Zeitschrift: Entretiens sur l'Antiquité classique
Herausgeber: Fondation Hardt pour l'étude de l'Antiquité classique
Band: 15 (1970)

Artikel: Lucain et la religion
Autor: Le Bonniec, Henri
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-660844

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 13.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

IV

HENRI LE BONNIEC

Lucain et la religion

LUCAIN ET LA RELIGION

Nous ne pouvons prétendre traiter dans toute son ampleur, au cours de cet exposé, un sujet si riche et si complexe. Après un examen rapide des descriptions ou allusions relatives au culte romain et aux religions barbares, nous étudierons l'attitude de Lucain envers les divinités romaines traditionnelles ; un développement plus important sera consacré à la théologie et aux idées religieuses de ce poète philosophe.

Comme dans l'*Enéide*, la peinture de la vie religieuse romaine occupe une place assez importante dans la *Pharsale*. Laissons de côté les prières, irréprochables du point de vue liturgique, mais assez conventionnelles, que prononce César avant le passage du Rubicon (1, 195 ss.), avant la bataille (7, 311 ss.), devant les ruines de Troie (9, 990 ss.). Les descriptions de cérémonies religieuses sont assez nombreuses : procession de l'*amburbium* et sacrifice offert par l'haruspice (1, 592-638) ; supplications des matrones (2, 28-42) ; rites du mariage (2, 350-371) et des funérailles (8, 729-793). Comme Ovide, Lucain prend plaisir à décrire avec précision cérémonies et sacrifices, mais on ne trouve pas chez lui, comme chez Virgile, un sentiment religieux authentique : on a l'impression que le culte traditionnel est surtout pour lui matière à peintures pittoresques, pathétiques ou dramatiques. On est tenté d'y voir des ornements littéraires, puis on se dit que les intentions du poète ne sont peut-être pas si innocentes : prières et sacrifices se révèlent parfaitement vains ; faut-il en conclure à l'ingratitude ou à l'impuissance des dieux ? Le rite archaïque de la *deuotio* a été utilisé à deux reprises, pour faire sentir au lecteur l'élévation morale de Caton et de Pompée : c'est le symbole du dévouement absolu à la Patrie. De même que jadis un général se vouait aux dieux infernaux pour assurer la défaite de l'ennemi,

ainsi les deux héros s'offrent comme victimes expiatoires. Ce vœu restera vain, tout au moins pour l'immédiat, en ce qui concerne Caton (2, 306 ss.) ; quant à Pompée, M. Rambaud a montré ingénieusement que sa fuite déshonorante pouvait s'interpréter comme une sorte de *deuotio* destinée à apaiser la colère des dieux [1].

L'attitude de Lucain envers le culte impérial a manifestement évolué : il est bien difficile, en effet, de ne pas prendre au sérieux l'éloge de Néron au début du poème (1, 33-66), visiblement inspiré de l'invocation à Auguste, futur dieu, en tête des *Géorgiques* (1, 24-42) [2]. Le poète croit — ou du moins fait comme s'il croyait — qu'après sa mort l'empereur sera dieu, et il lui laisse même, à l'exemple de Virgile, le soin de choisir quelle divinité il lui plaira de devenir. Et pourtant nul n'a tourné en dérision avec plus de férocité et d'ingéniosité le culte des empereurs divinisés : les dieux, dit Lucain, permettent Pharsale, mais « nous tirons vengeance de ce désastre, dans la mesure où il est permis à la terre de se venger des dieux : la guerre civile fera des Césars morts les égaux des dieux célestes ; Rome parera des morts, de foudres, de rayons et d'étoiles ; dans les temples des dieux elle jurera par des ombres » (7, 455-459). Entre ces deux textes se situe la brouille avec Néron. Je doute d'ailleurs que Lucain ait jamais cru sérieusement à la vertu de l'apothéose ; l'*Apocoloquintose* du « divin » Claude avait dû lui apprendre l'irrévérence. Mais tant qu'il restait l'ami de l'empereur, il ne pouvait afficher son scepticisme. Pour un stoïcien conséquent, le seul mortel qui puisse être tenu pour l'égal des dieux, c'est le sage ; une *sententia* lapidaire, la plus célèbre peut-être de la *Pharsale*, nous interdit le choix entre

[1] L'apologie de Pompée par Lucain au livre VII de la Pharsale, *REL* 33, 1955, 258 ss.

[2] P. Grimal, L'éloge de Néron au début de la Pharsale est-il ironique? *REL* 38, 1960, 296-305.

deux autorités sacrées, celle des dieux qui se sont prononcés pour le vainqueur, et celle de Caton, champion de la cause vaincue (1, 126-128). L'apothéose, le titre impérial de *pater patriae*, c'est Caton qui seul en est digne : « Le voici, le véritable père de la patrie *(parens patriae)*, le plus digne de tes autels, ô Rome, celui par qui on n'aura jamais honte de jurer, celui dont, si un jour tu te redresses libérée du joug, tôt ou tard tu feras un dieu » (9, 601-604). Il est remarquable que Pompée lui-même ne soit pas divinisé : respectant la hiérarchie stoïcienne des valeurs, le poète fait un dieu de Caton qui est un sage, mais n'accorde que le rang de héros à Pompée, qui n'est qu'un *proficiens*, un aspirant à la sagesse. Cette interprétation se fonde sur deux textes : du bûcher, l'âme de Pompée s'élève jusqu'au cercle lunaire où habitent les *semidei manes* (9, 7). D'autre part, le poète s'indigne de ce que Rome n'a pas encore rapatrié les restes du grand homme et il s'écrie : « Un jour peut-être, quand elle demandera aux dieux un remède contre la stérilité des champs, contre des vents pestilentiels, des chaleurs excessives ou un tremblement de terre, alors le conseil et l'ordre des dieux te ramèneront, Magnus, dans ta Ville et le grand pontife y apportera tes cendres » (8, 846-850). Autrement dit, sur l'injonction des Livres Sibyllins, le chef de la religion romaine assurera à Rome la protection des reliques de Pompée, qui sont dignes d'un culte (*sacris dignam... umbram*, 841). Haskins rapproche de notre texte, avec à-propos, le culte rendu par les Athéniens aux ossements de Thésée, qu'ils avaient ramenés de Scyros après les guerres médiques, sur le conseil de la Pythie (Plut., *Thes.*, 36), et le culte dont les Spartiates entouraient les reliques d'Oreste, qu'ils avaient apportées de Tégée dans leur cité, après consultation de l'oracle de Delphes (Hdt., 1, 67-68). De tels transferts des restes caractérisent des cultes de héros tutélaires grecs : il me semble que Lucain a voulu faire de Pompée un héros protecteur de Rome, sur le modèle des héros poliades helléniques.

Quelques passages de la *Pharsale* témoignent de l'intérêt que portait son auteur à certains cultes barbares : curiosité de savant, ou d'érudit, mais aussi recherche par le poète d'effets étranges et pittoresques. Sur les cultes gaulois, son information est bonne, sans dépasser celle d'un homme cultivé qui a lu César et quelques autres historiens [1]. Il cite les trois grands dieux des Gaulois, Teutatès, Esus et Taranis, mais seulement pour condamner leur exigence commune de sacrifices sanglants (1, 444-446). En fait, il ne nous apprend pas grand-chose, et ce sont les *Commenta Bernensia* qui donnent des détails intéressants [2]. Mais il obtient l'effet souhaité : faire sentir au lecteur que César entraîne à sa suite des hordes de guerriers sauvages. Tout en manifestant un certain intérêt pour les druides, il qualifie leurs rites de « barbares » et leur culte de « sinistre ». Mais il estime que leur enseignement, promettant aux guerriers l'immortalité par la métempsycose, les délivre de la crainte de la mort, (1, 450-462) [3]. Il a bien senti quelle était l'importance des bois sacrés dans la religion celtique, comme le prouve la description saisissante du *lucus* proche de Marseille, où César le premier porte une hache sacrilège, pour rassurer par son audace ses soldats terrorisés (3, 399 ss.). On n'y adore pas les Pans, les Silvains ou les Nymphes, divinités familières, mais des dieux mystérieux et d'autant plus redoutables : le prêtre lui-même — c'est tout dire — craint de surprendre le Seigneur du Bois. De hideux autels s'y dressent et les arbres sont arrosés de sang humain [4]. En résumé, Lucain a

[1] Cf. PICHON, *Les sources de Lucain*, 32 ss.

[2] Voir P. M. DUVAL, Notes sur la civilisation Gallo-romaine, IV, *Etudes celtiques* 8/1, 1958, 41-58. J. DE VRIES, *La religion des Celtes*, trad. Jospin (Paris 1963), 28.

[3] Cf. FR. LE ROUX, *Les druides* (1961), 127.

[4] Sur les bois sacrés et le culte des arbres chez les Celtes, cf. J. DE VRIES, *op. cit.*, 195 ss.

été surtout sensible aux aspects repoussants et terrifiants des cultes gaulois.

Envers ceux de l'Egypte il adopte une attitude d'hostilité et de dénigrement. Il est bien informé, sans avoir eu d'ailleurs à se donner beaucoup de peine, puisqu'il disposait du traité *De situ et sacris Aegyptiorum* que Sénèque avait rapporté de son séjour en Egypte [1]. Il ne manifeste quelque bienveillance que pour le culte oraculaire de Jupiter-Hammon (9, 511 ss.), sans doute parce que ce dieu était hellénisé depuis longtemps [2]. Pour les autres cultes égyptiens, qui pourtant étaient en vogue à Rome de son temps, il n'éprouve pas la moindre attirance : « Nous avons reçu, dit-il, s'adressant à l'Egypte, dans les temples romains ton Isis et tes chiens demi-dieux et tes sistres qui invitent aux lamentations, et l'Osiris dont vous témoignez par vos pleurs qu'il n'est qu'un homme » (8, 831-833). Ce ton de libre-penseur se retrouve dans la description du festin offert à César par Cléopâtre ; on sert des oiseaux, des bêtes sauvages dont les convives vont se régaler : ce sont les dieux de l'Egypte — *Multas uolucresque ferasque Aegypti posuere deos* (10, 158 s.). Pour le fils aîné de Pompée, Isis, Osiris et Apis sont responsables du meurtre inexpiable du héros ; ils doivent être châtiés sans pitié (9, 158 ss.). Caton contient sa colère, mais l'approuve : autant dire que Lucain ne blâme pas la haine du jeune homme, et s'inscrit dans la tradition des poètes augustéens qui, après Actium, condamnaient les dieux égyptiens [3].

