



HAL
open science

La magie - Tome 1

Moreau Alain, Jean-Claude Turpin

► **To cite this version:**

Moreau Alain, Jean-Claude Turpin (Dir.). La magie - Tome 1 : Du monde babylonien au monde hellénistique. Presses universitaires de la Méditerranée, 330 p., 2000, 2-84269-398-1. hal-03263572

HAL Id: hal-03263572

<https://hal.science/hal-03263572>

Submitted on 23 Jun 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

La Magie

Du monde babylonien au monde hellénistique



Études rassemblées par
Alain Moreau et Jean-Claude Turpin

Université Montpellier III
2000

ACTES DU COLLOQUE INTERNATIONAL ORGANISÉ PAR LE SÉMINAIRE
D'ÉTUDE DES MENTALITÉS ANTIQUES (*SEMA*), MEMBRE DU CENTRE
D'ÉTUDES ET DE RECHERCHES SUR LES CIVILISATIONS ANTIQUES DE
LA MÉDITERRANÉE (*CERCAM*)
UNIVERSITÉ PAUL VALÉRY DE MONTPELLIER



Études rassemblées par Alain MOREAU et Jean-Claude TURPIN

Colloque organisé et Actes publiés avec le concours :

- du Conseil Scientifique de l'Université Paul Valéry
- du Centre d'Études et de Recherches sur les Civilisations Antiques de la Méditerranée (*CERCAM*)
- du Ministère de l'Éducation Nationale, de la Recherche et de la Technologie
- du Centre National de la Recherche Scientifique
- du Conseil Régional du Languedoc-Roussillon
- du Service des Relations Internationales de l'Université Paul Valéry
- de la Mairie de Montpellier
- de Madame le Professeur Marianne Mac Donald, donatrice



- Responsables :* Alain MOREAU, professeur de grec ancien et de mythologie, Directeur du SEMA
Jean-Claude TURPIN, maître de conférences de grammaire et philologie classiques (grec)
- Secrétariat, hébergement :* Jean-Claude TURPIN
- Intendance :* Jean-Claude TURPIN, Brigitte PÉREZ (maître de conférences de grec ancien), Michel GRIFFE (maître de conférences de grammaire et de philologie classiques, latin)
- Trésorier :* Jean DAUDE, professeur émérite de grammaire et de philologie classiques (latin)
- Traducteur :* Georges DEVALLET, maître de conférences de latin
- Équipe d'accueil :* Marie-Christine BANASTIER, Juliette BRUNET, Emmanuelle FOUGERAS, Céline MARC, Sylvie MATTLER, Karine MAUREAU, Réjane ROURE, Maxence TURPIN, Magali VELOT, Anne-Laure VIDAL (étudiants), sous la direction de Brigitte PÉREZ, Pierre SAUZEAU (professeur de grec ancien) Jean-Claude TURPIN

Présentation et vente des livres : Pierre SAUZEAU

Correction des épreuves : Alain MOREAU, Jean-Claude TURPIN, Léon VERSCHAEVE
(maître de conférences de grammaire et de philologie classiques,
grec)

Fondatrice du SEMA : Suzanne GÉLY, maître de conférences de latin



PETIT GUIDE À L'USAGE DES APPRENTIS SORCIERS*

Alain MOREAU

POURQUOI RECOURT-ON À LA MAGIE ?

Les causes sont très nombreuses. Voici les plus fréquentes :

- Pour inspirer de l'amour à celui ou à celle qu'on aime.*
- Pour ramener l'infidèle.*
- Pour se venger de l'infidèle.*
- Pour écarter ou tuer le rival ou la rivale.*
- Pour se venger d'un tort subi ou que l'on croit avoir subi.*
- Pour gagner un procès.*
- Pour guérir.*
- Pour rendre malade ou tuer.*
- Pour mettre les morts à son service.*
- Pour mettre les dieux à son service.*
- Pour connaître l'avenir.*

* Dans ce petit guide j'utiliserai, bien entendu, les ouvrages fondamentaux d'André BERNAND, *Sorciers grecs*, Paris, Fayard, 1991 et Fritz GRAF, *La magie dans l'Antiquité gréco-romaine*, Paris, Les Belles Lettres, 1994.

- Pour retrouver un objet perdu (un bracelet, un manteau, une tunique, un pardessus...).
- Pour se défendre contre une opération magique. Dans ce cas-là on peut aussi faire appel à un spécialiste. Ainsi, en Corse on va consulter la *signadora*.

Humani nihil a magia alienum puto.

LE VOCABULAIRE ET LA PRATIQUE DE LA MAGIE

LE MAGOS

Le mot « magie » vient du grec *mageia*. Mots de la même famille : *magos*, *magikos*, *mageuein*. Ce qui signifie que le mot vient de l'univers religieux des Perses. P. Chantraine (*Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque*) déclare qu'il s'agit d'un emprunt iranien. En vieux-perse on connaît le *magus*. La *mageia* est l'art des prêtres perses. Un *magos* est un prêtre, ou au moins un spécialiste de la religion. Les « mages » sont le nom d'une tribu perse (Hérodote, I, 101). Très tôt le mot a pris une tonalité péjorative. C'est ainsi que le philosophe Héraclite d'Éphèse (VI^e-V^e s. av. J.-C.), selon Clément d'Alexandrie, leur reproche de toucher à un domaine interdit :

Pour qui prophétise Héraclite d'Éphèse ? Pour des somnambules, des mages, des bacchants, des ménades et des initiés. C'est eux qu'il menace pour après la mort, c'est à eux qu'il prophétise le feu : car l'initiation aux mystères pratiquée chez les hommes est impie. (Héraclite, Fr. B 14, Diels-Kranz, cité par Clément d'Alexandrie, *Protreptique*, 22)

On tend à les assimiler aux prêtres itinérants des cultes privés, moitié prêtres, moitié devins, plutôt mal considérés, assimilés à des charlatans. Le mage apparaît comme un personnage doté de multiples fonctions en marge de la science, de la religion et de la médecine. Il est astrologue, chiromancien, devin, alchimiste, nécromancien, thaumaturge, voire enchanteur, en tout cas personnage douteux, peu fiable, comme il apparaît dans ce passage de Sophocle qui remonte aux années 429-425 av. J.-C. Œdipe invective le devin Tirésias :

Ce faux prophète (*magon*), ce grand meneur d'intrigues, ce fourbe charlatan, dont les yeux sont ouverts au gain, mais tout à fait clos sur son art. (*Œdipe Roi*, 387-389)

« Faux prophète », voilà comment Paul Mazon rend le *magon* du texte grec.

Cependant cette valeur péjorative n'est pas constante, ainsi qu'en atteste l'épisode des rois mages dans la Bible :

Jésus étant né à Bethléem de Judée, au temps du roi Hérode, voici que des mages venus d'Orient se présentèrent à Jérusalem et demandèrent : « Où est le roi des Juifs qui vient de naître ? Nous avons vu, en effet, son astre se lever et sommes venus lui rendre hommage. » Informé, le roi Hérode s'émut, et tout Jérusalem avec lui. Il rassembla tous les grands prêtres avec les scribes du peuple, et s'enquit auprès d'eux du lieu où devait naître le Christ. « À Bethléem de Judée, lui répondirent-ils ; car c'est ce qui est écrit par le prophète :

Et toi Bethléem, terre de Juda,
tu n'es nullement le moindre des clans de Juda :
car de toi sortira un chef
qui sera pasteur de mon peuple Israël. »

Alors Hérode manda secrètement les mages, se fit préciser par eux la date de l'apparition de l'astre, et les dirigea sur Bethléem en disant : « Allez vous renseigner exactement sur l'enfant ; et quand vous l'aurez trouvé, avisez-moi, afin que j'aie, moi aussi, lui rendre hommage. » Sur ces paroles du roi, ils se mirent en route ; et voici que l'astre, qu'ils avaient vu à son lever, les devançait jusqu'à ce qu'il vînt s'arrêter au-dessus de l'endroit où était l'enfant. La vue de l'astre les remplit d'une très grande joie. Entrant alors dans le logis, ils virent l'enfant avec Marie sa mère, et, tombant à genoux, se prosternèrent devant lui ; puis, ouvrant leurs cassettes, ils lui offrirent en présent de l'or, de l'encens et de la myrrhe. Après quoi, un songe les ayant avertis de ne point retourner chez Hérode, ils prirent une autre route pour rentrer dans leur pays. (*Évangile selon saint Matthieu*, 2, 1-12)

On voit qu'ici le mage n'a absolument pas de connotation péjorative. Les trois mages, qu'on appelle dans la tradition populaire les rois mages, ont tous les prestiges. Celui de la science : ils savent lire dans le ciel et reconnaître les astres. Celui du mystère : ils viennent de l'Orient, paré de toutes les séductions des pays lointains. Celui de la richesse : Orient, terre de l'or et des essences précieuses. Celui de la divination : les Pères de l'Église ont vu dans leurs dons le symbole du Christ : or = royauté, encens = divinité, myrrhe = Passion. Celui de la proximité avec Dieu : ils reçoivent un avertissement divin. Celui de la sagesse : au lieu d'obéir au perfide et cruel Hérode, ils suivent l'avertissement et

s'en retournent chez eux, sauvant ainsi l'enfant. Il y aura toujours cette ambiguïté dans le mot « mage » : prestige du mystère (celui qui vient de loin et qui est en contact avec le surnaturel), de la science, et en même temps crainte à l'égard de celui qui pénètre dans des domaines interdits, et doute (cette science est-elle une vraie science ou un faux-semblant, une tromperie, un appât destiné à duper les naïfs ?)

LE GOÈS

Il faut partir du verbe *goaô*, « pousser des cris de douleur, se lamenter ». Le *goès* est, littéralement, « celui qui gémit, se lamente » ; et particulièrement « le sorcier » ou « le magicien » qui prononce des incantations lugubres ; par suite « le charlatan, l'imposteur ». La *goèteia*, c'est « la magie, la sorcellerie », par extension « la fascination », d'où en mauvaise part, « le charlatanisme, l'imposture ». *Goèteuein*, « tromper par des manœuvres de charlatan ; fasciner par la parole ; faire le sorcier ou le magicien ». Ménon à Socrate :

En ce moment même, je le vois bien, par je ne sais quelle magie et quelles drogues, par tes incantations, tu m'as si bien ensorcelé que j'ai la tête remplie de doutes. J'oserais dire, si tu me permets une plaisanterie, que tu me parais ressembler tout à fait, par l'aspect et par tout le reste, à ce large poisson de mer qui s'appelle une torpille. Celle-ci engourdit aussitôt quiconque s'approche et la touche ; tu m'as fait éprouver un effet semblable. Oui, je suis vraiment engourdi de corps et d'âme, et je suis incapable de te répondre. (Platon, *Ménon*, 80 a-b, trad. A. Croiset-L. Bodin)

Ces définitions nous apportent plusieurs enseignements. Tout d'abord on constate qu'à la différence du *magos*, il n'y a pas d'ambiguïté pour le *goès* : celui-ci est vu de façon entièrement négative par les Grecs. Ensuite on a des informations sur ses méthodes : l'incantation (la voix) et la fascination (le regard). Enfin on note, et c'est une constatation qui reviendra très souvent, qu'il est très difficile de faire le départ entre la magie et la sorcellerie, qui sont associées dans les définitions des dictionnaires. Il n'y a pas d'opposition positif/négatif puisque le *magos* peut être mauvais. Il y a une magie blanche, mais aussi une magie noire. Faut-il rechercher la différence dans le rapport au divin, le magicien étant plus proche des dieux (l'astre guide les rois mages, Circé est une immortelle), tandis que le sorcier utiliserait des pratiques mystérieuses, mais humaines ? Distinction bien contestable puisque les pratiques des sorciers les mettent en relation avec une certaine forme du divin, les

divinités infernales. Et dans les *Lois* Platon rejette le magicien du côté du sorcier puisqu'il établit une distinction entre la magie qui s'efforce de persuader les dieux, voire de les contraindre, alors que la religion, si elle utilise la prière, reconnaît et accepte la toute-puissance de la divinité, sachant que les dieux savent mieux que les humains ce qui est bon pour ceux-ci. Constatons, à ce propos, que si les Athéniens paraissent le plus souvent considérer les sorciers avec plus de mépris et de raillerie qu'avec sévérité, le Platon des *Lois* est impitoyable :

Quant à ceux qui, pareils à des bêtes fauves, non contents de nier l'existence des dieux ou de les croire soit négligents, soit corruptibles, méprisent les humains au point de capter les esprits d'un bon nombre parmi les vivants en prétendant qu'ils peuvent évoquer les esprits des morts (*psukhagôgein*) et promettant de séduire jusqu'aux dieux, qu'ils ensorcèleraient par des sacrifices, des prières et des incantations (*epôidais*, voir plus loin) ; qui, par amour de l'argent, s'évertuent à ruiner de fond en comble particuliers, familles entières et cités ; quiconque aura été convaincu de ces crimes, le tribunal le condamnera, selon la loi, à l'incarcération dans la prison centrale, mais aucun homme libre ne le visitera, et ce que les gardiens lui auront fixé comme nourriture lui sera servi par les esclaves. Une fois mort, on le jettera hors des limites du territoire, sans sépulture, et l'homme libre qui prêterait la main à son ensevelissement sera poursuivable pour impiété par qui voudra lui intenter procès. (Platon, *Lois*, X, 909 a-c, trad. Diès)

LE PHARMAKOS

« Empoisonneur, magicien, sorcier ; celui qui sert de remède », le « bouc émissaire », chassé ou immolé en expiation des fautes d'autrui, et notamment des fautes d'une cité. Dans certaines villes comme Athènes ou Marseille (ou encore au rocher Leucade) la cérémonie de l'expulsion ou du meurtre du *pharmakos* a lieu de façon rituelle tous les ans, à date fixe. Bien entendu, lorsque surviennent des catastrophes on procède aussi à la cérémonie du *pharmakos*. Comme on choisit de préférence le *pharmakos* parmi les criminels (mais ce n'est pas une règle absolue : le fait d'être différent peut être suffisant pour se retrouver dans la situation inconfortable de *pharmakos*, voir à ce sujet les ouvrages de René Girard), le mot a rapidement pris le sens, attesté chez Aristophane et Démosthène, de « scélérat, misérable » (on notera au passage l'ambiguïté du mot « misérable »).

L'ambiguïté se retrouve dans le mot *pharmakon* : « toute substance au moyen de laquelle on altère la nature d'un corps, toute drogue salu-

taire ou malfaisante », d'où drogue médicinale, médicament, remède préparé, onguent, breuvage. Eurypyle, blessé, demande à Patrocle de répandre sur sa cuisse les remèdes apaisants, les bons remèdes (*pharmaka*), qu'Achille lui a fait connaître et que lui-même avait appris du Centaure Chiron (*Il.*, XI, 830). La magicienne Circé utilise un *pharmakon* pour redonner aux compagnons d'Ulysse leur forme humaine (*Od.*, X, 392). Le *pharmakon* peut aussi être une drogue euphorisante, une sorte d'opium qui fait oublier à Ménélas et à ses hôtes le chagrin qu'ils éprouvent à l'évocation d'Ulysse disparu :

À ce moment-là Hélène d'Argos, née de Zeus, eut une idée d'une autre sorte. Dans le vin où l'on puisait pour boire, elle jeta aussitôt une drogue (*pharmakon*) qui anéantit la douleur, supprime la colère et fait oublier tous les maux. Qui l'avalerait, une fois mêlée au contenu d'un cratère, de tout le jour ne saurait laisser tomber des larmes de ses joues, ses père et mère fussent-ils morts, déchirât-on devant lui, avec une arme de bronze, son frère, son fils, et le vît-il de ses yeux. Telle était la bonne, l'ingénieuse drogue (*pharmaka*) que possédait la fille de Zeus... Polydamna l'Égyptienne, la femme de Thôn, la lui avait procurée. Là-bas, les champs qui donnent le blé rapportent des drogues (*pharmaka*) en grande quantité ; quantité de bonnes, quantité de funestes, pêle-mêle. Chacun y est médecin, avec un savoir qui dépasse celui de tous les hommes. Ils sont, bien sûr, de la race de Païéon... (*Od.*, IV, 219-232, trad. Louis Bardollet, coll. *Bouquins*)

On trouve aussi le sens de « préservatif, moyen d'assurer son salut ».

Mais le *pharmakon* est aussi « drogue malfaisante, poison ». Ulysse cherche un *pharmakon androphonon* (« tueur d'hommes ») dont il veut tremper le bronze de ses flèches (*Od.*, I, 262). L'un des prétendants, pour se moquer, fait semblant d'avoir peur que Télémaque ne ramène de la grasse Éphyra des *pharmaka* destructeurs de vie (*Od.*, II, 329), qui provoqueraient la mort de toute leur troupe, une fois versés dans le cratère. Agamède la blonde, fille aînée d'Augias est « experte à tous les poisons (*pharmaka*) que nourrit la vaste terre » (*Il.*, XI, 741). On remarquera que c'est à moins de cent vers d'écart, dans le chant XI de l'*Iliade*, qu'on rencontre pour *pharmakon* le sens de « poison » (741) et celui de « remède » (830). Et nous venons de voir qu'en Égypte on trouve à la fois des *pharmaka* sauveurs et des *pharmaka* funestes. Également, « préparation magique » et par suite « toute opération de magie », y compris les chants, les formules, etc. Plus anodin, « drogue pour teindre, teinture, fard ». *Pharmakeuein* et *pharmattein* : « donner un médicament, donner du poison, envenimer, administrer un breuvage

magique, préparer au moyen d'une drogue ». L'ambiguïté demeure. Par ailleurs on notera que les *pharmaka* ne se trouvent pas n'importe où mais dans des endroits mystérieux, loin des villes ou loin de la civilisation grecque. Le Centaure Chiron cueille ses plantes sur le mont Pélion en Thessalie, Hélène a reçu ses drogues au cours de son séjour en Égypte. Et nous verrons que, dans le cas de Médée, l'éloignement est double, loin des villes, loin de la Grèce : c'est sur les flancs du Caucase qu'elle se procure le *promètheion*.

