II

LES DIEUX ET LES GUERRES CIVILES DANS LA ROME DE LA FIN DE LA RÉPUBLIQUE

PAR P. JAL
Chargé d'enseignement à la Faculté des Lettres de Caen

SOMMAIRE. — *Les guerres civiles de la fin de la République romaine semblent faire l'objet, dans les textes latins, de deux ordres de jugements presque contradictoires : d'une part, les hommes se jugent eux-mêmes coupables de ces luttes fratricides qu'ils considèrent comme des crimes contre les dieux; mais, d'autre part, les dieux paraissent parfois tenus comme responsables de ces guerres et provoquer comme tels l'indignation de l'humanité, victime de l'arbitraire divin.*

Que la guerre civile ait été condamnée par les Anciens sur le plan religieux comme sur le plan moral, cela semble aller de soi. On voit cependant apparaître à cet égard dans les textes deux conceptions assez différentes, presque contradictoires. D'une part, en effet, la guerre civile est condamnée comme une impiété, une faute commise par les hommes envers les dieux et, par suite, exigeant une réparation. Mais on constate par ailleurs une certaine irritation, voire indignation, contre les mêmes dieux, que les contemporains accusent d'être restés passifs devant les crimes de la guerre civile, parfois même de les tolérer avec une certaine complaisance. On trouve, à deux vers de distance, ces jugements « contradictoires » au début du discours que Caton adresse à Brutus, dans le poème de Lucain. Après avoir affirmé, en effet, en 2, 286, que « la guerre civile est une violation de la loi divine » (« nefas ciuilia bella fatemur »), Caton déclare, au vers 288, que cette guerre « sera un crime des dieux », dans la mesure où ceux-ci l'obligent à y participer et à devenir ainsi un coupable (« crimen erit superis et me fecisse nocentem »).

A) *Les hommes se jugent eux-mêmes coupables de la guerre civile, crime contre les dieux.* — C'est la conception qu'on serait tenté de dire « attendue », celle qui inspire la plupart des études modernes.

Elle apparaît sous deux formes complémentaires l'une de l'autre : la guerre civile est considérée tout à la fois comme une impiété et une faute envers les dieux et comme une punition exercée par eux, voire un moyen d'expiation dont ils disposeraient pour obliger l'humanité à se purifier de la « souillure » de cette guerre.

L'association des notions d' « impietas » et de « bellum ciuile » est courante dans la littérature latine, où l'on trouve pour désigner la guerre civile des expressions comme : « nefas » (sacrilège), « bellum nefarium », « bellum nefandum », « arma nefanda [1] » et surtout « arma (proelia) impia [2] », qu'on rencontre parfois sans autre référence ni explication provenant du contexte pour parler d'une guerre civile. Si le vers 1, 294 de l'*Énéide* (« furor impius intus ») est suffisamment éclairé par ce qui précède et la signification particulière du mot « furor [3] » pour désigner la guerre civile qui fera rage à Rome et la distinguer ainsi des autres conflits, il n'en est pas de même des vers 6, 612-613, où le poète, énumérant les différentes catégories de damnés qui subissent leur châtiment aux enfers, nomme *sans autre précision* ceux qui... « arma secuti sunt impia [4] ». Florus évoque aussi les « impias pugnas [5] », qu'il oppose aux « iusta... et... pia cum exteris gentibus bella », et Martial, sans nulle autre indication, les « bella impia [6] » que Saturninus voulait exciter sous Domitien, comme Antoine contre Octave. Lucain parle même des « non pia classica » pour désigner

1. Cf. Lucain 4, 172 : « ciuile nefas ». Cf. 1, 37 ; 2, 286 ; 7, 699 (Pharsale). Pour *bellum nefandum*, cf. Lucain 1, 21 ; 325 ; *bellum nefarium*, Cicéron, *Catil.* III, 1, 3 ; Att. IX, 9, 4 ; 19, 1 ; *Phil.* II, 10, 24 ; VI, 1, 2 ; Lucain 1, 667 ; 10, 149 (Caesar), « nefando Marte (= ciuili bello) paratus » ; cf. *Ibid.* 1, 6 ; 37 ; 2, 4 ; 98 ; 147 ; 286 ; 538 ; 4, 205 ; 243 ; 549 ; 792 ; 5, 204 ; 272 ; 313 ; 471 ; 6, 79 ; 147 ; 7, 123 ; 432 ; 519 ; 699 ; 868 ; 8, 550. Pour « *nefandus* » : 1, 21 (« belli nefandi ») ; 325 ; 667 ; 4, 228 ; 7, 181 ; 9, 558 ; 10, 149.

2. « Arma impia », dit Cicéron en parlant de la lutte qui s'annonce, dans l'été 44, entre Antoine et les Républicains (*De Officiis* III, 1, 1). « Bellum impium » : Florus II, 6 (= III, 18), 9 pour la guerre sociale. « Impie gestum ciuile », dit l'auteur de l'*Octavie* 523-524 ; « tua facta impia », écrit l'auteur des *Dirae* (I, 8-9). Cf. Lucain 1, 691 ; 7, 171 et 196 ; Sénèque, *Phénic.* 290 ; 402 ; Horace, *Odes* II, 1, 30 (« impia proelia ») ; III, 24, 25-26 : « impias caedes ».

3. Cf. notre ouvrage à paraître : *La guerre civile à Rome. Étude littéraire et morale (de Cicéron à Tacite)*, Paris, P. U. F., 1963, p. 417 sq.

4. La plupart des éditeurs voient plutôt là, il est vrai, une allusion aux guerres *serviles*, en raison sans doute des mots qui précèdent immédiatement : « nec ueriti dominorum fallere dextras ». Cette interprétation conduirait alors à penser que Virgile se répète — ce qui est peu probable — et surtout qu'il attache une importance vraiment excessive à la conduite de simples esclaves.

5. Florus I, 34 (II, 19, 5).

6. Martial IV, 11, 4.

les « clairons des guerres civiles[1] ». Enfin, symbole caractéristique, le soldat des guerres civiles ne devait pas tarder à devenir, pour toute la génération qui subit ses excès, le « miles impius[2] ».

Non moins fréquent est le terme « scelus » employé pour désigner les luttes fratricides. Pompéiens et Césariens s'accusent mutuellement d'avoir commis un « crime » en y participant[3]. Horace juge de la même façon le meurtre de Rémus par Romulus (« scelus fraternae necis[4] »), dans la mesure où ce mot qualifie la première des guerres civiles — opinion qui est à rapprocher du vers 1 de la même *Épode* : « Quo, quo, scelesti, ruitis? » C'est par « scelus » que, dans une ode composée probablement en 27 et décrivant les préparatifs de l'expédition de Bretagne, à propos de laquelle il n'aurait dû songer qu'à chanter la gloire d'Auguste, Horace évoque encore la honte des luttes fratricides (« sceleris pudet[5] »). Que ce « crime » soit essentiellement, aux yeux du poète, un crime religieux, c'est ce que prouve le passage qui suit immédiatement : « Quel sacrilège avons-nous laissé commettre...? »

Il n'est pas jusqu'à la 4e *Églogue* de Virgile, pourtant si optimiste, qui ne fasse allusion au « crime » commis par les hommes[6]. Lucain parle, à propos de Philippes, du « second crime » (« sceleri... secundo[7] ») de la Thessalie ; Tacite assimile les « causae bellorum ciuilium » à des « causae scelerum », des « scelesta arma[8] » ; Florus à des « ciuium scelera[9] ». C'est la conscience d'avoir commis un « scelus » qui a donné à la génération des années 44-30 le sentiment de culpabilité dont l'existence a été plusieurs fois relevée par les savants modernes[10]. Pour Virgile, la guerre civile provient

1. Lucain 1, 238.
2. Cf. chez Lucain où l'expression est employée quarante-sept fois !
3. Cicéron, *Pro Ligario* 6, 17.
4. Horace, *Épode* 7, 18.
5. Id., *Odes* I, 35, 33.
6. Virgile, *Églogue* 4, 13 : « si qua manent sceleris uestigia nostri... ».
7. Lucain 7, 853.
8. Tacite, *Hist.* II, 6, 4.
9. Florus I, 34 (II, 19), 5.
10. M. P. Boyancé (*Grandeur d'Horace*, Lettres d'humanité, XIV, 4, 1955, p. 384) souligne par exemple « le sérieux tragique avec lequel le jeune Horace condamne la guerre civile ». Il relève chez le poète les traces du sentiment « d'une faute qui pesait sur le peuple romain tout entier ou plus exactement sur sa génération... Cette idée d'une faute, d'une souillure collective pesant sur Rome sera reprise plusieurs fois dans les *Odes* ». Cf. J. Gagé, *Apollon romain...*, Paris, De Boccard, 1955, p. 609 : « La dernière génération (républicaine) est spécialement chargée d'impiété ; le thème du péché à expier parcourt la littérature du temps et spécialement les *Odes* d'Horace. »

ainsi d'une faute originelle, de nature « mythologique », puisqu'il s'agirait d'un châtiment infligé par les dieux aux descendants du Troyen Laomédon, qui avait frustré Neptune et Apollon du salaire dont il était convenu avec eux pour la construction des murs de Troie[1]. Pour Horace, la cause est moins lointaine : le poète dénonce les « delicta maiorum[2] » que doit constituer aux yeux des jeunes gens la participation de leurs pères à une lutte fratricide. Il note, dans la même ode, que si le désastre (clades)[3] de la guerre civile « s'est répandu sur la patrie et sur le peuple[4] », c'est parce que sont arrivés des « âges féconds en fautes[5] ». Si les dieux (« auxquels doivent être rapportés tout commencement et toute fin[6] ») « ont envoyé une foule de maux à la malheureuse Hespérie[7] », c'est parce qu'ils étaient « négligés » (« neglecti »). Properce fait, lui aussi, une allusion passagère à l'offense aux dieux que constituent les combats entre concitoyens[8].

On retrouve chez Lucain le sentiment de cette « culpa » : « Dieux d'en haut », déclare le poète, « qu'il nous soit permis de haïr les terres coupables[9] ! » ; Pétrone nous montre les divinités du ciel quittant la terre criminelle et les hommes maudits[10], et Tacite les officiers des armées othonienne et vitellienne assaillis par le remords de leurs « crimes »[11].

Que la guerre civile soit considérée comme une grave atteinte à la loi divine, c'est ce qui résulte des forfaits commis à cause d'elle, par des parents contre des parents, des citoyens contre des concitoyens et contre leur patrie. Condamné au nom de la morale, le « bellum plus quam ciuile » l'est encore au nom de la religion, chez un peuple où la vie familiale est placée constamment sous la direction et la protection des dieux[12]. Cette alliance

1. Virgile, *Géorg.* 1, 501-502 : « Satis iampridem sanguini nostro Laomedonteae luimus periuria Troiae ». Cf. *En.* 4, 542 ; 5, 811.
2. Horace, *Odes* III, 6, 1.
3. *Ibid.* 19.
4. *Ibid.* 19-20 : « hoc fonte deriuata clades / in patriam populumque fluxit ».
5. *Ibid.* 16 : « Fecunda culpae secula. »
6. *Ibid.* 6 : « Huc omne principium, huc refer exitum. »
7. *Ibid.* 7-8 : « Di multa neglecti dederunt / Hesperiae mala luctuosae ».
8. Properce II, 25, 47-48 : « Haec certe merito potuerunt laudare minores : laeserunt nullos pocula nostra deos. »
9. Lucain 7, 869 : « O superi, liceat terras odisse nocentes. »
10. Pétrone 124, 246-248 : « Ecce per orbem / militis turba deum terras... furentes / deserit atque hominum damnatum auertitur agmen. »
11. Tacite, *Hist.* II, 37, 2 : « ... scelerum sibi conscios... ».
12. Sénèque, *Phéniciennes* 409-410, 585.