Tout compte fait, cultes et dieux étrangers n'occupent qu'une place fort réduite dans le poème. Et les dieux romains eux-mêmes, j'entends les dieux individualisés, nommément désignés, n'apparaissent que très rarement, et ne font rien.

[1] Cf. PICHON, *op. cit.*, 47 s.

[2] Voir FR. CUMONT, *Les religions orientales dans l'Empire romain*[4], 233 et n. 9 : Hammon « n'est qu'à demi égyptien ».

[3] Virg., *Aen.*, 8, 698. Prop., 4, 11, 41.

C'est justement une originalité de la *Pharsale* que d'avoir renoncé aux interventions des dieux, traditionnelles pourtant dans l'épopée. Eumolpe, le poète ridicule que Pétrone met en scène dans le *Satiricon*, voit dans les *ministeria deorum* l'ornement obligatoire de tout poème épique qui se respecte (*Sat.*, 118). L'illustration de cette théorie nous est fournie par le *Bellum ciuile* qui refait à sa façon le premier livre de la *Pharsale* : les Immortels s'y partagent en deux camps ; César est protégé par Mars et Minerve, et naturellement par Vénus, sa mère ; mais Apollon et Diane, Mercure et Hercule se prononcent pour Pompée (*Sat.*, 124, 265 ss.). On a trouvé de nombreuses raisons à l'innovation de Lucain ; sans prétendre examiner toutes celles qu'on a alléguées, j'indiquerai les plus importantes, à mon avis du moins. Le sujet, moderne, pleinement historique, dépourvu de toute *aura* légendaire, interdisait, sous peine de ridicule, toute participation directe des dieux à l'action. D'autre part, les préférences philosophiques de l'auteur devaient lui faire dédaigner ces inventions poétiques : dans le *De natura deorum* (2, 70) de Cicéron, le stoïcien Balbus se moque des poètes qui, comme Homère, nous montrent les dieux prenant parti pour les Grecs ou les Troyens, ou encore menant leurs propres guerres contre les Titans ou les Géants ; il ne voit dans tout cela que sottise et bavardage. S'il est vrai, comme le pense Mlle Marti [1], que Lucain a donné une signification philosophique aux événements de la guerre civile, s'il a voulu en faire le symbole des luttes de l'humanité en marche vers l'idéal de sagesse stoïcienne, on comprend que les grands hommes aient pris dans son épopée la place des dieux. Ajoutons qu'il ne croyait pas aux divinités traditionnelles, pas plus que ses contemporains « éclairés » ; il a donc sagement renoncé à une affabulation qui n'eût été que froide convention.

[1] The Meaning of the Pharsalia, *AJPh* 66, 1945, 352-376.

Pourtant les mentions collectives et anonymes des dieux sont innombrables dans la *Pharsale* : très souvent l'auteur ou les personnages mettent en cause les *dei*, les *superi*, les *numina*, les *caelicolae*, le *caelum* ; on leur reproche d'agir pour le malheur des hommes, ou encore de ne rien faire. Certes les dieux ne sont pas absents du poème, mais ce ne sont pas des luttes entre les divinités de l'Olympe qui expliquent les vicissitudes de la guerre civile. Nous verrons que l'explication dernière doit être cherchée dans une conception philosophique de la marche du monde ; mais il nous faut d'abord étudier l'attitude de Lucain envers les dieux, en prenant le mot dans son sens le plus traditionnel. Nous aurons soin de n'utiliser que des textes où il parle en son nom, ou bien des déclarations de personnages qu'on peut considérer comme ses porte-parole.

Laissons de côté certains tours formulaires du type *di melius*, qu'utilisent aussi bien Pompée que César (2, 537 ; 3, 93). Les textes significatifs sont le plus souvent passionnés, quelquefois sceptiques. Au beau milieu de la description du bois sacré des Massaliotes, le poète formule cette réserve, très ovidienne : « S'il faut en croire l'antiquité qui révère les dieux » (3, 406), au risque d'affaiblir l'impression d'horreur religieuse qu'il veut susciter. A l'occasion, il critique la fable mythologique, au nom d'une exigence de la pensée philosophique : on nous dit que Vénus est née des flots de la mer, mais peut-on admettre qu'une divinité ait eu une naissance, un commencement ? (8, 457-459) [1]. Le plus bel exemple de rationalisme, c'est l'explication qui nous est proposée de l'origine des boucliers sacrés que portaient les Saliens ; la tradition les disait tombés du ciel aux pieds de Numa. Mais on peut penser que c'est tout simplement le vent qui les a apportés, quand on voit avec quelle violence le simoun

[1] Les *Commenta Bernensia* attribuent aux stoïciens ce raisonnement : *Utique si non fuit (deus), potest et non esse. Initium enim habere non potest quod non habet finem.*

arrache aux soldats de Caton casques, javelots et boucliers. Qui sait s'il ne va pas donner naissance à quelque « prodige » nouveau, en les laissant choir chez un peuple lointain? (9, 474-480). Cette curieuse théorie semble originale. On la lirait sans surprise dans le *Dictionnaire philosophique* de Voltaire.

Mais d'ordinaire la passion l'emporte sur le scepticisme, et les dieux sont mis en accusation avec une rare violence, non seulement par les personnages dans le malheur, mais par Lucain qui les invective en son propre nom. Certes il arrive que les dieux, même dans l'épopée classique, se voient reprocher leur dureté envers les mortels : par exemple Zeus dans l'*Odyssée* (20, 201). Tout le monde se souvient de l'exclamation douloureuse de Virgile : *Tantaene animis caelestibus irae?* (*Aen.*, 1, 11). Mais aucun poète ancien n'est comparable à Lucain pour la véhémence et la constance dans l'invective blasphématoire. I. E. Millard a pu écrire sans trop d'exagération que le poète ne caractérise les dieux que par leur hostilité envers l'humanité [1]. Récemment M. Paul Jal a montré dans un excellent article, fort bien documenté et auquel nous renvoyons, comment la littérature latine a attribué un rôle « coupable » et même « dégradant » aux dieux jugés responsables des guerres civiles [2]. Ainsi replacé dans une tradition littéraire, le réquisitoire de Lucain se comprend mieux ; il n'en reste pas moins le plus implacable de tous.

Nous devrons nous contenter de quelques exemples caractéristiques, qu'on pourrait aisément multiplier. Le ton est donné par l'« ouverture » du livre 2 (v. 1) : « Alors se révéla la colère des dieux »... Le poète approuve les plaintes des Romains : *iustas in numina saeua querellas*

[1] Dans sa dissertation toujours utile à consulter, *Lucani sententia de deis et fato* (1891). Voir, sur la culpabilité des dieux, p. 12 ss.

[2] Les dieux et les guerres civiles dans la Rome de la fin de la République, *REL* 40, 1962, 170-200.

(2, 44). Les dieux sont méchants, ou impuissants, puisqu'ils réservent leur colère aux malheureux, alors que la Fortune sauve souvent les coupables (3, 448 s.). Quand ils ont décidé de « tout bouleverser », ils font en sorte que la responsabilité des malheurs retombe sur les hommes : c'est dans le camp de Pompée qu'on exige la bataille ! (7, 58-61). Ils goûtent à faire le mal une joie sadique : au lieu de sauver la liberté de Rome, ils permettent les crimes de Curion, afin d'avoir le plaisir de les châtier (4, 808 s.). Les dieux injustes ont besoin du pardon des hommes : Carthage et Marius, se consolant mutuellement, *ignouere deis* (2, 92 s.). Le comble, c'est que César pardonne aux dieux qui avaient osé contrarier un moment ses desseins (4, 123). Il est difficile d'aller plus loin dans la dérision. Autrefois les Romains pieux offraient des sacrifices expiatoires pour restaurer la *pax deorum* ; voici les dieux réduits, ou presque, à solliciter ce qu'on pourrait appeler la *pax hominum*. Le Père des dieux et des hommes, que le rituel invoque sous le nom d'*Optimus*, est apostrophé rudement : *Saeue parens* « Père impitoyable » (2, 59)... Les hommes sont vraiment trop bons : Jupiter, protecteur du Latium, a permis son asservissement par César. Les Romains, pour le punir, auraient bien dû le priver des Féries Latines qu'il n'avait pas méritées (5, 400-402).

Voilà une passion qui n'est guère philosophique, mais Lucain ne prétend pas être un sage. Il n'a pas non plus conduit son héros jusqu'au bout du chemin de la perfection, car Pompée mourant garde un visage irrité contre les dieux : *iratamque deis faciem* (8, 665), ce qui, en toute rigueur, est indigne d'un stoïcien. Les notions de colère ou de malveillance des dieux n'ont d'ailleurs pas de sens : Sénèque nous l'enseigne : « Les dieux sont bienfaisants par nature. Il ne faut pas dire qu'ils ne veulent pas nuire : ils en sont incapables. Ils ne peuvent ni subir ni commettre l'injustice [1]. »

[1] *Epist.*, 95, 49. Cf. *De ira*, 2, 27 : les dieux immortels n'ont ni la volonté ni la possibilité de faire du mal, car leur nature est douce et tranquille, etc.

Mais on n'écrit pas une épopée avec des maximes de philosophe.

Parmi les divinités de la religion traditionnelle, il en est une qui, au temps de Lucain, était devenue la déesse par excellence, c'est la Fortune. Un texte de Pline l'Ancien, postérieur de quelques années seulement à la *Pharsale*, atteste combien ce culte était vivant et répandu : « Dans le monde entier, en tout lieu, à toute heure, les voix de tous les hommes invoquent et nomment la seule Fortune ; on n'accuse qu'elle, elle seule est coupable, on ne pense qu'à elle ; à elle seule vont les éloges, les reproches et on l'adore en l'insultant ; ailée et volage, regardée même comme aveugle par la plupart, vagabonde, inconstante, incertaine, changeante, elle favorise ceux qui n'en sont pas dignes [1]. » Souvent Lucain lui aussi attribue à la Fortune ce rôle de divinité suprême, mais alors que Pline insiste sur la versatilité de la déesse parce qu'il la conçoit surtout comme la Tyché hellénistique, cette caractéristique est rare dans la *Pharsale* : dans la bataille, par exemple, la Fortune est incertaine et fait un coupable de qui elle veut (7, 487 ss.). D'ordinaire, loin d'être la personnification du Hasard, la Fortune est une puissance qui poursuit des desseins définis, généralement mauvais. Elle est prise à parti aussi souvent que les dieux et avec autant de véhémence ; nous ne citerons que quelques pièces du dossier de l'accusation : elle est capable d'*inuidia* envers le peuple Romain (1, 83 s.), de même que, dans l'*Hercule Furieux* de Sénèque (524), elle se montre *inuida* à l'égard des hommes de cœur. Elle est injuste, puisqu'elle a imposé la servitude aux Romains qui, nés après les guerres civiles, n'en portaient pas la responsabilité, sans leur donner la possibilité de se battre pour défendre leur liberté (7, 645 s.). Elle est cruelle et déloyale : si elle semble accorder sa faveur à Curion, c'est pour mieux le tromper et le mener à sa perte,

[1] *Nat.*, 2, 22 (trad. Beaujeu).

voulue par les destins (4, 710 ss. ; 737 s.). Elle se joue des hommes et les berce de vains espoirs : lorsqu'elle met face à face en Epire César et Pompée que ne sépare plus qu'une mince bande de terre, l'univers en attente peut croire qu'il vont reculer devant le suprême forfait ; cette espérance est vaine (5, 468 ss.). Elle se ménage un spectacle de choix : le duel des deux grands capitaines, ce couple de champions qu'elle a réservé pour l'heure fatidique (5, 1-3). Ce goût bien romain du spectacle se pimente d'une pointe de sadisme quand la lutte est inédite et désespérée : Scéva aux prises à lui seul avec une armée, voilà un couple de gladiateurs vraiment inouï (*par nouum*, 6, 191). Lorsqu'elle semble pitoyable, c'est qu'elle est rassasiée de cruautés : « Enfin les malheureux reçurent de la Fortune, lasse de les exposer à un si grand péril, un secours longtemps attendu » (9, 890 s.). Elle montre à Pompée, en songe, cette Rome qu'il ne doit plus revoir (7, 23 s.), mais cette consolation est dérisoire.