On rencontre aussi le mot *pharmakeus* : « celui qui prépare ou administre des médicaments ; celui qui compose des préparations magiques ». D'où : « empoisonneur, magicien, sorcier ». On trouve la même ambivalence que dans *pharmakos* et *pharmakon*.

THELGEIN

La dualité se retrouve dans ce mot et sa famille : « charmer par des enchantements magiques » ; particulièrement, en mauvaise part, « fasciner, séduire, tromper ». Mais aussi, en bonne part, « calmer, adoucir, apaiser, charmer » ; et enfin « produire comme par des sortilèges ou par un charme magique », par exemple la joie du cœur ou un temps calme et serein. *Thelgètron* : « soulagement, douceur qui charme ; charme magique, enchantement, sortilège ». *Thelktèrion* : « charme magique, enchantement » ; par suite « moyen d'apaiser ».

L'AGURTÈS

« Celui qui quête, mendiant » (*ageirein*, « quêter, mendier »). Particulièrement « devin ambulante, charlatan, diseur de bonne aventure ». L'aspect dépréciatif ici est évident. *L'agurtès* est un pauvre type, traîne-savates (ou plutôt sandales, à moins qu'il n'aille pieds nus), traîne-misère. Il ne peut pas faire grand-mal mais il ne peut pas faire grand-bien non plus et on ne croit guère à ses remèdes ; ni à ses prédictions qui suscitent autant l'incrédulité qu'aujourd'hui celles des bohémiennes quand elles prétendent lire dans la main et récitent sur le ton de la mélodie des formules apprises par cœur et suffisamment vagues pour ne pas provoquer l'hilarité ou l'indignation.

L'ÉPÔIDOS

L'*épôidè* est « un chant ou une parole magique » destinée particulièrement à guérir une blessure (le mot est attesté en ce sens dans l'*Odyssée* et chez Sophocle). Ainsi Ulysse adolescent, blessé sur les terres de son grand-père maternel Autolykos au cours d'une chasse au sanglier qui constitue une épreuve initiatique pour l'adolescent, reçoit le secours d'une *épaoidè* (autre forme d'*épôidè*) :

Le sanglier sortit des fourrés devant eux, tout hérissé à l'encolure, un regard de feu dans les yeux. Il s'arrêta près d'eux, et Ulysse, le tout premier, se précipita, dans sa grosse main levant sa longue javeline, brûlant de le blesser. Mais le sanglier le prévint et le frappa au-dessus du genou, d'un coup de boutoir, lui déchirant la chair, dont il tira un grand morceau en bondissant de côté, mais sans atteindre l'os de l'homme. Ulysse réussit à le blesser dans l'épaule droite. La pointe de la pique brillante le traversa tout droit. Il s'abattit dans la poussière en hurlant et sa vie s'envola.

Les fils d'Autolykos s'affairèrent autout du blessé. Ils bandèrent la blessure du noble Ulysse égal aux dieux, en hommes de savoir. Leur incantation (*épaoidèi*) arrêta le sang noir. Aussitôt ils gagnèrent la demeure de leur père. Autolykos et les fils d'Autolykos mirent leurs soins à guérir Ulysse, ils lui donnèrent de splendides cadeaux et, au milieu d'une joie partagée, le laissèrent vite partir dans son Ithaque. (*Od.*, XIX, 444-462, trad. Bardollet)

Par extension « chant ou parole pour adoucir une souffrance, parole de consolation ». D'où « charme, amulette ». À l'*épôidè* du grec correspond le *carmen* du latin. *Épôidos*, « qui chante sur », particulièrement « qui chante des paroles magiques pour guérir une blessure » (litt. « en se tenant sur ») ; « qui charme par des paroles magiques, qui sert de charme ou d'amulette contre », d'où « secourable ». Employé absolument : « enchanteur, magicien ». On notera que l'*épôidos* est plutôt connoté positivement. Cependant au V^e siècle av. J.-C. le sophiste Gorgias fait de l'incantation la source d'erreurs et tromperies :

Les incantations (*épôidai*) enthousiastes nous procurent du plaisir par l'effet des paroles, et chassent le chagrin. C'est que la force de l'incantation (*épôidès*), dans l'âme, se mêle à l'opinion, la charme, la persuade et, par sa magie, change ses dispositions. De la magie (*mageias*) et de la sorcellerie (*goèteiai*) sont nés deux arts qui produisent en l'âme les erreurs et en l'opinion les tromperies. (Gorgias, *Éloge d'Hélène*, Fr. Diels-Kranz, B XI, 10, trad. Jean-Paul Dumont)

De plus, certaines incantations peuvent être au service du mal. S'il y a des incantations pour soigner un blessé ou faire revenir l'amant infidèle (voir Simaitha chez Théocrite), il y a aussi des incantations pour faire remonter les morts à la surface de la terre et leur extorquer des informations. On est alors en pleine magie noire.

LE KATADESMOS

« Lien ». Et particulièrement « lien magique », c'est-à-dire « charme que l'on fait au moyen d'un nœud ». *Katadeô*, « lier solidement, attacher fortement », et notamment « lier par un charme magique en faisant un nœud ». Il est intéressant de trouver ici dans le vocabulaire grec de la magie ce qui sera une constante de la magie et de la sorcellerie à travers les âges, le lien. Il faut lier et ne pas être lié. On lie celui ou celle qu'on veut contraindre, mais on doit être soi-même à l'abri des liens. C'est pourquoi les sorcières et magiciennes, comme Médée chez Ovide¹, dénouent leur chevelure, enlèvent leur ceinture ou leurs lacets avant toute opération magique.

Le rôle magique du lien se retrouve dans l'expression française « nouer l'aiguillette ». L'aiguillette est un cordon ferré par les deux bouts qui servait à attacher le haut-de-chausses au pourpoint (ce qui nous permet de situer l'expression au XVI^e siècle). On croyait alors que certains sorciers étaient capables de nouer l'aiguillette, c'est-à-dire d'empêcher la consommation du mariage, l'époux se retrouvant impuissant. La croyance à la faculté pour un sorcier ou une sorcière de rendre un homme impuissant est en fait beaucoup plus ancienne que le XVI^e siècle, comme nous le verrons avec la *defixio* dont est ou se croit victime l'amant ovidien. À la fin du Moyen Âge (1486), dans le *Marteau des Sorcières*, Henry Institoris et Jacques Sprenger consacrent huit pages à la question de savoir si les sorcières peuvent empêcher l'acte de la puissance génitale. Au terme du débat la réponse à cette grave question est oui, mais à condition de préciser que si le diable, par l'entremise des sorcières, peut faire intervenir un maléfice entre époux,

1. Ov., *M.*, VII, 179 ss.

c'est avec la permission de Dieu, car il serait impie de croire que le diable est plus puissant que Dieu².

Dans le rituel exécuté par les sorcières avant l'opération magique on note aussi l'enlèvement des sandales. Mais celui-ci a une autre signification : il faut être pieds nus pour être en contact avec Gaia, « la terre », d'où viennent démons, puissances infernales, serpents en relation avec la divination (Tirésias), la médecine (Asklépios, Mélémpous, Trophonios), la mort (Eurydice).

LE PSUKHAGÔGOS

Le *psukhagôgos* est « celui qui amène les âmes », d'où « qui ramène les ombres des Enfers » ou « qui évoque les ombres ». Une tragédie perdue d'Eschyle s'appelait *Psukhagôgoi*, *Ceux qui évoquent les morts*. Le point de départ en était le chant XI de l'*Odyssée*, quand, sur les conseils de Circé, Ulysse s'en va consulter le devin Tirésias, qui est mort. En faisant couler le sang d'animaux noirs dans un trou qu'il a creusé, il attire les âmes des disparus qui viennent reprendre un peu de vie en buvant le sang des victimes. Le fragment 273 a Radt, découvert en 1980 dans un papyrus conservé à Cologne, fait allusion à cette évocation des morts (le Chœur s'adresse à Ulysse). Les descriptions de *psukhagôgia*, toujours marquées par la crainte et le mystère, sont nombreuses dans la littérature grecque des origines à la fin de l'Antiquité. Citons, par exemple, à côté de celle d'Ulysse dans l'*Odyssée*, celles de la reine Atossa et de ses conseillers dans les *Perses* d'Eschyle et d'une sorcière près d'un champ de bataille empli de cadavres dans les *Éthiopiennes* d'Héliodore.

LE BASKANOS

Ce mot et sa famille semblent être complètement marqués d'une tonalité négative. *Baskanos* : « qui regarde d'un mauvais œil, qui jette un sort » (*ho baskanos*, « le sorcier ») ; par suite, « curieux, jaloux » ; par extension « dénigrant, médisant, calomniateur, méchant ». *Baskainein* : « jeter un sort, fasciner, ensorceler » ; par suite, « regarder d'un regard jaloux, porter envie à » ; par suite, « décrier, dénigrer ».

2. On peut lire aisément cet ouvrage dans la traduction française (le livre est écrit en latin) qu'en a donnée Amand Danet, Paris, Plon, 1973, collection « Civilisations et Mentalités » dirigée par Philippe Ariès et Robert Mandrou.

Baskania : « fascination, ensorcellement » ; par suite, « envie, jalousie » ; d'où « esprit de dénigrement, méchanceté ». *Baskantikos* : « qui jette un sort, envieux, méchant ». Et avec *a* privatif *abaskantos*, « protégé contre le mauvais sort » ou « qui protège contre le mauvais sort », sens attesté dans les papyrus. Un seul mot de cette famille semble être connoté positivement : *baskanion*, « préservatif contre les sortilèges, amulette ». Avec cette famille apparaît clairement la croyance au mauvais œil ou œil maléfique. Semblent appartenir à la même racine indo-européenne le latin *fascinare*, « faire des charmes, des enchantements, fasciner, jeter un sort » ; *fascinum*, « charme, maléfice » ; de là « amulette » en forme de phallus que l'on portait pour écarter le mauvais œil et de là « membre viril » sans relation avec un rite magique (Horace, saint Augustin) ; nous verrons plus loin le rôle que joue le phallus dans la magie prophylactique ; *fascinatio*, « fascination, enchantement, charme » ; *fascis*, « faisceau » ; et *fascia*, « bande, bandage, bandelette, ruban », ce qui nous ramène du côté du lien. La relation étymologique fait problème, mais on sait que le *bh indo-européen peut évoluer en *f*, *ph* ou *b*. Ainsi la racine *bher-, « porter », se maintient dans le védique *bhárti* et le sanskrit *bhárati*, devient *bero* en vieux slave, *baira* en gotique, *berim* en vieil-irlandais, *berem* en arménien, mais *fero* en latin et φέρω (*pherô*) en grec. La similitude des sens est un argument en faveur d'une étymologie commune. Mais cette hypothèse serait beaucoup plus convaincante si on avait d'autres exemples du passage d'un *bh indo-européen à un β grec, ce qui n'est pas le cas. Dans neuf cas sur dix le β grec vient d'un *g indo-européen.

LE TELESMA

Ce mot signifie « impôt, contribution » (Lucien, Diodore de Sicile), mais aussi « rite religieux » (Clément d'Alexandrie). Ce second sens est à rattacher à *telein*, « exécuter, réaliser, accomplir », de là « amener à la perfection » dans un sens religieux, c'est-à-dire « accomplir la cérémonie de l'initiation, initier aux mystères ». Même évolution sémantique dans *telos*, d'« accomplissement » à « fête sacrée, mystère ». Mystère, sacré, secret, autant de notions qui ont joué un rôle dans l'évolution sémantique de *tesma*. Les Arabes l'ont emprunté au grec pour

en faire un *tilasm*, en arabe populaire *tilsam*, pluriel *tilasam*, devenu *talisman* en français (première attestation 1637).

LE PHULAKTÈRION

Littéralement « ce qui sert à garder, à protéger » (*phulattein*, « garder, conserver, protéger », cf. le mot « prophylaxie »). A pris le sens de « talisman, amulette », attesté chez Plutarque et Dioscoride. L'équivalent latin est *amuletum* (première attestation chez Varron), qui a donné notre « amulette ». Autres mots pour désigner les amulettes : *hiérôma*, au départ « offrande sacrée » ; *tukhaion*, au départ « ce qui est fortuit, accidentel » ; *agalma*, au départ « ornement, parure ».

LE PHTHONOS

« La malveillance, l'esprit de dénigrement, la dépréciation » ; particulièrement « jalousie, envie ; action de priver de quelque chose par malveillance ou jalousie ». De là « mauvais œil ».

LA DIABOLÈ

Premier sens « division ». De là « brouille, inimitié ou aversion, répugnance » ; par suite « appréhension, crainte ». Deuxième sens « accusation », soit fondée, soit, le plus souvent, infondée, « calomnie ». Dans le domaine de la magie on rencontre un emploi très particulier de la *diabolè*. Celui ou celle qui pratique le rite magique contre une personne n'adresse pas une prière à la divinité qu'il invoque ; il lui fait part, mensongèrement, d'une calomnie qui aurait été prononcée par la personne en question contre la divinité. Le but est de provoquer le courroux de la divinité contre la personne objet du rite magique et de la pousser à aider le magicien. Voici un exemple de cette pratique :

Je vais te révéler les calomnies de cette scélérate et impie NN ; car elle a trahi tes saints mystères, afin que les hommes les connaissent. C'est elle, NN, qui a dit, et non pas moi, que tu as quitté le pôle céleste pour aller vers la terre, avec une seule sandale, un glaive, et en criant un nom absurde. C'est elle qui a dit : « Je vois la déesse boire du sang ! » (*PGM* IV, 2475 ss.)

L'AGÔGÈ

« Action de transporter, d'amener ou d'emmener. Action de conduire, diriger, guider ». Dans le cas de la magie, prend un sens bien particulier : il s'agit d'attirer l'être aimé par des moyens rituels, de provoquer une attraction. Le procédé le plus couramment employé est la fumigation. On fera, par exemple, brûler de la myrrhe. Rien d'étonnant à cela, quand on sait que la myrrhe, particulièrement odoriférante, est en relation avec la déesse de l'Amour, Aphrodite. Il faudra en revanche un véritable parcours du combattant pour réunir tous les ingrédients de la recette suivante :

Prends une musaraigne et noie-la dans l'eau d'une source, prends deux scarabées lunaires et noie-les dans l'eau d'un fleuve, une écrevisse, du suif d'une chèvre tachetée jamais saillie, de la fiente de cynocéphale, deux œufs d'ibis, pour deux drachmes de résine de styrax, pour deux drachmes de myrrhe, pour deux drachmes de safran, pour quatre drachmes d'herbe de Chypre italienne, pour quatre drachmes d'encens non coupé, un oignon avec une seule pousse. Verse tout cela dans un mortier avec la musaraigne et tout le reste, et pile le tout. (PGM IV, 1455-2464)

Cela peut paraître complètement extravagant, mais ne l'est certainement pas. On notera par exemple que la musaraigne est un animal chtonien, donc en rapport avec le monde des morts ; la musaraigne était sacrée chez les Égyptiens, qui l'embaumaient. Les scarabées servaient d'amulettes ou talismans ; on en a retrouvé sur le sarcophage de Toutankhamon. D'autre part ces deux scarabées sont lunaires, ce qui nous rappelle la déesse infernale Artémis-Hécate-Sélènè. L'écrevisse, comme le scarabée et plus encore que lui, est lunaire et chtonienne : « Animal nocturne, l'écrevisse a non seulement un aspect étrange, mais un comportement fascinant. Elle est cuirassée et nage à reculons. C'est un charognard qui ne se nourrit que de cadavres. En voilà assez pour lui assurer une place de choix dans les bestiaires. Elle est lunaire par sa chasse nocturne et sa démarche. C'est qu'en effet la Lune se levant à l'occident et se couchant à l'orient semble effectuer elle-même une marche rétrograde par rapport à celle du soleil »³. La chèvre et le bouc sont marqués par l'ambivalence, mais on sait qu'au Moyen Âge le diable porte des pattes et des cornes de bouc et que la chèvre est la compagne favorite des sorcières. Le cynocéphale apparaît dans la figuration

3. Jean-Paul CLÉBERT, *Bestiaire Fabuleux*, Paris, Albin Michel, 1971, p. 172.

égyptienne de la psychostasie ou pesée des âmes ; il représente le dieu Thot. On le montre parfois avec un disque lunaire sur la tête. L'ibis est aussi l'incarnation du dieu Thot, dieu de la parole créatrice, patron des astronomes, des comptables, des magiciens, des guérisseurs et des enchanteurs. Le styrax (dont l'une des variétés est le benjoin), le safran, l'encens sont des plantes odoriférantes ; leur parfum plaît aux dieux et notamment à Aphrodite, dont la présence est confirmée par le nom de Chypre, même si c'est Chypre italienne.