étroite entre patrie romaine et dieux romains est au cœur des problèmes d'ordre religieux posés par la guerre civile. C'est elle qui interdit, en dernière analyse, la célébration du triomphe ou le vote des supplications à l'occasion d'une victoire remportée sur un concitoyen. Le triomphateur était probablement une incarnation passagère de Jupiter. Comme celui-ci protège et inspire tout général romain muni de pouvoirs *réguliers* et jouissant du droit d'auspices, il est de toute évidence que les dieux ne sauraient agréer les sacrifices offerts *à l'occasion d'une victoire fratricide*[1] — qu'il s'agisse de triomphe ou simplement de supplications — moins encore les « dépouilles » conquises sur un tel « ennemi » !

Si, comme Lucain le fait dire à Caton, « les guerres civiles constituent la plus grande des impiétés[2] », c'est parce que l'un des deux adversaires est amené fatalement, en prenant les armes contre son propre pays, à attaquer en même temps les dieux de sa patrie. On sait qu'après Actium c'est un thème courant dans la littérature que l'impiété des ennemis de Rome. Cela est particulièrement net dans la « littérature des guerres civiles » où l'adversaire est souvent plus ou moins assimilé à un ennemi étranger[3]. Déjà, dans les *Phéniciennes* d'Euripide, Jocaste posait à Polynice, qui allait combattre son pays, des questions sans doute assez semblables à celles que devaient se poser les combattants des guerres civiles à Rome : « Comment, si tu t'empares de notre sol », dit-elle à son fils, « élèveras-tu des trophées à Zeus? Comment préluderas-tu aux sacrifices, si tu es vainqueur de ta patrie? Quelle inscription mettras-tu sur les dépouilles? Après avoir incendié Thèbes, Polynice a consacré ces boucliers aux dieux[4]? »

On retrouve à plusieurs reprises ces scrupules, voire cette indignation, dans les textes latins. Il est frappant de voir Cicéron lui-même, qui proclame pourtant maintes fois qu'Antoine insulte le ciel en sollicitant l'aide de divinités qui le « détestent[5] », demander aux sénateurs, qui s'apprêtent à voter des supplications

1. Le fait que, pendant longtemps, les vainqueurs des guerres civiles aient, du moins en théorie, respecté cette règle, montre bien que, tout « hostes » qu'eussent été déclarés leurs adversaires, ceux-ci n'avaient pas entièrement perdu à leurs yeux leur droit à la protection des dieux romains...

2. Lucain 2, 286 : « Summum... nefas ciuilia bella fatemur. »

3. Cf. notre article : « *Hostis (publicus)* », *dans la Rome de la fin de la République, R. É. A.*, 1963, 1-2.

4. Euripide, *Phéniciennes* 571-574.

5. Cicéron, *Phil.* XIII, 20, 45 ; XIV, 3, 8.

aux vainqueurs de Modène, s'ils pensent vraiment « que ces supplications seront agréables aux dieux, alors que tant de citoyens ont été tués au cours de cette guerre[1] ». Répondant à ceux qui l'accusent, en avril 43, d'avoir voulu s'emparer par la force du consulat, l'orateur s'écrie : « Sous quels auspices, moi qui suis augure, recevrais-je les faisceaux[2]? » Valère Maxime déclare que Cinna et Marius eux-mêmes, qui s'étaient « abreuvés avidement du sang de leurs concitoyens », « attendirent, pour se rendre dans les temples des dieux et au pied des autels[3] ». Lucain dénie aussi au centurion césarien Scéva tout droit d'orner de dépouilles le temple de Jupiter[4], et c'est seulement, pour le poète, à des divinités infernales que César a pu offrir des sacrifices expiatoires, au moment d'engager des « guerres si impies[5] ». Idée analogue chez Sénèque[6]. Dion Cassius écrit de même (XXXVII, 24, 2) de l' « augurium salutis » qui eut lieu à Rome, en 63 : « Parmi de constants périls et notamment ceux des guerres civiles, il ne fut pas observé ; il aurait été tout à fait absurde qu'à un moment où les Romains se causaient volontairement les uns aux autres des maux indicibles par leurs séditions, qu'à un moment où ils allaient de toute façon, vainqueurs ou vaincus, souffrir de ces maux, ils pussent demander l'aide des dieux ! »

Cette accusation d'impiété est une de celles qui sont le plus fréquemment lancées, au cours des guerres civiles, par celui des deux belligérants qui tient la ville, contre un adversaire auquel il reproche d'attaquer les dieux de sa patrie. Par ses temples, par les collèges sacerdotaux qui s'y trouvent, par le rôle exceptionnel que jouait le « pomerium » dans la vie à la fois spirituelle, administrative et politique de la ville, par les restrictions matérielles qui limitaient l'attribution originelle du droit d'auspices (on le vit bien en 49, quand les sénateurs pompéiens renoncèrent finalement à établir un auguracle à Thessalonique[7]), Rome représentait une telle valeur religieuse que toute atteinte contre

1. *Ibid.* XIV, 3, 7 : « Gratae uero nostrae dis immortalibus gratulationes erunt..., cum interfecta sit ciuium multitudo ! »
2. *Ibid.* 5, 14.
3. Valère Maxime II, 8, 7.
4. Lucain 6, 260-261 : « Non te bellorum spoliis ornare Tonantis / templa potes. »
5. *Ibid.* 7, 169-171 : « Stygii quae numina regni / inferumque nefas / impia tam saeue gesturus bella, litasti? »
6. Sénèque, *Phéniciennes* 340-345.
7. Dion Cassius, XLI, 43, 2.

elle, de la part de ses propres citoyens, ne pouvait être interprétée que comme un blasphème et une impiété.

Ainsi prend naissance et se développe dans la littérature des guerres civiles l'assimilation « rebelle-impie ». C'est le cas dans le discours du consul Philippe contre Lépide, en 78 : « Ni les lois ni les dieux pénates », s'écrie l'orateur à l'adresse du révolté, « ne veulent de toi comme citoyen[1] » ; et, plus loin : « (Céthégus et les autres) brûlent d'armer de nouveau leurs bras contre nos dieux pénates[2]. » Dans la lettre qu'il envoie au Sénat en 75, Pompée, alors en guerre contre Sertorius, laisse entendre qu'il aurait pu lui aussi jouer le rôle de rebelle ; il écrit : « Si aduersus uos patriamque et deos penates... pericula suscepissem[3]... » De même Caton, parlant des Catiliniens « qui patriae, parentibus, aris atque focis suis bellum parauere[4] ».

La I^re^ *Catilinaire* se termine sur une invocation à Jupiter dont Cicéron montre sans doute la statue du doigt et dont il implore l'aide pour sauver les temples de Rome et vouer Catilina et ses complices à des supplices sans fin[5]. Dans la conclusion de la VII^e^ *Catilinaire*, l'orateur déclare non seulement que les dieux ont, pour défendre leurs temples (« sua templa... defendunt »)[6], armé son bras contre Catilina, mais encore qu'ils protègent les troupes de Rome (c'est-à-dire du parti sénatorial) « non plus de loin, comme ils avaient l'habitude de faire autrefois, contre un *ennemi étranger* et éloigné, mais, puisqu'ils sont ici présents, de leur puissance tutélaire[7] ». De même, à la fin de la IV^e^[8]. C'est par l'expression « impietatis duce » que Cicéron flétrit ailleurs[9] les chefs qui, depuis Coriolan, font la guerre à leur patrie. Mais c'est surtout dans les *Philippiques* que l'orateur fait appel, contre Antoine et Dolabella, à ce genre d'argumentation. A maintes reprises, revient l'affirmation suivant laquelle le Sénat et ses parti-

1. Salluste, *Hist.* I, 77 M, 16 : « neque leges neque di penates ciuem patiuntur ».
2. *Ibid.* 20 : « ... Cethegi atque aliorum... qui... cupiunt... rursus aduorsum deos penatis manus armare ».
3. *Ibid.* II, 98 M, 1.
4. *Id.*, *Cat.* 52, 3.
5. Cicéron, *Catil.* I, 13, 33.
6. *Ibid.* II, 13, 29.
7. *Ibid.* : « qui iam non procul, ut quondam solebant, ab externo hoste atque longinquo, sed hic praesentes » (trad. E. Bailly).
8. *Ibid.* IV, 11, 24.
9. *Id.*, *De amic.* 12, 42.

sans défendent le patrimoine religieux de Rome contre les rebelles [1], « ennemis sacrilèges » (« hostes nefarios ») [2]. Une telle attitude enlève à Antoine tout droit de revendiquer le respect dû à un consul, contre qui il aurait été « impie » de lever des armées [3] ; ce sont au contraire les soldats et les partisans du révolté qui sont « impii [4] ». Lucain souligne que c'est « entraîné par les auspices de sa patrie [5] » que Pompée a engagé la lutte contre César, que ses adversaires accusent de « vouloir disperser les dieux » de Rome [6]. C'est tout naturellement que Pompée invoque l'aide de ces derniers pour « sanctionner les lois romaines », en immolant son rival dans un véritable « sacrifice [7] » ; et c'est à une « juste guerre » (« iusti... Martis ») que Caton appelle les survivants de Pharsale [8] !

B) *Irritation et indignation contre les dieux.* — 1) *Le rôle attribué aux dieux dans la guerre civile envisagé de façon défavorable.* — De façon quelque peu paradoxale et contradictoire, la littérature des guerres civiles fait apparaître, à côté des considérations qui précèdent, d'autres idées qui aboutissent à la limite à faire des dieux non plus des justiciers qui se contentent de « contempler » avec désapprobation des guerres criminelles, mais bien des « responsables » de ces guerres. Suivant cette conception, les dieux interviennent dans les combats, les inspirent plus ou moins directement, y jouent un rôle de premier plan et ce, non pour « punir » l'homme, mais pour lui faire subir gratuitement la cruauté et l'arbitraire de leur pouvoir absolu.

Déjà le procédé — tout hypocrite ou intéressé qu'il soit — qui consiste, chez certains contemporains ou chefs de guerres civiles, à rejeter exclusivement sur le ciel ou la fatalité, l'un et l'autre étant en l'occurrence étroitement assimilés, l'origine de ces conflits, est en contradiction avec la théorie qui fait des dieux les « vengeurs » des crimes : « Pour ma part », déclare Cicéron, dans le *Pro Ligario*, « si l'on veut savoir quel est le vrai nom, le seul nom de notre malheur, je crois qu'il s'agit d'un coup cruel de la fatalité

1. Id., *Phil.* II, 29, 72 ; III, 1, 2 ; XIII, 7, 16 ; XIV, 10, 27.
2. *Ibid.* XIV, 10, 27.
3. *Ibid.* IV, 1, 2.
4. *Ibid.* II, 1, 1 ; XII, 7, 18 ; XIII, 19, 43 ; XIV, 12, 32 ; etc... Cf. *Fam.* X, 6, 3.
5. Lucain 9, 22 : « ... auspiciis raptus patriae ».
6. *Ibid.* 3, 100 : « sparsurusque deos ».
7. *Ibid.* 7, 350-351 : « ... ipsi / Romanas sancire uolunt hoc sanguine leges ».
8. *Ibid.* 9, 293.

et de l'imprévoyance des hommes : personne ne peut s'étonner que des résolutions humaines aient été vaincues par la nécessité imposée par les dieux[1]. » César prétend devant le Sénat, après sa victoire sur les Pompéiens d'Afrique, que ce qui s'est passé « est dû à une inéluctable volonté de la divinité[2] ». De même, Tibère déclare qu'Auguste « fit et souffrit dans les guerres civiles non pas ce qu'il voulut, mais ce qui plut à la divinité[3] ». ... Qu'il n'y ait aucune sincérité dans une telle argumentation, qu'elle soit contrainte, comme chez Cicéron, ou cynique, comme chez César et Tibère, ne change rien au fait que ces hommes n'écartent pas la possibilité d'une responsabilité « divine » pour les luttes entre Romains.

