si plaisants voisins? Des raisons de santé le décidèrent-elles à échanger son domaine contre une propriété en Campanie? Ses nouveaux protecteurs littéraires lui firent-ils comprendre que la Cisalpine était bien loin de Rome?... En tout cas, s'il quitta les champs que son père avait réunis avec tant de peine « entre le penchant des collines et la ligne des vieux hêtres étêtés », ce n'était pas en vaincu des luttes politiques : il avait su, sans trop s'inquiéter à l'avance et en agissant au moment opportun, aidé surtout par le charme de sa poésie, fort bien manœuvrer entre les triumvirs constituants et les trois commissaires délégués au partage des terres en Gaule Transpadane.

Jean BAYET.

II

LUCAIN ET LA MAGIE

PAR A. BOURGERY

Docteur ès lettres, professeur au lycée Henri IV

Si la *Pharsale* ne jouit pas chez le lecteur moderne d'une très grande faveur, la consultation de la sorcière thessalienne au livre VI semble le laisser particulièrement froid. On peut se demander si c'est bien la faute de l'auteur. Pour comprendre et goûter cet épisode, il est indispensable, en effet, de le replacer au milieu des circonstances où il a été composé, de rechercher sous l'empire de quelles préoccupations, avec quel esprit, dans quelle intention Lucain l'a écrit, et c'est là ce que nous voudrions essayer de faire ici[1].

On sait comment est introduite cette scène. La bataille de Pharsale va se livrer, tous les esprits sont en suspens; parmi les plus craintifs se trouve Sextus Pompée, qui, incapable de supporter cette attente, va consulter la magicienne Erictho. Aucun historien, que je sache, n'a mentionné cette consultation. Faut-il en conclure qu'elle est de l'invention de Lucain? Dans tous les cas,

1. René Pichon, *Les sources de Lucain*, p. 191 et suiv., a étudié la question; mais ses conclusions diffèrent sensiblement des miennes.

elle est parfaitement vraisemblable. La coutume de consulter les mages sur les grands événements politiques était alors fréquente. On sait que sous l'empire elle devint si répandue qu'une loi remontant à Tibère punissait de mort ceux qui consultaient les devins sur la vie du prince ou sur les intérêts suprêmes de l'État[1]. Sous le même empereur, Drusus Libon fut accusé d'avoir tramé une révolution : il était porté, nous dit Tacite (*Ann.* II, XXVII, 3), « à croire aux promesses des Chaldéens, aux cérémonies des mages et aux interprètes des songes ». Libon descendait de Pompée; ces superstitions étaient-elles chez lui tradition de famille? Il est vrai que l'on pourrait retourner l'argument et supposer que ce sont précisément des procès comme ceux de Libon qui ont donné à Lucain l'idée d'une semblable consultation. Mais, pourquoi préférer une hypothèse de ce genre, puisque Lucain partout ailleurs suit si fidèlement les faits? Nous ne savons pas davantage si quelqu'un a prêté, avant Lucain, à Nigidius Figulus les prédictions que Lucain lui attribue au livre I[2], et pourtant personne, semble-t-il, ne les a révoquées en doute; elles sont d'ailleurs tout à fait conformes à ce que nous savons du personnage, et si une pareille prescience nous paraît quelque peu fabuleuse, on peut croire que ces prédictions ont fait partie de la légende qui s'est formée autour de Nigidius, dont M. Carcopino nous a retracé, dans un ouvrage récent, le rôle et la physionomie[3]. Par analogie on peut conclure à l'existence de l'Étrusque Arruns qui lui fait en quelque sorte pendant dans le poème et nous est par ailleurs inconnu. Un semblable parallélisme doit être établi, je crois, entre la consultation de la Pythie au livre V[4] et celle de la magicienne au livre VI. Il s'en faut de peu que nous ne soyons pas mieux renseignés sur l'une que sur l'autre; mais, en l'absence de tout document, nous n'aurions pas compris pourquoi Lucain aurait pensé à faire venir à Delphes cet Appius qui ne joue aucun rôle dans son œuvre, qu'il ne nous présente même pas et à la mort duquel il ne nous fait qu'une allusion fort imprécise; nous aurions été autorisés à penser que Lucain n'avait pas inventé cet épisode[5]. Or, il se trouve que la même anecdote nous est racontée dans deux

1. Paul, *Sent.*, 5, 21, 3.
2. V. 639 et suiv.
3. *La basilique pythagoricienne de la Porte Majeure* (Paris, 1926), p. 196 et suiv.
4. V. 64 et suiv.
5. Voir notre traduction de la *Pharsale*, t. I, p. 136, n. 1.

textes identiques, l'un d'un scholiaste, l'autre de Paul Orose, lesquels peuvent difficilement procéder de Lucain, puisqu'ils donnent des éclaircissements que son épopée ne fournit pas; c'est donc que l'histoire d'Appius (vraie ou fausse, peu importe) remonte à une des sources de Lucain. Un raisonnement analogique semblable à celui que nous faisions tout à l'heure nous conduit à admettre que la consultation de Sextus Pompée a un garant pareil, et peut-être d'ailleurs le même.

