

ressemblent beaucoup aux revendications actuelles des agriculteurs. Véritable réformateur et progressiste donc ? Il faut nuancer sérieusement : Lefranc s'inscrit dans un mouvement qui défend les classes aisées et considère (comme Voltaire et bien d'autres) comme inéluctable l'inégalité entre les hommes et même, pense-t-il, comme le résultat de la volonté de Dieu. Néanmoins il ne cessera de pratiquer la bienfaisance et la charité dans son village (là aussi on peut le rapprocher de Voltaire).

Ici se place le « drame » : reçu à l'Académie française en 1760 il attaque violemment les Philosophes dans son discours de réception ; ceux-ci et surtout Voltaire vont le couvrir de ridicule et le forcer à retourner dans sa province.

Toutefois ce qui va sauver, si l'on peut dire, Lefranc d'un oubli total, c'est son œuvre d'apologiste, œuvre nettement teintée de jansénisme même si cet ancien élève des jésuites continue à entretenir avec eux des rapports amicaux. Son souci, en fait, est de trouver un juste milieu et de mettre un terme à des combats fratricides. Toutefois, Lefranc proclame son adhésion sans faille à l'absolutisme théologique. Son grand ennemi est le déiste qu'il assimile à l'athée. Pour illustrer ses talents d'apologiste, G. Robichez fait une analyse détaillée d'une ode écrite à l'occasion de la dédicace de son église paroissiale (qu'il a fait restaurer) : il y insiste sur la beauté du culte extérieur, montre que les rites se concilient avec la pureté et la simplicité des mœurs villageoises, faisant écho à l'engouement de ses contemporains pour la nature. Le véritable philosophe est le chrétien, les autres, ceux qui s'appellent Philosophes, ne sont que des imposteurs (on retrouve les accents de son discours de réception à l'Académie française). La violence de ces attaques s'explique peut-être par les progrès faits par le camp des Lumières, dans la seconde partie du XVIII^e siècle, avec l'*Encyclopédie*, la publication du *Discours sur l'inégalité* et celle de *Candide*. N'oublions pas cependant que la pensée religieuse de Rousseau se rapproche sur certains points de celle des anti-Lumières.

À l'image du front des anti-Lumières, très hétérogène, Lefranc de Pompignan se présente donc comme très complexe et il est difficile de porter un jugement sur cet homme si décrié, dont les idées se rattachent à la tradition gallicane, échappée au XVIII^e siècle mais toujours vivace ; cet érudit (sans conteste) fut « un bon ouvrier de littérature » mais dépourvu certes de talent.

Le livre de G. Robichez se termine par une anthologie de textes qui illustrent les différents chapitres abordés et une bibliographie mise à jour depuis la précédente édition, datant de 1987.

Evelyn GIRARD

Patrick VOISIN et Marielle de BÉCHILLON (éditeurs), *L'Espace dans l'Antiquité*, Éditions L'Harmattan, collection « Kubaba, série "Actes" », Paris 1 Panthéon-Sorbonne, 2015.

Publié chez le même éditeur et dans la même collection que l'ouvrage collectif intitulé *L'Art du discours dans l'antiquité : de l'orateur au poète*, paru en 2010, ce nouvel ouvrage collectif correspond au programme 2012-2014 du cours de « langues et cultures antiques » des classes de Lettres et Première supérieures préparant au

concours d'entrée à l'École Normale Supérieure de Lettres et de Sciences Humaines de Lyon. Il fut également le thème des journées d'études littéraires qui eurent lieu les 21 et 22 février 2013 au lycée Louis Barthou de Pau. Le sujet correspond naturellement à celui qui couvre les deux années d'études des langues anciennes, 2012-2013 pour l'hypokhâgne, 2013-2014 pour la khâgne et sa clausule, le concours. Vaste sujet pourrait-on dire sans ironie quand le mot « espace » renvoie facilement à vastitude.

Le décor est planté par l'iconographie de couverture, aquarelle de Paul Carrère, *Thugga, Tunisie*, trois colonnes, en perspective cavalière, dessinent la verticalité de leur anastylose, l'horizontalité de leur ombre et la profondeur de leur surplomb.

La question pourrait être un simple « thème » et n'appeler que des développements sur l'hypotypose, l'*ekphrasis* ou la poétique de l'espace. Mais ce serait bien mièvre et n'ouvrirait vers aucune recherche universitaire digne de ce nom. C'est pourquoi bien préférable est le choix de ce colloque : traverser la perception et la représentation de l'espace et suivre, de l'archaïsme préhistorique à l'antiquité tardive, la transformation d'une impression si vague qu'on la lie au surnaturel, à un concept scientifique prêt pour son traitement moderne. Les actes présentent un mouvement qui part des Hittites et de leurs démêlés avec les Assyriens et aboutit aux géographes alexandrins et hellénistiques avec des curiosités qui vont nous obliger à retourner en arrière chez leurs précurseurs.