Cette idée est parfois d'ailleurs exprimée avec moins de sérénité. Les deux vers dans lesquels Virgile déclare que « les dieux ne trouvèrent pas indigne que deux fois notre sang engraissât l'Émathie et les larges plaines de l'Hémus[4] » ont une résonance assez différente de celle des invocations ou supplications que l'on trouve en général dans les œuvres de l'auteur[5]. Même écho, mais plus net et plus amer, chez Tacite, à propos des guerres civiles de 69 : « Jamais plus affreuses calamités subies par le peuple romain ne prouvèrent par de plus justes indices que ce dont se souciaient les dieux, ce n'était pas notre sécurité, mais la vengeance à tirer de nous[6]. » Mais c'est surtout chez Lucain qu'éclate l'indignation contre le plaisir que paraissent prendre les dieux aux luttes fratricides : « Père cruel », s'écrie-t-il en s'adressant à Jupiter, « frappe ensemble les deux partis et les deux chefs, pendant qu'ils ne l'ont pas encore mérité[7] ! » On trouve à peine moins d'insolence, mais plus d'amertume dans un autre jugement où le poète ne parle plus de punition méritée, mais de « vengeance » : « Comme tu

1. Cicéron, *Pro Ligario* 6, 17 : « Ac mihi quidem, si proprium et uerum nomen nostri mali quaeritur, fatalis quaedam calamitas incidisse uidetur et improuidas hominum mentes occupauisse, ut nemo mirari debeat humana consilia diuina necessitate esse superata. »
2. Dion Cassius XLIII, 17, 4.
3. *Ibid.* LVI, 38, 1.
4. Virgile, *Géorg.* 1, 491-492 : « Nec fuit indignum superis bis sanguine nostros / Emathiam et latos Haemi pinguescere campos. »
5. *Supra*, p. 172.
6. Tacite, *Hist.* I, 3, 3 : « Nec enim unquam atrocioribus populi Romani cladibus magisue iustis indiciis adprobatum est non esse curae deis securitatem nostram, esse ultionem. »
7. Lucain 2, 59-60 : « Saeue parens, utrasque simul partes ducesque, dum nondum meruere, feri. »

serais heureuse, Rome, comme tu aurais des citoyens pleins de joie, s'il avait plu aux dieux de prendre autant de soin de la liberté qu'ils se sont plu à la vengeance[1] ! »

C'est précisément parce que, aux yeux de Lucain, le « rôle » et la « responsabilité » du ciel avaient été considérables dans ces conflits fratricides qu'il se refuse, pour amener le lecteur à partager son sentiment, à faire appel au merveilleux qui n'était pour lui qu'un instrument de l'arsenal épique. Il ne s'ensuit nullement que les dieux soient absents de son œuvre, au contraire ! Lucain ne se contente pas d'y faire une large place aux présages habituels qui sont pour les contemporains la preuve de l'intervention du ciel dans le conflit[2]. Il compare même l'attention avec laquelle les dieux suivent les combats de la guerre civile à celle des spectateurs d'un combat de gladiateurs surveillant les évolutions de leurs champions[3]. Ailleurs, il montre en eux les véritables arbitres de la bataille ; c'est le cas à Pharsale, où ils « déposent au milieu de la plaine » les enjeux du combat : la patrie, les pénates, la famille de chaque soldat[4].

Les divinités pouvaient d'autant moins rester « indifférentes » devant la guerre civile que, pour un poète qui adoptait souvent les thèses du stoïcisme[5], celle-ci mettait directement en cause le dieu qui gouvernait un monde harmonieux, suivant les lois immuables d'une concorde universelle. Dans la pratique, d'ailleurs, le ciel est représenté le plus souvent, dans l'œuvre de Lucain, soit par les dieux traditionnels du paganisme, soit par la Fortune ou le Destin[6] qui leur sont souvent assimilés et dans lesquels l'auteur semble voir parfois[7] une force consciente[8] qui a volontairement entraîné Rome dans la guerre civile. Tout étant déterminé à l'avance, les destins[9], et donc les dieux, sont présentés

1. *Ibid.* 4, 807-809 : « Felix Roma quidem ciuisque habitura beatos, si libertatis superis tam cura placeret, quam uindicta placet ! »

2. *Ibid.* 1, 234 ; 2, 1, etc...

3. *Ibid.* 6, 3 : « parque suum uidere dei » (à propos des combats de Dyrrachium).

4. *Ibid.* 7, 346-348 : « ... medio posuit deus omnia campo ».

5. Cf. sur ce point l'excellente étude de B. M. Marti, *The meaning of the Pharsalia*, *A. J. Ph.*, 1954, p. 352-376.

6. Cf. W. H. Friedrich, *Cato, Caesar und Fortuna bei Lucan*, Hermes, 1938, p. 391-423. Les idées de Lucain sur le destin sont souvent assez confuses. Cf. 5, 91-92 : « ... siue (Jupiter) canit fatum, seu quod iubet ille canendo / fit fatum? »

7. Pour une conception opposée, cf. *infra*, p. 198.

8. Lucain 1, 70 : « inuida fatorum series » ; 4, 503 : « fors inuida ».

9. *Ibid.* 2, 68 (les destins préparent la première guerre civile) ; 4, 48-49 (les destins de

beaucoup moins comme les auteurs de la lutte — et, à ce titre, susceptibles, comme chez Cicéron, d'apporter leur appui à « la meilleure des causes[1] » — que comme les responsables des maux entraînés par la guerre civile. Ce sont les dieux qui, pour le poète, ont fixé un terme à la grandeur de Rome[2], eux qui ont voulu déchirer l'État romain[3]; ce sont les destins qui ont condamné d'avance la Thessalie à être le théâtre de la guerre civile[4] et provoqué la bataille de Pharsale[5]. Cette assimilation fréquente entre les destins et les dieux équivaut souvent d'ailleurs, elle aussi, à une condamnation de ces derniers : c'est le cas lorsque Lucain oppose la décision des « fata » aux (bonas) « causas » que défendent les Pompéiens, et écrit, dans un vers ironique, que les Marseillais osèrent suivre celles-ci plutôt que ceux-là[6]. Non moins ironique, le passage où le poète nous montre les partisans de Pompée s'étonnant naïvement, à la veille de Pharsale, de la « méfiance » de leur chef envers le « destin » et de son hésitation à l'idée de « confier » aux dieux la « cause du Sénat[7]... ».

A plusieurs reprises, Lucain nous montre les dieux invoqués tantôt par un parti, tantôt par l'autre[8]. Sans doute s'agit-il là

la guerre) ; 7, 611 sq. (la sorcière thessalienne) ; 8, 568 : « les lois de la destinée » (« leges fatorum ») et « l'ordre irrévocable de la fatalité » (« iussi / ordinis aeterni »).

1. Cicéron, *Pro Ligario* 6, 19 : « nunc melior ea (causa) iudicanda est quam etiam di adiuuerunt ». — La même idée apparaît bien chez Lucain (cf. 7, 349 : « la supériorité de notre cause nous permet d'espérer les faveurs des dieux du ciel » : « Causa iubet melior superos sperare secundos », trad. Bourgery-Ponchont), mais y perd toute valeur dans la mesure où Pompée qui prononce ces paroles devant ses partisans sait, lui, que sa cause est perdue. Cf. *Ibid.* 187 sq.

2. Lucain 1, 81-82.

3. *Ibid.* 10, 416-417.

4. *Ibid.* 6, 413-414.

5. Ce sont les « Pharsalica fata » (*Ibid.* 8, 516), les « fata ciuilia » (*Ibid.* 544).

6. *Ibid.* 3, 301-303 : « ausa est... iuuentus / ... causas, non fata sequi ».

7. *Ibid.* 7, 75-77 : « Quo tibi... abit... fiducia fati? / De superis, ingrate, times causamque senatus / credere dis dubitas? »

8. *Par les Césariens* : César invoque les dieux au moment de marcher sur Rome : Lucain 1, 195 sq. ; il proclame que les divinités sont avec lui : 1, 309-310 et 349 ; il sent leur appui : 4, 254-255, et, de fait, ses soldats eux-mêmes font état de cette aide : 5, 698 ; à Pharsale, il leur rappelle la présence des dieux à ses côtés : 7, 297-298 : « Je n'ai jamais vu si près de moi », déclare-t-il, « les dieux qui doivent me donner tant » (« haud unquam uidi tam magna daturos / tam prope me superos »). *Par les Pompéiens* : Pompée espère que les dieux lui permettront de vaincre César : 2, 555 ; le tribun Métellus invoque leur aide pour empêcher César de prendre le trésor : 3, 125-126 ; Lentulus demande aux Pompéiens d'avoir confiance dans les dieux : 41-42 ; Cicéron reproche à Pompée de laisser croire qu'il doute du ciel : 7, 68 sq. ; à Pharsale, Pompée voit que les dieux ont fixé la bataille pour ce jour-là : *Ibid.* 338 ; Pompée proclame qu'il espère leur appui : ne lui ont-ils pas laissé la vie pour lui permettre de vaincre César? : *Ibid.* 348-355 ; pendant sa fuite, il remercie les dieux de lui

d'un procédé courant dans tous les conflits armés, où l'on a toujours vu les deux belligérants demander l'assistance du ciel. Mais cet appel à la protection divine prend un sens particulier dans une guerre civile. Les chefs de partis cherchent, en effet, à arguer de cette protection pour se justifier, aux yeux de l'opinion et de leurs troupes, de la lutte qu'ils avaient entreprise contre leurs concitoyens. Chaque parti se réclamait d'autant plus de l'appui du ciel, hésitait d'autant moins à l' « utiliser » (« usus deum », dit Lucain (5, 698) pour définir l'attitude de César), qu'il lui importait davantage de proclamer le caractère « sacré » de sa propre cause et de dénoncer la conduite « sacrilège » du parti adverse. Les belligérants vont d'ailleurs plus loin : en faisant déclarer leur rival « hostis publicus », les chefs de guerres civiles font condamner en lui non seulement l'ennemi de la patrie, mais l'ennemi des dieux.

On sait combien il était rare de voir ces généraux montrer, avant la bataille décisive — dussent-ils par la suite se livrer aux pires excès — le scepticisme ou le sans-gêne envers le ciel qu'ils avaient pu témoigner en d'autres circonstances. Mais il y a plus : invoquer les dieux et leur demander leur aide pour lutter contre des compatriotes, contre des hommes qui sont membres de la même communauté religieuse, qui, en participant au même culte, ont tissé entre eux des liens presque sacrés, n'est-ce pas inviter le ciel à s'associer à un sacrilège, n'est-ce pas, aux yeux des âmes scrupuleuses, insulter à la majesté divine? On songe au fameux passage des *Phéniciennes* d'Euripide, où, avant de s'entre-tuer, Polynice et Étéocle sollicitent l'appui dans leur œuvre criminelle, l'un d'Héra, l'autre d'Athéna[1] (« Accorde-moi de tuer mon frère » (« δός μοι κτανεῖν ἀδελφόν »), déclare le premier). Le messager, qui, dans la pièce grecque, s'indigne de pareille requête (« Abominable couronne à demander que le meurtre de son frère ! »)[2], traduit un sentiment de honte et de gêne que durent sans doute éprouver à maintes reprises nombre d'esprits à Rome, en pareilles circonstances.