Que Lucain ait ou non imaginé cette consultation, il n'en reste pas moins qu'elle joue dans son œuvre un rôle capital; ce n'est pas un de ces hors-d'œuvre comme le combat d'Antée et d'Hercule ou le problème des crues du Nil qui se détachent sans peine du corps du récit. Or, dans les morceaux essentiels, Lucain est trop sérieux pour se jouer, si discrètement soit-il, de son sujet. Et puis l'instant serait mal choisi : le sort de Rome est près d'être fixé; les acteurs du drame sont anxieux, le poète veut que ses lecteurs ne le soient pas moins (cf. VII, v. 207 et suiv.). Et il irait glacer leur émotion par un long récit qui n'éveillerait chez eux qu'un sourire d'incrédulité! En fait, ces cérémonies magiques passionnaient les contemporains de Lucain; ils y attachaient la même importance qu'aux événements historiques. Ce serait porter de l'eau à la rivière que de rappeler longuement les superstitions des Romains. Sous l'empire, la sorcellerie fait de tels ravages que les lois se multiplient, mais en vain, pour en réprimer les excès; elles se brisent contre la résistance des croyances et des mœurs.

Si le public auquel s'adressait le poète devait frémir aux évocations de la sorcière thessalienne, il n'y a pas lieu de penser que Lucain, faisant exception à une règle presque générale, ait tiré parti d'une crédulité qu'il ne partageait pas. Ce n'est guère sa façon de procéder. S'il a éliminé de son œuvre la mythologie virgilienne, ce n'est pas par amour de la nouveauté, mais simplement parce qu'il n'y croit pas. Quand il est sceptique sur ce qu'il raconte, que ce soit la légende d'Antée ou celle du jardin des Hespérides, il le dit. Il aime même à donner une explication rationnelle d'un fait qu'il estime faux ou absurde : pour lui les anciles tombés du ciel ont peut-être été transportés à Rome par un ouragan. Rien de pareil, nous le verrons, pour la scène de sorcellerie. Pourquoi d'ailleurs aurait-il échappé à l'esprit superstitieux de

son époque? Aucun fait de sa biographie ne le prouve; bien des circonstances devaient au contraire fortifier chez lui l'amour du mystère et le goût du surnaturel. Le développement de l'esprit et du caractère de Lucain ne se comprend bien que si on le replace dans le milieu familial où il a vécu et dont il a subi profondément l'influence. C'est là qu'il a trouvé le sujet, peut-être même la matière de son poème; car (on l'oublie un peu trop quelquefois) son grand-père paternel avait composé une histoire des guerres civiles, qui resta inédite, mais dont le manuscrit était certainement conservé dans la famille[1]. C'est à son grand-père et à son oncle qu'il doit le goût de la rhétorique et une grande facilité d'exaltation; même curiosité scientifique chez Sénèque le philosophe et chez Lucain, et cette étude des crues du Nil, qui fait si nettement digression au livre X de la Pharsale, et qui occupait sans doute un livre entier des *Naturales Quaestiones* nous révèle chez l'un comme chez l'autre, et sans doute vers la même date, des préoccupations identiques. Ce n'est pas le moment de rappeler tout ce que, dans le détail, il doit à son oncle[2]; mais il est certain qu'il a reçu de lui son orientation philosophique.

Or, celle-ci n'était pas de nature à faire de Lucain un sceptique. Le stoïcisme, qui est le fond de sa doctrine, n'abolit nullement le surnaturel. Cette secte se montre au contraire extrêmement préoccupée de concilier les croyances du vulgaire et les exigences de la philosophie. La divination tient chez elle une part très grande. Au livre II des *Naturales Quaestiones* (ch. XXXII et suiv.), Sénèque argumente sur les avertissements donnés par la foudre en homme qui y ajoute indubitablement foi, ainsi du reste qu'aux prédictions tirées du vol des oiseaux. Le don de prophétie est également accordé à l'homme par les stoïciens, surtout lorsque son âme est plus ou moins dégagée des liens du corps, dans le sommeil par exemple, où le corps gît comme un cadavre, ou aux approches de la mort, témoin ce Rhodien qui, près d'expirer, indiqua, suivant Posidonius, dans quel ordre mourraient six de ses contemporains[3]. Puisque après la mort la séparation de l'âme et du corps est complète, il semblerait logique d'interroger l'âme à ce moment-là. Les stoïciens, toutefois, ne sont pas allés jusqu'au