La Fortune se spécifie et se diversifie dans le culte romain en Fortunes particulières, divinités tutélaires d'un lieu, d'un moment, d'une personne, d'une collectivité. On trouve dans la *Pharsale* la notion de *fortuna loci* [1] : c'est pour son malheur que Curion s'imagine que « la fortune des lieux mène les guerres » (4, 661 s.). La fameuse Fortune de Préneste, déesse poliade et de surcroît oraculaire, n'a rien su prévoir, rien pu protéger : elle voit passer au fil de l'épée tous les habitants de sa cité (2, 193 s.). Quand deux Fortunes entrent en conflit, la plus forte l'emporte : c'est ainsi que l'issue de la lutte n'est pas douteuse entre la Fortune de César et le destin de l'Egypte « destin » étant ici synonyme de « Fortune » (10, 3 ss.). La *Pharsale* est, en un sens, le récit de la lutte entre les deux Fortunes exceptionnelles de César et de Pompée, cette dernière se confondant parfois avec celle de Rome (8, 686). Ces déesses tutélaires tiennent le rôle

[1] Cf. Liv., 6, 28. Ov., *Met.*, 4, 566.

des divinités olympiennes qui protégeaient les héros dans les épopées classiques : Athéna veillant sur Ulysse, Vénus sur Enée. Seules, les Fortunes des dirigeants ont de l'importance ; c'est dans la bouche de César qu'est mise la célèbre *sententia* aristocratique : *humanum paucis uiuit genus* (5, 343), mais il faut noter que Lucain la reprend à son compte, lorsqu'il s'écrie : « O grands hommes, vous dont la Fortune a laissé des traces sur le globe, vous dont les destins ont occupé le Ciel tout entier » (7, 205 s.) [1]. Dans le passé, Pompée a connu, plus que tout autre peut-être, les faveurs de la Fortune, mais voici qu'elle l'abandonne (nous aurons à revenir sur cette idée). Le malheureux se rend compte que les dieux sont passés à l'ennemi, ainsi que les destinées de Rome ; il ne lui reste plus qu'à « condamner sa propre Fortune » (7, 647 ss.). Ainsi s'explique la fuite déconcertante, avant même la fin du combat, de cet excellent stratège [2].

Quant à la Fortune de César, elle est si célèbre et Lucain nous la rend si obsédante qu'on nous excusera peut-être de ne pas nous attarder sur ce sujet. Remarquons que César s'est bien gardé, dans ses *Commentaires*, de mentionner sa propre Fortune. C'est Lucain qui le fait parler avec l'incroyable arrogance du prédestiné pleinement conscient ; au pilote de la barque où il a pris place, malgré la tempête, il déclare en effet : « Une seule chose justifie tes craintes, c'est d'ignorer qui tu transportes. C'est un homme que les dieux n'abandonnent jamais, que la Fortune traite mal quand elle ne fait que répondre à ses vœux » (5, 581-583). Lucain n'a-t-il pas voulu diminuer les mérites de César, en insinuant que tout lui réussit, quoi qu'il fasse ? A Dyrrachium, à Alexandrie, il devrait trouver sa perte ; les deux fois, l'ennemi commet une faute décisive : Pompée n'exploite pas sa victoire (6, 299 ss.), les Egyptiens ne donnent pas

[1] C'est un des nombreux textes où « Fortune » et « destins » sont synonymes.

[2] Cf. le découragement de Pompée, comprenant *avant* la bataille que tout est perdu : 7, 85 ss. ; 113 s.

l'assaut au palais (10, 482-485), car « les destins s'y opposent et c'est la Fortune qui veille et sert de rempart ». La Fortune de César est si importante pour le monde qu'elle finit par se confondre avec *la* Fortune, qui d'ailleurs n'est qu'un aspect du Destin. C'est ainsi que se comprend la scandaleuse capitulation des dieux qui finissent toujours par s'incliner, malgré des velléités de résistance, devant la Fortune du dictateur [1]. Ce sont les dieux qui ont suscité la mutinerie (5, 239 ss.) dont finalement César triomphera en faisant appel à sa Fortune ; de même, lorsqu'il est assailli par la tempête, il comprend que les dieux veulent le perdre. Mais cette fois encore un miracle le sauve et, en touchant terre, il « recouvre sa Fortune » (5, 654 ss. ; 677).

Pour remplacer les Olympiens auxquels il ne croyait pas, nous avons vu que le poète faisait appel soit à la puissance collective et anonyme des *dei*, soit à une déesse personnelle, la Fortune. Souvent aussi Lucain donne à cette Force le nom de *fatum* (ou *fata*), mais cette notion est en principe impersonnelle et assurément plus philosophique que religieuse. Normalement le *Fatum*, même s'il est plus ou moins individualisé et personnifié, comme souvent dans la *Pharsale*, ne saurait être considéré comme une divinité. Il serait absurde de lui adresser des prières et des sacrifices. Il arrive que la Fortune apparaisse comme la Force chargée d'exécuter les décisions du Destin (2, 131 ss. ; 4, 737 s.) ; le plus souvent Fortune et Destin sont deux aspects de la même réalité : les hommes ne connaissent pas le Destin, il ne se manifeste à eux que par les faveurs, et plus souvent par les coups de la Fortune, dont l'action leur paraît irrationnelle. Comme l'a dit très justement Mlle J. Brisset [2], la Fortune « n'est que l'apparence inintelligible du Destin ». Souvent Lucain, se contentant d'une vérité poétique, utilise les mots *dei*,

[1] Comme l'a bien vu M. O. SCHÖNBERGER, Zu Lucan. Ein Nachtrag, *Hermes* 86, 1958, 236 s.

[2] *Les idées politiques de Lucain* (Paris 1964), 57.

Fortuna et *fatum* comme approximativement synonymes [1]. Cependant le problème du *fatum*, au sens rigoureux du mot, relève de l'exposé de M. O. S. Due, qui traitera de l'attitude philosophique de Lucain ; nous nous contenterons, le moment venu, de dire quelques mots des rapports entre la divinité et le destin.

Lorsqu'il invective, comme nous l'avons dit, les dieux et la Fortune — et souvent aussi le Destin — Lucain adopte le point de vue populaire et donne libre cours à son tempérament passionné. Son génie poétique et sa rhétorique puissante donnent une forme artistique aux révoltes de l'homme de la rue. Mais il y a deux hommes en lui : il n'est pas seulement l'« écho sonore » des colères et des blasphèmes du Romain « moyen » ; parfois il se livre à des méditations philosophiques dont le ton rappelle, *mutatis mutandis*, le poème de Lucrèce. Il est temps de nous demander quelle est la vraie pensée de Lucain sur la nature des dieux.

A trois reprises, à propos des présages annonciateurs de la guerre civile (2, 1-15), de l'oracle de Delphes (5, 86-96), et de celui d'Hammon (9, 573-584), il confie au lecteur, directement ou par la bouche de Caton, ses inquiétudes théologiques et ses convictions. La coloration stoïcienne de ces trois passages est évidente à première lecture ; mais il sera intéressant de montrer à quel point le contenu doctrinal de ces textes concorde avec le stoïcisme contemporain, celui de Sénèque en particulier, jusque dans le détail de l'expression.

On sait que les stoïciens appellent Zeus ou Jupiter la divinité suprême, ou plus exactement unique, dont les dieux de la mythologie sont considérés comme des émanations. Le fameux *Hymne* de Cléanthe (v. 1-2) salue en Zeus « le plus glorieux des Immortels, que l'on désigne sous tant de noms divers ». Cornutus, le professeur de philosophie de

[1] PICHON, *op. cit.*, 172. — Fr. ALTHEIM, *Römische Religionsgeschichte*, II (1953), 290 ss.

Lucain, développe cette doctrine dans son *Abrégé de théologie grecque* (9, p. 9 Lang) : « Zeus est le Père des dieux et des hommes... Il est Sauveur et Protecteur... Il est la cause de toutes choses et veille sur toutes. » Il est l'âme du monde qui « vit à travers le tout et qui est cause de la vie pour les vivants ; c'est pour cela qu'on dit que Zeus règne sur le tout, de même que l'âme règne en nous » (*ibid.*, 2, p. 3). Mais c'est chez Sénèque qu'on trouve les textes les plus explicites, que Lucain a certainement connus (au moins partiellement). Dans un des traités les plus anciens, la *Consolation à Helvia* (8, 3), le Dieu suprême, Démiurge de l'Univers, est ainsi qualifié : Dieu tout-puissant, Raison incorporelle ouvrière d'œuvres immenses, Souffle divin répandu avec une égale tension dans les plus grandes et les plus petites choses, Destin et enchaînement immuable de causes indissociables *(formator uniuersi ; deus potens omnium ; incorporalis ratio ingentium operum artifex ; diuinus spiritus per omnia maxima ac minima aequali intentione diffusus ; fatum et immutabilis causarum in se cohaerentium series)*. Même enseignement dans une des dernières œuvres du philosophe, les *Questions naturelles* (2, 45) : le Jupiter des stoïciens n'est pas celui qui envoie la foudre, c'est le Conducteur et le Gardien de l'univers, l'Ame et l'Esprit du monde, le Maître et l'Artisan de cette œuvre *(rectorem custodemque uniuersi, animum ac spiritum mundi, operis eius dominum et artificem)*. On peut l'appeler tout aussi bien Destin, Providence, Nature, Monde[1]. Nous retrouvons la même doctrine dans les textes de Lucain mentionnés ci-dessus. Au début du livre 2 (1-15), les termes suivants sont employés successivement pour désigner la Puissance suprême : d'abord *mundus* et *natura*, conçus comme des êtres vivants et agissants ; puis *rector Olympi*, c'est-à-dire

[1] Cf. *De prou.*, 5, 8 : Dieu est *omnium conditor et rector*. — *De benef.*, 4, 7 : *Quid aliud est natura quam deus et diuina ratio toti mundo partibusque eius inserta?* Dieu est *auctor rerum nostrarum* ; on peut aussi l'appeler Jupiter *Tonans* ou *Stator*, *fatum*, Cause première.