2) *Le rôle attribué aux dieux dans la guerre civile conduit à en*

donner la possibilité de s'allier aux Parthes contre son adversaire : 8, 323. — Sur tous ces points, cf. le remarquable et pénétrant article de W. H. Friedrich, *op. cit.*

1. Euripide, *Phéniciennes* 1365 sq.
2. *Ibid.* : « Αἴσχιστον αἰτῶν στέφανον, ὁμογενῆ κτανεῖν. »

faire des « coupables ». — Le fait que les dieux aient « toléré » le lâche assassinat de victimes innocentes, lors des guerres civiles et des proscriptions, devait être pour les âmes pieuses et scrupuleuses un véritable scandale. Si Cotta, dans le *De natura deorum*, ne signale les massacres fratricides que parmi beaucoup d'autres preuves de l'indifférence divine (« cur di homines neglegant »)[1], si Cicéron se demande encore avec hésitation, dans la XIVe *Philippique*, « si les dieux eux-mêmes haïssent ceux qu'il faut » (« si etiam di oderunt quos oportet »)[2], Virgile s'étonne, on l'a vu[3], qu'ils aient laissé les Romains s'entretuer, et Lucain, qui signale avec colère d'autres abus de ce genre[4], s'en prend violemment à leur passivité au moment où va s'engager la bataille de Pharsale : « Jupiter », écrit-il, « contemplera du haut de l'éther les massacres thessaliens, alors qu'il tient la foudre[5] ! » Le poète semble faire sienne, à cette occasion, la conception épicurienne suivant laquelle « les choses mortelles sont le moindre souci de la divinité[6] ». Ailleurs il dénonce comme un « crime des dieux[7] » la façon dont ceux-ci laissent se commettre les pires injustices, et surtout le plaisir cruel[8] qu'ils semblent éprouver à recueillir « à pleines mains », comme des « offrandes expiatoires[9] », les âmes des Romains tués au combat.

Cette indifférence criminelle est, pour saint Augustin, la preuve indéniable que les divinités païennes étaient en fait des démons : « Nihil daemones nisi negotium suum egerunt, non curantes quemadmodum illi (Romani) uiuerent[10]. » L'auteur chrétien n'a pas de peine, en se fondant sur des excès de ce genre, à pousser plus loin son offensive et à saper les bases mêmes du paganisme, en se demandant quelles étaient, en fait, les « lois divines » qu'auraient violées les chefs de guerres civiles. « Quelles sont donc, déclare-t-il, « les lois divines qu'ont méprisées les Gracques, pour fomenter tant de troubles séditieux? Quelles sont celles qu'a

1. Cicéron, *De natura deorum* III, 32, 79.
2. Id., *Phil.* XIV, 3, 8.
3. *Supra*, p. 178 et note 4.
4. Lucain 2, 103-104.
5. *Ibid.* 7, 447-448.
6. *Ibid.* 454-455 ; cf. 5, 88.
7. C'est le mot de Caton : « crimen erit superis » (*Ibid.* 2, 288).
8. *Ibid.* 304 : « immites... diui ».
9. *Ibid.* 304-305 : « ... piacula... ».
10. Saint Augustin, *C. D.* 2, 22.

méprisées un Marius, un Cinna, un Carbon, en allumant des guerres civiles injustes dans leur cause, cruelles dans leur progrès, plus cruelles dans leur dénouement? Mêmes questions pour Sylla, dont la vie, les mœurs, les actes, à en lire le récit chez Salluste et les autres historiens, font frémir d'horreur[1]? »

Les excès sans nombre commis, sur l'ordre de certains chefs de partis, au cours des luttes fratricides, l'appui que ceux-ci prétendaient recevoir des dieux et la façon dont ils en persuadaient les Romains (cf. par exemple la remarque de Plutarque à propos des victoires remportées par Sylla en Italie : « Dieu lui annonçant le succès de la manière la plus significative[2]... »), le monstrueux accord apparent entre ce charisme et les atrocités perpétrées ne pouvaient pas ne pas provoquer un profond désarroi moral et religieux. Toutes les valeurs spirituelles sur lesquelles les esprits honnêtes pouvaient se fonder n'étaient-elles pas complètement bouleversées? Les dieux pouvaient-ils vraiment favoriser les responsables des « bella impia »? Notant le développement exceptionnel de l'épicurisme dans cette période, M. P. Boyancé souligne que « jamais l'enseignement d'Épicure sur la crainte de la mort (n'avait)... paru plus actuel. Jamais aussi », ajoute l'auteur, « il n'avait semblé davantage en présence des incohérences et des crimes de l'histoire, que les dieux se désintéressaient des hommes. Ou, si l'on se figurait qu'ils intervenaient dans leurs affaires, *quels dieux aurait-ce été là? Quels dieux cruels et jaloux*[3] *!* »

Le cas de Sylla semble avoir posé à ce propos un vrai problème aux consciences romaines. On sait à quel point la propagande syllanienne avait exploité l'aide que les dieux semblaient avoir apportée à la cause du dictateur. Velleius Paterculus paraît même établir un rapport de causalité entre la promesse de l'appui divin donné par les mages à Sylla (« les marques imprimées sur son corps indiquaient qu'il égalerait les dieux avant et après sa mort ») et son départ pour l'Italie[4]. Or, comment concilier le

1. *Ibid.* : « ... quas deorum leges illi ciuitati datas contempserint Gracchi, ut seditionibus cuncta turbarent, quas Marius et Cinna et Carbo, ut in bella etiam progrederentur ciuilia causis iniquissimis suscepta et crudeliter gesta crudeliusque finita, quas denique Sulla ipse, cuius uitam, mores, facta, describente Sallustio, aliisque scriptoribus historiae quis non exhorreat? » Trad. P. de Labriolle.

2. Plutarque, *Sylla* 27 : « ἐκδηλότατα τοῦ θεοῦ τὰς εὐτυχίας προσημαίνοντος αὐτῷ ».

3. P. Boyancé, *L'épicurisme dans la société et la littérature romaines, Lettres d'humanité*, XIX, p. 514. — C'est nous qui soulignons.

4. Velleius Paterculus II, 24 : « *Cum*... quidam magi ex notis corporis *respondissent*

« bonheur » que les dieux semblaient lui avoir accordé avec sa tyrannie[1] et sa cruauté[2]? Le geste de défi par lequel le dictateur s'était lui-même proclamé « Felix[3] », affichant insclemment aux yeux des dieux et des hommes sa prétention à un bonheur définitif et éternel — cela, « immédiatement après » sa victoire sur Marius le Jeune[4] — devait à bon droit provoquer dans les esprits stupeur, puis indignation. L'idée qu'on puisse être « heureux » en attaquant sa patrie révolte Cicéron[5], qui, dès le *Pro Roscio Amerino*, laisse percer sa colère à travers les allusions qu'il fait au « bonheur » de Sylla[6]. C'est un sentiment plus ou moins analogue qui s'exprime chez les autres écrivains, tout au long des siècles, chez Salluste (pour qui Sylla ne peut être heureux qu'avant sa victoire dans les guerres civiles)[7], Velleius Paterculus[8], Valère Maxime[9], Sénèque[10], Lucain[11] et l'auteur des *Bucoliques d'Einsideln*[12].

C'est surtout Lucain qui stigmatise cette « attitude » divine. Déjà, parlant des atrocités du conflit de 88-82, il nous montre, en un vers d'un contraste saisissant, « Marius mourant *heureux* dans

caelestem eius uitam et memoriam futuram, reuectus in Italiam... » (« Il revient *donc* en Italie », traduisent justement P. Hainsselin-H. Watelet. Éd. de Velleius Paterculus-Florus, Paris, Garnier, 1932, p. 91).

1. Cf. la formule employée par Jocaste, qui, dans les *Phéniciennes* d'Euripide, s'adresse à ses deux fils sur le point de s'entre-tuer et définit la « souveraineté » comme une « injustice heureuse », 549-550 : « τὴν τυραννίδα ἀδικίαν εὐδαίμονα ».

2. Cf. H. Eriesson, *Sulla Felix*, Eranos, 1943, p. 77-89.

3. Plutarque, *Sylla* 34.

4. Cf. la formule de Velleius Paterculus II, 27, 5 : « occiso enim *demum* eo (Mario), Felicis nomen adsumpsit ». Cf. Fröhlich, *R. E.* IV, c. 1558 : « erst nach dem Tode... » et *De Vir. illustr.* 75, 9 : « Mario Praeneste interfecto, Felicem se edicto appellauit. »

5. Cf. Cicéron, *Att.* X, 4, 4 : « Quis enim potest... patria... oppressa beatus esse? »

6. Id., *Pro Roscio Amer.* 8, 22.

7. Salluste, *Iug.* 95, 4 : « Atque felicissimo omnium ante ciuilem uictoriam numquam super industriam fortuna fuit; multique dubitauere fortior an felicior esset. »

8. Velleius Paterculus II, 27, 5 : « Felicis nomen adsumpsit; quod quidem usurpasset iustissime, si eumdem et uincendi et uiuendi finem habuisset. »

9. Valère Maxime VI, 9, 6 (le surnom d'Heureux conviendrait mieux à Rutilius qu'à Sylla !) : « (Syllam) Virum, dicerem fortem, nisi ipse felicem se appellari maluisset. » *Ibid.* IX, 2, a : « En quibus actis Felicitatis cognomen adserendum putauit. »

10. Sénèque (*Ad Marc.* 12, 6) parle de Sylla « felicissimus » et s'indigne de ce que ses contemporains n'aient pas considéré qu'il avait pris à tort ce surnom « sans craindre ni les haines des hommes dont la souffrance lui assurait d'excessifs succès ni la colère des dieux, que condamnait le si grand bonheur de Sylla » (« quod illud crimen erat, Sulla tam felix... »). — Cf. aussi *De Prouidentia* 3, 7, où Rutilius ironise sur la « Felicitas » de Sylla et *De Clem.* I, 26, 5 : « Felicitas illa... »

11. Lucain 2, 221 (parlant du « torrent de sang » répandu) : « Hisne salus rerum, felix his Sulla uocari? » — Cf. *Ibid.* 464-465 et 582; 6, 787.