1. *Sénèque fr.*, 99; Haase.
2. Voir sur cette question Bourgery, *Sénèque prosateur* (Paris, 1922), p. 153, n. 2.
3. Cic., *de Div.*, I, XXX.

bout de leur doctrine; c'est qu'ils ne voyaient sans doute aucun moyen de rappeler l'âme sur la terre et que leur conception de l'au-delà, quoique un peu flottante, s'acccommodait mal de la conception d'un monde infernal.

Chez Sénèque, on le sait, le stoïcisme se teinte assez fortement de pythagorisme. Quelques-uns de ses maîtres les plus respectés, les Sextius, Sotion ont réalisé l'alliance des deux sectes. De là un certain accent mystique dans quelques passages de ses œuvres, par exemple au début des *Naturales Quaestiones*[1], où, rendant grâce à la Nature de l'avoir initié à ses mystères, Sénèque s'exprime avec la ferveur et l'exaltation d'un Apulée. Évidemment, il n'est pas nécessaire de penser que Sénèque ait été l'adepte d'un culte quelconque. Il suffit que certains aspects du pythagorisme l'aient séduit, comme il en a charmé plus d'un avant lui. Peut-on prêter au neveu les mêmes sentiments qu'à l'oncle? Rien dans tous les cas ne s'y oppose. Cette ascension de Pompée vers le séjour des bienheureux au début du livre IX est pythagoricienne autant que stoïcienne. Mais il y a plus : est-ce tout à fait par hasard que le pythagoricien Nigidius Figulus tient une place importante au premier livre de la *Pharsale*? Fritzsche[2] a même essayé d'établir que cet astrologue avait été une des sources de Lucain dans ce passage et dans un autre du livre V. Lucain a donc fort bien pu connaître la vie et les écrits même de ce curieux personnage et prendre un vif intérêt aux doctrines qu'il professait. Or, si le surnaturel s'est mêlé de bonne heure à la doctrine et même à la biographie de Pythagore, pythagorisme et magie sont inséparables pour les contemporains de César et d'Auguste, et les deux mots chez les écrivains anciens sont constamment accouplés[3]. Avec les stoïciens, les pythagoriciens enseignaient que les âmes des mourants prévoyaient l'avenir au moment où se produisait la séparation de l'âme et du corps[4]. Eux non plus, à vrai dire, ne vont pas

1. *Nat. Quaest.*, pr. 3. Gercke.

2. *Quaest. lucaneae.*, Diss. Iena, 1892.

3. Cf. Carcopino, *ouvr. cité*, p. 196 et suiv., ou *Rev. des Et. lat.*, 1927 (fasc. 2), p. 149.

4. Πυθαγόρας ὁ Σάμιος καί τινες ἕτεροι τῶν παλαιῶν φυσικῶν ἀπεφήναντο τὰς ψυχὰς τῶν ἀνθρώπων ὑπάρχειν ἀθανάτους, ἀπολούθως δὲ τῷ δόγματι τούτῳ καὶ προγινώσκειν τὰ μέλλοντα καθ' ὃν ἂν καιρὸν ἐν τῇ τελευτῇ τὸν ἀπὸ τοῦ σώματος χώρισμον ποιοῦνται (Diod., XVIII, *init.*). Je dois cette indication, ainsi que quelques autres, aux notes manuscrites de Bouché-Leclercq dans l'édition interfoliée de la *Divination dans l'antiquité*, conservée à la Sorbonne.

jusqu'à la nécromancie; ce genre de divination ne paraît guère compatible avec l'hostilité que le pythagorisme manifeste à l'égard de la conception d'un monde souterrain.