Jupiter ; enfin *parens rerum*, c'est-à-dire le Démiurge, qui a donné forme à la matière et a établi pour l'éternité les causes, se soumettant lui-même à la loi universelle. D'autre part, Lucain utilise la théorie de l'Ame du monde [1] pour rendre compte de l'inspiration de la Pythie : il se demande quel dieu du ciel se cache dans l'antre sacré sous le nom de Péan-Apollon et conclut qu'il s'agit « peut-être d'une bonne partie de Jupiter tout entier, enfermée dans la terre pour la guider et maintenant le globe en équilibre dans l'air vide, qui ressort par la caverne de Cirrha et est aspirée, tout en restant unie au dieu Tonnant dans l'éther » (5, 86-96). Rien de surprenant à cela, puisque Dieu est immanent au monde entier : « A-t-il une autre demeure que la terre, la mer, l'air, le ciel ?... Jupiter, c'est tout ce que nous voyons, tout mouvement que nous faisons » (*Iuppiter est quodcumque uides, quodcumque moueris* [9, 578-580]). On notera la similitude avec le texte suivant de Sénèque (*Nat.*, 2, 45) : on peut appeler Jupiter *mundus*, sans crainte de se tromper ; *ipse enim est hoc quod uides totum, partibus suis inditus, et se sustinens et sua.*

Diffuse dans le monde matériel, la divinité réside aussi en chacun de nous ; c'est ce que professe Caton : « Tous, nous sommes inséparables des dieux *(haeremus superis)*, et, même si l'oracle se tait, nous n'agissons que par la volonté de la divinité » (9, 573 s.). C'est exactement ce que Sénèque enseigne à Lucilius (*Epist.*, 41, 2) : « Un esprit sacré réside à l'intérieur de nous-mêmes, qui observe et contrôle nos bonnes et nos mauvaises actions... Nul n'est homme de bien sans l'intervention de la divinité ».

Nous avons vu que la divinité pouvait être identifiée avec le Destin. Il en résulte que la prière de demande devient inutile ; cette conséquence n'a pas échappé à Lucain : à Delphes « on ne perçoit pas de vœux coupables chuchotés

[1] Cf. l'exposé d'Anchise, *Aen.* 6, 724-727 : *Principio caelum ac terras camposque liquentes | lucentemque globum lunae Titaniaque astra | spiritus intus alit, totamque infusa per artus | mens agitat molem et magno se corpore miscet.*

imperceptiblement, car le dieu interdit aux mortels tout vœu, en chantant un avenir déterminé que nul ne peut changer » (5, 104-106) [1]. Le stoïcien ne distingue d'ailleurs pas entre les prières coupables et les autres, car toutes sont vaines : *Quid uotis opus est?*, dit Sénèque (*Epist.*, 31, 4). « Chacun voit s'accomplir ce qui lui a été promis... Nos vœux, nos peines sont inutiles : chacun n'aura que ce qui lui a été assigné le premier jour de son existence » (*Cons. Marc.*, 21, 6).

Lucain n'a pas éludé le vieux problème qui se pose déjà dans les épopées homériques, du rapport entre Zeus-Jupiter et le Destin. Mais il n'a pas pris nettement position. Au début du livre 2 (7-11), il formule l'hypothèse selon laquelle la divinité a fixé une fois pour toutes, au moment où elle a organisé la matière brute, l'enchaînement des causes, s'astreignant elle-même à la loi qui régit le monde. C'est précisément ce qu'écrit Sénèque dans le *De prouidentia*, 5,8 : *Ille ipse omnium conditor et rector scripsit quidem fata, sed sequitur ; semper paret, semel iussit.* Chez Virgile, Jupiter est lié par les destins, mais semble bien les avoir lui-même prescrits [2]. Lucain remet tout en question à propos de l'oracle de Delphes : ou bien le dieu chante le destin (qui par conséquent est déjà fixé), ou bien c'est ce qu'il ordonne par son chant qui devient le destin (5, 92 s.). Quand l'oracle a parlé, le poète se demande pourquoi il a borné ses révélations au sort que le destin réserve à Sextus Pompée : pourquoi ne pas prédire les désastres de la guerre et l'assassinat de Pompée ? « Est-ce que les dieux n'ont pas encore décidé un si grand forfait ? Est-ce que, les astres hésitant encore à condamner Pompée, le destin de tant d'hommes reste en suspens ? » (5, 198-205). Cette fois, les dieux fixent le destin — ou du moins peuvent le retarder. Et l'interférence de l'astrologie vient tout

[1] Perse, disciple de Cornutus et ami de Lucain, condamne lui aussi les prières honteuses qui se chuchotent dans les temples (*Sat.*, 2, 5 ss.).

[2] Cf. en dernier lieu P. Boyancé, *La religion de Virgile*, 47.

brouiller. Le moins qu'on puisse dire, c'est que Lucain n'a pas de conviction bien arrêtée et que pour lui la question reste ouverte. Peut-être pensait-il qu'elle est insoluble pour l'esprit humain.

Un bon stoïcien croit à la Providence, qui n'est autre que la Pensée du Dieu suprême. Lucain y croit ou s'efforce d'y croire, et cherche à la justifier. Quand il s'agit du monde physique, sa tâche est relativement aisée ; il donne comme son oncle une explication finaliste de la crue du Nil [1] : si le fleuve déborde, c'est que la Nature, qui est une Mère *(Natura parens)*, a voulu qu'il en fût ainsi pour le bien des hommes. La preuve, c'est que le Nil ne sort pas de son lit en hiver, comme les autres fleuves, mais au milieu de l'été, afin de tempérer la chaleur excessive (10, 228-239). On peut penser qu'avec le Nil, qui fait vivre l'Egypte, les stoïciens ont vraiment la partie belle. Mais Lucain se heurte au problème du mal : la côte des Syrtes, par exemple, est une région déshéritée, dont Jupiter ne s'est pas soucié, et que la Nature a « misérablement abandonnée » (9, 310 s. ; 435 ss.). On peut croire que c'est une terre dépourvue de toute utilité. Mais cette idée ne satisfait pas le poète qui préfère, comme le remarque R. Pichon (*op. cit.*, 170), une autre explication : « Les Syrtes seraient une mer progressivement desséchée par le soleil ; dans cette seconde hypothèse, la puissance créatrice ne serait pas coupable. » Mais comment expliquer que la Libye foisonne de dangereux reptiles ? Cette Nature, qui est une Mère *(parens)* quand il s'agit du Nil, est maintenant qualifiée de *nocens*, épithète inadmissible pour un stoïcien rigoureux (9, 629). Le problème des animaux nuisibles était discuté dans les écoles : on demandait aux stoïciens pourquoi la divinité qui, selon eux, faisait tout pour le bien

[1] Cf. Sén., *Nat.*, 4 A, 2, 1 : « La Nature a réglé le Nil de telle manière qu'il inonde l'Egypte au moment où la terre, le plus brûlée par des chaleurs torrides, absorbe l'eau le plus profondément pour en utiliser de quoi remédier à la sécheresse de l'année » (trad. Oltramare).

des hommes, avait créé une telle quantité de serpents venimeux [1]. La réponse de Lucain est tout à fait orthodoxe : il ne faut « se plaindre ni de l'Afrique ni de la Nature » ; ce sont les hommes qui sont coupables d'être venus sur cette « terre des serpents » (9, 854-862). La responsabilité du mal est rejetée sur l'humanité. « Rien n'arrive sans toi, dit l'*Hymne à Zeus* de Cléanthe, excepté les actes que font les méchants dans leur folie [2]. » En pénétrant dans un domaine interdit, les Romains ont commis une faute, qui exige expiation (*poenas*, 859). D'ailleurs la Nature a mis le remède à côté du mal : les Psylles guérissent les morsures de serpents (9, 890 ss.). Tout de même, le poète ne semble pas tout à fait satisfait : il avoue que ni son étude ni son labeur n'ont pu lui apprendre pourquoi la Libye est infestée de pareils fléaux (9, 619-622). Il conte longuement la légende étiologique qui fait naître du sang de Méduse les serpents de Libye, mais il souligne qu'il s'agit d'une fable trompeuse, qui ne saurait tenir lieu d'une véritable explication (9, 622 ss.).

Il y a plus grave : Lucain a péché contre la Providence en attribuant un pouvoir exorbitant aux *carmina* des sorcières thessaliennes ; il ose dire que la divinité les écoute malgré elle et que sous leur contrainte elle se détourne de sa tâche : assurer la révolution du cosmos (6, 445-448 ; *cura poli caelique uolubilis*). Voilà une atteinte à l'ordre du monde que le stoïcisme ne saurait admettre ; mais la crédulité de Lucain à l'égard de la magie est déconcertante. Nous aurons à y revenir.

En choisissant de chanter la guerre civile, le poète allait au-devant des pires difficultés : comment continuer à croire, au milieu des horreurs de ces luttes fratricides, que la Provi-

[1] Cic., *Ac.*, 2, 120. C'est l'objection que faisait probablement Cotta aux stoïciens dans la lacune du *De nat. deor.*, 3, 65. Voir les textes cités par A. S. Pease, p. 1231 de son édition.