12. *Bucol. Einsid.* 2, 33 : « ... infelix gloria Sullae ».

une Rome ravagée par la guerre civile » (« euersa felix moriturus in Urbe ») [1]. Dans le tableau qu'il fait de la lutte entre César et Pompée, le poète va plus loin et reproche aux dieux d'avoir assuré la victoire de l'homme qui est pour lui le symbole du mal et de la cruauté, César [2] (Pétrone signale lui aussi dans son poème cette protection divine exercée sur César [3] : c'est « encouragé par les présages [4] » que celui-ci se met en marche contre sa patrie). — C'est sans doute pour réagir à la propagande césarienne qui faisait des dieux les vengeurs de l'assassin [5] (cf. l'apparition de la comète en 44, etc.) que Lucain met en relief à plusieurs reprises l'aspect paradoxal et scandaleux du rapport qui semble établi entre la malignité perverse du dictateur et l'aide que lui accorde le ciel [6]. C'est un César sanguinaire que favorisent les dieux [7]. Contemple-t-il le carnage de Pharsale? Il « voit dans ce sang la preuve que la Fortune et les dieux sont pour lui [8] ». Quoi de plus provocant que les termes de son invocation à la Fortune, au moment où il va franchir le Rubicon? : « C'est toi, Fortune, que je suis ; au loin maintenant les traités ! Nous nous sommes remis aux destins ; prenons la guerre pour arbitre [9] ! » César est d'ailleurs le premier à revendiquer cette aide des dieux [10] : d'eux « il espère toutes les complaisances [11] » et se montre sensible à leurs interventions [12]. Rencontre-t-il quelques difficultés inquiétantes? La situation ne tarde pas à se renverser : « La Fortune, satisfaite d'avoir inspiré à cet homme une légère frayeur, revient, écrit Lucain, avec tous

1. Lucain 2, 74.
2. Cf. sur ce point les considérations de W. H. Friedrich, *op. cit.*, et B. M. Marti, *op. cit.*
3. Pétrone 122, 178 : « omina laeta ». Cf. *Ibid.* 179-182.
4. *Ibid.* 123, 183 : « fortior ominibus ».
5. Cf. Ovide, *Fastes* 3, 417 ; 697-710 ; 5, 573 ; *Met.* 15, 763 et 778 ; Plutarque, *César* 69 ; Appien, *B. C.* II, 124, 520, où Antoine répond aux délégués des conjurés, peu après l'assassinat de César, que les dieux avaient partie liée avec la victime dont Rome avait juré d'assurer la protection.
6. Le fait que César fût alors grand pontife ne faisait sans doute qu'ajouter à la réprobation dont il était l'objet. M. J. Carcopino (*César*..., p. 893) relève à ce propos la «cynique hypocrisie » avec laquelle César inscrivit, sur les « aurei » qu'il fit frapper après la prise de l' « aerarium Saturni », la « mention dévote de PIETAS ». Cf. *infra*, p. 191.
7. Cela ressort de la suite des idées, Lucain 1, 147-149 : « ... numquam temerando parcere ferro, / successus urguere suos, instare fauori / numinis... ».
8. *Ibid.* 7, 796 : « Fortunam superosque suos in sanguine cernit. »
9. *Ibid.* 1, 226-227 : « ... Te Fortuna, sequor ; procul hinc iam foedera sunt. Credidimus fatis, utendum est iudice bello ».
10. *Ibid.* 1, 393-394 : « ... ne quo languore moretur / fortunam ».
11. *Ibid.* 5, 293-294 : « Licet omne deorum / obsequium speres..., Caesar. »
12. *Ibid.* 4, 255 : « adgnoscis superos... ».

ses dons ; plus que jamais le ciel lui prodiguait sa faveur et méritait son pardon[1]. » Et pourtant, César se vante lui-même d'avoir commis un sacrilège[2], et ses soldats craignent plus sa colère que celle des dieux[3]...

Inversement, ces mêmes dieux accablent l'homme juste, Pompée, dont le poème décrit à certains égards, s'il faut en croire B. M. Marti, une longue ascèse vers une sagesse toute « stoïcienne[4] ». Déjà le Caton de Plutarque ironisait avec amertume sur l'injustice dont semblait faire preuve le ciel à cet égard : « Il règne donc dans les affaires divines », dit-il, « beaucoup d'incertitude et d'obscurité, puisque Pompée, invincible au temps où il ne faisait rien de sensé ni de juste, est abandonné de la chance maintenant qu'il veut sauver la patrie et qu'il combat pour la liberté[5] ! » ; pour le héros et sa cause[6], le ciel ne manifeste que haine et jalousie[7]. Et pourtant, des deux adversaires, c'est Pompée qui semble « pieux » (« le plus grand crime de César », c'est, aux yeux de Lucain, « d'avoir combattu contre un gendre » que le poète qualifie de « pius »)[8]. Pompée ne prie-t-il pas avant d'engager la lutte à Pharsale[9]? Ne s'efforce-t-il pas de persuader à ses soldats que les dieux ne sont pas « irrités » contre eux[10]? — En fait, Pompée accomplit là un geste héroïque, car il se sait déjà abandonné[11] et trompé par les divinités[12]. C'est abattu sous leurs coups[13] comme sous ceux du destin et de la Fortune[14] qu'il va à la mort ; au moment où il tombe sous le poignard, son visage montrait encore, dit Lucain, « de l'irritation contre les dieux[15] », comme si c'était par eux qu'avait été envoyé son assassin[16]...

1. *Ibid.* 121-123 : « Sed paruo Fortuna uiri contenta pauore / plena redit, solitoque magis fauere secundi / et ueniam meruere dei. » Trad. A. Bourgery.
2. Ibid. 3, 437 : « credite me fecisse nefas ».
3. *Ibid.* 439 : « ... expensa superorum et Caesaris ira ».
4. Cf. B. M. Marti, *op. cit.*
5. Plutarque, *Cat. Min.* 53. Trad. B. Latzarus.
6. Lucain 7, 219 : les dieux sont hostiles à Domitius.
7. C'est l'« iniudia deorum », *Ibid.* 4, 243-244 ; 9, 66.
8. *Ibid.* 6, 304-305 : « ... scelerum... summa tuorum, / cum genero pugnasse pio ».
9. *Ibid.* 7, 348-350.
10. *Ibid.* 354-355.
11. Cf. à Lesbos, *Ibid.* 8, 142-143 : « Accipe, numen / si quod adhuc mecum est... ». Cf. *supra*, p. 180 et note 7.
12. *Ibid.* 7, 85-86 : « Ingemuit rector sensitque deorum / esse dolos. »
13. *Ibid.* 8, 705 sq.
14. *Ibid.* 575.
15. *Ibid.* 665 : « iratamque deis faciem... ».
16. *Ibid.* 643 : « a superis immisse... ».

Une telle « hostilité divine » ne pouvait que susciter l'indignation et la révolte des hommes. Déjà Sénèque, qui voyait pourtant dans ces « injustices » autant d' « épreuves » imposées au sage par le ciel, s'écriait que « c'était un crime des dieux que le bonheur de Sylla[1] ». Lucain, pour sa part, exhale sa rancœur et sa colère en des termes dont la violence, presque sacrilège et blasphématoire, ne laisse pas parfois de surprendre sous la plume d'un homme qui semble par ailleurs être un fidèle disciple du stoïcisme. Reprenant, en effet, comme un leitmotiv, l'expression de Sénèque, le poète fait « un crime » aux dieux de leur « conduite ». C'est par un « crime du ciel » que la guerre civile a été déclenchée[2]; c'est un « crime des dieux » qui a rendu Caton coupable de participer à cette iniquité[3]; c'est par un « cruel crime des dieux » que Cornélie juge que Pompée a été vaincu[4]; c'est une « pierre pleine du crime des dieux » qui marque l'emplacement du tombeau de Pompée[5]; c'est à un « crime des dieux » que déclare, non sans hauteur, pardonner Sextus Pompée[6]; c'est une « honte pour les dieux » que Pompée ait été assassiné par un soldat romain[7]...

D'une manière générale, d'ailleurs, la guerre civile est, pour le poète, la preuve de l'injustice et de la cruauté divine. Parce qu'elles ne savent qu' « accabler le malheureux[8] », les Romains « éclatent en justes reproches contre les divinités cruelles[9] ». Le peuple de Larissa, voyant Pompée fuir de Pharsale, « se répand en outrages contre les dieux cruels[10] » et, quand il quitte Lesbos, « les mains se tendent menaçantes vers le ciel[11] ». Les événements montrent que « les dieux éprouvent moins de plaisir à accorder la liberté aux hommes qu'à se venger d'eux[12] ». Le « drame » (« fabula ») de la guerre civile « ne manquera jamais de jeter l'opprobre sur les dieux[13] »; il est la preuve que « le ciel est cou-

1. Sénèque, *Consol. ad Marc.* 12, 6 : « ... quorum illud crimen erat, Sulla tam felix... ». Cf. *supra*, p. 184, note 10.
2. Lucain 7, 58-59 : « Hoc placet, o superi,... / nostris erroribus addere crimen? »
3. *Ibid.* 2, 286-288 : « Summum.... nefas ciuilia bella fatemur; / ... crimen erit superis. »
4. *Ibid.* 8, 55 : « crimenque deum crudele notauit... ».
5. *Ibid.* 799-800 : « saxa / crimine plena deum ».
6. *Ibid.* 9, 144 : « ... superis haec crimina dono... »,
7. *Ibid.* 8, 597 : « pro superum pudor!... »
8. *Ibid.* 3, 449 : « tantum miseris irasci numina possunt ».
9. *Ibid.* 2, 44 : « ... effundunt iustas in numina saeua querellas ».
10. *Ibid.* 7, 725 : « plurimaque in saeuos populi conuicia diuos ».
11. *Ibid.* 8, 149 : « ... infestae tenduntur in aethera dextrae ».
12. *Ibid.* 4, 808-809 : « si libertatis superis tam cura placeret / quam uindicta placet ».
13. *Ibid.* 8, 604-606 : « (facinus ciuile)... nunquam superum caritura pudore fabula ».

pable[1] ». Et Lucain de rappeler — dans un de ces vers grandioses dont il a le secret et où l'ironie le dispute au mépris — que « la plus grande vengeance des terres contre les dieux[2] » a consisté pour les Romains à profiter de leurs luttes intestines pour faire, des êtres tyranniques qu'étaient leurs empereurs, des dieux égaux aux premiers[3] !

La guerre civile amène ainsi le poète à s'élever à la conception prométhéenne de la lutte de la terre contre le ciel, lutte où la terre représente la justice et le ciel l'impiété. N'est-ce pas par la volonté divine que la bataille de Pharsale « fera du vaincu le coupable[4] »? Si le fameux « Victrix causa deis placuit, sed uicta Catoni[5] » ne peut être interprété comme une injure à l'adresse du ciel[6], en raison de l'atténuation qui précède[7], des affirmations comme celle de Pompée vaincu : « On pourra bien déchirer et disséminer mes membres, je n'en suis pas moins heureux, ô dieux, et il n'est au pouvoir d'aucun de vous de m'enlever ce bien[8] », où le terme « felix » est lancé comme un défi, ont un accent de véritable révolte. W. H. Friedrich conçoit même le poème de Lucain comme « une révolte contre l'idée que l'histoire du monde s'accorde avec le droit universel[9]... ».

3) *Le rôle prêté aux dieux dans la guerre civile est dégradant pour eux.* — a) *Dans la mesure où les dieux sont « revendiqués » par l'un ou l'autre des belligérants, ils paraissent lutter contre un parti romain.* — Conflit impie, la guerre civile ne l'est pas seulement par le caractère fratricide de la lutte, elle l'est aussi parce qu'elle « entraîne » les dieux dans les batailles que se livrent des concitoyens. *Terra sentit deos*, la magnifique formule prononcée par

1. *Ibid.* 7, 798 : « ... caeloque nocenti ».
2. *Ibid.* 456 : « ... uindictam quantam terris dare numina fas est... ».
3. *Ibid.* 457 : « Bella pares superis facient ciuilia diuos. »
4. *Ibid.* 260 : « ... haec acies uictum factura nocentem ».
5. *Ibid.* 1, 128.
6. Quand Cicéron déclare, dans le *Pro Ligario* (6, 19), à propos de la guerre entre César et Pompée : « Nunc melior ea (causa) iudicanda est quam etiam di adiuuerunt » (cf. *supra*, p. 180, note 1), il ne fait que flatter César et parle contre sa conscience.
7. Lucain, *Ibid.* 126-127 : « Quid iustius induit arma? Scire nefas ! » (Nous sommes redevable de cette mise au point à MM. P. Wuilleumier et H. Le Bonniec.)
8. *Ibid.* 8, 629-631 : « Spargant lacerentque licebit, / sum tamen o superi, felix, nullique potestas / hoc auferre deo. »
9. W. H. Friedrich, *op. cit.*, p. 423. C'est en cela notamment que, du point de vue philosophique — quels que soient par instants les échos purement stoïciens de son poème (cf. l'apothéose de Pompée, Lucain 9, 1-18) — Lucain se distingue de Sénèque.