LA DEFIXIO

Mot latin, mais qu'on utilise aussi, traditionnellement, pour une pratique répandue dans le monde grec. Il signifie « nécromancie, envoûtement ». Pour comprendre ce mot avec précision il faut partir du verbe, *defigere*, qu'on traduit par « planter, ficher, enfoncer, rendre immobile, clouer ». En terme de magie *defigere*, c'est « percer l'image de quelqu'un avec une aiguille, enchanter, envoûter ». Emplois attestés chez Ovide, Sénèque et Pline l'Ancien. C'est ainsi que l'amant qui perd tous ses moyens devant la belle qui s'offre à lui et montre pourtant beaucoup de bonne volonté se demande s'il n'a pas été envoûté :

[...] Malgré mes désirs, auxquels correspondaient les désirs de la femme, mes reins épuisés n'ont pu jouer leur rôle et donner la jouissance. Elle a eu beau passer autour de mon cou ses bras d'ivoire plus blancs que la neige de Sithonie, me donner des baisers passionnés et pénétrants, où sa langue provoquait la mienne, glisser sa cuisse lascive sous la mienne, me dire mille douceurs, m'appeler son vainqueur, ajouter les mots les plus excitants usités. Mes membres, comme frottés de la froide ciguë, restèrent engourdis et ne secondèrent pas mon dessein. Je suis demeuré comme un tronc sans vigueur, comme un poids mort, comme l'image d'un homme, et l'on pouvait douter si j'étais un corps ou une ombre... Est-ce un poison thessalien qui ensorcelle mon corps et le paralyse ? Est-ce un charme, un philtre qui, pour mon malheur, produisent cet effet malfaisant ? ou bien une magicienne a-t-elle écrit mon nom sur de la cire rouge (*poenicea defixit nomina cera*) et une mince aiguille est-elle enfoncée dans mon foie (*medium tenuis in jecur egit acus*) ? Cérès, frappée par un enchantement, n'est qu'une herbe vide et stérile ; on voit se tarir les eaux d'une fontaine, frappée par un enchantement (*carmen*, équivalent latin d'*épôidè*) ; des incantations (*cantata*) détachent les glands du chêne, le raisin de la vigne, et font tomber les fruits sans que l'arbre soit secoué. Qui empêche les arts magiques (*magicas artes*) d'engourdir aussi la vigueur ? Peut-être est-ce la cause de mon impuissance. À cela s'ajoutait la honte ; la honte de ma conduite suffisait à me glacer ; ce fut la seconde cause de ma défaillance.

Pourtant quels appâts en cette beauté que je me suis borné à voir et à toucher ! Je l'ai touchée d'aussi près que sa chemise. En la touchant, le roi de Pylos aurait pu rajeunir et Tithon se sentir des forces au-dessus de son âge. J'avais la chance de pouvoir la posséder ! Elle n'a pas eu la chance de trouver un homme ! À quelles formules de prières, à quels vœux nouveaux recourir aujourd'hui ? Je vais jusqu'à penser que les dieux puissants, après le honteux usage que j'en ai fait, ont regretté le présent qu'ils m'avaient offert. (Ovide, *Amours*, III, 7, 5-16, 27-46, trad. Bornecque)

Encore une pratique attestée de nos jours dans les rites vaudous ou chez les sorciers du Bocage⁴ et déjà présente dans l'Antiquité. On remarquera qu'il convient de marquer la différence entre le *katadesmos* et la *defixio*. Dans les deux cas il s'agit d'immobiliser la victime, de la mettre hors d'état de se défendre, voire de la rendre amoureuse, malade, folle, ou même de la tuer, mais avec le *katadesmos* on utilise le lien, tandis que dans le cas de la *defixio* on utilise le clou ou l'aiguille.

LA SORS (féminin en latin)

Puisque nous avons fait un détour du côté du latin, nous pourrions aussi faire un sort au mot *sors*, si je peux me permettre ce jeu de mots. *Sors*, *sortis*, mot féminin, « le sort ». Ernout-Meillet : « ordinairement petite tablette de bois qui servait soit à répondre à des questions posées à des oracles, soit à procéder à des tirages au sort dans le partage des magistratures. » Par suite « décision du sort, lot, sort fixé à chacun, destinée ». *Sortio* et *sortior* : « tirer au sort, recevoir par le sort ». *Sortiger* : « qui rend des oracles » (Lucain). *Sortilegus* : « prophétique » (Horace) ; « devin » (Cicéron). Bas latin *sorcerius* (*Gloses de Reichenau*), proprement « diseur de sorts », qui a donné notre « sorcier ». « Sorcellerie », attesté au XIII^e siècle dans la *Chanson d'Antioche*, vient d'une dissimilation de **sorcererie* ; on trouve aussi *sorcerie*. Le grec ancien connaît l'équivalent de *sors* avec le mot *klèros*, « objet dont on se sert pour tirer au sort », primitivement « petits cailloux, petits morceaux de bois » qu'on déposait dans un casque, postérieurement dans un vase où on les agitait avant de tirer. Les Grecs connaissent une divination par les sorts, la klèromancie. Il faut savoir en effet que le tirage au sort, pour les Anciens, manifeste la volonté même des dieux. Il est en liaison avec le surnaturel. Et c'est pourquoi aussi on

4. Voir Jeanne FAVRET-SAADA, *Les mots, la mort, les sorts*, Paris, Gallimard, 1977 ; rééd. dans la collection Folio, 1986.

ne s'étonnera pas de voir la double direction prise par la famille du latin *sors* : divination et sorcellerie.

Nous en avons maintenant terminé avec le vocabulaire de la magie. Nous consacrerons moins de temps à diverses autres informations.

OBJETS ET OUTILS DE LA MAGIE

1. Nous avons déjà parlé des liens (cordes, ficelles, lacets) utilisés dans le *katadesmos* et des clous, pointes et aiguilles utilisés dans la *defixio*.

2. Un rôle très important est joué par les *papyrus magiques*. L'Égypte grecque et romaine a constitué une véritable mine, qui s'explique par la tradition très ancienne de la magie égyptienne : certains documents remontent au XV^e siècle av. J.-C. et le dieu Thot, inventeur de l'écriture, est dieu des sciences qui sont en relation avec celle-ci, comme la magie, l'astronomie, l'astrologie, l'alchimie, la médecine, la philosophie. Les documents en langue grecque (un grec souvent volontairement mélangé à des bribes d'autres langues pour former une langue ésotérique et mystérieuse) bénéficient assurément de cette longue tradition. Beaucoup de ces témoignages nous sont parvenus très abîmés parce que le papyrus est un matériau fragile, mais l'Égypte est un pays au climat sec et la récolte est néanmoins considérable, même si de nombreux papyrus magiques ont été volontairement détruits par les autorités (et plus encore à partir du triomphe du christianisme). Nous avons la preuve, par quelques exemplaires conservés, qu'ils étaient déjà utilisés au V^e siècle av. J.-C. Ces papyrus magiques, comme les tablettes, pour être efficaces, sont placés la nuit, en cachette, dans des tombes ou bien dans des sanctuaires.

3. Il faut aussi accorder une très grande importance aux *tablettes de plomb*. Pourquoi le plomb ? Laissons parler André Bernand⁵ :

Le choix du plomb n'est pas innocent. C'est un métal malléable, à l'image de ces volontés qu'on veut rendre souples et flexibles, esclaves de la résolution implacable qui veut les soumettre. Le plomb est indestructible, à l'image encore de l'arrêt que la tablette prétend signifier à tout jamais. Enfin le plomb a cette couleur grise de la mort à laquelle fait allusion Pline l'Ancien (*Histoire naturelle*, XI, 114). Grâce à leur imputrescibilité, ces

5. André BERNAND, *op. cit.*, p. 19-20.

tablettes résistent en outre à la corrosion des milieux où on les place, généralement des tombes, mais aussi des puits ou parfois des fontaines. Dernier avantage : la malléabilité du plomb rendait la gravure relativement facile.

Ce dernier argument n'est pas sans intérêt. Il était important de pouvoir tracer les lettres et signes avec rapidité, car il valait mieux ne pas être pris en flagrant délit d'opération magique. Ces rituels se déroulaient en cachette, de préférence la nuit, loin de tout témoin. Sur eux pesaient des interdits. Ils étaient évidemment exécutés sans aucune relation avec les rites officiels, la religion d'État, et il était préférable de ne pas se faire surprendre. L'utilisation du plomb nous fait comprendre ainsi le climat dans lequel se déroulaient ces opérations.

Les tablettes d'or sont parfois utilisées, comme l'or se retrouve dans les bagues, bijoux et sceaux. L'or est le métal des dieux : tous les objets et les meubles sont en or chez les dieux et utiliser l'or, c'est sans doute se rapprocher des dieux et avoir prise sur eux. Mais l'or est rare, réservé aux riches. Et c'est pourquoi les tablettes d'or sont beaucoup plus rares que les tablettes de plomb. D'autre part il semble difficile de faire rentrer une catégorie de tablettes d'or dans les objets magiques : les tablettes orphiques. Elles enseignent non à évoquer les esprits infernaux, mais à connaître le chemin pour descendre au pays des morts, ce qui est plus proche de la religion et de la philosophie que de la magie. Ce n'est pas des sorciers qu'on rapproche Orphée (dont le mythe dit qu'il aurait rapporté des renseignements sur le chemin vers les Enfers lorsqu'il descendit au pays des Morts pour aller chercher Eurydice, tuée par la morsure d'un serpent). Il est poète, chanteur, musicien, initiateur de mystères.

Parmi les caractéristiques des tablettes : les grandes listes de dieux ; les grandes listes de qualificatifs et épicleses (adjectifs par lesquels on qualifie le dieu et on le met à son service) ; leur caractère hétéroclite, mélangeant les divers panthéons ; les répétitions ; les reprises de noms de divinités en changeant seulement une ou deux lettres ; un nom revient très souvent, Adonai, mot hébreu qui signifie « mon seigneur » et qui désigne souvent Dieu dans l'Ancien Testament ; l'utilisation de procédés étranges qui sont autant d'énigmes à résoudre. J'en examinerai deux : le nombre caché et le *karkinos*. André Bernand⁶ donne un

6. *Sorciers grecs*, p. 341-342 ; transcription, traduction, commentaire et photographie de la tablette dans P. COLLART, *RPh*, 56, 1930, p. 248-256.

exemple particulièrement riche des deux procédés avec une tablette de défexion trouvée en Égypte et maintenant conservée à l'Institut de papyrologie de Paris IV. Le jeu sur le nombre caché est rendu possible à l'intérieur d'une tablette magique par le fait que les Grecs se servent de lettres comme signes de numération. La tablette cite à deux reprises le nom d'une divinité barbare nommée ABRASAX. Transposons en numérotation grecque : $A = \alpha = 1$. $B = \beta = 2$. $R = \rho = 100$. $S = \sigma = 200$. $X = \xi = 60$. Soit : $1 + 2 + 100 + 1 + 200 + 1 + 60 = 365$, c'est-à-dire le nombre des jours dans une année. Or il faut savoir que les Grecs avaient pris pour base de leur calendrier le mois lunaire en introduisant à plusieurs reprises des modifications pour parvenir à une précision de plus en plus grande. D'abord en alternance 6 mois de 30 jours et 6 mois de 29, soit 354 jours. Puis on a ajouté un mois tous les trois ans. Comme il y avait alors surcompensation on a établi un calcul sur 8 ans, avec 5 années de 354 jours en 12 mois et 3 de 384 en 13 mois, les mois intercalaires étant placés dans les 3^e, 5^e et 8^e années. Il y eut encore des modifications introduites par les astronomes Méton, Callippe de Cyzique et Hipparque. Mais ce qui nous intéresse ici, c'est le fait que la lunaison, facile à observer, a servi de base de calcul aux savants grecs. C'est l'astre lunaire qui joue le rôle essentiel. Donc introduire sous forme d'énigme le nombre 365 dans une tablette de défexion, c'est en appeler, une fois de plus, à Artémis-Hécate-Sélènè.

Le *karkinos* (« le crabe », qui marche à reculons), est appelé encore vers rétrograde ou palindrome (litt. : « qui fait la course de nouveau, ou en arrière »). Il est utilisé dans des carrés qu'on appelle carrés magiques ou dans des triangles rectangles ou isocèles, le plus souvent inversés (parce que l'opération magique s'adresse aux divinités d'en bas ?). Je me contente de donner le début du triangle isocèle inversé de la tablette de Paris IV pour donner une idée de la figure :

ERÊKISITHPHÊARARACHARARAÊPHTHISIKÊRE
RÊKISITHPHÊARARACHARARAÊPHTHISIKÊR
ÊKISITHPHÊARARACHARARAÊPHTHISIKÊ

...

C'est une tablette particulièrement riche. Le *karkinos* n'est certainement pas seulement un jeu formel ; il comporte aussi une valeur symbolique et opératoire ; je renvoie à ce qui a été dit plus haut sur la marche rétrograde de l'écrevisse et de la lune. Utiliser un *karkinos*, c'est imiter la marche inversée d'Artémis-Hécate-Sélènè, divinité olympienne-infer-

nale-astrale, de l'occident à l'orient, de la droite vers la gauche ; c'est s'identifier à la déesse et, sans doute, s'approprier ses pouvoirs.

Plus le texte comporte de noms de divinités étranges, barbares, plus il a des chances d'être efficace : il faut mettre tous les êtres surnaturels à son service, qu'ils soient de Grèce ou de la contrée la plus lointaine, la plus sauvage, dans un syncrétisme qu'on pourrait appeler aussi salmigondis. Je ne résiste pas au plaisir de citer le début de cette tablette de Haouârah pour la précision scabreuse de la demande (on croirait lire le rapport du grand inquisiteur névrosé Kenneth Starr), l'étrangeté des divinités barbares invoquées, où l'on retrouve presque le célèbre « abracadabra » et l'éclat des sonorités en *a*, comme si la tablette hurlait le nom des divinités infernales pour mieux les contraindre :

Je vous confie ce charme, à vous dieux souterrains et déesses souterraines, Pluton Uesmigadoth et Korè Éroschigal et Adonai appelé aussi Barbaritha et Hermès souterrain, Thoth et Anoubis, puissant Pséripththa, qui tiens les clefs de l'Hadès, et à vous, esprits souterrains, garçons et filles morts prématurément, jeunes hommes et jeunes filles, année après année, mois après mois, jour après jour, nuit après nuit, heure après heure. J'adjure tous les esprits qui sont en ce lieu : assistez cet esprit qui est ici. Éveille-toi pour moi, esprit du mort, qui que tu sois, homme ou femme, et rends-toi en chaque lieu, en chaque quartier, en chaque maison, et lie Hérônous qu'a enfanté Ptolémaïs, pour moi Posidônios qu'a enfanté Thsénoubastis, afin qu'elle ne connaisse ni coït vaginal ni coït anal, ni cunnilingus, ni ne prenne aucun plaisir avec un autre homme que moi seul, Posidônios, en sorte que Hérônous ne puisse ni manger, ni boire, ni aimer, ni résister, ni rester calme, ni trouver le sommeil loin de moi, Posidônios. Par celui dont, en entendant son nom la terre s'ouvre, en entendant son nom les esprits tremblent d'effroi, les pierres en entendant son nom éclatent, je t'adjure, esprit du mort, qui que tu sois, homme ou femme, par Barbaramcheloumbra, Barouchambra Adonaios et par *Abrathabrasax* Sesengenbarpharagès et par Iaôlôa Pakeptoth Pakebraoth Sabarbariaôth Marei le célèbre et par Marmaraïôth et par Marmaraôth Marmarachta Amarza Marcibaiôth... (Tablette de plomb de Haouârah, musée du Caire, Inventaire, n° 48217)⁷

4. Les poupées, figurines d'envoûtement, en cire, terre ou plomb, dans lesquelles on enfonce aiguilles ou clous pour rendre malade, impuissant, amoureux, ou pour tuer.

5. Les amulettes. Définition du Robert : « Petit objet qu'on porte sur soi dans l'idée superstitieuse qu'il préserve des maladies, dangers,

7. Tablette citée par André BERNAND, *op. cit.*, p. 289-290.

maléfiques, etc. Voir fétiche, gri-gri, mascotte, porte-bonheur, talisman. » On peut énumérer les lamelles, bagues, bijoux, breloques, broches, pendentifs, médaillons, sceaux, généralement porteurs d'inscriptions ou d'illustrations destinées à avoir une valeur opératoire.

6. Trois catégories d'objets prophylactiques plus spécifiques du monde grec : l'œil, la tête de Méduse et le phallus. S'il y a un mauvais œil, on peut se protéger contre celui-ci par un contre-mauvais œil qui renvoie sur l'être malintentionné son maléfice ou son agressivité. On rencontre ainsi des représentations d'yeux sur la proue des navires, au centre des boucliers, sur les vases. Méduse, dont le regard pétrifie, constitue le mauvais œil par excellence. C'est pourquoi elle est représentée au centre des boucliers, sur les cuirasses, sur les frontons des temples, sur les vases. Une légende dit que du sang de Méduse décapitée par Persée naquit le corail. Voici le récit d'Ovide. L'épisode se situe après la victoire de Persée sur le monstre marin qui s'apprêtait à dévorer Andromède :

Persée puise de l'eau dont il lave ses mains victorieuses et, craignant que le dur gravier ne blesse la tête couronnée de serpents, il étend sur le sol des feuillages moelleux, amasse une couche de tiges légères, nées sous les eaux, et y dépose la tête de Méduse, fille de Phorcys. Ces tiges récemment coupées, où une moelle spongieuse entretenait encore la vie, éprouvent aussitôt, à son contact, l'effet de la tête monstrueuse ; elles durcissent ; rameaux et feuillages prennent une rigidité jusque-là inconnue. Cependant les nymphes de la mer essaient de renouveler ce prodige sur d'autres rameaux ; charmées d'y réussir chaque fois, elles en jettent, telles qu'elles les trouvent, les semences dans les eaux ; aujourd'hui encore le corail a conservé la même propriété ; il durcit au contact de l'air et ce qui dans la mer était une branche flexible devient, quand il en sort, une pierre. (Ov., *M.*, IV, 740-752, trad. G. Lafaye)

Peut-être faut-il voir là l'origine de la coutume qui veut qu'on donne parfois à la naissance aux enfants un collier de corail ; par exemple en Corse, terre qui a connu l'influence grecque (mais aussi phénicienne, carthaginoise, romaine...). C'est sans doute plus qu'un bijou, c'est l'œil maléfique de Méduse retourné et servant de protection à l'enfant. Mais on utilise aussi parfois l'or ou l'argent⁸. La croyance dans le mauvais

8. Pour d'autres références sur la naissance du corail, voir l'article « Corallium ou curalium », in *DA (Dictionnaire des Antiquités Daremberg-Saglio-Pottier)*, I, 2, p. 1503-1504 ; sur le corail comme amulette voir Plin., XXXVII, 10 et l'article « Amuletum », in *DA*, I, 1, p. 252-258. D'après Pline (*ibid.*) une espèce particulière

œil (*ochju*, *malochju* en Corse) continue à être très répandue dans le monde entier, notamment dans le monde islamique et sur tout le pourtour méditerranéen.