Mais ce que pouvaient répudier les pythagoriciens orthodoxes ne répugnait peut-être pas aux dissidents de la secte et aux indépendants. Cicéron nous présente un Vatinius qui, tout en continuant à se réclamer de Pythagore, se livre à des évocations infernales[1]. Si donc les initiés pouvaient protester contre une semblable déformation de la doctrine, la masse, elle, établissait volontiers une relation entre la magie pythagoricienne et la vulgaire sorcellerie. On peut croire que l'âme curieuse et passionnée de Lucain ne s'est pas contentée de ce que lui offraient les philosophes, qu'il ait voulu pénétrer plus profondément encore dans les secrets de l'au-delà. Or, tout près de lui, quelqu'un s'intéressait particulièrement à la magie : c'était Néron. Ce que nous dit Pline l'Ancien (*H. N.*, XXX, v et vi) mérite d'arrêter un moment notre attention. Voulant montrer l'inanité de l'art magique, Pline indique les différents modes de divination et en particulier les entretiens avec les ombres et les êtres infernaux, « de tout cela, ajoute-t-il, à notre époque l'empereur Néron constata la vanité et la fausseté... Jamais personne ne favorisa davantage aucun art ». Tentatives avortées sans doute; mais les mages trouvaient des échappatoires pour expliquer leur échec: les taches de rousseur de Néron, disaient-ils, empêchaient les puissances infernales de lui obéir ou de se faire voir. Nous n'avons pas de peine à croire aux désillusions de Néron; mais gardons-nous de les supposer trop rapides ou trop complètes. Pline, encore qu'il fasse dans son œuvre une place excessive aux recettes magiques, est un incrédule qui a peine à admettre la crédulité des autres. Ce qu'il faut retenir de ses déclarations, c'est que Néron assista à des séances magiques, en particulier à des évocations infernales; il s'intéressait encore à la magie quand Tiridate vint recevoir de ses mains la couronne d'Arménie, en 66, l'année qui suivit la mort de Lucain. Que les préoccupations communes aux deux jeunes gens, au temps où ils étaient amis, reparaissent dans la *Pharsale*, rien de moins surprenant. Déjà la longue consultation de la Pythie par Appius fait penser aux rapports, d'ailleurs fort peu amicaux, que Néron

1. *In Vat.*, VI.

eut avec Apollon delphien[1]. Les expériences nécromantiques de Néron n'ont pu être ignorées de Lucain, et il serait imprudent de prétendre que l'un et l'autre furent vite détrompés. « On se demande, dit Bouché-Leclercq[2], comment cette foi pouvait se soutenir et résister aux déceptions... Nous ne saurions dire combien, dans le nombre des croyants, étaient dupes de leur imagination et combien dupes de l'habileté d'autrui; mais il faut s'incliner devant le fait psychologique bien constaté. »

*
* *

L'étude même de l'épisode d'Érictho confirmera, semble-t-il, ce que nous venons d'exposer.

Thème banal de la littérature antique, dira-t-on; mais, quand cela serait, il n'en résulterait pas que ceux qui l'ont développé y fussent totalement indifférents. Il est digne de remarque dans tous les cas que deux au moins de ceux qui, avant et après Lucain, ont introduit la magie dans leurs œuvres ont été soupçonnés d'y avoir eu recours. On sait qu'elle joue un rôle important dans les *Métamorphoses* d'Apulée; or il eut à se défendre contre une accusation de sorcellerie, et si son apologie ne paraît avoir convaincu qu'à moitié l'auditoire, elle n'a pas mieux satisfait les commentateurs modernes[3]. Dans les *Métamorphoses* d'Ovide, la scène de magie du livre VII pourrait passer simplement pour une fantaisie du poète. N'oublions pas toutefois qu'on a conjecturé[4], pour des raisons tout à fait étrangères à cette scène, que l'exil d'Ovide pourrait avoir eu pour motif sa présence à une scène de divination magique où il s'agissait de la succession d'Auguste. Ovide aussi est suspect; comment ne pas penser que Lucain avait dû s'intéresser à la magie, lui qui surpasse par le détail et la précision tous les autres écrivains anciens?

Certains, d'ailleurs, lui ressemblent aussi peu que possible. Il n'y a aucun rapport entre la scène qu'il évoque et les tableaux d'un Théocrite, d'un Virgile ou d'un Horace. On constate, en re-

1. Voir sur ce point Bouché-Leclercq, *La divination dans l'antiquité*, t. III, p. 199.
2. *Ibid.*, t. I, p. 337.
3. Cf. Monceaux, *Apulée*, p. 254 et suiv. Vallette, *L'apologie d'Apulée* (Paris, 1908), p. 291 et suiv.
4. S. Reinach, *Revue de philologie*, 1910, p. 342-349 (article reproduit dans *Mythes, cultes et religions*, t. IV, p. 69-79).