Pétrone à l'occasion du conflit entre César et Pompée, fait bien ressortir cette idée. Si les consciences religieuses admettaient sans doute facilement que, dans une guerre étrangère, les deux ennemis fissent appel, pour les soutenir, à l'aide de leurs dieux respectifs (c'est le cas chez Homère) — si, à la rigueur, elles pouvaient accepter l'idée d'un recours à un dieu commun chez des belligérants de nationalité différente[1] — la guerre civile créait, elle, une situation toute nouvelle : *c'était aux mêmes dieux que les combattants adverses, au sein d'un même peuple, demandaient de leur accorder la victoire* ; c'étaient ces dieux que le vainqueur « confisquait[2] » pour son seul profit et affectait de considérer dès lors non seulement comme « étrangers », mais comme « hostiles » à ceux des Romains qui avaient lutté contre lui.

C'est uniquement parce qu'ils n'en eurent pas le temps matériel qu'en 49, les consuls, abandonnant Rome à César, n'offrirent pas aux dieux « les sacrifices de rigueur avant une guerre[3] » ! Cécina rappelle aussi à Cicéron combien les Pompéiens avaient souvent imploré le ciel contre César[4]. C'est en ayant recours à l'invocation des dieux qu'il représenta, selon Plutarque, « planant sur le champ de bataille et témoins d'un combat livré pour la patrie[5] », que Caton réussit à relever l'ardeur des Pompéiens à Dyrrachium. Saint Augustin écrit ironiquement que les dieux romains avaient sans doute pris le parti de Sylla contre Fimbria[6] ! Telle question posée par Cicéron, dans la XIII[e] *Philippique* : « A qui Jupiter, très bon et très grand, à qui le peuple romain donnera-t-il la préférence comme augure, à Antoine ou à Sextus Pompée[7] ? » — question apparemment toute simple — fait bien ressortir le problème délicat qui se posait à quiconque était neutre dans le

1. C'est le problème moral et religieux soulevé encore aujourd'hui par la conception du « Gott mit uns ». « Même les dieux seront avec nous ! », proclame César au début de son invasion de l'Italie (« nec numina derunt », Lucain 1, 349).

2. Cf. sur ce point J. Gagé, *La théologie de la Victoire impériale* (*Rev. histor.*, 171, 1933, p. 1), et *Actiaca* (*Mél. Éc. fr. Rome*, 1936, p. 37) ; G. Ch. Picard, *Les trophées romains*, Paris, 1957, p. 236 et 241 ; R. Schilling, *La religion romaine de Vénus*, Paris, 1954.

3. Plutarque, *Pompée* 61.

4. Cicéron, *Fam.* VI, 7, 2 : « nemo nostrum est... quin... ut quam primum Caesar superaretur optaret ».

5. Plutarque, *Cat. Min.* 54.

6. Saint Augustin, *C. D.* 3, 7 : « ... si displicebat diis causa partium Sullanarum..., cur eidem Sullae tanta bona promittebant et praenuntiabant? ».

7. Cicéron, *Phil.* XIII, 5, 12 : « Utrum igitur augurem Iuppiter Optimus Maximus..., utrum populus Romanus libentius sanciet, Pompeiumne an Antonium? »

conflit ou du moins à qui réfléchissait... Plus nettement encore, Ovide, faisant allusion au combat d'Énée contre Turnus (combat que les Romains assimilaient plus ou moins à une lutte fratricide), fait dire à Vénus qui assiste à cette lutte : « Je le vois... faire la guerre à Turnus *ou plutôt, pour dire la vérité, à Junon*[1]. »

Inversement, le vainqueur n'hésite pas à offrir aux dieux des « supplications » quand il a écrasé ses rivaux, pourtant Romains comme lui : c'est le cas notamment pour celles qui sont offertes en l'honneur des vainqueurs de Modène[2]. Des expressions comme celle d'Appien, qui parle à ce propos d' « εὐχὰς δημοσίας[3] », ou celle dont se sert Cicéron qui, dans une lettre de mai 43 à D. Brutus, se réfère à « l'action de grâces offerte au nom de Brutus dans tous les temples des dieux[4] », sont « gênantes ». De même pour la formule du *Calendrier des frères Arvales* et celui d'*Amiternum*, qui, à la date du 3 septembre, marque l'anniversaire de l'ovation décernée à Octave après sa victoire sur Sextus Pompée à Naulocque : « Feriae et supplicationes ad omnia puluinaria, quod eo die Caesar Aug. in Sicilia uicit[5]. » Valère Maxime ne va-t-il pas jusqu'à parler de la « piam uictoriam Philippici campi » à propos de la victoire remportée par Octave sur Brutus et Cassius, comme si le premier seul défendait sa patrie et ses dieux[6]? Le seul fait, pour chacun des deux belligérants, d'appeler ses adversaires « impies » et « sacrilèges » — le seul fait d'affirmer, comme le dit Cicéron après Modène en parlant des Antoniens, que les impies tués par les troupes du Sénat « subiront aux enfers le châtiment de leur parricide », alors que les républicains tués « ont atteint la demeure et le séjour des hommes pieux[7] » — ne pouvait suffire à résoudre le problème et apaiser les scrupules !...

Auguste se vante d'élever un temple à « Mars Ultor », à l'occa-

1. Ovide, *Metam.* 15, 771-775 : « Videam... bella... cum Turno gerere aut, si uera fatemur, cum Iunone magis. » La restriction du poète est révélatrice des sentiments des contemporains, confirmés par une remarque qu'Ovide place dans la bouche de Neptune regrettant de ne pas avoir la permission de lutter corps à corps avec Achille (*Ibid.* 12, 595 : « Quoniam concurrere comminus hosti non datur »).

2. Cicéron, *Phil.* XIV, 8, 22 sq.

3. Appien, *B. C.* III, 74, 302.

4. *Fam.* XI, 18, 3 (mai 43) : « ... gratulatione quam ad omnia deorum templa fecimus ».

5. *C. I. L.*[2], p. 328.

6. Valère Maxime VI, 8, 4. Cf. Octave considéré comme un « pius uictor », *Ibid.* V, 1, 11.

7. Cicéron, *Phil.* XIV, 12, 32 : « Illi igitur impii quos cecidistis etiam ad inferos poenas parricidi luent, uos uero... piorum estis sedem et locum consecuti. »

sion de la bataille de Philippes[1], comme si c'était le propre d'une âme vraiment religieuse que de demander à un dieu de le venger d'un compatriote[2] ou, plus encore, de lui offrir les dépouilles opimes conquises à cette occasion ! (« In priuato solo », écrit Auguste, « Martis Vltoris templum forumque Augustum ex manibus feci[3] ».) A cet égard, deux vers de l'*Ode* 2 du Livre I d'Horace (« ... Et le fils de Maia qui souffre d'être appelé le vengeur de César » : « filius Maiae, patiens uocari Caesaris ultor ») amènent à se demander si, contrairement à l'interprétation qui semble en être faite généralement, ces vers — et notamment le terme « patiens » — n'impliquent pas, de la part du poète, non pas une pleine adhésion à la cause d'Octave, mais au contraire certaines réserves sur l'annexion que celui-ci fait de Mercure et, plus spécialement, sur la prétendue collaboration d'un second dieu (après Mars) à son œuvre de vengeance[4]. Cette « annexion » elle-même, la façon dont chaque belligérant n'hésitait pas à exploiter l'avantage que lui donnait sa position du point de vue religieux (parce qu'il était alors grand pontife, César fait graver en 49 le mot « pietas » sur les monnaies frappées... avec le métal enlevé dans les temples, acte dont M. J. Carcopino lui-même déclare qu'il fut accompli avec « une cynique hypocrisie[5] ») devaient, quelque conformes qu'elles fussent à une pratique courante dans l'Antiquité, froisser les consciences délicates et leur faire mesurer l'abus de pouvoir ainsi commis.

Lorsque, comme ce fut le cas à Philippes, les deux partis faisaient appel au même dieu, on est en droit de se demander quels devaient être les sentiments des âmes pieuses avant le combat ; quelles devaient être aussi les inquiétudes de ceux des vaincus

1. Auguste, *R. G.* 21, 1 ; cf. Ovide, *Fastes* 5, 577. Sur le prétexte invoqué, cf. Suétone, *Diu. Aug.* 29, 1 et 3.

2. Parlant du développement du culte de Mars Ultor pendant les guerres civiles de 69, M. R. Schilling écrit : « Il est intéressant de constater combien se multiplient les effigies MARTI VLTORI sur les monnaies pendant ces années de troubles. Les candidats au pouvoir se réclament tous de l' « ultio » de Mars, paraissant forcer son intervention en leur faveur » (R. Schilling, *L'Hercule romain et la réforme religieuse d'Auguste*, *Revue de Philologie*, 1942, p. 47).

3. Cf. Auguste, *Ibid.*, et le commentaire de M. J. Gagé, dans son édition des *Res Gestae*.

4. Il est probable, en tout cas, que l'expression « scelerum uindex » qu'emploie Lucain (9, 17) pour désigner Pompée, après son apothéose, est choisie à dessein pour répliquer au « slogan » césarien de la « vengeance » à exercer contre les assassins du dictateur.

5. *Supra*, p. 185, note 6. Cf. G. Ch. Picard, *Les trophées romains...*, p. 192-193 et 202, à propos de l'argent « sacrilègement enlevé aux dieux » (cf. aussi Dion Cassius XLIV, 30, 2).

qui constataient que leur cause — pourtant « la plus sainte et la plus noble » à leurs yeux, selon l'expression de Cassius[1] — avait été rejetée par le dieu même qu'ils avaient prié, au profit d'imposteurs et de proscripteurs sacrilèges. Ce désespoir n'est sans doute pas absent des paroles de Brutus quand il reprend, peu avant la bataille de Philippes, le vers prononcé par Patrocle : « Mais moi, une destinée meurtrière et le fils de Lêto m'ont tué[2] ! » L'utilisation faite par Brutus du vers de l'*Iliade* ne doit pas faire oublier, en effet, qu'il existe une différence considérable dans la situation respective des deux « héros » : l'hostilité du dieu contre le chef républicain n'a pu en aucune façon être sentie ou jugée par les contemporains comme un exemple, parmi beaucoup d'autres, de l'acharnement traditionnel de la fatalité ou de la divinité contre un mortel poursuivi par les Érinyes ou victime de son « destin ». Pas davantage son sort ne pouvait être assimilé dans leur esprit à celui de Patrocle, qui est, lui, « normalement » frappé par le dieu protecteur de ses adversaires troyens. Pour les partisans de Brutus, au contraire, Apollon est une divinité romaine, dont le héros ne peut accepter passivement (le fait qu'il ait choisi lui-même son nom comme mot d'ordre le prouve) qu'elle apporte son appui à des individus qui sont, à ses yeux, des traîtres à leur pays et des criminels. Est-ce par un sursaut de révolte, par défi, ou dans la conviction qu'il avait pour lui le droit — et donc la justice divine — que Brutus jugea bon d'avoir recours au dieu même dont se réclamaient ses adversaires...? En tout cas, l'interprétation suggérée par Plutarque, suivant laquelle le choix fait par Brutus aurait été un signe de « défaite[3] », est invraisemblable et, de toute façon, pose plus de problèmes qu'elle n'en résout ! L'amertume et le désarroi du héros, après sa défaite, furent sans doute égaux, sur le plan spirituel, à ceux qu'éprouva Pompée quand il vit, à Pharsale, les dieux « passer à l'ennemi[4] ».