Le phallus, présent aussi en Égypte (dieu Bès, dieu Min) est peut-être néanmoins plus spécifique encore de la prophylaxie grecque. À Athènes et en Attique on trouvait devant les maisons, ou groupes de maisons, devant les gymnases, sur les routes et dans les campagnes des représentations d'Hermès sous une forme grossière, un simple pilier de pierre, surmonté d'une tête grossièrement sculptée, et possédant au centre du pilier un énorme phallus en érection. On dit « Hermès ithyphallique » (*ithus*, « droit »). Hermès, messager de Zeus, psychopompe (« conducteur des âmes » aux Enfers), pastoral, protecteur des voyageurs, des commerçants... et des voleurs, dieu de la chance, de l'éloquence, de la raison et des jeux est sans doute un des dieux les plus populaires, celui qui mérite le plus le qualificatif de tuteur. Aussi devine-t-on sans peine l'émoi qui s'empara des Athéniens lorsqu'on découvrit un matin de l'année 415 av. J.-C. à la veille du départ de la grande expédition vers la Sicile que pendant la nuit des profanateurs avaient mutilé les Hermès. Un tel forfait était de très mauvais augure : deux ans après, l'expédition s'achevait dans la déroute, le massacre ou la capture des soldats athéniens. C'était la fin de l'hégémonie athénienne. Et sans doute bien des Athéniens durent à ce moment-là évoquer le souvenir de la nuit sacrilège.

C'est probablement au phallus ithyphallique qu'il convient de rattacher un geste que les Grecs appelaient « faire la figue » et qui consiste à fermer la main en plaçant le pouce entre l'index et le majeur, pointé vers celui qu'on veut atteindre. Grâce à ce geste (qui peut aussi constituer une injure à connotation sexuelle d'une délicatesse égale à celle de l'expression actuelle « nique ta mère », et dont on ne s'étonnera pas de constater la présence dans l'œuvre d'Aristophane) on détourne la *baskania*, le *phthonos*, c'est-à-dire le mauvais œil ou œil maléfique. Le geste comporte une variante qui consiste à replier le majeur et l'annulaire tout en maintenant dressés l'index et l'auriculaire. En Corse on utilise les deux procédés et l'on dit : « faire les cornes ». On ne sera pas surpris d'apprendre qu'en terre corse les amulettes de corail

de corail, la *gorgonie*, calme les vagues et détourne la foudre. Sur la magie en Corse voir l'annexe à la fin de l'introduction.

offertes au bébé à sa naissance se présentent « sous la forme de petits pendentifs sculptés en forme de cornes ou de main faisant les cornes »⁹. L'expression « faire les cornes » est connue aussi de la France continentale, mais elle est utilisée plus par plaisanterie que par croyance véritable et souvent sans contexte magique : il s'agit seulement de railler ou d'insulter. Quant à l'expression « faire la figue à quelqu'un », attestée en France à partir du XIII^e siècle, elle apparaît aussi comme de caractère plus obscène que magique. D'après Claude Duneton le geste correspondant consisterait « probablement à joindre les cinq doigts d'une main, par le bout, de sorte à figurer un anus »¹⁰.

Le phallus était à l'honneur aussi dans les fêtes en l'honneur de Dionysos, dans la ville et au théâtre, lors de la représentation des drames satyriques. Les satyres étaient porteurs d'un phallus encore plus monstrueux que celui d'Hermès. Des représentations figurées nous les montrent, partant du bas-ventre et amorçant une courbe qui les conduit à la hauteur du visage. Mais dans ce cas le caractère de fécondité est peut-être plus important que l'aspect tutélaire.

Certaines sculptures et peintures de vases nous offrent une prophylaxie au carré : l'œil représenté sur un phallus.

En Corse on peut aussi se protéger contre le mauvais œil en portant du sel sur soi, dans ses poches ou dans ses chaussures¹¹. Cette pratique est moins répandue que le pendentif en corail, sans doute parce qu'il n'est pas très commode de marcher avec du gros sel sous la plante des pieds. Mais, après tout, cela n'est guère plus gênant que l'odeur de l'ail qui éloigne les vampires quand on se promène en Transylvanie.

CEUX QUI PRATIQUENT LA MAGIE

Il est clair qu'en général il ne s'agit pas de ceux qui ont une fonction officielle, de ceux qui sont insérés dans la société et n'ont pas à se

9. Voir Isabelle WALLACK, « Le mauvais œil. Croyances et pratiques conjuratoires en milieu urbain : l'exemple de Bastia », in *De Terra Nova au Grand Bastia. Essai d'Ethnologie* (éd. G. Ravis-Giordani), in *Strade. Travaux du Centre d'Études Corses*, 6, 1998, p. 73-89 (p. 77). C'est ce type de bijou qu'Agnès, ma fille aînée, reçut à sa naissance de sa grand-mère maternelle, Lucie de Montera, de vieille famille bastiaise.

10. Claude DUNETON, *Le Bouquet des expressions imagées*, Paris, Seuil, 1990, p. 406.

11. Voir Isabelle WALLACK, *art. cit.*, p. 78.

plaindre d'elle. Ceux-là fréquentent les cultes organisés par les autorités, vont dans les temples, offrent des sacrifices aux dieux de l'Olympe, respectent le calendrier des grandes fêtes où se presse la cité. La majorité de ceux qui recourent à la magie est constituée de marginaux, de ceux qui acceptent mal le statut qui leur est consenti dans la cité : les femmes, enfermées dans le gynécée, qui ne votent pas, qui dépendent toujours de l'homme, qui passent du pouvoir du père à celui du mari et, si le mari meurt, retournent au pouvoir du père ou du frère ; les gens qui exercent de petits métiers ; les pauvres ; les métèques, étrangers domiciliés qui bénéficient d'un statut légal mais nettement au-dessous de celui des citoyens ; les esclaves. Ce sont ceux-là qui recourent à des pratiques qui, si elles ne sont pas nécessairement toujours interdites, sont au moins méprisées. Et si les tablettes sont écrites de façon maladroite, avec des incorrections et des fautes d'orthographe, un vocabulaire pauvre, l'introduction de barbarismes et de mots étrangers, ce n'est pas seulement parce que le scripteur doit agir vite pour ne pas être surpris dans son opération magique, c'est aussi parce qu'il est ignorant ou qu'il n'est pas de culture grecque (les deux handicaps n'étant pas exclusifs l'un de l'autre). André Bernand a relevé dans les tablettes les métiers suivants : serviteurs, marchands, cuisiniers, cochers, meuniers, cabaretiers, fabricants de filets, proxénètes et prostitués des deux sexes.

Cependant on découvre avec étonnement que des catégories professionnelles qui devraient par leur niveau intellectuel échapper à ces superstitions, professeurs, médecins, avocats, sont concernées aussi, soit comme exécutants d'opérations magiques, soit comme objets d'exécutions magiques. À cela rien d'étonnant, déclare André Bernand¹². Le professeur suscite l'envie de ses rivaux (c'est aussi un sophiste prononçant de beaux discours qui lui valent applaudissements ou huées) ou la colère des élèves qu'il n'arrive pas à faire progresser :

Et s'il ne change pas les élèves, fussent-ils de pierre, en autant de demi-dieux, s'il ne trouve pas dans son art le moyen de vaincre la nature, un flot d'accusations variées jaillit de tout côté, et il sent la nécessité d'incliner le front vers la terre. (Libanios, *Or.*, 25, § 46 ss., trad. Bernard Schouler)

Le médecin subit la haine de ceux qu'il ne parvient pas à guérir et l'avocat est englobé dans l'exécration dirigée contre l'adversaire dans un

12. André BERNAND, *op. cit.*, p. 352 ss.

procès. C'est ainsi qu'une tablette du IV^e siècle av. J.-C. comprend dans la liste des noms maudits, ceux des orateurs Démosthène et Lycurgue. On comprend donc qu'objets d'exécration, ces intellectuels aient parfois été tentés de se servir des mêmes armes pour se protéger par une opération de contre-magie. Deux précautions valent mieux qu'une et le plus rationnel des hommes n'est pas plus à l'abri de l'irrationalité que le plus sage des philosophes n'est à l'abri de la passion ou de la pulsion sexuelle : selon un fabliau du Moyen Âge illustré par un chapiteau de l'église Saint-Pierre de Caen, Aristote, qui gourmandait son élève Alexandre dont Campaspe était la maîtresse succomba à son tour aux charmes de la belle et accepta d'être sellé, bridé, menacé du fouet, et de ramper.

Il convient de noter que si les cérémonies des rites officiels sont des cérémonies célébrées au grand jour et collectives (l'ensemble des citoyens y participe), les opérations magiques, sauf les rituels exécutés pour obtenir une guérison, s'effectuent en cachette, de nuit, et sans témoins.

UN EXEMPLE DE PRATIQUE MAGIQUE

Nous laisserons le soin à Didier Pralon de commenter le plus célèbre des poèmes racontant une scène de magie, les *Magiciennes* de Théocrite, où l'on voit une amante délaissée tenter de mettre Hécate et Sélène à son service pour reconquérir son amant. Mais nous allons dès maintenant donner une esquisse, illustration rapide des pratiques de la sorcellerie amoureuse, à partir d'un poème des *Bucoliques* où Virgile s'inspire du poète grec. Alphésibée, comme Simaitha, veut reconquérir par la magie Damon, l'amant infidèle. Le poème est intéressant car, en énumérant de nombreuses caractéristiques de la cérémonie magique, il offre de véritables travaux pratiques, presque un manuel de la parfaite petite magicienne. Virgile a accumulé à plaisir les rites :

64. Apporte de l'eau, entoure cet autel d'une souple bandelette, brûle des verveines grasses et de l'encens mâle, pour que j'essaie par des rites magiques d'égarer la raison de mon amant ; rien ne manque plus ici que les incantations.

68. Ramenez de la ville chez moi, ô mes incantations, ramenez Daphnis.

69. Les incantations ont jusqu'au pouvoir de faire descendre du ciel la lune ; les incantations ont permis à Circé de métamorphoser les compagnons

d'Ulysse ; les chants magiques font, dans les prés, se rompre le froid serpent.

72. Ramenez de la ville chez moi, ô mes incantations, ramenez Daphnis.

73. Je commence par enrouler trois fois autour de toi chacun de ces fils teints de trois couleurs différentes, et trois fois, autour de cet autel, je promène ton image ; le nombre impair plaît à la divinité.

76. Ramenez de la ville chez moi, ô mes incantations, ramenez Daphnis.

77. Noue trois fois chacune des trois couleurs, Amaryllis ; noue, Amaryllis, tout de suite, et dis : « Je noue les liens de Vénus. »

79. Ramenez de la ville chez moi, ô mes incantations, ramenez Daphnis.

80. Comme cette glaise se durcit, et comme cette cire se liquéfie au seul et même feu, qu'ainsi notre amour agisse sur Daphnis. Répands la farine et fais pétiller les lauriers dans la flamme du bitume. Daphnis me brûle, le méchant ; moi, je brûle ce laurier pour embraser Daphnis.

84. Ramenez de la ville chez moi, ô mes incantations, ramenez Daphnis.

85. Que Daphnis soit possédé par l'amour, comme la génisse qui, lasse de chercher le taureau à travers bocages et bois profonds, s'affaisse sur une berge, dans la verdure des plantes d'eau, égarée, oubliant de s'éloigner devant la nuit avancée ; qu'un même amour le possède, sans que je me soucie de lui porter remède.

89. Ramenez de la ville chez moi, ô mes incantations, ramenez Daphnis.

90. Voici les dépouilles qu'il m'a naguère laissées, le perfide, gages précieux de son amour ; maintenant, ici même, sous le seuil, ô terre, je te les confie ; ces gages doivent me rendre Daphnis.

94. Ramenez de la ville chez moi, ô mes incantations, ramenez Daphnis.

95. Ces herbes et ces poisons cueillis dans le Pont, Moeris en personne me les a donnés (il en vient beaucoup dans le Pont) ; j'ai vu Moeris souvent grâce à eux se changer en loup et s'enfoncer dans les bois, souvent évoquer les âmes du fond des tombeaux et transporter dans un autre champ les moissons sur pied.

100. Ramenez de la ville chez moi, ô mes incantations, ramenez Daphnis.

101. Porte les cendres au dehors, Amaryllis, et jette-les dans le courant du ruisseau, par-dessus ta tête, sans te retourner. Ainsi je veux atteindre Daphnis ; ni des dieux ni des incantations il n'a cure.

104. Ramenez de la ville chez moi, ô mes incantations, ramenez Daphnis.

105. Regarde : la cendre, tandis que je tarde à l'enlever, a spontanément enserré l'autel de flammes vacillantes, oui, d'elle-même. Que ce soit un heureux présage ! Mais il y a quelque chose ; je ne sais quoi ; et Hylax aboie sur le seuil. Serait-ce vrai ? ou bien les amants se forgent-ils des chimères ?

109. Arrêtez, Daphnis revient de la ville ; arrêtez à présent, ô mes incantations. (*Bucoliques*, 8, 64 ss., trad. E. de Saint-Denis)

On notera :

– vers 64. Le lien.

- vers 65. Rôle des plantes et de l'encens, parfum à forte connotation religieuse, encore utilisé de nos jours dans le rituel catholique (l'encensoir), et qui, de plus, est fréquemment associé à Aphrodite : il convient donc parfaitement bien dans un rituel destiné à ramener l'amant infidèle.
- vers 66. L'incantation, qui va revenir comme un leitmotiv. Par la répétition de l'ordre donné aux puissances souterraines, on s'efforce d'enserrer l'amant, de confectionner un lien magique.
- vers 69-71. Des exemples de la puissance de l'incantation : faire descendre la lune sur terre (pouvoir attribué notamment à Médée ; il convient aussi de rappeler qu'à partir du V^e siècle av. J.-C. un syncrétisme assimile Artémis, Hécate et Sélènè, la lune : faire descendre la lune sur terre, c'est mettre l'inférieure Hécate, déesse des sorcières, à son service); métamorphoser ; tuer le serpent, animal chthonien, au service des puissances d'en-bas : il faut s'en rendre maître.
- vers 73. À nouveau le lien. Et la valeur magique, voire surnaturelle, du nombre trois, qu'on retrouve dans les religions, les mythes et les contes (La trinité du christianisme : le Père, le Fils, le Saint-Esprit ; du bouddhisme : Bouddha, Dharma, Sangha ; du monde hindou : Brahma, Vishnu, Çiva. Chez Hésiode les trois Cyclopes, les trois Grées qui défendent l'accès à la demeure des trois Gorgones, les trois Moires, les trois Charites, Géryon aux trois têtes. Les trois vœux, les trois épreuves...).
- vers 75. La valeur magique du nombre impair. La divinité dont il est question est Hécate, la divinité infernale que ceux qui procèdent aux opérations magiques invoquent la nuit, dans les carrefours. On y dresse sa statue, celle d'une femme à *trois* corps ou à *trois* têtes.
- vers 77. À nouveau le lien et le nombre trois.
- vers 80 ss. L'utilisation de poupées de glaise et de cire. La poupée de cire et le laurier qui se consomment dans le feu feront fondre le cœur de Daphnis qui se consumera d'amour pour Alphésibée. On parlera, selon les théoriciens, de rites sympathiques, analogiques, performatifs, métaphoriques, allégoriques. Croyance au pouvoir du mot, du nom sur les êtres : le laurier se dit *daphnè* en grec (et parfois en latin : le mot est attesté chez Pétrone). Consumer *daphnè*, c'est consumer le cœur de Daphnis.
- vers 91-93. Avoir prise sur l'être qu'on veut ensorceler en gardant précieusement quelque chose qui lui appartient, avec, ici, deux

détails intéressants : 1. Les objets sont cachés sous le seuil, lieu-clé, lieu de l'entre-deux. La nouvelle épouse qui le franchit passe de la maison du père à celle du mari et change de vie. Le cadavre le franchit en sens inverse pour s'en aller chez les morts. Hermès Chtonien et Psychopompe («conducteur des âmes») est aussi, comme nous l'avons vu, un dieu des portes. 2. Les objets sont cachés dans le sol, dans la terre où règnent les puissances infernales, celles qu'on invoque dans les opérations magiques, comme Hécate.