[2] Cf. E. Bréhier, *Hist. de la philosophie*, 1, 318 : « Le mal moral ou vice est dû à la liberté de l'homme qui s'élève contre la loi divine. »

dence n'a en vue que le bonheur de l'humanité ? Une fois au moins, Lucain semble avoir désespéré ; avant la bataille il laisse échapper ce blasphème : « Non, nous n'avons pas de dieux ; puisque c'est le hasard aveugle qui entraîne les siècles, nous mentons quand nous disons que Jupiter règne. Il contemplera du haut de l'éther les massacres de Thessalie, alors qu'il tient la foudre... Nul dieu ne s'est jamais soucié des affaires des hommes : *mortalia nulli sunt curata deo* » (7, 445-448 ; 454 s.). La négation de la Providence est formelle ; mais il faut faire la part de la rhétorique ; et surtout, un cri de désespoir est bien naturel à une heure si tragique. A lui seul, ce texte ne saurait équilibrer les innombrables passages où s'affirment les convictions stoïciennes du poète. On se gardera de faire de lui — même pour un instant — un disciple d'Epicure : dans une perspective épicurienne il est absurde de reprocher à la divinité de se désintéresser des affaires humaines.

La véritable pensée de Lucain nous est livrée par les vers souvent cités où il expose les causes de la guerre civile. La première cause est de caractère philosophique et c'est elle qui donne son sens à tout le poème. Ce qui a ravi la paix au monde, c'est « l'enchaînement jaloux des destins, le droit refusé à toute grandeur de subsister longtemps, les lourdes chutes sous un fardeau excessif et Rome incapable de se soutenir davantage » (1, 70-72). A la conception stoïcienne du Destin est unie ici la vieille notion de la Némésis, qui punit toute démesure. Cette croyance populaire est bien antérieure aux spéculations du Portique, mais elle avait été adoptée par les stoïciens, puisque nous la retrouvons dans l'*Hymne à Zeus* de Cléanthe (v. 18) : « Tu sais réduire ce qui est sans mesure. » Lucain pouvait retrouver dans le milieu familial des idées semblables : son grand-père explique la décadence de l'éloquence en invoquant « une fatalité, dont la loi jalouse et éternelle veut que tout ce qui est parvenu au faîte retombe jusqu'en bas, et d'une chute plus rapide

que la montée » (Sénèque le Rhéteur, *Controv.*, 1, préf. 6 ; trad. H. Bornecque). La concordance des deux explications est frappante, jusque dans le vocabulaire :

LUCAIN	SÉNÈQUE
Inuida fatorum series summisque negatum stare diu nimioque graues sub pondere lapsus nec se Roma ferens.	*fato quodam, cuius maligna perpetuaque in rebus omnibus lex est, ut ad summum perducta rursus ad infimum, uelocius quidem quam ascenderant, relabantur.*

Sénèque le philosophe a développé des idées semblables : « Des périodes fixes règlent l'évolution universelle : tout doit naître, croître, s'éteindre... Ces cités dominatrices... qui font la parure et l'orgueil des empires auxquels elles sont soumises, un jour on se demandera où fut leur place ; diverses puissances de mort les auront anéanties [1]. » Dans l'*Agamemnon* (57 ss.), le chœur déclare que la Fortune place au bord d'un précipice ceux qu'elle élève trop haut ; dans l'*Œdipe* (909 s.), il rappelle que « tout ce qui passe la mesure reste en suspens sur un sol mouvant ». Lucain lui aussi donne à cette loi une valeur universelle : « Les grandes choses s'écroulent sur elles-mêmes : telle est la limite que les dieux ont imposée à la croissance de ce qui est prospère » (1, 81 s.). La chute de la grandeur romaine en est un cas particulier [2]. La chute de Pompée également : on notera que le rôle de Némésis, qui n'est pas une divinité romaine, est tenu par la Fortune. Celle-ci « s'est lassée des triomphes de Pompée et l'a abandonné » (2, 727 s.). Elle lui fait payer « la rançon d'une longue faveur » (8, 21 ss.). « Au faîte des grandeurs elle l'a frappé d'un coup mortel et, sans pitié, elle lui a fait payer

[1] *Epist.*, 71, 13-15 (trad. H. Noblot) ; v. les autres textes que cite F. PRÉCHAC *ad loc.*

[2] Cf. l'étude d'E. DUTOIT, Le thème de « la force qui se détruit elle-même » et ses variations chez quelques auteurs latins, *REL* 14, 1936, 365-373. Cette notion ne se confond pas avec celle que nous étudions, mais lui est apparentée.

en un jour tous les désastres dont elle l'avait exempté durant tant d'années » (8, 701 ss.). Quant à César, il peut bien jouir d'une chance insolente, pour lui aussi viendra l'heure de Némésis ; Brutus ne pourra le tuer à Pharsale, car l'*hybris* du tyran doit d'abord atteindre sa limite extrême : la victime sera alors immolée (7, 592 ss.). Il échappera aux machinations de Pothin, parce que ce sont les sénateurs vaincus que la Fortune veut arroser de son sang (10, 338 ss.). Cette loi de compensation permet à Lucain de ne pas désespérer, en attendant les revanches de l'avenir. Elle sauvegarde, tant bien que mal, la notion de Providence.

Il est normal qu'un poète stoïcien admette la possibilité de la divination : la divinité, par bienveillance pour les hommes, leur envoie des signes pour leur faire connaître l'avenir ; elle leur donne aussi les moyens d'interpréter ces signes qui autrement seraient inutiles. Il existe donc une science de la divination [1]. Ce problème est un de ceux auxquels Lucain a le plus réfléchi ; matériellement, l'importance qu'il lui accordait se traduit par la place qu'il fait aux divers modes de divination : un dixième du poème selon l'évaluation de M. P. O. Morford [2]. Proportion plus forte que dans l'*Enéide* où pourtant, comme l'a dit M. P. Boyancé [3], la divination est « peut-être le ressort principal de la conduite de l'action ». Ce qui prouve que Lucain s'intéresse à cette question pour elle-même, c'est que dans la *Pharsale* les signes envoyés par les dieux n'ont aucune influence sur la marche des événements, alors que les présages guident le pieux Enée dans l'accomplissement de sa mission.

Sextus Pompée a recours à la nécromancie, procédé magique, qui fait appel aux puissances infernales. Le poète le condamne et énumère les modes licites de divination :

[1] Raisonnement de Chrysippe, Diogène et Antipater, rapporté par Cic., *De div.*, 1, 38.

[2] *The Poet Lucan* (Oxford 1967), 59.

[3] *La religion de Virgile*, 83.

les oracles de Délos, de Delphes et de Dodone ; l'examen des entrailles ou du comportement des oiseaux ; l'interprétation des foudres et l'astrologie (6, 423-434). Comme le remarque M. Morford (*op. cit.*, 60 s.) tous ces procédés sont illustrés dans la *Pharsale*, à l'exception de l'art augural : au livre 1, le devin étrusque Arruns représente l'haruspicine ; Nigidius Figulus, l'astrologie ; la matrone fournit un exemple d'inspiration directe ; c'est aussi par inspiration naturelle que parle la Pythie, mais cette fois la possession divine est si totale qu'elle entraîne la mort ; enfin toute la deuxième partie du livre 6 traite des pratiques magiques de la nécromancie.

Lucain accorde à la consultation de l'oracle de Delphes une place importante (5, 65-236). Nous avons vu comment il en explique le fonctionnement. On peut être tenté de trouver disproportionné ce que M. Jean Bayet appelle un « hors-d'œuvre sans rapport à l'un ou l'autre des protagonistes, sans liaison avec l'action » [1]. Comment expliquer cet intérêt particulier manifesté par le poète ? Des circonstances contingentes ont dû orienter son attention. M. Bayet a montré que la mort de la Pythie, contée par Plutarque, devait se situer en 61 ou 62 « de toutes façons à une date où cette révélation sensationnelle de la puissance du souffle oraculaire pouvait atteindre Lucain (mort en 65), l'émouvoir, l'inspirer dans la composition de son épisode delphique » (art. cité, 424). Il a donc utilisé un « fait divers » d'actualité. Mais surtout, il nous faut tenir compte de l'influence de Néron, qui a entretenu avec le célèbre sanctuaire des rapports variables, d'amitié et d'hostilité. Une scholie des *Commenta Bernensia* pose un problème intéressant : à propos du silence imposé à l'oracle par « les rois », on nous dit qu'il ne s'agit pas de Xerxès ou d'Alexandre, mais de Néron lui-même. « Celui-ci, ayant consulté l'oracle, s'entendit répondre : ' Je ne réponds pas aux parricides.'... Bouleversé par cette parole,

[1] La mort de la Pythie, *Mélanges Grat* (1946), 1, 53-76 ; reproduit dans *Mélanges de littérature latine* (Rome 1967), 409-431.

il interdit toute consultation de l'oracle, de peur qu'on ne l'interrogeât sur la destinée des empereurs et qu'on ne complotât contre eux, ou qu'on ne l'interrogeât sur le destin de Néron lui-même [1]. » Lucain s'inspire-t-il cette fois encore de l'actualité, mais dangereusement, en se livrant à une insinuation perfide ? Je ne le crois pas, car la chronologie semble s'y opposer. Le scholiaste paraît faire allusion à un forfait de l'empereur qui nous est connu par d'autres sources : c'est au cours de son voyage en Grèce, donc en 67 seulement, que l'empereur, mécontent d'Apollon, aurait fait jeter des cadavres humains dans l'antre sacré, pour faire taire l'oracle [2]. Mais ce qui est sûr, c'est qu'une lune de miel avait précédé le drame : on a retrouvé près du temple d'Apollon la base d'une statue dédiée à Néron l'année même de son avènement ; l'année suivante, en 55, une nouvelle statue lui était offerte. Homolle, à qui j'emprunte ces précisions, voit dans ces dédicaces la preuve « des espérances que pouvait fonder sur sa générosité et sur sa vanité littéraire le sanctuaire de Delphes » [3]. Il n'y a pas à s'étonner de ces relations étroites et amicales, puisque l'empereur se considérait comme un protégé d'Apollon, patron des arts et des lettres... ou même comme une incarnation du dieu. Au temps de leur amitié, Néron et Lucain ont dû s'entretenir des problèmes posés par l'oracle delphique, du crédit qu'on pouvait lui accorder, de la mort surprenante de la Pythie. Nous saisissons peut-être ici un écho de leurs conversations.

Lucain était augure, nous dit son biographe Vacca ; pourtant il ne fait que deux allusions à la science augurale.

[1] Scholie au v. 113, p. 159 édit. USENER : *Qui cum consuluisset oraculum, respondit huic numen : « Ego parricidis non respondeo ». Nero enim matrem suam occiderat. Hoc dicto confusus oraculum consuli uetuit, ne quis imperatorum inquireret fatum et eis insidiaretur, aut ipsius Neronis ne quis inquireret fatum.*

[2] Cf. BOUCHÉ-LECLERCQ, *Hist. de la divination dans l'antiquité*, III, 199, sur le détail des profanations commises par Néron. P. AMANDRY, *La mantique apollinienne à Delphes*, 216.

[3] Le temple de Delphes, son histoire, sa ruine, *BCH* 20, 1896, 710 s.