Il est frappant de constater d'ailleurs que Valère Maxime — qui écrit, à propos de Philippes : « Apollon, dont le nom avait été donné pour signe de ralliement par Octave et Antoine, tourna,

1. Plutarque, *Brutus* 37.
2. Homère, *Iliade* XVI, 849 : « Ἀλλά με Μοῖρ' ὀλοὴ καὶ Λητοῦς ἔκτανεν υἱος ». Cf. Plutarque, *Brutus* 24 ; Valère Maxime I, 5, 7.
3. Plutarque, *Ibid.* : « Διὸ καὶ τᾶς συμφορᾶς τίθενται σημεῖον ἐκείνην τὴν ἀναφώνησιν ».
4. Lucain 7, 647-648 : « Iam Magnus transisse deos... senserat infelix... »

lors de la bataille, ses traits contre Brutus[1] » — se garde bien, pour sa part, de faire allusion au choix d'un mot d'ordre identique par le chef républicain ! Le commentaire du « moraliste[2] » est tout au plus un fidèle reflet de la propagande octavienne, dont il est inutile de faire ressortir dans ce cas l'insigne maladresse et le caractère particulièrement choquant. — Il semble bien d'ailleurs que l'opinion romaine était loin de rester insensible à des procédés qui incitaient les belligérants à porter leurs haines et leurs passions sur le plan religieux. Suétone signale le scandale soulevé dans la population par l'*attitude sacrilège d'Octave envers le culte de Neptune* dont Sextus Pompée revendiquait la protection : « D'autres lui font un crime », écrit l'historien en parlant du triumvir, « d'une parole et d'un acte — lui reprochant de s'être écrié, quand la tempête eut détruit ses flottes, qu'il remporterait la victoire, même en dépit de Neptune, et d'avoir, pour les jeux qui suivirent, exclu de la procession traditionnelle la statue de ce dieu[3]. »

On sait aussi de quel « interdit » officiel semble avoir été frappé le culte d'Hercule dans les temps qui précédaient ou suivaient directement Actium — et ce, au moment même où ce culte prenait une extension considérable dans la foule romaine[4] ! Il n'est pas jusqu'à la curieuse expression prêtée par Tacite aux soldats flaviens, quand ceux-ci entrent en possession de Rome, à la fin de l'année 69 : « Ils avaient rendu (la ville au Sénat et au peuple romain)... les temples à leurs dieux » (« templa dis reddita »)[5], qui n'implique qu'aux yeux des vainqueurs ces temples avaient été jusqu'ici « aliénés » entre les mains des Vitelliens[6]. Les consé-

1. Valère Maxime I, 5, 7 : « Qui deus Philippensi acie a Caesare et Antonio signo datus, in eum tela conuertit. »

2. *Ibid.* : « M. etiam Bruti dignus admisso parricidio euentus omne designatus est... Post illud nefarium opus... »

3. Suétone, *Diu. Aug.* 16, 5 : « Alii dictum factumque eius criminantur, quasi classibus tempestate perditis exclamauerit « etiam inuito Neptuno uictoriam se adepturum » ac die circensium proximo sollemni pompae simulacrum dei detraxerit. » (Trad. Aillout.)

4. Sur ces faits, cf. R. Schilling, *L'Hercule romain et la réforme religieuse d'Auguste* (*Rev. de Philologie*, 1942, p. 35). — M. G. Ch. Picard a bien voulu nous faire remarquer qu'après Actium, le culte de Vénus fut plutôt dévalorisé et celui de Liber, provisoirement exclu.

5. Tacite, *Hist.* III, 84, 3.

6. Bien qu'à l'époque des guerres civiles de la fin de la République le rite de l'« euocatio » eût cessé depuis longtemps d'être mis en pratique, il semble bien que les principes qui l'inspiraient — ou du moins des principes voisins — ne fussent pas complètement sortis alors de la mentalité romaine (cf. encore lors du siège de Jérusalem : « les dieux » quittent

quences des luttes fratricides sur le pouvoir religieux (comme sur le pouvoir civil) sont ainsi pleinement mises en valeur.

b) *Parfois même les dieux romains paraissent lutter entre eux.* — La guerre civile entraînait dans certains cas des conséquences plus graves encore : les Romains pouvaient penser que leurs propres dieux, en protégeant tantôt l'un, tantôt l'autre parti, « luttaient » directement les uns contre les autres.

Que des divinités combattent ainsi, ce n'était pas, certes, une exception dans la mythologie païenne, et le souvenir des conflits entre divinités grecques et troyennes était sans doute présent à toutes les mémoires ! Mais c'étaient là de simples légendes pour les contemporains de Cicéron : l'exposé de Velléius, qui, dans le *De natura deorum*, condamne les récits poétiques de batailles entre dieux, celui de Balbus, qui considère comme absurdes les combats entre les dieux et les Titans [1], en font foi. Il s'agissait d'ailleurs chez Homère de peuples étrangers l'un à l'autre...

Il n'en était pas de même dans les guerres civiles. — Non qu'il y ait lieu de faire état, à ce propos, de la tradition « littéraire » proprement dite, Lucain excluant par principe de son poème toute intervention des dieux habituels de la mythologie [2], et Pétrone, le seul d'ailleurs à mentionner expressément une lutte ou du moins une division entre eux (« namque omnis regis coeli / in partes diducta ruit ») [3], ne le faisant qu'à titre de simple ornement épique et pour se plier aux lois du genre... Ce « conflit » supposé entre les divinités était en réalité la conséquence inéluctable des luttes fratricides : comment l'assimilation ne se serait-elle pas faite insensiblement, chez de nombreux Romains, entre un parti et le ou les dieux dont il se réclamait? *A leurs yeux, Pharsale devait être aussi, à certains égards, une bataille entre Hercule et Vénus, Naulocque, une bataille entre Apollon et Neptune. Certaines divi-*

le temple de Jérusalem (Tacite, *Hist.* V, 13, 3) et fussent par conséquent « utilisés » au besoin au cours des guerres civiles. C'est ainsi que la propagande octavienne fait courir le bruit de l'abandon d'Alexandrie — et donc d'Antoine — par Dionysos, et précise que celui-ci sortit de la ville par la porte « tournée vers l'ennemi » — ce qui équivaut à insinuer que le dieu aurait rejoint les rangs d'Octave... (Plutarque, *Ant.* 75). Cf. l'expression « transisse deos », par laquelle Lucain désigne l'abandon de Brutus par les dieux à Philippes.

1. Cicéron, *De nat. d.* I, 16, 42, et II, 28, 70. Cf. saint Augustin, *C. D.* 4, 30.

2. On a justement noté (E. E. Sikes, *Roman Poetry*, Londres, 1923, p. 204) que les croyances stoïciennes de Lucain en un dieu unique gouvernant le monde excluaient chez lui toute possibilité d'un « conflit » entre *les* dieux.

3. Pétrone 124, 265-266. César a pour lui Vénus, Pallas et Mars ; Pompée a Phébus, Diane, Mercure et Hercule.

nités paraissaient avoir été victorieuses, d'autres vaincues. En cherchant, une fois la lutte terminée, à exorciser Vénus ou Neptune des souvenirs syllaniens ou pompéiens qui leur restaient attachés, César ou Octave n'avaient-ils pas aussi pour but de détruire dans les esprits cette impression pénible que le sort d'un dieu pouvait dépendre de celui d'un parti? Autant l'opinion devait trouver naturel qu'à Actium, Rome et l'Égypte fissent appel chacune à leur panthéon national, autant il lui était difficile de l'accepter ou même de le comprendre dans une guerre entre Romains.

Il semble bien d'ailleurs que, d'une manière générale, les présages qui, attestés avant chaque guerre civile, faisaient état de « bruits d'armes dans le ciel » pouvaient laisser supposer à la foule que des êtres surnaturels étaient engagés dans la lutte. En tout cas, un de ces présages, survenus en Italie au moment du retour de Sylla, fut sans doute interprété comme le signe d'un conflit symbolique entre des divinités qui avaient pris parti pour des camps romains opposés : Plutarque [1] et J. Obsequens [2] parlent explicitement de deux armées fantômatiques qui avaient paru se livrer combat dans le ciel, à l'endroit même où devait avoir lieu une lutte sanglante entre Sylla, d'une part, Norbanus et Marius le Jeune de l'autre. Saint Augustin, qui se demande s'il s'agit bien là d'armées « célestes », donc de « divinités combattant entre elles [3] », ne manque pas de souligner les graves conséquences qui en découleraient, ces divinités donnant ainsi elles-mêmes aux hommes l'exemple de la dissenssion ! « S'il est exact », écrit-il, « que des divinités combattirent entre elles, du coup sont excusées les guerres civiles entre hommes : vous voyez la malice ou la misère de ces dieux-là ! Si ce combat n'était que simulation, qu'ont-ils fait d'autre que d'effacer, par cet exemple divin, tout le crime des guerres civiles entre Romains [4]? » Loin de nier l'exis-

1. Plutarque, *Sylla* 27. Le texte des manuscrits donne τραγοί, mais la correction στρατοί de Kuhlmann s'impose. Elle est adoptée par l'édition Lindskog-Ziegler (Teubner, 1926).

2. J. Obsequens 57.

3. Saint Augustin, *C. D.* 2, 25 : « Si... ueraciter inter se numina pugnauerunt... » A vrai dire, ni Plutarque ni Obsequens ne précisent qu'il s'agit d'armées « célestes ». Mais, pour tendancieuse qu'elle soit, l'interprétation de saint Augustin apporte une précision qui va tout à fait dans le sens et la logique du texte.

4. Saint Augustin, *Ibid.* : « Si ergo ueraciter inter se numina pugnauerunt, iam bella ciuilia excusantur humana ; consideretur tamen quae sit talium deorum uel malitia uel miseria ; si autem se pugnasse finxerunt, quid aliud egerunt, nisi ut sibi Romani bellando ciuiliter tanquam deorum exemplo nullum nefas admittere uiderentur? » (Trad. P. de Labriolle.)

tence des dieux païens, saint Augustin voit précisément dans leur « conduite » au cours des guerres civiles la preuve de leur perversité maligne et de leur nature démoniaque : ne sont-ils pas pour lui plus responsables des guerres civiles que ne le sont les passions humaines[1] ?

4) *La gravité des excès commis pendant la guerre civile amène l'homme à douter de la Providence et à en attribuer parfois la responsabilité au seul destin ou au hasard.* — Accuser les dieux d'avoir provoqué les luttes fratricides entre Romains, c'est encore une façon de reconnaître leur existence et leur puissance. Mais on voit apparaître, parfois, une autre conception qui exclut pratiquement, elle, cette reconnaissance et, devant l'énormité des crimes commis au cours des conflits entre Romains contre toutes les lois humaines et divines, en attribue la responsabilité à la « fatalité » ou même au « hasard », distingués cette fois de la divinité[2]. Il n'est pas impossible que cette conception s'explique, chez certains esprits, par le désir de ne pas rejeter sur le ciel des « fautes » de ce genre ; mais il était inévitable que, par contre-coup, le spectacle des atrocités des guerres civiles en conduisît d'autres à estimer que l'univers tout entier était livré à l'arbitraire le plus total.