- vers 95-96. Les herbes et les poisons cueillis dans le Pont. Ici c'est la caution de Médée qui est recherchée. Le Pont, c'est le Pont-Euxin, maintenant Mer Noire. Et Médée habite en Colchide, à l'extrémité orientale de la Mer Noire. La nuit, elle va cueillir des plantes sur les flancs du Caucase. Le nom de Moeris (Moiris) est, lui aussi, significatif. C'est notamment celui d'un ancien roi d'Égypte et l'Égypte est terre de magie.
- vers 98. Une des premières apparitions du thème du loup-garou dans la littérature latine. Les sorcières se changent volontiers en loups ou en chiens, animaux que les Anciens mettaient en relation avec la Mort et le monde chthonien. Hécate se métamorphose en louve, chienne ou jument. Au Moyen Âge, à ce catalogue des animaux infernaux, auxquels il conviendrait d'adjoindre le bouc et la chèvre on ajoutera le chat noir, noir comme le diable dont il est l'incarnation ou le représentant (sur des peintures des XVI^e et XVII^e siècles illustrant la Cène, le chat est aux pieds de Judas). C'est pourquoi on le clouait volontiers sur les portes des granges, comme la chouette au regard maléfique.
- vers 98. L'évocation des morts. L'action sur les choses inanimées : la moisson qui passe d'un champ à l'autre.
- vers 101. Les cendres du laurier symbolisant le cœur de Daphnis.
- vers 102. « sans te retourner ». La vision interdite. L'être humain ne doit pas regarder en face le surnaturel. C'est pourquoi cette attitude se rencontre dans d'autres cas où l'homme est en relation avec la divinité ou accomplit une action où intervient la divinité : pour remplacer l'humanité noyée par le déluge, Deucalion, sur l'ordre de Zeus, jette des pierres par-dessus son épaule et de ces pierres naissent des hommes, tandis que des pierres que son épouse Pyrrha jette par-dessus son épaule naissent des femmes. Chez Ovide (M., I, 381-383) l'ordre est formulé de la façon suivante :

Éloignez-vous du temple, voilez-vous la tête, détachez la ceinture de vos vêtements et jetez derrière votre dos les os de votre grande mère. [comprendre les pierres, qui sont les os de la terre-mère]

La déesse marine Ino-Leucothéa invite Ulysse à quitter son radeau à demi-détruit par Poséidon (celui-ci hait le héros qui a aveuglé son fils Polyphème), à enlever ses vêtements et à étendre sur sa poitrine le voile divin qu'elle lui confie. Mais, quand il aura atteint le rivage, il devra jeter le voile dans la mer, sans se retourner. (*Od.*, V, 339-350)

- vers 105-106. La cendre qui enserme l'autel de flammes : c'est une forme du lien ; Daphnis est prisonnier.
- vers 107. Hylax, beau nom de chien, puisqu'il signifie « celui qui aboie ». Rappelons qu'Hécate se change fréquemment en chienne et que les aboiements du chien domestique pourraient bien signifier le consentement de la déesse infernale à l'opération magique. D'ailleurs le dernier vers dit la réussite : « Daphnis revient de la ville. » Par la contrainte magique Alphésibée a reconquis Daphnis.

QUESTIONS ANNEXES

LES RELATIONS AVEC D'AUTRES MODES DE CONNAISSANCE ET D'AUTRES PRATIQUES. LES FRONTIÈRES INCERTAINES

— L'ASTROLOGIE

Ici apparaît la notion de *sumpatheia*, magie sympathique. Les Anciens, et notamment les stoïciens « expliquaient le fonctionnement de l'astrologie par la *συμπάθεια*, c'est-à-dire une orchestration intime qui lie le cosmos entier et les planètes à notre vie quotidienne »¹³. Cette croyance en une sympathie entre le monde céleste et le monde terrestre, et plus spécifiquement le monde humain, explique la croyance en une divination par les astres. Mais elle a eu des conséquences, surtout à partir de l'époque impériale, dans d'autres domaines comme la magie et l'alchimie. Le magicien croit qu'il peut utiliser les astres pour ses opérations, et notamment la lune, l'astre de la nuit. On entre alors dans le

13. Fritz GRAF, *op. cit.*, p. 231-232.

domaine de ce que Michel Foucault¹⁴ appelle les similitudes, qui comprennent aussi la *convenientia* (ressemblance liée au voisinage, de l'ordre de la conjonction et de l'ajustement), l'*aemulatio* (« Il y a dans l'émulation quelque chose du reflet et du miroir : par elle les choses dispersées à travers le monde se donnent réponse. De loin le visage est l'émule du ciel, et tout comme l'intellect de l'homme reflète, imparfaitement, la sagesse de Dieu, de même les deux yeux, avec leur clarté bornée, réfléchissent la grande illumination que répandent, dans le ciel, le soleil et la lune... »); l'analogie : « [l'homme] est en proportion avec le ciel, comme avec les animaux et les plantes, comme avec la terre, les métaux, les stalactites ou les orages. Dressé entre les faces du monde, il a rapport au firmament (son visage est à son corps ce que la face du ciel est à l'éther ; son pouls bat dans ses veines, comme les astres circulent selon leurs voies propres ; les sept ouvertures forment dans son visage ce que sont les sept planètes du ciel). » Mais les mêmes analogies jouent entre le corps humain et le monde terrestre : l'homme est glèbe, rocher, mer, métaux. De là résulte la croyance qu'en agissant sur les choses, les éléments, les astres, on peut avoir aussi une action sur un autre être humain.

— LA RELIGION, LA THÉURGIE, LA PHILOSOPHIE

Dans la magie comme dans la religion il s'agit de croyance au divin et de relation avec la divinité. Mais il y a apparemment des différences fondamentales. La religion se pratique au grand jour et, tout particulièrement, dans de grandes cérémonies collectives. La magie se pratique de nuit et dans la solitude. L'esprit religieux accepte la toute-puissance divine. Il prie et supplie. Le magicien croit pouvoir contraindre les dieux par ses opérations magiques : il n'est pas humble devant la divinité, il lutte contre elle, il espère la faire ployer par ses formules et ses incantations. La religion est tournée vers le bien. La magie peut vouloir le bien, mais très souvent elle veut le mal : rendre malade, impuissant, tuer... Il n'empêche que, parfois, la frontière est ténue. J.N. Bremmer¹⁵, qui rappelle le jeu des oppositions entre magie et religion, souligne qu'en réalité ce jeu n'apparaît qu'avec Frazer en 1900. Frazer fut

14. Michel FOUCAULT, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, NRF, 1966.

15. J.N. BREMMER, « The Birth of the Term "magic" », *ZPE*, 126, 1999, p. 11-12.

violemment critiqué par les folkloristes, mais les anthropologues et les historiens des religions lui emboîtèrent le pas. J.N. Bremmer conteste absolument la distinction frazérienne, y voit « un produit typique des classes moyennes de l'époque victorienne », et déclare fermement qu'elle n'a pas de place dans une discussion sur la magie dans l'Antiquité.

Personnellement je n'irais pas jusqu'à une position aussi nette. Cependant la discussion est ouverte. Prenons le cas de la **théurgie** étudiée ici par Carine Van Liefferinge. Jamblique, dans le *De Mysteriis*, sépare sans ambiguïté la théurgie de la magie et souligne, lui aussi, l'absence d'action contraignante dans la théurgie, comme dans la religion. Il n'empêche que, trois siècles plus tard, saint Augustin en est encore à considérer « la *magia*, la *goetia* et la *theurgia* comme trois appellations plus ou moins positives ou péjoratives, d'une même pratique à son sens funeste ». Une telle assimilation se retrouve jusque dans des études contemporaines.

La **philosophie** elle-même n'est pas à l'abri d'une telle contamination, comme le prouve l'accusation lancée par Ménon à Socrate dans le passage cité plus haut ; Socrate, magicien de la parole, engourdit comme la torpille, ensorcelle ses interlocuteurs. Mais je ne veux pas empiéter sur les études de Brigitte Pérez et André Motte.

— LA MÉDECINE

Le magicien, comme le médecin, prétend soigner. Tous deux observent les symptômes. Tous deux utilisent, à l'occasion, les plantes. Mais ils s'opposent radicalement sur les présupposés, l'étiologie. Pour le magicien les symptômes sont les signes qui permettent de reconnaître la divinité responsable de la maladie. Exemple : si un patient dans sa folie hennit comme un cheval, c'est du côté de Poséidon qu'il faut chercher puisque le cheval est lié à Poséidon. Le médecin, lui, fonde son diagnostic sur une observation précise du corps du patient et sur le fonctionnement de ses organes. Les causes de la maladie sont naturelles. Le magicien est du côté de l'irrationnel et du surnaturel. Le médecin est du côté du naturel et adopte une attitude scientifique, même s'il lui arrive de se tromper et de laisser parler ses préjugés d'homme : au IV^e siècle av. J.-C. on croit encore que la femme n'est qu'un réceptacle et que c'est l'homme seul qui donne la vie.

UNE QUESTION ÉTERNELLE : INFLUENCES OU ARCHÉTYPES ?

À plusieurs reprises j'ai été amené à parler de la Corse, terre qui a conservé des pratiques magiques très archaïques, parce qu'elle est moins perméable aux influences extérieures, peut-être à cause de son insularité, peut-être à cause de la virulence du sentiment identitaire et de la farouche indépendance de ses habitants (Sénèque, dans sa tour près de Luri, écrit que les Corses ne font même pas de bons esclaves et les Corses déclarent avec orgueil que même les Romains n'ont pu les réduire en esclavage). Il n'empêche que dans l'étude du mauvais œil et de sa prophylaxie nous avons constaté d'étonnantes ressemblances entre ce qui se passe en Corse et ce qui se passait en Grèce antique. Et nous voici à nouveau dans le débat éternel opposant les tenants de l'influence et ceux de l'archétype universel. L'influence grecque sur les croyances corses n'est pas impossible : les Grecs de Phocée fondent la cité d'Alalia (qui deviendra Aléria) en 565 av. J.-C. Mais la croyance au mauvais œil est tellement répandue à travers le monde que, dans ce cas précis, je pencherais plutôt pour l'archétype. Dans un article qui remonte à plus de vingt ans, je citais H. Webster qui, en quatre pages sur les lieux où se rencontre la croyance à l'œil maléfique, nous faisait parcourir l'univers. Je ne résiste pas au plaisir de renouveler ce tour du monde : Orokaiva de Nouvelle-Guinée, îles de Mélanésie, îles Samoa, Alfiéro des Moluques, Shans de Birmanie, Malabar, aborigènes de Chota Nagpur, Oraou, Munda, Toda, Ba-ila de Rhodésie du Nord, Suk, Nandi, Aki-kuyu, Akamba, Wacchaga du Kilimandjaro, Jalu, Kavirondo du Nil, peuplades nilotiques du Soudan, Shilluk, Bomitaba du Zaïre, Nigéria, Haoussa, bédouins Rwala du nord de l'Arabie, Indiens du Nicaragua, Araucans du Chili, Chorti du Guatemala, Cuicatec du Mexique, Navaho, Cheyennes, Shushap, Tssetsaut de la Colombie, eskimos du Groenland...¹⁶

Je ne ferai pas la même analyse en ce qui concerne la ressemblance entre l'un des dieux grecs les plus souvent cités dans les tablettes

16. H. WEBSTER, *La magie dans les sociétés primitives*, Paris, 1952, p. 152-156 ; Alain MOREAU, « L'œil maléfique dans l'œuvre d'Eschyle », *REA*, 78-79, 1976-1977, p. 50, note 1.

d'imprécations, parce qu'il est lié au monde infernal et le dieu Legba, le dieu du Vaudou haïtien et brésilien. Citons Alfred Métraux¹⁷ :

Dans la mythologie des Fons, Legba, en tant qu'interprète des dieux, remplit une fonction primordiale dans tout le système religieux. Lui seul peut traduire en langage humain les messages des dieux et exprimer leur volonté. Il est aussi le dieu du destin, celui qui préside à la divination par les noix des palmistes et les coquillages. En sa qualité d'intermédiaire entre les humains et les panthéons divins, il est honoré au début de chaque cérémonie et reçoit les premières offrandes. Il est aussi une divinité phallique représentée devant toutes les maisons d'habitation par un monticule en terre surmonté d'un membre viril en bois ou en fer. Les vaudouistes ont changé ce dieu si puissant en un vieillard impotent qui marche appuyé sur des béquilles. Se souvenant obscurément de son rôle d'intermédiaire, ils ont fait de lui une sorte de portier, gardien surnaturel des « barrières », qu'il faut invoquer avant tous les autres, Loa. Il est resté le protecteur des maisons et en plus celui des routes, des sentiers et des carrefours. Ces derniers étant hauts lieux de la magie, Legba-carrefour, devenu grand-magicien, préside aux cérémonies des sorciers. Ainsi, Legba, s'il a beaucoup perdu de sa majesté, a acquis en échange de nouvelles fonctions.

Intermédiaire entre les hommes et les panthéons divins ? Hermès fait part aux hommes des ordres de Zeus Olympien. En tant que dieu psychopompe, conducteur d'âmes, il met en contact notre monde avec le monde infernal. Divinité phallique représentée devant toutes les maisons, protecteur des maisons, des routes, des carrefours ? C'est aussi le cas des Hermès ithyphalliques (phallus dressé) en bois grossièrement équarri auxquels nous avons fait allusion un peu plus haut, à propos du sacrilège de 415 av. J.-C. Portier ? Comment ne pas penser à Hermès *Stropheus*, *Strophaios*, *Pulaios*, *Propulaios*, *Pulèdokos*, *Pulios*¹⁸ ? Dieu de la magie ? Quel dieu est plus magicien que ce dieu en contact avec les dieux d'en bas, constamment invoqué dans les tablettes et papyrus, et identifié à Thot, le plus magicien des dieux égyptiens, sous le nom d'Hermès Trismégiste ? Les analogies me paraissent trop frappantes, trop précises, pour qu'on puisse parler ici d'archétype. Il me semble qu'on ne peut donc écarter l'hypothèse d'influence d'une culture sur l'autre, c'est-à-dire de la culture grecque sur la culture vaudou. On sait que le dieu Legba a été importé du Dahomey en Amérique. On sait que

17. Alfred MÉTRAUX, *Le Vaudou haïtien*, Paris, Gallimard, 1958, 2^e reprod. 1995 (1^{re} reprod. 1968), p. 319.

18. Voir Alain MOREAU, « L'Oreste d'Eschyle : un justicier ou un initié ? », première partie, *ConnHell.*, 56, juillet 1993, p. 49.

les Grecs ont été très tôt en contact avec les Égyptiens (il suffira de rappeler les aventures et mésaventures de Ménélas)¹⁹. Et les Égyptiens étaient eux-mêmes en relation avec les Éthiopiens, étymologiquement les Visages-Brûlés, c'est-à-dire les Africains. Pourquoi ne pas imaginer des échanges par des caravanes traversant la moitié nord de l'Afrique du sud-ouest au nord-est et inversement ? Pourquoi Legba ne serait-il pas un avatar d'Hermès ? Y a-t-il vraiment une différence de nature entre :

Je vous adjure par les grands dieux MASÔMASIMABLABOIÔMAMAXÔ
EUMAZÔ ENDENKOPTOURA MELOPHTHÊMARAKOU PASRÔEEKAMADÔR
MACHTHOUDOURAS KITHÔRASA KÊBOZÔN THEA ATHCHAMODIRALAR
AKOU RAENT AKOU RALA AKOUESTE ALAR OUECHEARMALAR KARA-
MEPHTHÊ...²⁰

et :

Au nom de M. DAMBALLAH - WÈDO - TOKÂ - MIRWAZÉ, DÂ, SALAVATYO
PASA WILINO WILIMÊ ODÂ KOSIKOSA ODÂ KOSIKOSA ODÂ AYIKA SIUKA,
ODÂ OWÈDO NÊMÊ ODÂ MISU WÈDO DÂBALA - WÈDO, DIÊKÊ, DÂBALA -
WÈDO TÊGI NÈG AK - Â - SYÈL ?²¹

Et maintenant en route vers Babylone, l'Égypte et la Perse...*

Alain MOREAU

Université Paul-Valéry, Montpellier III



19. Voir Christian FRODEFOND, *Le mirage égyptien*, Publications Universitaires des Lettres et Sciences Humaines d'Aix-en-Provence, Gap, Ophrys, 1971.

20. A. BERNAND, *op. cit.*, p. 360.

21. A. MÉTRAUX, *op. cit.*, p. 144.

* Dans les citations latines des articles, les *j* et les *v* ont été substitués aux graphies savantes *i* et *u* pour rendre la lecture plus facile aux non-spécialistes.

ANNEXE

La magie en Corse, bibliographie²²

- AGOSTINI P.-M., « Un rite d'envoûtement de la pluie : *a spurtelaccia* », *Bulletin de l'ADECEM*, 3, janvier 1986, p. 1.
- AMBROSI J., « Quelque part en Corse, des secrets », *Autrement*, 15, 1978.
- BERTRAND-ROUSSEAU Pierrette, « Le *signadore* », *Études Corses*, 5, 1975.
- , *Ile de Corse et magie blanche. Étude des comportements magico-thérapeutiques*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1978, 174 p.
- CAISSON Max, « Le four et l'araignée, essai sur l'enfournement thérapeutique en Corse », *Études Corses*, 5, 1975.
- , « Guerre encore entre le stellion et l'araignée », *Études Corses*, 20-21, 1983.
- CARRINGTON Dorothy, *Mazzeri, Finzioni, Signadori. Aspects magico-religieux de la culture corse*, Ajaccio, éd. Alain Piazzola, 1998.
- CARRINGTON Dorothy et LAMOTTE P., « Les "mazzeri" », *Études Corses* (ancienne série), 15, 1957.
- CASANOVA A., « Culture populaire et société rurale traditionnelle : les problèmes du Carnaval », in *Hommage à Georges Fourier*, Annales Littéraires de l'Université de Besançon, 1973.
- CASANOVA J.-C., « Le "mazzeru" en Corse », *Bulletin d'ethnomédecine*, 21, 1983.
- CASTA F.-J., « La *granitula*, réflexions autour d'une antique tradition corse du Vendredi saint », *Corse Historique*, 20, 1965.
- Collectif, *La mort en Corse et dans les sociétés méditerranéennes*, *Études Corses*, 12-13, 1979.
- DESIDERI L., *L'épouse pétrifiée, vendetta, mariage et pétrification en Corse*, thèse de 3^e cycle, Paris X-Nanterre, 1986.
- , « La *granitula* ou la spirale du bigorneau », *Autrement*, 115, 1990.
- GIL José, « La lutte des envies », *Études Corses*, 20-21, 1983, p. 203-225.
- LAMOTTE P., « Un thème ethnographique et ses différents aspects en Corse : repas et distributions de vivres en l'honneur des morts », *Études Corses* (ancienne série), 13, 1957.
- , « Le "Caracolu" », *Études Corses* (ancienne série), 12, 1956.
- MULTEDO Roccu, *Le mazzerisme et le folklore magique de la Corse*, Cervione, 1975.
- , *Le Mazzerisme, un chamanisme corse*, Nice, 1981.
- , *Le folklore magique de la Corse*, Nice, Bélisaire, 1982.