vanche, une analogie réelle entre Ovide et Lucain. Ovide est d'ailleurs un auteur que Sénèque citait volontiers et dont Lucain a repris plus d'un passage; le livre VII des *Métamorphoses* où est raconté le rajeunissement d'Éson, contient aussi la description de la peste d'Égine, dont Lucain s'est peut-être inspiré au livre IV de son poème[1]. Nul doute donc qu'il ait connu ce passage, mais, s'il y a emprunt de certains tours, l'imitation s'arrête là. Le sujet est différent, bien peu de détails sont communs aux deux auteurs. La supériorité de Lucain éclate mieux encore, si on place à côté des pratiques d'Érictho celles de Tirésias, au livre IV de la *Thébaïde* de Stace (v. 406-456), épisode qui paraît être une contamination de la *Pharsale* et de la Νέκυια de l'*Odyssée*. De tous les textes littéraires qui traitent de la magie, aucun n'est plus complet que celui qui nous occupe. Fahz[2] a fait le relevé des nombreux vers qui nous fournissent des renseignements qu'on ne retrouve pas chez les autres écrivains. Cela n'est pas suffisant, toutefois, pour prouver que Lucain ait assisté à des scènes de nécromancie ou qu'il ait étudié les livres des sorciers. C'est par l'analyse même du morceau que nous pourrons mieux en juger l'importance.

La première partie de l'épisode (v. 434-506) est une énumération des prodiges par lesquels se manifeste le pouvoir des sorcières thessaliennes. Aux vers 492 et suivants, Lucain cherche à s'expliquer la nature et la cause de ce pouvoir. Plusieurs fois dans son poème Lucain pose des problèmes philosophiques de ce genre, ainsi au livre I à propos du phénomène de la marée (v. 412 et suiv.), au début du livre II au sujet des présages et de la fatalité. Chez Lucain ces questions ne sont pas des artifices littéraires, elles correspondent à des préoccupations réelles. — Vient ensuite la liste des forfaits d'Érictho (507-569). On peut la trouver un peu longue; il y a évidemment chez l'auteur la préoccupation de produire sur ses lecteurs, et sur un public assez blasé en cette matière, des sensations violentes, analogues à celles que cherchent à faire naître aujourd'hui certaines pièces du Grand-Guignol ou certaines œuvres de Mirbeau. Mais cela n'exclut pas la sincérité. Ce besoin de pousser à l'extrême le caractère des personnages,

1. V. 324 et suiv. Cf. t. I, p. 110, n. 2 de ma traduction.
2. *De poetarum Rom. doctrina magica quaestiones selectae* (Giessen, 1904).

d'en faire des types et même des symboles n'apparaît pas seulement dans le portrait d'Érictho; les héros les plus indiscutablement historiques de la *Pharsale* sont peints exactement de la même façon. Lucain est moins préoccupé de donner à sa sorcière une individualité saisissante que de concentrer en elle différents traits qu'il a trouvés ou cru trouver dans la réalité. Qu'on ne s'étonne pas de lui voir attribuer tous les crimes; c'est là le procédé habituel de Lucain. Ce n'est pas un astre, mais tous les astres qui font prophétiser à Figulus la défaite de Pharsale; Scéva reçoit toutes les blessures possibles, et les nuées viennent des bouts de l'univers fondre en Espagne sur l'armée de César. Cela ne veut pas dire que César n'ait pas eu à souffrir des inondations, que Scéva n'ait pas montré un courage indomptable et reçu de très nombreuses blessures, ni même qu'une tradition orale ou écrite n'ait pas attribué à Figulus la prédiction de la guerre civile; les deux premiers faits, du moins, ont pour garant César en personne. Il faut savoir dégager des hyperboles les éléments vrais ou ceux du moins que Lucain considérait comme tels.

Or, ces crimes d'Érictho, l'opinion ne les jugeait nullement invraisemblables. Ces cendres qu'elle ravit aux bûchers, ces morceaux de lits funéraires, faut-il les rapprocher de l'expression ἐπιθύει ἐπὶ ἀνθράκων καλπασίνων que l'on lit dans le grand papyrus magique de la Bibliothèque nationale publié par Wessely[1]. Celui-ci lit καρπασίνων et je ne vois pas le sens qu'il peut lui donner ici; peut-être faudrait-il voir dans la leçon du manuscrit un dérivé de κάλπη qui désigne parfois une urne funéraire[2]. — Plus naturelle encore est l'accusation d'arracher au sein maternel un enfant pour y découvrir l'avenir. C'est là un procédé divinatoire très répandu. Cicéron[3] accuse Vatinius d'évoquer les âmes des enfers et de sacrifier aux dieux mânes des entrailles d'enfant; Ammien Marcellin[4] rapporte que le tribun Pollentianus fut convaincu et fit l'aveu d'avoir ouvert le ventre d'une femme vivante, d'en avoir arraché le fruit avant le terme, puis, ayant évoqué les mânes infernaux,

1. *Griechische Zauberpapyrus von Paris und London*, dans les *Denkschriften der k. Akad. der Wissenschaften zu Wien; Phil. Hist. Klasse*, t. XXXVI (1888), 2e section, p. 27-208. L'expression se trouve p. 81, ligne 143.