Dès le 1er siècle avant notre ère, certains Romains semblent avoir été frappés par l'inconscience avec laquelle, au cours de ces luttes fratricides, leurs concitoyens se rendaient coupables des pires excès. Il semblait, en effet, qu'à cette occasion l'homme se laissât aller totalement à des passions dont il n'était pas le maître et auxquelles il ne pouvait résister. Car telle est bien la signification de la notion de *furor*, si importante dans la littérature des guerres civiles[3], et qui définit excellemment l'état d'exaltation aveugle dans lequel étaient plongés les combattants. C'est là une des raisons essentielles invoquées par Atticus pour justifier à la fois son exil volontaire à Athènes et sa neutralité dans la lutte entre Marius et Sylla : « Il ne s'abandonna pas aux flots de la guerre civile », écrit de lui Cornélius Népos, « parce qu'il estimait

1. *Ibid.* : « Mitius Romani in bella ciuilia suis cupiditatibus quam illorum instigationibus exarsissent? »

2. Par opposition à l'assimilation fréquemment faite chez Lucain, notamment. Cf. *supra*, p. 179 sq.

3. Cf. *supra*, p. 179 et note 3.

que ceux qui s'y étaient livrés n'avaient pas plus leur libre arbitre que les navigateurs battus des flots de la mer[1]. » De la même façon, Manilius voit dans un conflit où s'égorgent les membres d'une même famille la preuve de l'action d'un destin aveugle : « Cette guerre ne doit pas nous être attribuée », écrit-il ; « les hommes sont poussés (par le destin) à commettre de si grands forfaits, à se punir et à se déchirer eux-mêmes[2] ! » Tacite tire une conclusion analogue de cette étonnante scène des guerres civiles de 69 où l'on voit un fils découvrant le cadavre de son père qu'il a tué sans le reconnaître. L'auteur s'attache à nous faire sentir qu'il serait vain de vouloir chercher trace, dans un acte de ce genre, d'une responsabilité individuelle quelconque : « C'était là le crime de tout le monde. Quelle est, en effet, la part d'un soldat dans la guerre civile[3] ? » Tacite nous montre surtout qu'il n'y avait pas la moindre logique ni même la moindre conscience dans l'attitude des compagnons d'armes du meurtrier : « De proche en proche », écrit-il, « ce fut dans l'armée un cri général de stupéfaction, de douleur, de malédiction contre une guerre si cruelle ; et pourtant, ce n'est pas avec moins d'ardeur qu'ils massacrent, qu'ils dépouillent leurs proches, leurs parents, leurs frères : ils déclarent que c'est un crime et ils le commettent[4] ! »

Assez proche de celle-ci paraît l'argumentation développée par ceux qui attribuent au destin ou à la fatalité (qu'ils distinguent en l'occurrence de la puissance divine) la responsabilité de la guerre civile. C'est ce que fait Cicéron lorsque, dans le *Pro Marcello*, il déclare qu'il a été jeté dans le camp de Pompée par « je ne sais quelle fatalité lamentable[5] ». De même Antoine, dans le discours qu'il prononce à l'occasion des funérailles de César, assure que ce dernier voyait dans la guerre civile l'effet *d'une nécessité qu'il haïssait*[6], thèse reprise, on l'a vu, par les flatteurs d'Auguste et de

1. Cornélius Népos, *Vie d'Atticus* 6, 1 : « Neque tamen se ciuilibus fluctibus committeret, quod non magis eos in sua potestate existimabat esse qui se his dedissent, quam qui maritimis iactarentur. » Trad. A.-M. Guillemin.

2. Manilius 4, 84-85 : « Non nostrum hoc bellum est : coguntur tanta moueri inque suas ferri poenas lacerandaque membra. »

3. Tacite, *Hist.* III, 25, 8 : « ... publicum id facinus ; et unum militem quotam ciuilium armorum partem?... »

4. *Ibid.* 10 : « Aduertere proximi deinde plures : hinc per omnem aciem miraculum et questus et saeuissime belli exsecratio. Nec eos segnius propinquos, adfines, fratres trucidant, spoliant : factum esse scelus loquuntur faciuntque. » Trad. H. Gœlzer.

5. Cicéron, *Pro Marcello* 5, 13 : « fato... nescio quo reipublicae misero funestoque ».

6. Dion Cassius XLIV, 45, 1 : « ... μισῶν αὐτὰ τῆς ἀνάγκης ».

Tibère qui attribuaient à la « fatalité des choses » les actes accomplis par l'empereur dans la guerre civile[1].

En admettant qu'on puisse expliquer les prises de position qui précèdent par les seules exigences de la politique, force est de reconnaître qu'il n'intervient plus aucun élément de ce genre dans d'autres textes plus éloignés des événements. Le déclamateur Papirius Fabianus cité par Sénèque le Père voit ainsi non seulement dans la « fatalité » (« fato »), mais dans le « hasard » (« forte »), la cause de ce « fléau » (« pestis ») infligé à « une seule race » (celle des Romains)[2]. L'auteur de l'épigramme 414 de l'*Anthologie latine*, constatant que Crassus reçut, après sa mort, un sépulcre de marbre, que Caton n'eut qu'un petit tombeau et que Pompée en fut complètement privé, se demande si, devant un fait qui lui paraissait le symbole même des injustices provoquées par les guerres civiles, on pouvait encore croire aux dieux[3]. Lucain, de son côté, fait envisager par Nigidius Figulus (lorsque ce dernier voit, en 49, les maux que va entraîner la guerre civile) l'hypothèse d'un monde gouverné uniquement par le hasard[4] — hypothèse qui se présente parfois aussi à l'esprit du poète lui-même[5]. Est-il possible, en effet, qu'il existe des dieux capables de laisser les Romains dans la servitude où les ont plongés leurs conflits fratricides? « Sans aucun doute », écrit Lucain, « nous n'avons pas de dieux ; puisque les siècles sont emportés par l'aveugle hasard, c'est mensonge que la royauté de Jupiter[6] ! »

Plus caractéristique est l'opinion de Firmicus Maternus, qui consacre une large place, dans une démonstration tendant à nier l'action d'une Providence quelconque dans le monde, à la scandaleuse impunité dont jouit, de la part des dieux, le chef de guerres civiles que fut Sylla. L'auteur qui, à ce propos, n'hésite pas à reproduire presque intégralement, semble-t-il, un passage notable

1. Dion Cassius LVI, 44, 1 : « ἐκεῖνα μὲν τῇ τῶν πραγμάτων ἀνάγκῃ ἀνετίθεσαν ».

2. Sénèque le Père, *Contr.* II, 1, 10-11 : « Quae tanta uos pestis, cum una stirps idemque sanguis sitis, quaeue furiae in mutuum sanguinem egere? Quod tantum malum huic uni generi uel fato uel forte iniunctum? »

3. *Anth. Lat.* 414 : « Marmoreo Licinius tumulo iacet, at Cato paruo, Pompeius nullo : credimus esse deos ! »

4. Lucain 1, 642.

5. *Ibid.* 2, 12 : « siue nihil positum est, sed fors incerta uagatur ».

6. *Ibid.* 7, 445-447 : « Sunt nobis nulla profecto / numina ; cum caeco rapiantur saecula casu, / mentimur regnare Iouem. »

des *Histoires* de Salluste[1], énumère longuement les atrocités commises par Sylla au cours de sa lutte contre les Marianistes. De ces atrocités, il montre les graves répercussions dans la mentalité non seulement des contemporains des événements, mais de ceux qui vécurent ensuite. Parlant des massacres de la Villa Publica, Firmicus Maternus écrit ainsi : « Crois-moi, *ce n'est pas... la volonté des dieux, mais la nécessité des destins* qui a fait tomber cette multitude dans les mains de Sylla[2] » ; l'écrivain s'indigne, bien entendu, de voir le dictateur « superbe et triomphant au milieu des autels ensanglantés des dieux[3] »... N'est-ce pas là la preuve, estime-t-il, de l'impuissance du ciel? De l'inutilité, aussi, de la piété, des prières et, en général, de toutes les vertus humaines[4]? Cela n'entraîne-t-il pas surtout, et c'est là le plus grand danger, la négation même des fondements de la morale et de la religion? « Où sont maintenant », continue Firmicus Maternus, « ceux qui croient que nos péchés peuvent être punis par une loi humaine ou divine?... Où sont les lois, où est la justice? Nous sommes à jamais privés de la justice humaine et divine, puisque c'est impunément que Sylla a commis les crimes que j'ai énumérés[5] ! » On sait que l'auteur en conclut que le monde est soumis à la souveraineté à la fois capricieuse et implacable qu'exercent sur lui non plus les dieux, mais les astres[6] : « Où sont maintenant », s'écrie-t-il sur un ton triomphant, « ceux qui nient que nos actes soient gouvernés par les évolutions fortuites des étoiles[7]? »

Il est significatif que ce soit essentiellement un exemple emprunté à la période des guerres civiles qui constitue, du point de

1. Hypothèse vraisemblable de Usener. Maurenbrecher reproduit, on le sait, les chapitres 1, 7, 25-38 de la *Mathesis* en tête de son édition des *Histoires* de Salluste (II, p. XIV-XIX).

2. Firmicus Maternus, *Mathesis* I, 7, 27 : « Mihi crede : nulla uis alia, nullum peccatorum meritum, nulla deorum uoluntas, sed fatorum necessitas istam multitudinem Syllanis manibus impegit. »

3. *Ibid.* 34 : « Reipublicae uulnera, inter ipsa deorum puluinaria constitutus, inter sacras caerimonias positus, semper Sylla securus ac superbus aspexit. »

4. *Ibid.* : « nihil pietati, nihil fidei, nihil fortitudini, nihil prouidentiae licuit contra Syllam? »

5. *Ibid.* 35 : « Ubi nunc sunt, qui peccata nostra humana ac diuina credunt posse lege puniri?... Ubi sunt leges, ubi iudicia? Humano et diuino sumus semper destituti iudicio, quia omnia haec, quae diximus, Sylla commisit impune. »

6. Cf. Dom David Amand, *Fatalisme et liberté dans l'Antiquité grecque* (Univ. de Louvain, Recueil de travaux d'histoire et de philologie, 3e série, 19e fasc., 1945), p. 177.

7. Firmicus Maternus, *Ibid.* 37 : « Vbi nunc sunt qui negant actus nostros stellarum fortuitis cursibus gubernari? »

vue historique, la pièce maîtresse de l'argumentation de Firmicus sur la toute-puissance des astres dans l'univers humain... On mesure pleinement, par ce rappel postérieur de quatre cents ans aux événements en question, quels ravages avaient pu opérer les guerres civiles dans les âmes, quel coup mortel elles avaient porté à la confiance de l'humanité dans les dieux, à la croyance fondamentale qui est à la base de toute religion, suivant laquelle le ciel a le pouvoir de faire régner un jour la justice (« Lequel des deux partis était le meilleur, les dieux semblaient seuls pouvoir en décider[1] », déclarait un déclamateur cité par Sénèque le Père). — Cette croyance, une partie du peuple romain ne l'avait plus. N'est-il pas frappant que la conduite de Sylla et, d'une manière générale, la passivité des dieux devant les horreurs des guerres civiles aient été mises successivement en avant par deux écrivains du IVe et du Ve siècle de notre ère, Firmicus Maternus et saint Augustin, pour ébranler et pour détruire, chacun à sa façon, les bases mêmes de la religion romaine traditionnelle et lui substituer, l'un l'astrologie[2], l'autre le christianisme?

P. JAL.

1. Sénèque le Père, *Contr.* X, 3, 3 : « Utrae meliores partes essent, soli uidebantur iudicare di posse. »

2. Sans doute est-on en droit de penser qu'en définitive cet ébranlement peut provoquer un approfondissement du sentiment religieux dans les âmes, dans la mesure où il crée des exigences spirituelles plus grandes. Le cas de Firmicus Maternus est lui-même significatif. Sans être, à moins de jouer sur les mots, un dévot païen (cf. R. P. Festugière, *Trois dévots païens*, Paris, 1944), puisqu'il nie précisément l'existence des dieux traditionnels du paganisme, l'auteur de la *Mathesis* a incontestablement l'esprit profondément religieux : la fameuse « Prière aux planètes » qui clôt la préface de l'ouvrage (I, 10, 14) en témoigne ; la conversion de l'écrivain au christianisme n'allait pas tarder à en donner une autre preuve. Mais ces considérations ne détruisent nullement le fait essentiel, à savoir que les guerres civiles ont dû parfois paraître, à ceux qui les avaient subies, comme la négation de ce qu'ils attendaient du ciel et de l'idée qu'ils se faisaient de la religion. A ce titre, d'un point de vue purement spirituel, elles devaient être condamnées.