Il reproche à César d'en interdire la pratique et de bafouer la religion : « Il n'est pas permis d'observer le ciel, l'augure est sourd aux avertissements du tonnerre et jure que les oiseaux sont favorables quand le hibou hulule à gauche » (5, 395 s.) [1]. L'autre allusion concerne un augure qui, observant le ciel à Padoue, le jour de la bataille de Pharsale, se serait écrié : « Le jour suprême est arrivé, la lutte décisive est engagée. » Le poète fait le commentaire suivant, qui se fonde sur le déterminisme stoïcien : « Si l'esprit humain avait observé, grâce à des augures compétents, tous les signes étranges *(noua)* dans le ciel, la bataille aurait pu être vue du monde entier » (7, 192-204). Il croit donc aux signes et à la possibilité de les interpréter. Il énumère, sans mettre en doute leur validité, les présages annonçant la guerre civile (1, 522-583) et la bataille (7, 151-206). Une seule réserve : certains prodiges peuvent être illusoires parce qu'ils naissent de l'excès de la peur (7, 185 s.). Ce n'est pas nier la valeur des signes, mais suggérer la nécessité de les faire examiner par des hommes compétents. C'est ce que faisait le Sénat romain.

La religion officielle, qui condamnait la magie dès l'époque des XII Tables, rejetait la nécromancie à laquelle a recours Sextus Pompée. Cette consultation de sorcière occupe plus de 400 vers, soit la moitié du livre 6 (413-830). Nul historien ne la mentionne, elle est peut-être purement et simplement inventée par Lucain, bien qu'elle soit strictement inutile à l'action, le consultant ne jouant aucun rôle dans l'épopée. Pour expliquer cet épisode et surtout son importance, on fait valoir l'imitation de la *Nékyia* homérique, et le désir de fournir une réplique, qu'on pourrait qualifier de démoniaque, à la descente aux Enfers du pieux Enée (ce n'est

[1] Sur ce point du moins le poète n'altère pas sensiblement la vérité historique, puisque selon Suet., *Caes.*, 77, ce singulier grand pontife, à qui on annonçait que les présages étaient funestes, répondit : « Ils seront plus favorables quand il me plaira. »

sans doute pas par hasard que dans les deux épopées l'épisode se situe dans la deuxième partie du livre 6). D'autre part, la consultation d'Erichtho équilibre celle de la Pythie, et lui sert, si on peut dire, de repoussoir — remarquons en passant que la sorcellerie a droit à un développement plus de deux fois plus étendu que celui consacré à Delphes (417 vers contre 171). Ces raisons d'ordre littéraire ont leur prix, mais ne suffisent pas. Il est clair que si Lucain a accordé à la magie une place qu'on peut juger disproportionnée, au risque de déséquilibrer son poème, c'est qu'il s'y intéressait personnellement et qu'il était sûr de passionner ses lecteurs [1]. Son attitude est sans équivoque : il condamne énergiquement la nécromancie et la magie en général (430 ss.), et il présente Sextus Pompée comme une âme vulgaire, incapable de dominer sa peur, à ranger sans aucun doute dans la catégorie des *stulti*. Mais il faut souligner que, tout en qualifiant d'abominables les pratiques magiques *(supernis detestanda deis... arcana)*, il ne fait aucune réserve sur leur efficacité. Alors que Pline l'Ancien, qui ne saurait passer pour un modèle d'esprit critique, pose tout de même la question fondamentale : *polleantne aliquid uerba et incantamenta carminum* (*Hist. nat.*, 28, 10), Lucain attribue sans sourciller aux sorcières thessaliennes les prodiges les plus extravagants (438 ss.). Sans doute faut-il faire à la rhétorique sa part, mais quelques amplifications ne sauraient dissimuler le fait essentiel, c'est que le poète croit à la magie et même ressent pour cet art maudit une secrète attirance [2]. Un de ses poèmes perdus, le *Catachthonion*, atteste par son titre ce goût pour les évocations infernales qui a trouvé son épanouissement au livre 6 de la *Pharsale*. Et le poète sait de quoi il parle : personne

[1] Voir l'article d'A. Bourgery, Lucain et la magie, *REL* 3, 1928, 299-313. « Sous l'Empire la sorcellerie fait de tels ravages que les lois se multiplient, mais en vain, pour en réprimer les excès. »

[2] Ailleurs il mentionne comme un fait établi que les incantations des Psylles guérissent les morsures de serpents (9, 930 s.).

n'écrirait plus aujourd'hui, comme le faisait Pichon (*op. cit.*, 191) que les miracles des magiciennes constituent une « amplification » de pure « rhétorique », sortie de l'« imagination féconde » de Lucain. La confrontation avec des papyrus magiques a fait ressortir l'étendue et l'exactitude de ses connaissances techniques [1].

Il a réfléchi aux problèmes théologiques que pose l'activité des sorciers et magiciens. Il interrompt son récit pour formuler les questions qui l'obsèdent : « Que signifie cette peine que prennent les dieux du ciel d'obéir aux incantations et aux herbes, et cette crainte de les dédaigner ? En vertu de quel pacte les dieux sont-ils liés de la sorte ? Obéir est-il une nécessité ou un plaisir ? Est-ce une forme de piété inconnue qui mérite aux sorcières une si grande récompense, ou leur puissance est-elle liée à des menaces mystérieuses ? Leur pouvoir s'étend-il à tous les dieux du ciel, ou bien ces charmes tyranniques s'adressent-ils à un dieu déterminé qui peut imposer au monde toutes les contraintes qu'il subit lui-même ? » (6, 492-499).

Ce texte important appelle quelques remarques. D'abord il semble que le poète reprenne à son compte des questions qu'on devait se poser dans les écoles de philosophie ; une recherche sur ce point serait souhaitable. D'autre part Lucain déplore, mais ne met pas en doute, l'obéissance des dieux aux incantations — car la question *an iuuat ?* est de pure forme : en effet, dès les premiers mots de la prière d'Erichtho « les dieux célestes lui accordent tous les forfaits, craignant d'entendre un second charme » (527 s.). Enfin on peut se demander si Lucain pouvait nommer, ou craignait de nommer ce *deus certus* qui, subissant la contrainte magique, serait capable à son tour de la faire subir au cosmos. S'agit-il,

[1] Cf. FAHZ, *De poetarum Romanorum doctrina magica* (1904) ; l'étude de PICHON, pourtant postérieure (1912), n'a pas utilisé ce travail. — A. BOURGERY, art. cité, 306 : « Nous devons à Lucain un bon nombre de renseignements qu'on ne trouve pas chez les autres écrivains. »

comme le pense A. Bourgery (art. cité, 312), de l'« Hermès Trismégiste cher aux occultistes ? ». Ce point serait à éclaircir, si faire se peut.

Lucain met dans la bouche d'Erichtho une curieuse profession de foi, en réponse aux exigences du fils de Pompée : « Si tu voulais changer de moindres destinées, il serait aisé, jeune homme, de contraindre les dieux aux actes que tu souhaiterais. Il est accordé à notre art, quand les astres ont ordonné la mort d'un seul homme, d'y introduire des délais ; d'autre part, quand même toutes les étoiles promettraient à un homme la vieillesse, par nos herbes nous interrompons sa vie en son milieu. Mais quand l'enchaînement des causes remonte à l'origine première du monde, et que tous les destins souffrent du changement qu'on voudrait faire, et que ce seul et même coup menace le genre humain, alors, nous l'avouons, la Fortune (synonyme ici de *fatum*) est plus puissante que nous » (605-615). Il s'agit manifestement d'une tentative du poète pour concilier ses convictions philosophiques et sa croyance au pouvoir de la magie. Il fait la part du feu en restreignant aux *fata minora* la possibilité d'intervention des sorcières. Bien entendu, cette cote mal taillée est incompatible avec un déterminisme rigoureux. D'autre part, le poète semble avoir oublié ces restrictions lorsqu'il écrit quelques vers plus loin qu'Erichtho, si elle l'avait voulu, aurait pu ressusciter des armées entières (633-636). Car quelques bataillons rendus à la vie et à la guerre, à Dyrrachium ou à Pharsale, eussent pu changer le destin du monde. Il y a des inconséquences plus graves encore. Les déclarations de la magicienne ne peuvent se concilier avec le pouvoir stupéfiant attribué par le poète lui-même aux sorcières de Thessalie, non seulement sur les sentiments humains, mais sur les pluies, les vents et la marche du *mundus* : avec une stupeur que le lecteur trouve comique, Jupiter s'aperçoit que le firmament a cessé de tourner sur son axe ; le dieu n'est même plus le maître de la

foudre : il tonne à son insu (452 ss.). Que devient la chaîne des causes immuables et l'ordre du monde voulu par la Providence ? En fait, ce long épisode juxtapose des croyances populaires et un compromis philosophique, sans pouvoir éviter certaines incohérences.

Il n'est pas impossible que la consultation de la sorcière constitue une satire voilée de l'empereur. Néron se passionnait pour la magie et pratiquait la nécromancie [1]. Il avait essayé d'évoquer et d'apaiser les mânes d'Agrippine en pratiquant des rites magiques [2]. Si bien que Friedländer pense que Lucain n'a joint à son poème épique une évocation de morts, avec son cortège d'horreurs, « que dans l'intention de rendre plus expressive et plus éclatante la condamnation de cette manie de l'empereur » [3]. Sans connaître cette hypothèse, M. P. O. Morford (*op. cit.*, 70), rapprochant les vers 419-434 de Lucain du chapitre 56 de Suétone sur les superstitions de Néron, se demande si l'empereur n'a pas fourni le modèle de ce portrait de Sextus Pompée. Ces idées ingénieuses ne sont évidemment pas susceptibles d'une démonstration rigoureuse. Que le poète ait voulu ou non ridiculiser et condamner l'empereur, il est certain que cet épisode reflète certaines préoccupations communes aux deux hommes.

Quel est finalement le jugement porté par Lucain sur l'usage de la divination ? Nous avons vu que la nécromancie est condamnée sans restriction. Si nous nous en tenons à la divination licite, souscrirons-nous à cette affirmation de Pichon (*op. cit.*, 190) : « En règle générale (le poète) admet comme ses maîtres que l'humanité a intérêt à savoir le sort qui lui est réservé » ? En fait, seul l'oracle de Delphes fait l'objet d'un éloge apparemment sans réserve : il a rendu jadis de grands services aux cités (5, 104-114). Mais il s'est

[1] Plin., *Nat.*, 30, 14-17.

[2] Suet., *Nero*, 34.