C'est ainsi qu'on prend conscience, de texte en texte, du rapport de l'homme singulier à l'espace : quelle est sa vision ? Comment s'oriente-t-il ? Comment a-t-il l'idée de mesurer et de nommer ces mesures ? Et surtout, comment se lie l'espace et le temps, comment l'espace, d'abord orientation voire direction devient progressivement espoir, signification, désir (Le texte sur les *Lugal-e*, p. 30, est significatif). On suit cette progression jusqu'au commentaire des œuvres de Sidoine Apollinaire (p. 267).

Mais l'homme est aussi un animal social qu'il convient d'étudier dans un espace perçu comme défini, marquant des limites de famille à famille, de tribu à tribu, de peuple à peuple. L'espace alors cherche ses limites, ses frontières, son *limes*. Pourtant, toute frontière ferme et enferme mais elle ouvre aussi et permet, voire oblige, à la construction de routes (p. 63). D'ailleurs l'espace urbain replié sur lui-même par les limites de sa fondation, son *pomoerium* est bien obligé de s'ouvrir. L'étude de l'espace périphérique des villes (p. 241) permet de comprendre l'assimilation progressive des territoires d'abord inquiétants, puis consacrés. On peut alors élargir à l'infini l'idée d'espace.

L'homme, cet animal social, est aussi animal politique. On en rit dans l'exploitation comique qu'en fait Aristophane dans *Les Nuées*, intéressant décalque des rites de fondation des villes (p. 301). Et *Coucuville-sur Nuage* dont Debidour donnait une traduction plus euphonique, *Coucuville-les-nuées*, reste dans les mémoires comme une fantaisie très édifiante d'anti-urbanisme. On y lit le rapport entre espace et théâtralisation des instances politiques. Rome est alors sans pareille, non seulement parce qu'elle donne le la d'une centralisation géographique mais surtout parce qu'elle tisse un maillage fin et inexorable, une « toile d'araignée », qui préserve un centre symbolique, véritable « identité » de l'*imperium* régalien, républicain puis impérial.

(pp. 115 et 315) mais admet de s'élargir vers les *terrae incognitae*, *terrae relictæ* (p. 355). Autant de cercles concentriques qui absorbent peu à peu l'inconnu dans le connu, comme la science qui ne cesse d'explorer ses lisières. On le voit clairement dans la réflexion sur la guerre : que l'on soit à l'époque des Hittites (et de leurs meilleurs ennemis assyriens) ou à celle de l'Empire romain de la Tétrarchie ou du déclin (et de leurs pires amis, les « Barbares »), on voit la porosité ambivalente de la notion de « frontières », *limes*, « limites », « seuils » qui, telles les portes du temple de Janus s'ouvrent et se ferment, défensives, offensives, clandestines, commerciales, passages pour les passeurs de biens, de personnes et de cultures (pp. 165, 255 et 329). Si un chef de guerre, fin politique comme César, généralissime des Gaulles, peut s'attarder à des descriptions géographiques et sociologiques, que dire de la méditation ethnologique ou politique qui anime les discours d'Eschine et de Démosthène ? Il est évident que cette antiquité méditerranéenne, qui porte en son nom même une idée d'organisation spatiale, mer au milieu des terres, ne pouvait s'orienter que par rapport au soleil levant ou couchant, de l'Anatolie aux colonnes d'Hercule, et que développer un savoir géo-métrique, géo-graphique et géo-logique peut devenir « géo-poétique ». C'est là l'objet des derniers chapitres.