22. Je remercie vivement Georges Ravis-Giordani, professeur émérite à l'Université de Provence, pour ses précieuses indications bibliographiques.

- , « Le mazzerisme est-il un chamanisme corse ? », in *Rites funéraires et pratiques magico-religieuses en Corse d'hier et d'aujourd'hui. Actes des rencontres culturelles interdisciplinaires de l'Alta Rocca*, Levie, 1992.
- , *Le nouveau folklore de la Corse*, Bastia, Stameri Sammarcelli, 1998, 450 p.
- PÂQUES Viviana, *Les sciences occultes d'après les documents littéraires italiens du XVI^e siècle*, Paris, Institut d'ethnologie, 1971.
- RAVIS-GIORDANI Georges, « Signes, figures et conduites de l'entre-vie-et mort : *finzione, mazzeri* et *streie* corses », in *La mort en Corse et dans les sociétés méditerranéennes, Études Corses* (éd. Fernand Etori), 12/13, Ajaccio, 1979, p. 361-382.
- ROSSI D. et AUBRAY F., *Évolution de l'espace des morts en Corse*, Zicavu, 1988.
- TIEVANT C. et DESIDERI L., *Almanach de la mémoire et des coutumes*, Paris, 1986.
- WALLACH Isabelle, « Le mauvais œil. Croyances et pratiques conjuratoires en milieu urbain : l'exemple de Bastia », in *De Terra Nova au Grand Bastia. Essai d'Ethnologie*, in *Strade. Travaux du Centre d'Études Corses*, 6, 1998, p. 73-89.



UNE HISTOIRE MAGIQUE

Fritz GRAF

On sait comment, vers la fin du XIX^e siècle, dans les sciences humaines, tant de grandes œuvres de synthèse furent composées ; il suffira de mentionner les quatre volumes de *l'Histoire de la divination dans l'Antiquité* de Bouché-Leclercq, l'histoire, en quatre volumes aussi, de *La religion romaine d'Auguste aux Antonins* de Gaston Boissier ou, en relation avec le thème de ces rencontres, les quinze volumes du *Rameau d'or* de James Frazer, véritable *summa ethnologica* du XIX^e siècle dans sa farouche concentration sur les détails et son intellectualisme radical et, un peu plus tard, les huit volumes de *l'Histoire de la magie et des sciences expérimentales* de Lynn Thorndike¹. Ce fut bien le crépuscule, magnifique et un peu pathétique, des grands paradigmes du XIX^e siècle auquel nous devons ces œuvres encyclopédiques, aussi fondamentales que dépassées.

Notre époque, cette drôle de fin de siècle et de millénaire, semble bien arrivée au même état de choses : de nouveau, les encyclopédies arrivent à grande vitesse, de la *Cambridge Encyclopedia of Religion* au *Der Neue Pauly*. Il nous manque, cependant, l'histoire de la magie antique que, il y a seize ans, en 1983, Morton Smith, qui reste l'un des

1. Auguste BOUCHÉ-LECLERCQ, *Histoire de la divination dans l'Antiquité*, Paris, 1879-1882 ; Gaston BOISSIER, *La religion romaine d'Auguste aux Antonins*, Paris, s.a. (1925) ; James G. FRAZER, *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*, 3^e éd., Londres, 1911-1918 ; Lynn A. THORNDIKE, *A History of Magic and Experimental Science*, New York, 1923-1958.

plus grands savants dans le champ de la magie antique, avait demandée². Au début des années quatre-vingts, on pouvait toujours se plaindre, comme le faisait Smith, de l'absence d'une recherche poussée sur la magie ; seuls quelques savants, à cette époque-là, s'occupaient de ce sujet toujours un peu farfelu, et même parfois considéré comme inutile et quelque peu répugnant : il y avait, après tout, tant de questions à résoudre chez Homère et Sophocle, Virgile et Tacite ! À quoi bon s'occuper de ces aspects obscurs de l'Antiquité ? Aujourd'hui, on est arrivé à un état bien différent : la magie est en vogue, dans les sciences de l'Antiquité aussi bien que dans la culture générale ; les articles et les livres s'accumulent, les *symposia* se multiplient, et l'Université Paul-Valéry vient d'organiser le premier congrès international en Europe sur ce sujet dont on lit ici les actes. On en est fier et heureux. Mais est-ce que nous serons maintenant capables d'écrire une histoire de la magie gréco-romaine ?

Je pense que, maintenant, les conditions d'un tel projet se sont améliorées — bien qu'il soit, évidemment, impossible de l'exécuter au cours d'un essai comme celui-ci³. Mais on peut concevoir, néanmoins, une sorte de cartographie concernant le champ de recherche en esquissant les phases majeures de la magie gréco-romaine. Pour ce faire, je vais explorer les champs encore mal connus, les frontières mises en question, les taches blanches de la carte géographique, tout en espérant, comme ces cartographes du XVI^e siècle, qu'un beau jour ces lacunes seront comblées.

I. Chaque histoire doit, avant de commencer, rendre compte de la façon dont elle va diviser la continuité temporelle et narrative de son objet. On vient, dans les sciences historiques, de réaliser qu'une telle division n'est pas chose innocente, qu'elle ne résulte pas de manière objective de son objet, comme la division d'un arbre (en tronc, branches, feuilles) résulte simplement de sa manière d'être. Mais même là, cette division s'impose à nous à cause de notre manière de voir et de

2. Morton SMITH, « On the Lack of a History of Graeco-Roman Magic », in *Festschrift für Hermann Bengtson*, *Historia*. Einzelschrift 40, Wiesbaden, 1983, p. 251-257.

3. Voir maintenant la contribution magistrale (dans un volume par ailleurs assez médiocre) de Richard GORDON, « Imagining Greek and Roman Magic », in Bengt ANKARLOO et Stuart CLARK éd., *Witchcraft and Magic in Europe, Ancient Greece and Rome*, Philadelphie, 1999, p. 159-275.

penser ; je m'imagine qu'une chenille doit concevoir un arbre bien différemment. Comme critère de catégorisation de ce continu temporel, je propose ici la fonction qu'a exercée la magie au sein des sociétés antiques, telle qu'elle a été conçue par ces sociétés elles-mêmes. On verra que des divisions assez nettes en résulteront.

Je vais donc commencer par le moment où la société grecque s'est donné ce terme de μάγος, « sorcier », et de « magie », μαγεία. C'est à la fin de l'époque archaïque que nous les trouvons pour la première fois chez Héraclite⁴. En décrivant certains praticiens de rites comme des μάγοι et certains actes rituels comme μαγεία, c'est-à-dire comme des prêtres et des pratiques perses, les Grecs marquent leur distance et expriment l'étrangeté de tout cela : ce ne sont pas des prêtres grecs, membres bien respectés de leurs cités, mais des figures étranges, et leurs pratiques n'ont rien à voir avec ce que la *polis* et ses citoyens pratiquent pour honorer les dieux sereins du panthéon grec. Peu importe que cette dénomination comme perse se soit développée, comme Jan Bremmer le pense⁵, à partir de l'observation des rites pratiqués à l'époque par les prêtres perses ou, comme cela me semble toujours le plus vraisemblable, en prenant la religion des Perses, ces ennemis presque mythiques de la Grèce classique, comme simple antithèse de la religion grecque (les deux positions ne me semblent même pas inconciliables)⁶ ; ce qui compte, ce sont les valeurs négatives de ce vocabulaire. En choisissant les termes de μάγος et de μαγεία, les Grecs commencent à prendre leurs distances avec ces pratiques, et c'est ce recul qui crée l'identité du phénomène.

La distance envers la magie, et même une sorte de répulsion, est particulièrement évidente chez Platon. En qualifiant, dans la *République*⁷, ceux qui pratiquent les rites d'envoûtement (καταδεσμοί) de mendiants (ἀγύρται), en proposant, dans les *Lois*⁸, la peine de mort pour ceux qui en font métier (et des peines un peu moins sévères, mais néanmoins drastiques, pour tous les autres), le philosophe révèle combien tout cela

4. Fragment 22 B 14 Diels-Kranz.

5. Jan BREMMER, « The Birth of the Term "Magic" », *ZPE*, 126, 1999, p. 1-12.

6. F. GRAF, *La magie gréco-romaine*, Paris, Les Belles Lettres, 1994 (*Magic in the Ancient World*, Cambridge, Mass., 1997), chap. 2.

7. Plat., *Rsp.*, 364 AB.

8. Plat., *Leg.*, 11, 932 d-933 e.

lui semble périlleux pour la société des hommes, parce que c'est de la religion mal conçue.

Mais maintenant voici le premier problème que la recherche, à mon avis, n'a pas encore vraiment abordé : est-ce que Platon et ses devanciers prennent leurs distances vis-à-vis d'un phénomène quasi intemporel, attesté depuis des siècles dans la société grecque (la magie n'est-elle pas phénomène archaïque ?), ou le phénomène est-il bien plus récent, provoquant le refus au moment où il se produit ? Il faut noter que l'avènement de cette terminologie négative, de cette prise de conscience, est contemporain des premiers témoins de rites d'envoûtement en Grèce. Les premières *tabellae* sont datées du VI^e siècle, en Sicile ; en même temps, c'est Héraclite d'Éphèse qui introduit l'usage du mot μάγος⁹. À Athènes, les premiers textes d'envoûtement, les *tabulae defixionum* (qui mériteraient une nouvelle collection, complétant celle d'Auguste Audollent, et bien plus exhaustive que celle de John Gager¹⁰) apparaissent vers le milieu du V^e siècle¹¹, et c'est à la même époque que de telles pratiques se reflètent pour la première fois dans des textes littéraires : Eschyle nous parle des hymnes lieurs (δέσμοι ὕμνοι) des Euménides dans sa tragédie de 458¹², Pindare décrit la magie érotique à l'aide de l'ynx dans la IV^e *Pythique* datée de 462¹³. Dans les décennies qui suivent, les indications se multiplient : il est déjà difficile de tenir compte de toutes les tablettes d'imprécation des V^e et IV^e siècles provenant du sol grec (y inclus la *Magna Graecia*¹⁴), et la pratique est courante dans la société des orateurs attiques, tandis que ce sont les

9. Maria del Amor LÓPEZ JIMENO, *Las tabellae defixionis de la Sicilia griega*, Amsterdam, 1991 ; F. GRAF, *Magic*, op. cit., p. 173.

10. Auguste AUDOLLENT, *Defixionum tabellae*, Paris, 1904 ; John G. GAGER, éd., *Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World*, New York-Oxford, 1992.

11. Liste in L.H. JEFFERY, *Further Comments on Archaic Greek Inscriptions*, Annual of the British School at Athens, 50, 1955, p. 72-75.

12. Esch., *Eu.*, 306 ; voir C.A. FARAONE, « Aeschylus' hymnos desmios (*Eu.*, 306) and Attic Judicial Curses », *JHS*, 105, 1985, p. 150-154.

13. Pd., *P.*, 4, 213-218 ; Sarah ILES JOHNSTON, « The Song of the Iynx. Magic and Rhetoric in *Pythia* 4 », *TAPhA*, 125, 1995, p. 177-206.

14. Important : la thèse de doctorat de David R. JORDAN, *Contributions to the Study of Greek Defixiones*, Ann Arbor, 1985 ; voir aussi l'inventaire dressé par le même auteur, « A Survey of Greek Defixiones not Included in the Special Corpora », *GRBS*, 26, 1985, p. 151-197. Étude importante : Emmanuel VOUTIRAS, *Διωνυσσοφῶντος Γάμοι. Marital Life and Magic in Fourth Century Pella*, Amsterdam, 1998.

auteurs comiques qui introduisent le terme d'ἀναλύτης, l'exorciste qui desserre les liens magiques¹⁵.

Cette société, qui fonctionne d'après un modèle agonial¹⁶ (pour reprendre le terme devenu presque banal, mais introduit, à la fin du siècle passé, par Jacob Burckhardt), se sert de l'envoûtement pour satisfaire les exigences de la compétition assez effrénée et assez difficile à maîtriser par tel ou tel membre¹⁷. C'est ce qui agace Platon le sociologue dans l'usage de la magie : au lieu de fonctionner comme organisme hiérarchisé et harmonieux, où chaque membre, du plus humble au plus élevé, obtient satisfaction en trouvant sa place et sa fonction dans une collaboration horizontale (entre égaux) et verticale (entre supérieurs et subordonnés), la société de son temps oppose ses membres l'un à l'autre ; c'est pourquoi la magie menace directement la cohésion sociale : c'est une maladie de l'âme, comme dit le philosophe, une affaire qui est θηριώδης, « digne d'animaux », reflétant un état antérieur à la vie civilisée des hommes¹⁸.

Mais que se passait-il avant le début du V^e siècle ? La coïncidence d'une terminologie nouvelle, négative, et des premiers témoignages directs de la pratique incantatoire est-elle une coïncidence fortuite, ou l'avènement de cette pratique est-il innovation véritable ? L'envoûtement existait-il en Grèce avant l'introduction d'une terminologie nouvelle ?

Il n'y a pas de réponse simple à ces questions. Tout dépend de deux choses : la magie en tant que telle a-t-elle existé avant le V^e siècle dans une société qui ne connaissait pas encore notre terminologie (ce qui doit nous conduire à une enquête terminologique) ? Est-il possible, à l'époque archaïque, de retrouver des rites que les Grecs du V^e siècle auraient appelés magiques ? C'est là notre premier cas de problème cartographique, de tache blanche (ou du moins de frontière incertaine) ; et je ne peux qu'esquisser les lignes principales de l'enquête, à partir de quatre observations plus ou moins pertinentes.

15. Magnes, fr. 4 ; Poll., 7, 88.

16. De lutte, d'antagonisme (note de l'éditeur).

17. C.A. FARAONE, « The Agonistic Context of Early Greek Binding Spells », in C.A. FARAONE et D. OBBINK, éd., *Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion*, New York-Oxford, 1991, p. 3-32.

18. Plat., *Leg.*, 10, 909 a. 11, 933 b.

Première observation : la nouvelle terminologie réagit à des phénomènes qu'elle désigne comme nuisibles mais, semble-t-il, ce sont les philosophes qui sont les premiers à se servir de cette terminologie, à commencer par Héraclite. La pratique doit donc préexister à la nouvelle terminologie, et elle doit être assez répandue dans la société contemporaine d'Héraclite et de Platon. Mais ce constat entraîne une nouvelle question : les phénomènes devant lesquels réagissent les philosophes sont-ils récents ou continuent-ils une tradition rituelle bien antérieure ?

Deuxième observation : pour l'envoûtement, l'écriture semble indispensable. Ce sont, après tout, des textes écrits sur des feuilles de plomb (ou de cire, ou même de papyrus, tous deux bien plus périssables que le plomb). Mais il faut être plus précis : si nous recensons les textes des V^e et IV^e siècles, nous nous trouvons en présence de deux catégories. La première, c'est la simple liste des victimes (« Philippidès, Euthyklos, Kleagoras, Ménétimos et tous les autres, qui seront leurs avocats »¹⁹). L'usage de l'écriture pour des listes est un usage primitif et répandu, comme Jack Goody l'a montré²⁰. L'autre catégorie, bien plus nombreuse, est la plus importante : ici, l'écriture fait partie de l'action rituelle. Les recettes dans les papyrus grecs magiques sont claires, et je crois bien que nous pouvons les prendre comme indices d'une pratique bien antérieure à la basse époque : il ne faut pas seulement écrire sur plomb, papyrus ou cire, il faut en même temps prononcer l'imprécation²¹. Comme le dit le grand papyrus de la Bibliothèque Nationale de Paris²² :

Prends une feuille de plomb, écris l'imprécation en la récitant en même temps et lie la feuille à des figurines en disant ce qui suit [...] et dépose-les, au soleil couchant, dans la tombe d'une personne morte prématurément ou de mort violente.

Une fois déposée (dans une tombe aussi bien que dans un fleuve ou dans la mer), l'imprécation reste en vigueur aussi longtemps qu'elle n'est pas retrouvée et détruite. Cela signifie que c'est le texte écrit de la formule

19. J. GAGER, *op. cit.* (note 10), 37.

20. Jack GOODY, *The Domestication of the Savage Mind*, Cambridge-Londres, 1977.

21. C'est ce que S.J. TAMBIAH a appelé *performativity* ; voir « A Performative Approach to Ritual », in *Culture, Thought, and Social Action. An Anthropological Perspective*, Cambridge, Mass., 1985, p. 123-166 ; et « The Magical Power of Words », dans le même ouvrage, p. 17-59.

22. PGM IV, 329-334.

d'envoûtement qui maintient l'efficacité du rite. Mais ce texte écrit n'est rien d'autre que la voix éphémère et fugace du praticien, devenue solide et durable dans sa forme écrite sur une lamelle de plomb ou une tablette de cire, comme la voix éphémère de Thomas Edison chantant « Mary had a little lamb » est devenue durable et immortelle après l'enregistrement sur cire à l'aide du premier phonographe. C'est pourquoi quelques tablettes d'envoûtement rappellent aux chercheurs la forme de lettres aux divinités infernales, et quelques textes ont révélé des parallèles avec l'épistolographie, dans l'adresse (« À Hermès Chthonien et Hékatè Chthonienne »²³) aussi bien que dans l'introduction (« J'envoie cette lettre à Hermès et à Proserpine »²⁴). Mais ces formes épistolaires sont exceptionnelles, ou plutôt elles sont une radicalisation extrême d'une tendance générale : chaque lettre, bien sûr, peut se comprendre comme l'enregistrement d'une voix, rendue assez permanente pour arriver à son destinataire (et inscrite, du reste, elle aussi, sur de petites feuilles de plomb ou de papyrus, ou des tablettes de cire). Normalement, la *tabula defixionis* n'est pas une lettre, mais elle est, comme la lettre, l'enregistrement d'une voix humaine.