2. Toutefois, M. Eisler pense qu'il faut bien lire καρπασίνων; il s'agirait des bandelettes des momies.

3. *In Vat.*, VI.

4. XXIX, II, 37.

de les avoir consultés sur les changements qui devaient survenir dans l'empire. Évidemment les deux accusations sont suspectes; celle de Cicéron n'est qu'un argument d'avocat; Pollentianus fut absous par Valens, et si Ammien rapporte le trait, c'est plutôt pour charger l'empereur. Il n'en reste pas moins que du I^er^ siècle avant Jésus-Christ au IV^e^ de notre ère, c'est une croyance constante[1] que les fœtus et les cadavres d'enfants servent à des opérations magiques. Dans une inscription du temps de Tibère (*C. I. L.*, VI, 19747) le petit Jucundus se plaint d'avoir été arraché à la vie par la main cruelle d'une sorcière et invite les parents à bien veiller sur leur progéniture. On a beau jeu de prétendre que ceci n'est qu'une déformation par l'imagination populaire des scènes magiques fort nombreuses où l'enfant servait de medium. Que la masse ait grossi et multiplié les cas de ce genre, cela est bien certain. Mais il est probable que Lucain partageait sur ce point les préjugés de la foule. Il a dû, d'ailleurs, se produire des meurtres de ce genre; des cerveaux faibles et fanatisés ont pu se livrer aux pires abominations.

Éricthо, parmi les morts d'un engagement récent, va chercher un interprète du monde infernal. Lucain ne s'est pas seulement inspiré ici des circonstances; il sait que les meilleures conjurations sont celles qui sont faites sur des personnages qui ont péri de mort violente, des βίαιοι, pour employer l'expression concise du papyrus précité. En temps de paix, on utilise les gladiateurs, mais mieux vaut encore prendre des ἥρωες, nom qui semble désigner dans le papyrus les soldats tombés sur le champ de bataille[2]; ce sont ces âmes farouches et courageuses dont nous parle Lucain au vers 560. Ce qui les rend aptes à ces rites sinistres, c'est sans doute leur destinée tragique, c'est aussi leur mort prématurée; ils font partie des φθίμενοι ἄωροι[3] invoqués par les sorciers, et Éricthо, experte en son art, recherche la première barbe et la chevelure des éphèbes morts.

Après avoir choisi son interprète, Éricthо l'entraîne dans une grotte : une sensation d'humidité, d'étouffement, une odeur de moisissure saisit à l'entrée; la description est discrète, mais pas absolument banale. Elle pourrait, il est vrai, être détachée sans

1. Cf. Pline, *H. N.*, XXX.
2. L. 1390 du manuscrit cité (Wessely, p. 79).
3. L. 1400 et suiv.

peine d'une scène magique, n'était cette lumière surnaturelle qui envahit la caverne. Supercherie de sorcier? Peut-être bien. Dans tous les cas, Lucain n'ignore pas que les cavernes sont favorables aux divinités chtoniennes, qu'elles sont souvent une entrée des enfers, qu'elles font partie de ce domaine indivis où morts et vivants peuvent se rencontrer. Il est d'ailleurs préoccupé de ce problème : sont-ce vraiment les morts qui viennent aux vivants ou les vivants qui viennent aux morts? Ou Lucain plaisante — et ce n'est pas dans son caractère — ou il est, au contraire, tout pénétré de son sujet.

La sorcière revêt un costume bigarré et se donne l'aspect d'une Furie. Ornement littéraire peut-être, mais singulièrement approprié au sujet. Le costume est en magie un élément essentiel[1]; la magicienne s'identifie avec les dieux qu'elle va invoquer, et dans les hymnes magiques tous les dieux infernaux se confondent quelque peu; Hécate elle-même est la déesse aux tresses entrelacées de serpents, à la ceinture de dragons[2]; quoi d'étonnant que son adoratrice en ait aussi dans sa chevelure?