Mais avant d'ouvrir sur le *logos*, le discours rationnel sur la terre, regardons d'un peu plus près le *muthos*, le récit fictif qui raconte le monde. C'est Athènes qui est, là, à nulle autre pareille, ne serait-ce que parce que sa *via sacra* a d'abord une fonction religieuse qui a des retombées politiques alors qu'à Rome, la *via sacra* a d'abord une fonction politique, le triomphe de l'*imperator* républicain, qui soumet cette gloire-offrande à la triade capitoline. L'espace sacré se définit donc par des voies (p. 63). La première des « voies » ou, du moins la plus familière et familiale est celle qui ordonne la maison selon un parcours initiatique qu'on refait pour les mariages, les naissances et les deuils et qui conduit du seuil au culte des ancêtres (p. 103). On comprend mieux, dès lors, l'héritage romain, fait d'une strate paysanne, terrestre, rurale, éminemment spatiale, espace qu'on domine par des prières (p. 101) qui deviendra peu à peu espace juridique, intronisation du *jus* (p. 115). Ce droit dont nous héritons est à la fois conception paysanne de l'espace et conception religieuse des limites de l'espace. Alors l'ouvrage qui s'était ouvert sur l'analyse de l'espace au sens de *cosmos*, univers, (p. 11) et incorporait par conséquent l'infini des étoiles, s'achève sur l'étude d'un autre infini, celui de la Mort, l'infini du Temps. Toute l'histoire humaine, résumée dans cet espace-temps semble alors obéir à une immense dialectique : d'abord ordonné, si bien ordonné que le *cosmos* est à la fois, ordre et beauté, il se soumet ensuite à la variété, à la diversité, au désordre des choses humaines, pour retrouver un ordre, l'ordre de la pensée qui s'illustre dans l'urbanisme, l'organisation politique et sociale et surtout la philosophie et la science : ordonné, désordonné, réordonné, le *logos* de l'espace est aussi soumis à un cheminement.

Très naturellement, on aboutit à une autre géographie, du monde visible vers le monde invisible. Cette géographie des Enfers, encore un mot qui distribue l'espace « sous terre » (p. 75, p. 87) est à la fois « descente », perte de la lumière du soleil, et

parcours, promenade inquiétante dont se souviendra Verlaine dans son « Colloque sentimental¹ » :

Dans le vieux parc solitaire et glacé
Deux formes ont tout à l'heure passé.
Leurs yeux sont morts et leurs lèvres sont molles,
Et l'on entend à peine leurs paroles...

Plusieurs chapitres traitent de ce parcours initiatique qui conduit les mourants vers la Mort et le monde des ombres. Il est remarquable qu'un tel ouvrage aboutisse à l'idée de l'homme « animal tragique ». Devant cette évidence de notre finitude et l'incertitude de son « heure », on peut avoir une réaction « apotropaïque », conjurer le sort en riant. C'est le procédé même de la comédie qui n'hésite pas à faire advenir sur scène des « revenants », des « ombres », des « fantômes », tout un petit peuple qui vient hanter, habiter (étymologiquement), peupler les terreurs des vivants pour la plus grande joie des spectateurs, chez Plaute, dans la *Mostellaria*, par exemple. Cependant il y a aussi les « *umbræ* » de Sénèque (p. 127). Mais c'est aussi le sujet même des genres nobles, épopée et tragédie. Dans cette dernière, outre la représentation de ceux qui reviennent du monde souterrain (Héraklès, Thésée) la question posée, celle du déterminisme, du destin, transforme radicalement le sens de notre séjour sur terre, nous autres « éphémères ». L'analyse du rôle des fleuves dans les Enfers comme structuration mais aussi comme « voies » permet de passer d'une vision factuelle, narrative, anthropomorphique, descriptive, à une vision mystique qu'on retrouve dans les descentes aux Enfers, les *Nekia* des épopées, *Odyssée*, *Enéide* (p. 75, p. 87) voire chez Hésiode (p. 92) permet de relier la vision de la vie de l'au-delà à l'idée de « voyage » qu'il faut accompagner, comme dans les *Livres de Morts*, égyptiens ou tibétains. Et cette vision mystique conduit tout naturellement à une lecture philosophique, anagogique qui en réfère à Platon, soit dans le *Phédon* soit dans la *République* (livre X, le mythe d'Er, pp. 94-95). Des rites de passage qui deviennent de plus en plus non pas un voyage, comme dans les *Livres de Morts* égyptien ou tibétain, mais anagogie, purification progressive par « métempsychoses », métamorphoses de l'âme.

Cette encyclopédie de « la carte et [du] territoire » conduit forcément à une autre lecture des « deux rives » : celles de la vie et de la mort, celles du Bosphore qui unit et sépare deux mondes, deux continents, deux espaces, ce qui s'incarne dans le mythe d'Héro et de Léandre, analysé p. 147. Une « belle histoire d'amour et de mort » comme disait Joseph Bédier en *incipit* de son adaptation de *Tristan*, une belle histoire si semblable par sa structure à celle des « amants de Vérone », *Roméo et Juliette* mais si semblable par ses interprétations à celle d'Orphée et d'Eurydice, autre héros thrace dont la tête et la lyre viennent finir leur plainte aux berges de l'île de Lesbos, propylées du Bosphore, porte de l'Inconnu.

G.S. NOURRY-NAMUR

1. Verlaine, *Les Fêtes galantes*, 1869.