Outre les lettres et les textes d'envoûtement, on recense une troisième catégorie d'enregistrement dans le monde grec, plus ou moins contemporaine des premiers textes d'envoûtement : ce sont les prétendues *lamellae Orphicae*, textes qui proviennent de mystères bachiques²⁵. Le premier texte conservé, celui d'Hipponion, date des années 420 environ, la plus grande partie date du IV^e siècle av. J.-C. Ces textes se présentent aussi comme l'enregistrement d'une voix rituelle, liturgique, la voix d'un mystagogue qui instruit le défunt, c'est-à-dire l'initié, sur la route à prendre et les mots à dire dans le monde des morts ; ou c'est la voix du défunt lui-même qui énonce ces mots rituels qu'il faut adresser aux divinités chthoniennes pour entrer au paradis. Mais il semble bien que ce n'est pas la première fois que l'initié entend ces paroles : il les a entendues déjà au cours de son initiation, comme quelques tournures de phrases le démontrent, surtout dans les tablettes les plus récemment

23. R. WÜNSCH, *Defixionum tabellae atticae* (IG III 3), Berlin, 1897, n° 107, 109. Voir Maria de Amor LÓPEZ JIMENO, « Las cartas de maledicción », *Minerva*, 4, 1990, p. 134-144.

24. J.G. GAGER, *op. cit.* (n. 10), n° 38 (Athènes, environ 325 av. J.-C.).

25. Édition récente Ch. RIEDWEG, dans F. GRAF, éd., *Ansichten griechischer Rituale*, Stuttgart-Leipzig, 1997, p. 389-398.

retrouvées à Pelinna : les tablettes d'or perpétuent, elles aussi, une voix liturgique²⁶.

L'avènement des textes bachiques, plus ou moins contemporain de celui des textes d'envoûtement, ne me semble pas un hasard. Dans les deux cas, on a affaire au même problème : comment donner de la permanence à une voix rituelle, préserver une voix humaine dans le monde des morts et des êtres infernaux ? Et l'on a retrouvé la même solution dans les deux cas : l'inscrire sur un médium qui puisse la rendre permanente. Ce qui diffère, c'est le médium. Pour les textes bachiques, c'est l'or qui a été choisi comme porteur de texte, avec toutes ses associations de soleil, lumière et vie éternelle ; tandis que les *defixiones* exploitent parfois les qualités négatives du plomb, sa lourdeur, sa froideur, sa couleur de mort. Dans ce cas-là, il me semble plus prudent de supposer un développement parallèle, aux alentours de la fin du VI^e et du début du V^e siècle av. J.-C. Développement qui a sa raison d'être, entre autres, dans la place croissante que les morts ont obtenue dans la société tardo-archaïque et qui vient d'être décrite par Sarah Iles Johnston²⁷, mais aussi dans l'individualisme croissant qui se laisse observer dans la religion grecque du V^e siècle. L'attention de plus en plus grande portée à l'intérêt personnel a aussi provoqué la célébrité d'autres cultes à mystères et l'expansion du culte d'Asclépios. Ce développement rituel est peut-être stimulé par l'existence de lettres réelles : les premières lettres parvenues jusqu'à nous, sur des feuilles de plomb, datent du VI^e siècle av. J.-C. et proviennent du milieu commerçant de la Grèce orientale. Il est difficile de savoir si ce sont les premières lettres que des Grecs aient écrites (j'en doute, à cause de la lettre de Bellérophon dans *Illiade*, ce qui repousserait le *terminus ante quem* au milieu du VII^e siècle au plus tard, à nouveau dans le monde grec oriental). Nous ne pouvons savoir quand l'art d'écrire des lettres a pu arriver à Athènes ; en tout cas, cela nous laisse assez de temps pour l'arrivée d'envoûtements écrits.

Troisième observation : l'époque archaïque connaît une terminologie assez différente, mais non moins précise, à propos des rites qui, plus

26. F. GRAF, « Textes orphiques et rituel bachique. À propos des lamelles de Pelinna », in P. BORGEAUD, éd., *Orphée et orphisme en l'honneur de Jean Rudhardt*, Genève, 1991, p. 87-102.

27. Sarah ILES JOHNSTON, *Restless Dead. Encounters between the Living and the Dead in Ancient Greece*, Berkeley-Los Angeles, 1999.

tard, furent appelés μαγεία. On se sert de deux mots, έπαιδιή et φάρμακον²⁸. Les φάρμακα sont, depuis Homère, des substances dont le pouvoir est bien supérieur à tout ce que l'on connaît. Les φάρμακα égyptiens d'Hélène, mêlés à la boisson de Ménélas et de Télémaque, chassent la mélancolie ; ceux de Circé, bus eux aussi, transforment les hommes en animaux. D'autres φάρμακα apportent une mort inévitable, quand on en imprègne les flèches. D'autres encore, appliqués aux plaies, guérissent les héros et les dieux. Et quand, selon le *Catalogue hésiodique*, Déjanire imprégna la chemise fatale d'un φάρμακον, c'est la mort qui en résulta pour Héraclès²⁹. Aux substances manipulées à des fins ambiguës correspondent les mots manipulés et dotés d'un pouvoir suprême, les έπαιδιαι. Ce sont des έπαιδιαι qui arrêtent l'hémorragie du jeune Ulysse, mais ces mêmes έπαιδιαι, enseignées par Aphrodite à Jason, lui donnent le pouvoir de provoquer l'amour de la jeune princesse Médée, « de sorte qu'il puisse lui ôter le respect vis-à-vis de ses parents »³⁰. Ce qui signifie qu'à l'époque archaïque, il y a des objets (des substances, des mots) auxquels s'attache un pouvoir suprême mais ambigu, et dont on fait usage dans des pratiques de guérison aussi bien que dans ce qui, plus tard, s'appellera magie. Ce qui est important pour la société, c'est le pouvoir de ces mots ou substances, tandis que l'usage n'importe pas.

J'ai parlé de mots pour des activités. Pour pratiquer ces activités, nous ne trouvons point de spécialistes : ce sont Hélène ou Circé, Télémaque ou Déjanire ou encore les guérisseurs héroïques qui manipulent les φάρμακα ; ce sont les oncles d'Ulysse ou c'est Jason qui prononce les έπαιδιαι. Aucun d'entre eux ne peut être qualifié de sorcier, à l'exception peut-être de Circé : mais c'est une déesse qui habite sur un îlot lointain, bien éloigné du monde des humains ; il n'existe aucun indice prouvant que le poète l'assimile à des sorcières humaines existantes (et je ne crois pas que cela changera vraiment plus tard, dans le monde de Canidia et d'Érichto, les sorcières romaines ; elles me semblent être des projections et non des reflets de sorcières contemporaines, comme les sorcières des XV^e et XVI^e siècles sont d'abord des projections des curés qui les poursuivent).

28. Voir mon ouvrage, cité note 6.

29. *Il.*, 4, 190 ; *Od.*, 4, 230 etc. (guérison) ; *Od.*, 4, 221 (Hélène) ; 10, 388 s. (Circé) ; 1, 261 (les flèches d'Ulysse) ; Hés., fr. 25 MW (Déjanire φάρμακον ... έπιχρίσσα χιτώνα).

30. *Od.*, 19, 450 ss. (Ulysse) ; *Pd., P.*, 4, 217 s.

Il n'existe qu'un seul terme, apparemment, pour désigner le spécialiste de la magie dans la Grèce archaïque, c'est γόης. Mais encore ce *goès* est-il une figure bien plus compliquée que le *magos*³¹. À l'époque archaïque, il n'est attesté qu'une seule fois, dans un fragment de la *Phoronide*, lequel décrit les Dactyles Idaïques, des forgerons puissants, serviteurs de la Grande Mère, d'« Adrasteia qui habite les Montagnes » et protège les dépôts des métaux, dont les Dactyles ont trouvé le façonnage³². Une fois de plus, il s'agit d'êtres d'une puissance suprême, ambiguë pour nous, mais non différenciée dans la culture grecque elle-même ; ils se présentent donc comme les analogues des φάρμακα et des έπαιδαί. On le comprend aisément : le nom de *goès* est dérivé du γόος, de la plainte rituelle ; il est donc spécialiste de cette plainte, celle qui accompagne les morts quand ils sortent de la communauté des vivants. Ce n'est qu'au V^e siècle que le γόης, spécialiste des passages entre les mondes, devient spécialiste de la nécromancie, et du coup une figure négative. Mais même là, on ne trouve aucun indice qu'il se soit occupé des rites d'envoûtement.

Que peut-on en conclure pour l'époque qui précède l'apparition du *magos* ? D'abord, on retrouve un complexe de phénomènes — substances (φάρμακα), mots (έπαιδαί), spécialistes (γόητες) —, lesquels, à une époque plus tardive, deviendront ambigus et seront jugés selon les critères du bon et du mauvais (il y a des *pharmaka* utiles et des *pharmaka* nocifs, tandis que les *epaoidai* et les *goètes* seront considérés comme mauvais à partir du IV^e siècle) ; à l'époque archaïque, cette ambiguïté n'est pas encore explorée. Cela nous permet deux interprétations : ou bien les rites, qui dès le V^e siècle deviendront magiques, existaient et étaient acceptés par leur société, comme le furent les φάρμακα et les έπαιδαί, ou bien ils n'existaient pas encore, et l'usage des έπαιδαί était confiné à la guérison, celui des φάρμακα à la guérison aussi bien qu'aux buts nocifs (les flèches empoisonnées par exemple), tandis que le γόης restait le spécialiste du passage entre notre monde et celui des morts, des sépultures aussi bien que de la nécromancie.

31. Walter BURKERT, «Γόης. Zum griechischen Schamanismus», *RhM*, 105, 1962, p. 1-25 ; Sarah ILES JOHNSTON, *op. cit.*, p. 82-123.

32. Phoronis, fr. 2 *Poetae Epici Graeci* ; voir F. GRAF, «Mythical Production. Aspects of Myth and Technology in Antiquity», in R. BUXTON, éd., *From Myth to Reason ?*, Oxford, 1999, p. 317-328.

Les traces de ces rites qui sont parvenues jusqu'à nous sont peu nombreuses et concernent seulement la magie érotique. Pindare, on l'a vu, mentionne le charme exercé par Jason pour provoquer l'amour de Médée, charme à l'aide de l'ynx et des imprécations que lui a enseignées Aphrodite. C'est un mythe de fondation pour un fait culturel, la magie érotique, dont Jason est, pour ainsi dire, l'inventeur, le *πρῶτος εὐρέτης* : nul indice ne nous fait savoir si c'est un récit traditionnel ou si Pindare l'a inventé. Mais en tout cas, Pindare ne le juge pas de façon négative. La magie érotique existe, comme existent le vin, le blé, les bateaux ou les lettres, autres faits culturels apportés aux hommes par des divinités ou des héros inventeurs. Un siècle avant Pindare, les *Catalogues hésiodiques* parlent des *φάρμακα* avec lesquels Déjanire traite la chemise d'Héraclès, autre rite érotique, destiné cette fois à regagner l'amour du mari ; de nouveau, la description reste neutre³³. Mais, en tout cas, il semble que la Grèce archaïque connaissait au moins la magie érotique, bien que sous des formes différentes des envoûtements écrits dès le V^e siècle.

Je ne suis pas certain qu'on puisse aller plus loin, ou plutôt, je pense qu'il nous faut bien plus de recherches pour aboutir à des certitudes. En tout cas, prenant en considération le fait que les envoûtements (aussi bien que les textes bachiques) furent écrits dès le V^e siècle, il faut souligner que, dès ce moment-là, ces rites ne changèrent pas seulement de forme, mais aussi de fonction : la grande popularité des envoûtements judiciaires ne se laisse pas imaginer avant l'explosion du nombre des procès dans l'Athènes après Clisthène.

Ce qui me conduit à la quatrième (et dernière) observation. L'envoûtement n'est pas une affaire grecque (et romaine) seulement. L'Orient, mésopotamien aussi bien qu'égyptien, le connaissait bien avant l'âge du fer. Du monde mésopotamien, nous avons des textes pour des rites de protection royale, transmis dans deux collections assyriennes, le Maqlû et le Surpu³⁴. Il s'agit de longues descriptions de rites contre les attaques magiques dont le but était de brûler des objets magiques pour libérer

33. Hés., fr. 25. Voir aussi C.A. FARAONE, « Deianira's Mistake and the Demise of Heracles. Erotic Magic in Sophocles' *Trachiniae* », *Helios*, 1994, p. 115-136 ; repris dans *Ancient Greek Love Magic*, Cambridge, Mass., 1999, p. 110-118.

34. Voir Erica REINER, « La magie babylonienne », in *Le monde du sorcier, Sources orientales*, 7, Paris, 1966, p. 69-98 ; Jean BOTTÉRO, art. « Magie », a, *Mésopotamien*, in *Reallexikon der Assyriologie*, 7, 1987-1990, p. 220-234.

le roi du danger ; mais, en même temps, ces rites nous décrivent ces attaques par des sorciers : ce sont donc des accusations d'action magique. Ces accusations, bien que totalement fictives, sont très précises et proches du réel : elles ressemblent surtout aux faits attiques. Dans les deux cas, on dispose des figurines magiques, des poupées vaudou, à l'intérieur des tombes, sous les seuils des maisons et dans les parois, mais aussi dans les puits et les fleuves, tous lieux où, dans le monde grec, on a disposé les figurines et les textes magiques³⁵. Seule différence, mais capitale : tandis que les Mésopotamiens s'imaginèrent ces rites d'envoûtement, les Grecs les pratiquèrent, comme s'ils avaient pris ces accusations au sérieux, comme s'ils y voyaient des instructions pour des rites efficaces, à l'instar des sorcières modernes qui pratiquent ce que les accusateurs du XVI^e siècle se sont imaginé. Et ce peut bien être le cas : des spécialistes orientaux, des prêtres mendiants (lesquels, plus tard, furent vraiment appelés Chaldéens, Mésopotamiens) importaient ces rites en Grèce, et pour satisfaire aux exigences de leur clientèle dans cette société devenue démocratique, compétitive et agonale, ils mettaient en œuvre ce qui, dans leur culture, avait été seulement accusations fantaisistes. De nouveau cependant, la magie érotique semble être l'exception : ici, les textes mésopotamiens témoignent déjà de rites véritables, exécutés par des femmes pour gagner ou regagner un homme³⁶.

Mais il y a une différence : c'est l'usage de l'écriture. Les textes mésopotamiens ne mentionnent que des figurines déposées, ils ne parlent jamais d'incantations écrites. C'est vers l'Égypte qu'il faut se tourner pour retrouver l'usage de l'écriture comme enregistrement d'une voix rituelle : déjà à la fin du deuxième millénaire, on connaît des amulettes qui contenaient cette voix rituelle et tutélaire que l'écriture préservait afin qu'elle reste efficace. Des amulettes personnelles aussi bien que des statues protectrices contre les serpents, les scorpions, la fièvre et les crocodiles³⁷. Il n'est pas facile de décider si ces amulettes égyptiennes

35. Voir W. BURKERT, *The Orientalising Revolution*, Cambridge, Mass., 1992, p. 66-68.

36. Victor SCHEIL, *Catalogue de la Collection Eugène Tisserand ; Recueil d'Assyriologie*, 18, 1921, p. 21, n° 117 ; Erich EBELING, *Liebeszauber im Alten Orient*, Leipzig, 1925 ; Robert D. BIGGS, *Sà.ziga. Ancient Mesopotamian Potency Incantations*, Locust Valley, 1967, p. 70-75 ; Volkert HAAS, art. « Liebeszauber », *Realexikon der Assyriologie*, 7, 1987-1990, p. 273-277.

37. Günther ROEDER, *Der Ausklang der ägyptischen Religion*, Zurich, 1961, p. 120 s. ; Carol ANDREWS, *Amulets of Ancient Egypt*, Austin-Londres, 1994.

inspiraient les Grecs ou si, plutôt, il s'agissait d'un développement indépendant et parallèle au sein d'une culture qui, inévitablement, s'est rendu compte des pouvoirs de l'écriture.

II. Dans l'histoire de la magie antique, la fin de l'époque archaïque apparaît donc comme une première frontière entre deux époques. Une frontière entre un continent toujours mal exploré, l'époque archaïque, et l'avènement de ces textes d'envoûtement presque innombrables à partir du milieu du V^e siècle av. J.-C. Dans cette deuxième phase, qui se termine au début de l'âge des empereurs romains, la magie sert presque uniquement à l'envoûtement, dans le cadre de rivalités juridiques, érotiques, professionnelles, selon les catégories établies par Audollent. Elle semble servir aussi à la guérison, bien que dans ce domaine les différenciations soient toujours difficiles ; on a l'impression que c'étaient seulement les spécialistes de la médecine scientifique, les Hippocratiques éclairés (d'après le modèle de l'auteur du traité sur la *Maladie sacrée*) qui décriaient toute autre activité guérisseuse et cathartique comme magique, tandis que la société antique (et, bien sûr, les sociétés médiévale et moderne qui lui succédèrent) faisaient simplement coexister des pratiques diverses, avec des limites quelquefois incertaines et mobiles. Même Pline qui, dans son histoire de la magie au début du livre XXX, décrit la magie comme tromperie pure et simple, n'est pas très conséquent quand il s'agit de juger des cures spécifiques ; il conseille bon nombre d'actions que nous qualifierions de magiques. La médecine, magique ou autre, mériterait donc un tout autre discours, et j'y renonce : à part le petit livre de Giulia Lanata et les quelques contributions, bien plus raisonnées, de Geoffrey Lloyd, la relation entre médecine et magie est une autre région mal explorée³⁸.