Après avoir gourmandé les spectateurs effrayés, Érictho commence la cuisine magique. On peut trouver qu'elle accumule bien des ingrédients, et si l'on veut absolument expliquer ces énumérations par des habitudes littéraires, on ne sera pas embarrassé de trouver chez Lucain des exemples analogues. On fera remarquer que chez Ovide, et pour les mêmes raisons, les ingrédients ne sont guère moins nombreux, quoique différents. Il y a même des analogies d'expressions, assez superficielles il est vrai. Pourtant rien ne prouve que les véritables philtres aient été moins compliqués. Les produits qui entrent dans un sacrifice dont parle le papyrus déjà cité[3] sont au nombre d'une vingtaine; il est vrai que ce sacrifice est présenté dans un des passages (car le texte est reproduit deux fois) comme étrange, dans un autre comme odieux; mais ailleurs[4], dans une conjuration qui paraît selon les règles, les substances magiques sont presque aussi abondantes. Notons aussi que le *virus lunare* de Lucain se retrouve probablement dans ces

1. L. 933 et suiv. (Wessely, p. 68).
2. L. 2863 et suiv. (Wessely, p. 117).
3. L. 2575 et suiv. (Wessely, p. 109) et 2644 et suiv. (Wessely, p. 110). Cf. aussi Wessely, p. 31.
4. L. 2303 et suiv. (Wessely, p. 32).

χυλοὺς ἀέριας καὶ σεληνίτιδος qui, mêlés à de la cire, servent, dans une opération du même papyrus[1], à fabriquer un Hermès.

La sorcière pousse ensuite des cris confus, qui s'achèvent en une incantation précise[2]. C'est là que s'allient à merveille l'art de Lucain et sa connaissance des cérémonies magiques. Il choisit dans ses appels les noms les plus capables de donner une impression de grandeur sinistre, mais tous sont employés conformément au rite. Comme Lucain, le papyrus précité invoque non seulement les hôtes habituels des régions souterraines, mais aussi les Parques (l.1463), le Chaos (l.1459), les crimes infernaux (l.1448) et leurs expiations (l.1464). Ailleurs le papyrus fournit un véritable commentaire de la *Pharsale;* grâce à lui nous savons quel est ce *janitor* qui garde l'entrée des enfers. Pour Virgile (*En.*, VI, 400; VIII, 296) et Horace (*Odes*, XI, 12), il n'y a d'autre portier des enfers que Cerbère, mais chez Lucain le portier jette des entrailles au chien cruel. Dans une fresque funéraire d'Ostie, qui représente Orphée aux enfers, un homme se tient assis, une baguette à la main, à l'entrée; c'est le *janitor*, nous dit l'inscription; et Visconti, qui l'a décrite autrefois[3], identifie, avec de prudentes réserves il est vrai, ce personnage avec Janus. Il y aurait lieu pourtant de se demander si ce portier, dans une scène où figure Orphée, ne se rattacherait pas à quelque culte mystérieux. De toute façon on ne saurait songer à Janus dans une scène de sorcellerie thessalienne, et le papyrus, d'ailleurs, lui donne un nom : c'est Eaque, comme dans les *Grenouilles* d'Aristophane (v. 465 et suiv.) et dans plusieurs passages de Lucien[4].

L'incantation ne réussit pas : Érictho s'étonne et s'irrite; ce n'est plus une prière, c'est une menace. Ce ton d'intimidation que prend la sorcière pour s'adresser aux morts n'a rien d'insolite; c'est en des termes non moins arrogants et non moins menaçants que le magicien de notre papyrus[5] somme la lune d'obéir « bon gré mal gré »; il lui rappelle qu'il est initié et complice de ses « belles actions », épithète que je suppose ironique. Et je

1. L. 2360.

2. Sans doute ces syllabes incohérentes qui se trouvent dans presque toutes les formules magiques (Eisler).

3. *Annali dell'Instituto di correspondenza archeologica*, 1866, p. 293 et suiv.

