour exprimer l'union divine ? Peut-être convient-il ici de reprendre la définition célèbre d'Augustin : Dieu est un cercle dont le centre est partout et la circonférence nulle part, pour comprendre la naïveté de toute tentative d'inscription de l'absolu divin dans l'espace.

Conclusion

On le voit : les valeurs religieuses du centre sont inséparables des notions d'espaces et d'intimité.

Dès leurs plus anciennes pratiques religieuses les hommes ont soigneusement veillé à circonscrire un lieu pour y enclore une puissance supérieure qui s'y manifeste ou qu'ils voulaient attirer.

L'organisation religieuse de l'espace s'est toujours effectuée par des rites divers reproduisant l'acte créateur et reliant ainsi l'espace de l'homme à l'espace cosmique.

La multiplicité des centres ainsi délimités par l'homme dans son espace quotidien nous induit à penser que par là se manifeste une réalité psychologique très profonde.

Or c'est ici qu'intervient la fonction symbolique qui permet à l'homme de passer des simples créations de l'imaginaire à la réalité. C'est dans la mesure où il tend à exprimer une réalité supérieure à l'homme qu'il déduit d'une expérience vécue, que le symbole religieux engage l'existence même de celui qui l'utilise, en ouvrant la réalité humaine et intérieure de sa psyché à une dimension d'éternité et de transcendance.

Michel MESLIN

*Professeur d'Histoire comparée des Religions,
Université de Paris-Sorbonne.*