[3] *Civilisation et mœurs romaines* (1874), 4, 492 (trad. Vogel).

tu ; d'ailleurs, même au temps de sa splendeur, comme le remarque Pichon avec raison (p. 198), ceux qui le consultaient n'étaient que « les demi-sages qui travaillent honnêtement, mais non philosophiquement, au bien-être de leurs concitoyens ». Caton, le parfait stoïcien, refuse de consulter Jupiter - Hammon : « La divinité n'a pas besoin de parler et celui qui nous a fait naître nous a dit une fois pour toutes, à notre naissance, tout ce qu'il est permis de savoir. A-t-il choisi des sables stériles pour se faire entendre à un petit nombre, a-t-il enfoui la vérité dans cette poussière ? » (9, 574-577). Dans sa généralité, cette critique s'appliquerait aussi bien à l'oracle de Delphes, mais Lucain n'adopte pas une position si radicale, puisqu'il admet que c'est bien la divinité suprême qui inspire la Pythie. Ailleurs, il juge la divination nuisible, comme le faisaient les adversaires des stoïciens : « Souvent il n'est même pas utile de savoir ce qui arrivera, objecte Cotta à Balbus dans le *De natura deorum* de Cicéron (3, 14), c'est une misère que de se tourmenter sans profit, de n'avoir même pas cette consolation suprême qui nous est commune à tous, l'espérance [1]. » En effet, nul ne peut modifier sa destinée. Or, Lucain ne raisonne pas autrement : il reproche à Jupiter « d'ajouter aux malheurs des hommes le tourment de connaître par de sinistres présages les calamités futures » et conclut, comme Cicéron, en demandant pour l'humanité ce bienheureux aveuglement qui du moins autorise l'espérance (2, 4-15). Mais les dieux impitoyables envoient des présages pour ôter précisément cette consolation « aux cœurs tremblants » (1, 522 ss.) ; la Fortune ne manque pas de faire connaître les signes annonciateurs du désastre de Pharsale (7, 151 ss.). Concluons : Lucain ne met pas en doute la possibilité de la divination ; il utilise

[1] Thème repris et développé dans un passage du *De diu.* où Cicéron prend pour exemples les fins tragiques de Pompée, de César et de Crassus, qui étaient *fatales*, afin de montrer que l'ignorance des maux à venir vaut mieux que leur connaissance.

largement les ressources poétiques qu'elle lui fournit ; mais du point de vue philosophique il la juge inutile, souvent même nuisible.

Reste à examiner un problème, essentiel pour un esprit religieux et qui s'imposait à Lucain, étant donné le sujet de son poème, celui de la mort et de l'au-delà. On sait quelle est l'importance des rites de la sépulture dans la religion romaine ; on pourrait croire que le poète les tient pour indispensables, à lire toute la fin du livre 8 (à partir du v. 712) qui décrit longuement, pour en déplorer l'insuffisance, les honneurs funèbres rendus à Pompée. Pourtant, du point de vue philosophique, il les juge sans importance ; quand César refuse de brûler les cadavres sur le champ de bataille, Lucain commence naturellement par l'invectiver, puis il ajoute qu'après tout la colère du dictateur restera sans effet, car il n'importe guère que les corps soient décomposés ou incinérés : la nature les accueille en son sein, et d'ailleurs de toute façon les cadavres brûleront tous, lors de la conflagration générale qui, selon les stoïciens, embrasera l'univers (7, 797-815) [1].

Que devient l'âme après la mort ? Certaines descriptions du Tartare et des Champs Elysées (3, 12-19 ; 28-30 ; surtout 6, 779-809) sont des lieux communs poétiques qui n'expriment pas les convictions personnelles de l'auteur. Celui-ci a même mis dans la bouche de Cornélie, à un moment pourtant pathétique, l'expression de son propre scepticisme : « Je te suivrai au Tartare, dit-elle à son époux, s'il en existe un » *(si sunt ulla*, 9, 101 s.). Il considérait sûrement comme jeux de poètes et vaines légendes, ainsi que le dit son oncle (*Cons. Marc.*, 19, 4), toute la mythologie relative aux Enfers traditionnels [2]. D'autre part, rien n'indique qu'il ait été

[1] Cf. Sén., *Epist.*, 92, 35 : « Nul ne demeure sans sépulture : la nature y a pourvu... Mécène le dit expressément : ' Je ne me soucie pas d'un tombeau '. »

[2] Cf. Fr. Cumont, *Lux perpetua*, 120 et 165. Les stoïciens n'admettaient pas les Enfers.

tenté de demander aux religions orientales des espérances de salut dans l'au-delà ; il méprisait les divinités de l'Egypte, desquelles précisément un bon nombre de ses contemporains attendaient l'immortalité.

Cette fois encore c'est à la philosophie qu'il emprunte la matière de ses méditations. A trois reprises il pose nettement la question de la survie de l'âme individuelle ; Pompée, à qui Julie vient d'apparaître en songe, cherche à se rassurer : « Pourquoi serais-je terrifié par une vaine apparition ? Ou bien il ne subsiste pour l'âme aucun sentiment après la mort, ou bien la mort elle-même n'est rien » (c'est-à-dire « n'a pas d'importance ») (3, 38-40) :

> *aut nihil est sensus animis a morte relictum*
> *aut mors ipsa nihil* [1].

Le poète demande aux dieux de châtier Crastinus, le guerrier qui a versé à Pharsale le premier sang romain, en lui donnant *sensum post fata*, « le sentiment après l'accomplissement de son destin » (7, 470-473). Enfin Cordus, dérobant un peu de bois au bûcher d'un inconnu pour incinérer Pompée, cherche à se faire pardonner en expliquant à l'ombre du défunt qu'il lui fait beaucoup d'honneur : « S'il subsiste quelque sentiment après la mort *(siquid sensus post fata relictumst)*, tu renonces de toi-même à ton bûcher » (8, 745-751). Le deuxième texte prouve que normalement le *sensus* ne subsiste pas après la mort, puisque le châtiment de Crastinus consistera précisément à garder la conscience de son crime, si les dieux infligent cette punition hors série à son forfait exceptionnel. Dans le troisième texte, le tour dubitatif laisse penser que l'auteur, sans se prononcer,

[1] Le second terme de l'alternative est correctement glosé dans les *Commenta Bernensia : Si sentiunt umbrae, mortem timere non debeo, quoniam nihil est mors si habet sensum sicut uita.*

penche pour une réponse négative. Nous retrouvons le même dilemme chez Sénèque, qui prête à Polybe (*Cons. Pol.*, 9), le raisonnement suivant : « Si les morts n'ont plus aucun sentiment » *(si nullus defunctis sensus superest)*, mon frère est délivré de tous les maux de l'existence et se retrouve dans la situation où il était avant de naître ; « si les morts ont encore quelque sentiment » *(si est aliquis defunctis sensus)*, l'âme de mon frère est sortie de sa prison, elle jouit du spectacle de la nature et de la contemplation des choses divines. Dans les deux cas, il n'est pas à plaindre [1]. Il n'y a pas à s'étonner que Sénèque et Lucain formulent l'hypothèse de l'anéantissement ; on sait que Panétius niait toute survie personnelle. De plus, un témoignage de Jamblique nous apprend que Cornutus acceptait l'idée de la destruction de l'âme au moment de la mort [2]. En fait, la doctrine du Portique sur cette question a beaucoup varié. Il est très probable que Lucain admettait que les âmes communes étaient anéanties, de même qu'il considérait que les *fata minora* n'importaient guère à la marche du monde.

Pompée bénéficie d'une véritable apothéose, qui fournit au livre 9 une grandiose « ouverture ». L'âme du grand homme s'élance vers la voûte céleste ; au-delà de notre sombre atmosphère, elle atteint le cercle lunaire, séjour des héros, à la limite inférieure de l'éther. Seules les âmes vertueuses y ont accès, et non pas les riches et les puissants à qui on fait de belles funérailles : *Non illuc auro positi nec ture sepulti perueniunt* (allusion possible aux funérailles des empereurs ?). Arrivée là, l'âme de Pompée se pénètre de la vraie lumière et contemple les planètes ainsi que les

[1] Cf. *Epist.*, 65, 24 : « Qu'est-ce que la mort ? une fin ou un passage *(finis aut transitus)*. Finir, je ne le redoute pas, car c'est la même chose que de n'avoir pas commencé ; passer, je ne le redoute pas non plus, car nulle part je ne serai aussi à l'étroit qu'ici. »

[2] *Traité de l'âme*, voir la traduction du R. P. Festugière, dans *La révélation d'Hermès Trismégiste*, III, *Les doctrines de l'âme*, 232 s.

étoiles fixes ; elle comprend que notre demeure terrestre n'est que ténèbres et se rit des outrages subis par sa dépouille mortelle (9, 1-14). Cette doctrine de l'immortalité céleste est bien connue : platonicienne et pythagoricienne à l'origine, elle a été adoptée par les stoïciens éclectiques du Ier siècle avant J.-C.[1]. Parmi les âmes vertueuses, il en est qui, du point de vue romain, méritent ce paradis d'une manière éminente : ce sont celles des grands serviteurs de la patrie ; on reconnaît l'enseignement du *Songe de Scipion*, dont Lucain est incontestablement tributaire. Le fils de Marcia, dit Sénèque (*Cons. Marc.*, 25, 2), a été accueilli dans le « cénacle sacré » (*coetus sacer*, trad. de Cumont) des Scipions et des Catons. Avant d'y être accueillie définitivement (je veux dire jusqu'à l'*ecpyrosis*), l'âme de Pompée va accomplir sa mission dernière : elle protégera et guidera dans leur juste lutte, tel un génie tutélaire, Brutus et Caton en qui elle va s'incarner. Cette conception semble originale. Mais l'âme de César ne connaîtra pas un sort privilégié : « Quel que soit le lieu où la Fortune appellera ton âme, César, les âmes de ces hommes (les soldats) y seront aussi : tu ne t'élèveras pas plus haut qu'elles dans les airs, tu ne trouveras pas une meilleure place si tu gis dans la nuit du Styx » (7, 815-817). Pour s'être laissé conduire par ses passions, pour avoir vécu comme un « insensé », il se voit refuser par le poète l'accès au paradis des grands Romains.

Quelques mots seulement pour conclure un exposé déjà bien long. Nous avons montré quel vif intérêt Lucain porte aux problèmes religieux ; mais nous n'avons pas cherché à atténuer les disparates de son poème. Cette âme inquiète et passionnée n'a pas réalisé son unité ; ce stoïcien n'est pas parvenu — il s'en faut — à la *tranquillitas animi*. Comment concilier ses invectives contre les dieux et ses méditations théologiques ? son optimisme philosophique

[1] Cf. Fr. Cumont, *Lux perpetua*, 114 s. ; v. aussi 165.

et son pessimisme foncier? La *Pharsale* n'est pas exempte de contradictions [1], mais ce sont les contradictions mêmes de la vie : Lucain cherche sa vérité, croit parfois l'avoir trouvée, mais se heurte sans cesse à l'insoluble problème du mal qui le fait douter de la Providence. Il symbolise bien la condition humaine.