4. En particulier *Cataplus*, ch. IV; *de Lucta*, ch. IV: *Negromantia*, ch. VIII; *Dial. mort.*, 13, 4; 16, 2; 20.

5. L. 2248 et suiv. (Wessely, p. 101 et suiv.). Cf. aussi p. 32 et suiv.

rapprocherais volontiers cette expression des menaces voilées qu'Érictho fait entendre à Proserpine, menaces qui ne paraissent pas avoir été très bien éclaircies jusqu'ici. Les uns essaient de l'interpréter à l'aide des données de la mythologie courante, qui justifient mal les accusations de la sorcière. D'autres en ont rapproché la διαβολὴ πρὸς σελήνην de notre papyrus[1]. Mais dans la διαβολὴ la situation est totalement différente : le magicien attribue à la femme sur qui il veut attirer la colère d'Hécate des imputations déshonorantes pour la déesse. Chez Lucain, au contraire, comme sans doute dans l'invocation que nous avons citée tout d'abord, c'est une espèce de chantage que le magicien exerce sur les puissances surnaturelles, en les menaçant de dévoiler leurs infamies vraies ou supposées, rarement supposées d'ailleurs. Vraisemblablement les dieux, si, comme nous le verrons tout à l'heure, ils possèdent un nom caché, ont également une histoire secrète; les infamies de leurs agents terrestres ont pour pendant et pour excuse celles qu'ils ont commises eux-mêmes. Mais celles-là, on ne les révèle qu'en cas d'évidente mauvaise volonté de leur part. L'existence d'un mythe mystérieux de Proserpine n'est guère contestable et peut-être un jour d'ingénieux rapprochements permettront-ils d'en apercevoir les grandes lignes[2].

Ce n'est, d'ailleurs, qu'un détail de la doctrine ésotérique des sorciers qui apparaît dans l'ensemble de cette évocation et prouve la profonde connaissance que Lucain avait de la magie. Personne n'ignore assurément que le sorcier opère au moyen de charmes dont la vertu est irrésistible, mais d'où leur vient cette efficacité? C'est que derrière les personnages de la religion et de la mythologie officielle, et au-dessus d'eux, se dissimulent et s'agitent d'autres êtres que le vulgaire ne connaît pas et sur lesquels il n'a que des notions vagues et volontairement trompeuses. A côté du nom sous lequel ils sont communément invoqués, certains dieux en ont un autre qu'ils gardent jalousement secret, car qui le connaît est leur maître[3]. Pour d'autres dieux, leur existence même

1. Wessely, p. 39, 109, 110.

2. Ce mythe existe déjà chez les Orphiques, qui connaissaient un adultère de Zeus et de Perséphone (Eisler).

3. Voir sur ce point Lexa, *La magie dans l'Egypte antique* (t. I, p. 113-120); Frazer, *The golden bough*, I², p. 443 et suiv. (trad. française, p. 374 et suiv.); III², p. 387-390; Wessely, *Neue grieschiche Zauberpapyri* (*Denkschriften...*, t. XLIII, 1893), p. 63.

n'est pas connue des profanes. Tout le monde a ouï parler d'Hécate et de Proserpine qu'on invoque dans les cérémonies magiques, mais le sorcier a ses dieux à lui, d'autant plus puissants qu'ils sont cachés; et à toutes ces divinités infernales préside un être mystérieux qui se rit des lois divines et humaines et dont l'omnipotence redoutable brise toutes les résistances. Pourquoi Lucain ne l'a-t-il pas nommé? On peut trouver de son silence différentes raisons. Peut-être ignorait-il son nom; voulait-il produire en le taisant un effet plus saisissant; craignait-il lui-même de le dire; mais plus probablement il était fort embarrassé pour lui en donner un. Car c'est, semble-t-il, Hermès, non pas l'Hermès plus ou moins identifié avec le *Mercurius* des Latins, mais un Hermès égyptianisé, l'Hermès trismégiste cher aux occultistes, celui qui est ou qui sera plus tard le dieu monté sur la barque sacrée d'Osiris, et aussi le resplendissant Iao[1]. Ce mépris que le dieu d'Érictho a de toute morale (puisqu'il viole les serments par le Styx) ou tout au moins des règles auxquelles se soumettent les divinités grecques trahit-il déjà une origine étrangère? Ce qui est certain, c'est qu'aucun texte, dans toute l'antiquité, n'affirme les doctrines fondamentales de la magie avec plus de clarté et de précision.

Nous arrivons enfin au but de l'opération : le mort s'éveille. Chez Apulée[2] aussi nous avons une résurrection, mais elle est assez banale. Chez Lucain le cadavre ne s'anime pas peu à peu, il est repoussé par la terre et se lève d'un coup; les paupières s'entr'ouvrent et laissent apparaître les prunelles, il n'a plus l'aspect d'un mort, sans avoir encore celle d'un vivant. Cette précision minutieuse autorise à croire que Lucain a retrouvé les émotions qui l'ont agité alors qu'il était le témoin ou tout au moins l'auditeur d'une semblable scène.

* * *

Si l'on adopte notre manière de voir, l'épisode d'Érictho offre de nombreuses sources d'intérêt. Et tout d'abord il tient une place importante dans l'histoire de la magie antique. Rapproché des documents que nous fournissent les papyrus anciens, il en est un

1. Cf. dans Wessely, p. 31, le pap. XLVI du Br. Mus. (Pap. Anastasy), v. 177 et suiv. Voir aussi Vallette, *ouvr. cité*, p. 58.

2. *Mét.*, II, XXIX.