[1] Cf. Mme MALCOVATI, *Lucano* (1947²), 45-54, qui insiste sur les incertitudes de la pensée religieuse du poète.

DISCUSSION

M. Durry : D'un accord général il est convenu qu'un échange de vues sur les problèmes de la pensée religieuse et philosophique de Lucain se placera après l'exposé de M. Due, son sujet et celui de M. Le Bonniec ayant des limites qu'il est malaisé de préciser. Ce n'est là qu'une question de plan et d'équilibre quelque peu factice, mais le développement sur la *divinatio* aurait bien trouvé sa place dans la première partie sur les pratiques religieuses.

M. Le Bonniec : Tout plan est dans une certaine mesure artificiel. Il est certain que l'étude de la divination aurait pu prendre place dans ma première partie, mais j'ai préféré la situer dans la perspective de la théologie stoïcienne. Je l'ai donc rattachée au développement sur la Providence et j'ai montré que le jugement de Lucain sur ce problème n'était pas parfaitement orthodoxe.

M. Rutz : Da es mir nicht zweckmässig erscheint, die Frage der Stellung Lucans zur Religion von der sachlichen Seite her zu diskutieren, bevor wir den Vortrag von Herrn Due gehört haben, möchte ich nur eine Frage zur ästhetischen Verwendung des Religiösen stellen : sehen Sie im *Bellum civile* eine Götterhandlung dargestellt ? Bekanntlich hat Herr Schönberger den Versuch unternommen, nachzuweisen, dass Lucan doch so etwas wie einen *apparatus deorum* gebraucht habe, nämlich eine Götterhandlung, in der jeweils eine überirdische Partei eine irdische Partei unterstütze oder vielmehr zu unterstützen suche. Im 7. Buch falle die Entscheidung dann nicht nur auf Erden, sondern auch bei den Göttern. Sehen Sie, M. Le Bonniec, für diese Meinung eine Stütze im Gedicht, wenn man von dem einen Vers 7, 647 absieht ?

M. Le Bonniec : Même si on admet avec M. Schönberger une certaine *Götterhandlung*, il faut souligner deux points très importants :

1. Il s'agit de l'intervention collective et anonyme des *dei*, et non pas de l'action d'une grande divinité personnelle, comme par exemple Junon dans l'*Enéide*.

2. Cette intervention directe des dieux contre César est inefficace, puisque dans les deux cas que j'ai mentionnés la Fortune du dictateur ne tarde pas à l'emporter. — Quant au vers que vous citez (7, 647) :

Iam Magnus transisse deos Romanaque fata senserat...

le contexte montre que les mots *dei* et *fata Romana* sont employés comme synonymes ; c'est le destin de Rome qui l'emporte sur la Fortune personnelle de Pompée, et se confond désormais avec la Fortune de César.

M. Bastet : Je suis impressionné par votre exposé, qui témoigne d'une si vaste connaissance des problèmes traités. N'étant pas compétent en la matière, je me bornerai à poser une question : jusqu'à quel point la scène de Delphes — et aussi peut-être celle d'Erichtho — peut-elle être mise en relation avec Virgile, *Aen.* 6 ? L'article de B. F. Dick, *Hermes* 93, 1965, 465 mentionne cette relation, mais ne me paraît pas très convaincant.

M. Le Bonniec : Les deux scènes dont vous parlez appellent sans aucun doute la comparaison avec Virgile ; il faudrait étudier les imitations ou réminiscences dans le détail de l'expression. Mais elles ne sont pas traitées dans le même esprit. Comme je l'ai dit tout à l'heure, la consultation de la sorcière est nettement anti-virgilienne, alors que la scène delphique ne me semble pas inspirée par une intention de parodie. Les commentateurs ont reconnu depuis longtemps que la possession de la Pythie par Apollon rappelait celle de la Sibylle au chant 6 de l'*Enéide*, et que la peinture de Lucain renchérissait sur celle de Virgile.

M. von Albrecht : Das Thema « Lucan und die Religion » legt es nahe, danach zu fragen, welche Rolle die früheren Dichter für die Dichterreligiosität Lucans spielen. Man kann in mancher

Beziehung an Lukrez erinnern, in anderer Beziehung aber auch an Ovid, und zwar vielleicht nicht nur für Einzelheiten, wie die *fortuna locorum* (Luc., 4, 661 ; Ov., *Met.*, 4, 566), sondern auch für das Verhältnis zur Magie (vgl. Ovids Medea im 7. Buch der *Metamorphosen*) und vielleicht auch für das dichterische Selbstverständnis *(fert animus)*.

M. Le Bonniec : Vous posez un problème passionnant. Lucrèce, Virgile, et même Ovide ont certainement contribué à former la sensibilité religieuse de Lucain. Mais c'est un livre qu'il faudrait écrire pour vous répondre. Bien mieux, il faudrait entreprendre une large enquête sur le sentiment religieux des Romains et sur son évolution. En ce qui concerne la scène de magie, Lucain s'est évidemment souvenu de la Médée d'Ovide, mais il est beaucoup mieux renseigné que son prédécesseur dans le domaine des sciences occultes.

M. Grimal : La richesse de l'exposé que nous venons d'entendre, la complexité des problèmes devraient réduire au silence quiconque n'a pas médité sur ce sujet. Néanmoins je me permettrai quelques remarques prudentes.

La question du rôle de Némésis, et de sa conciliation avec la Providence me semble relever moins de la religion que de la philosophie. C'est une vieille maxime aristotélicienne, que la grandeur d'un objet est liée à son être, qu'un objet, un animal, etc., a une grandeur optimale, au-delà ou en deçà de laquelle il ne se réalise pas pleinement. Il en va ainsi notamment des cités. La « décadence » de Rome, comme conséquence de sa croissance excessive, n'est qu'un exemple de cette loi universelle du devenir et de l'existence. Mais y a-t-il contradiction entre le prologue, qui promet la divinisation de Néron, et les vers qui reprochent aux Romains d'attribuer les prérogatives divines à des cendres mortelles ? En réalité nous savons (par la divinisation de Pompée) que Lucain croyait à la divinisation astrale, mais qu'il ne l'accordait qu'aux âmes d'élite ; cette divinisation n'allait

pas automatiquement avec le décret juridique d'apothéose. Lucain peut penser à Claude, dont la divinité était ridiculisée par Néron lui-même, qui, un moment, interrompit le culte de son père adoptif, que l'*Apocoloquintose* avait déjà tourné en dérision. La contradiction est donc, il me semble, plus apparente que réelle. Un empereur mort n'est pas *ipso facto* un dieu ; comme les autres mortels, il doit mériter son apothéose ; mais Lucain ne dit pas que Néron ne la méritera pas.

La curiosité témoignée par Lucain à l'égard des religions barbares, autour de Marseille et en Gaule, est caractéristique de la tradition posidonienne, et on rapprochera le passage sur les druides de ce qu'en dit Cicéron dans le *De diuinatione*. Lucain, ici, est disciple de l'école stoïcienne. En revanche, quand il s'agit de l'Egypte, il peut avoir entendu l'enseignement de Chaerémon, qui donnait une *interpretatio stoica* des livres sacrés égyptiens, et ne considérait les divinités nilotiques que comme des symboles grossiers de vérités spirituelles.

La croyance en la magie semble bien enracinée chez Lucain, témoin le rôle prédominant qu'il accorde à Nigidius Figulus, persécuté par César comme magicien. Mais la magie est une technique théurgique dans l'ordre de la Nature ; pour un ancien, il n'existe pas de surnaturel. Le divin, pour un stoïcien, n'est qu'une forme de l'Etre, de la Nature, de ce qui est. Les divinités traditionnelles ne sont pas des absolus, mais des approximations populaires, ou poétiques, des forces « divines » ; seul, le dieu suprême est véritablement dieu, et ce dieu est identique au monde, il contient le monde, il s'identifie à lui, non dans un aspect particulier ou un moment, mais dans son tout et la totalité de son devenir. Il y a donc une tension entre tel « dieu » et le Tout, le pessimisme du poète n'étant jamais que provisoire.

Si on se demande si Lucain désespérait de la situation politique de Rome, de son temps, il faut se rappeler que la liberté, etc., ne peut être considérée que comme appartenant au monde des « indifférents », non à celui du Bien en soi. D'autre part, on se dira que Néron, pendant longtemps, presque jusqu'à la conju-

ration de Pison, sembla susceptible de réaliser le retour à la liberté. La rédaction de la *Pharsale* pourrait alors apparaître comme une tentative pour montrer à Néron la voie qui fera de lui le Sauveur, celui qui aura définitivement brisé l'enchaînement infernal des cycles.

M. von Albrecht : Das Thema *in se magna ruunt* gehört ausserdem zur Topik historischer Prooemien.

M. Le Bonniec : C'est un important complément que M. Grimal apporte à ma communication et je l'en remercie. En ce qui concerne la « loi universelle du devenir », il me semble que la même idée, je veux dire la condamnation de la démesure, s'exprime philosophiquement dans une perspective aristotélicienne, et d'une manière populaire dans la vieille croyance à Némésis. Il se peut que l'inspiration de Lucain soit encore plus complexe que nous ne le soupçonnions : la remarque de M. von Albrecht nous rappelle opportunément qu'il faut aussi faire leur part aux influences littéraires.

Quant au culte impérial, il me semble que la condamnation se présente sous une forme très générale qui engage le lecteur à penser non seulement à Claude, mais à tous les empereurs qui seront divinisés dans l'avenir. Les futurs *facient*, *ornabit* et *iurabit* (7, 457 ss.), succédant au présent *habemus* (455) s'interprètent en ce sens. Pour ce qui est des cultes « barbares », je n'avais pas pris garde à la couleur stoïcienne des curiosités du poète. Cette préoccupation philosophique n'exclut naturellement pas la recherche de certains effets purement littéraires.

Je souscris pleinement aux réflexions théologico-philosophiques sur la magie et le dieu suprême des stoïciens.

L'interprétation présentée dans la dernière remarque est originale et mériterait un examen approfondi. Je me contenterai d'observer qu'elle suppose qu'on écarte comme sans valeur les données biographiques qui font état d'une brouille entre le poète et l'empereur. N'est-ce pas une attitude hypercritique ?