À la deuxième frontière est associé le nom de Pline l'Ancien, ou, si l'on préfère, le début de l'époque impériale. À cette époque, ce que la société appelle magie devient bien plus complexe, pour trois raisons : à cause de la complexité des rites, du rôle de la divination et de la place que les accusations de magie en viennent à prendre dans la société.

38. Giuliana LANATA, *Medicina magica e religione popolare in Grecia fino all'età di Ippocrate*, Rome, 1967 ; Geoffrey E.R. LLOYD, *Magic, Reason, and Experience. Studies in the Origin and Development of Greek Science*, Cambridge, 1979 ; *Id.*, *Science, Folklore and Ideology. Studies in the Life Sciences in Ancient Greece*, Cambridge, 1983.

Les envoûtements (ce que Tacite appellera *devotiones*, « dédications aux dieux d'en-bas ») sont toujours en vigueur et concernent toujours des situations de concurrence ; mais l'envoûtement juridique perd rapidement de son importance, parallèlement aux transformations du système juridique dont Tacite, dans son *Dialogue des Orateurs*, nous rend compte. Le cas de *defixio* juridique, dont Cicéron est le témoin assez amusé, restera presque le seul dans l'Antiquité romaine³⁹. Ce qui reste, c'est surtout l'envoûtement érotique et professionnel : dans les accusations de magie sous les Julio-Claudiens dont Tacite nous parle⁴⁰, on trouve toute une série d'envoûtements, érotiques ou de jalousie professionnelle, à commencer par cette affaire énorme que constitue la mort du prince Germanicus en octobre de l'an 19 apr. J.-C. : Tacite nous parle des soupçons de magie entretenus par le prince et son entourage et des trouvailles étranges sur le sol et les parois de sa chambre à coucher :

[...] des lambeaux de cadavres déterrés, des formules d'enchantelements et d'imprécations, des tablettes de plomb où était gravé le nom de Germanicus, des débris humains à moitié brûlés et teints d'un sang noir et d'autres maléfices... (Tacite, *An.*, II, 69, 3, trad. Goelzer)

(description peut-être tirée des mémoires de l'impératrice Agrippine, fille du prince défunt). Mais ce n'étaient que des soupçons : en tout cas les actes du procès contre Cnaeus Calpurnius Pison, retrouvés dans quelques inscriptions d'Espagne, se taisent sur cette affaire⁴¹.

Les actes d'envoûtement réels, d'autre part, commencent à devenir de plus en plus dominants dans le milieu des courses de chevaux durant le Haut-Empire, milieu où la compétition est féroce et fait s'opposer les unes aux autres des fractions entières de la population urbaine⁴². Com-

39. Cic., *Brut.*, 216.

40. Detlef LIEBS, « Strafprozesse wegen Zauberei. Magie und politisches Kalkül in der römischen Geschichte », in Ulrich MANTHE et Jürgen von UNGERN-STERBERG, éd., *Grosse Prozesse der römischen Antike*, Munich, 1997, p. 146-158.

41. Werner ECK, Antonio CABALLOS, Fernando FERNÁNDEZ, *Das Senatus Consultum de Cn. Pisone patre, Vestigia*, 48, Munich, 1996.

42. Quelques exemples publiés après la collection d'Audollent : J. MOUTERDE, in *Mélanges Beyrouth*, 15, 1931-1931, p. 106-123 = *SEG*, 7, 213 ; A. MARICQ, *Byzantion*, 22, 1952, p. 360-368 ; David R. JORDAN, « New *Defixiones* from Carthage », in J.H. HUMPHREY, éd., *The Circus and a Byzantine Cemetery at Carthage*, vol. I, Ann Arbor, 1988, p. 117-134 ; *Id.*, *ZPE*, 100, 1994, p. 325-335. Une série tardive (V^e-VI^e s. apr. J.-C.), mais très intéressante, provenant des fouilles

parés aux textes des époques classique et hellénistique, les textes d'envoûtement sont de plus en plus compliqués : ils s'adressent quelquefois à de longues séries de puissances divines et démoniaques, et ils décrivent les actions demandées aux démons avec une richesse de détails inouïe et quelque peu hallucinante⁴³ :

Semesilam Damatameus Iesnallelam Laikam Ermoubele Iakoub Ia Iorbeth Iopakerbeth Eomalthabeth Allasan : je vous invoque par vos grands noms, pour que vous liez chaque membre et chaque muscle de Victorious, le cocher des bleus (auquel la Terre, la Mère de tous les êtres vivants, a donné naissance), et des chevaux dont il se servira dans les courses, Pompeianus et Baianus et Victor et Eximius et Dominator qui appartient à Messala ; et liez les autres dont il pourrait se servir. Liez leurs jambes, leur vitesse, leurs bondissements et leur course ; aveuglez leurs yeux, afin qu'ils ne voient rien, et perturbez leur âme et cœur, afin qu'ils ne puissent pas respirer. À l'instar de ce coq, dont les jambes, les mains et la tête sont liés, liez les jambes, les mains et la tête de Victorious le cocher des bleus...

La série des noms reflète assez bien le changement dramatique survenu dans la cosmologie impériale, où la simple structure d'un panthéon (infernale et olympique) est remplacée par une hiérarchie divine et démoniaque assez compliquée, et où ces figures surhumaines ont perdu leur individualité nationale, pour ainsi dire, pour acquérir toute une série de noms, familiers aussi bien qu'étranges. Les descriptions détaillées de ce qu'on leur demande, d'autre part, reflètent le style d'une bureaucratie impériale qui ne veut laisser rien au hasard. Comparez cette loi, rédigée en 9 av. J.-C. à Rome :

qui, après la promulgation de cette loi, perforera, rompra, fera perforer ou rompre les courses, grottes, tubes, tuyaux, conduites, châteaux, réservoirs des eaux publiques...⁴⁴

Mais ces mêmes détails peuvent aussi témoigner de l'imagination sans mesure de personnes emportées par la passion, voire la violence, qui caractérisaient les rivalités entre les factions du cirque dans les cités du Haut-Empire. Ce n'est pas par hasard que l'imagination chrétienne décrira des sacrifices humains comme faisant partie des rites d'envoû-

américaines du cirque d'Antioche et maintenant conservée au musée universitaire de Princeton, va être publiée par Alexander Hollmann et Florent Heintz.

43. J.G. GAGER, *op. cit.* n. 10, n° 12 (Carthage, II^e s. apr. J.-C.).

44. «*Lex Quinctia de aquaeductibus*», in C.G. BRUNS, *Fontes Juris Romani Antiqui*, Fribourg, 1887, n° 22.

tement dans les cirques nocturnes⁴⁵, et que finalement les empereurs, en 389, interdiront l'usage d'envoûtements, auxquels ils associeront aussi des *clandestina supplicia*, c'est-à-dire des sacrifices humains⁴⁶.

À côté de l'envoûtement, on retrouve la divination. À la fin de notre époque, à cette frontière finale qui sépare la magie des civilisations païennes de celle, qui n'est pas si différente, du christianisme, les lois des empereurs qui interdisent tout rite divinatoire aiment y associer la magie : Constantin le Grand, lui, les maintient à part, en interdisant, dans des lois séparées, en 319, l'art des haruspices et des devins et, en 321, les arts magiques « contre le salut des hommes ou leur intégrité sexuelle » (tandis qu'il tolère la magie des guérisseurs et celle qui détourne les orages des champs); Constance II, d'autre part, combine dans une seule loi les haruspices, les astrologues, les Chaldéens et les *magi*, « ceux que les gens appellent sorciers », *malefici*⁴⁷. Bien plus tard, l'encyclopédie d'Isidore de Séville combine, dans son chapitre sur les *magi*, la sorcellerie et la divination, de la nécromancie à l'haruspicine : pour le savant espagnol, il n'existe pas de différence catégorielle entre les deux⁴⁸. Mais déjà Pline l'Ancien, dans son histoire de la magie, l'avait fait croître de la combinaison des trois disciplines, religion, médecine et astrologie⁴⁹; les accusations sous les Julio-Claudiens combinent l'envoûtement avec la divination privée à propos des affaires de la famille royale.

Les textes des papyrus magiques confirment le rôle croissant de la divination. Parmi leurs recettes, la pratique divinatoire est presque aussi importante que l'envoûtement, surtout érotique, et les recettes médicales. Il y a des textes dans lesquels les pratiques divinatoires dominent. La principale n'est pas la nécromancie, comme Isidore de Séville tendrait peut-être à le faire croire. Elle ne joue en effet qu'un rôle marginal dans ces recettes qui, après tout, voulaient déboucher sur une pratique. On y trouvait principalement la lychnomancie, l'hydromancie et plus encore les procédés permettant de provoquer des rêves divinatoires. Pourquoi cela ? Pour quelles raisons la magie a-t-elle conquis

45. Zacharia, V. Severi, p. 58 s., cité chez Frank R. TROMBLEY, *Hellenic Religion and Christianization c. 370-529*, Leiden, 1993, vol. 2, p. 34 s.

46. *Cod. Theod.*, 9, 16, 11.

47. Voir (avec les sources) Marie-Thérèse FÖGEN, *Die Enteignung der Wahrsager. Studien zum kaiserlichen Wissensmonopol in der Spätantike*, Francfort, 1993.

48. *Isid.*, *Or.*, 8, 9.

49. *Plin.*, *N.H.*, 30, 2.

cette nouvelle province, dans les accusations aussi bien que dans la pratique des sorciers ? On peut, à mon avis, en nommer au moins deux⁵⁰.

La première concerne la condamnation des pratiques divinatoires comme pratiques magiques. Cette condamnation commence avec les procès sous les empereurs julio-claudiens. La narration de Tacite mérite notre attention. L'historien nous parle de dix accusations entre Tibère et Néron, dans lesquelles la magie aurait joué un rôle (mais toujours comme fait accessoire, jamais comme seul fait incriminé⁵¹) : cela montre que l'accusation de magie, à elle seule, ne pouvait pas convaincre les juges ou les sénateurs, et les jugements dans le procès de Pison Père nous le confirment : les juges sénateurs ne la mentionnent pas. Normalement, l'accusation qui était portée était celle d'envoûtement contre l'empereur (ces accusations devaient être plausibles, et une remarque de Pline l'Ancien nous garantit que c'était le cas : « Tout le monde, dit-il, craint de tomber victime d'un envoûtement »⁵²). Dans trois textes, l'accusation mentionne la divination magique : deux fois la divination concerna l'empereur et fut qualifiée de crime de lèse-majesté : Aemilia Lepida aurait consulté les Chaldéens sur la maison impériale⁵³, Lollia Paulina aurait consulté les mages, les Chaldéens, et aussi l'oracle de Claros, sur les noces du prince (on peut la comprendre, car elle figurait parmi les « futures » de Claude, dans cette parade de belles qui provoque l'ironie mordante de Tacite⁵⁴). Seule exception, l'accusation contre Libon Drusus, homme trop innocent : il aurait pratiqué la nécromancie (*ut inferorum umbras carminibus eliceret*), ce qui suffit à le discréditer⁵⁵.

Donc, au début de l'empire, la divination magique est mise en accusation pour deux raisons seulement : quand elle vise la maison impériale, ce qui est considéré comme un crime de lèse-majesté, et quand elle prend la forme scandaleuse de la nécromancie, en violant les limites entre le monde des vivants et celui, bien plus puissant, des morts. Les

50. F. GRAF, « Magic and Divination », in D.R. JORDAN, H. MONTGOMERY, E. THOMASSEN, édés, *The World of Ancient Magic. Papers from the First International Samson Eitrem Seminar at the Norwegian Institute at Athens, 4-8 May 1997*, Bergen, 1999, p. 283-298.

51. Tac., *An.*, 2, 27, 69 s.; 3, 22; 4, 22, 52; 6, 29; 12, 22, 59, 65; 16, 31.

52. Plin., *N.H.*, 28, 19.

53. Tac., *An.*, 3, 22.

54. Tac., *An.*, 12, 22.

55. Tac., *An.*, 2, 27.

informations plus tardives sur la nécromancie nous semblent confirmer cette interprétation : Ammien Marcellin nous raconte comment, sous Constance II, chaque homme qui, le soir ou la nuit, passait à travers des tombes, risquait d'être accusé de magie et de nécromancie⁵⁶ ; c'est Isidore surtout qui associe magie et nécromancie. En ce qui concerne les autres méthodes de divination, les choses se compliquent au cours de l'époque impériale : tandis qu'il restera toujours illégitime de s'informer sur l'avenir de la maison impériale (mais, comme dans le cas de Lollia Paulina, toute consultation divinatoire sur ce sujet était hasardeuse, oracles traditionnels aussi bien que rites magiques), on semble accuser de manière de plus en plus indiscriminée toute action divinatoire. C'est ce que font, en tout cas, les empereurs chrétiens, à en juger par leurs édits⁵⁷.

Cela nous conduit à la seconde raison : elle ne concerne plus les seules accusations, mais aussi les rites divinatoires réels, ceux qui sont décrits dans les papyrus magiques aussi bien que tout autre acte divinatoire. Ce qui est nouveau dans la magie de l'époque impériale, c'est l'appareil démoniaque ; on ne devient sorcier ou magicien qu'après avoir obtenu un assistant (πάρεδρος) démoniaque ou même divin. C'est une spécialisation de la croyance plus répandue selon laquelle tout individu qui s'intéressait au savoir divin devait avoir un démon personnel : on se racontait comment le philosophe Plotin surprit un prêtre égyptien étonné d'apprendre qu'il avait un dieu comme ἴδιος δαίμων⁵⁸. Ce démon, sorte d'ange gardien, communiquait, entre autres, le savoir divin à son protégé. Mais, comme Marie-Thérèse Fögen l'a démontré, les empereurs du IV^e siècle combattaient toute la divination, magique et privée aussi bien que publique et traditionnelle, parce qu'ils voulaient monopoliser l'accès à ce savoir divin : la communication entre les hommes et Dieu se restreint aux empereurs et à leurs évêques. Chaque homme privé, surtout païen, qui s'arroge le pouvoir d'une telle communication, risque l'accusation d'action religieuse illicite, c'est-à-dire de magie.

56. Amm., 19, 12, 14. Voir Hermann FUNKE, «Majestäts- und Magieprozesse bei Ammianus Marcellinus», *Jahrbuch für Antike und Christentum*, 10, 1967, p. 145-175 ; N. SANTOS YANGAS, «Presagios, adivinación y magia en Ammiano Marcellino», *Helmantica*, 30, 1979, p. 1-23.

57. Voir M. Th. FOEGEN, *op. cit.*

58. Porph., *Vie de Plotin*, 10. Voir Luc BRISSON, «Plotin et la magie», dans son *Porphyre. La vie de Plotin*, Paris, 1992, vol. 2, p. 465-475.

Donc, déjà par les envoûtements (*devotiones*) et la divination, les accusations de magie jouaient un rôle considérable dans la société impériale. Elles n'étaient pas réservées au crime de *devotio in principem*, c'est-à-dire de lèse-majesté, ni aux époques troublées comme celle de Constance II où, dans une société déchirée et poussée aux limites, chaque déviance inspirait la terreur, où il suffisait, pour risquer sa vie, de porter une amulette au cou, de passer par les tombes et de prier en silence⁵⁹. Au milieu d'un siècle de plénitude et d'une province riche et paisible, le philosophe Apulée dut se défendre contre l'accusation de divination magique et d'envoûtement érotique ; Apulée nous montre bien que ce fut surtout son statut de philosophe (étrange, un peu marginal, et qu'on supposait détenteur d'un savoir énorme et ambigu) qui lui causa ces difficultés. Et ce furent toujours les philosophes, les intellectuels de l'Empire, qui couraient le risque de telles accusations : au cours d'une intrigue de palais, Constantin fit exécuter le philosophe Sopatre parce qu'il aurait lié les vents, qui devaient apporter le blé à Constantinople, causant ainsi une disette (dans la crise citadine, c'est de nouveau le philosophe qui devient le bouc émissaire, et c'est de nouveau son savoir qui provoque les problèmes) ; il aurait agi, nous dit Eunape, par « excès de savoir »⁶⁰. Deux cents ans après, un autre philosophe, Boèce, subit le même sort⁶¹.

J'ai parlé de la marginalité des philosophes — mais c'est peut-être un produit de l'imagination moderne. Sopatre et Boèce ne furent point des marginaux. Différents d'Apulée (ou de Plotin ou Jamblique que personne n'accusait), ils eurent de hautes charges à la cour, Sopatre étant conseiller de l'empereur, Boèce même chancelier ; et les récits de ces cas nous montrent que tous deux tombèrent victimes d'intrigues et de rivalités, soit à la cour impériale, soit entre l'empereur gothique et la noblesse romaine ; les accusations n'eurent donc pas de fondement véritable. Il semble plutôt que, dans cette société, l'accusation de magie ait été une arme dirigée surtout contre les philosophes (peut-être parce que ceux-ci avaient tendance à s'occuper du monde divin, à l'aide de la

59. Voir K. HAY, « Sorcery Trials in the Fourth Century AD : Magic or Manipulation ? », *Scriptorium*, 2, 1997, p. 40-50.

60. Eun., *Vie des sophistes*, 6, 2, 10.

61. Philip ROUSSEAU, « The Death of Boethius. The Charge of Maleficium », *Studi Medievali*, 20, 1979, p. 871-889.

théurgie, ou par d'autres moyens). Mais il y a là encore, en dehors de la théurgie⁶², un vaste champ que nos recherches n'ont pas encore labouré.

Avec la fin de l'Empire, j'en arrive à ma troisième frontière, celle qui sépare l'Antiquité du Moyen Âge. Bien qu'aujourd'hui, même du point de vue d'un antiquisant, le terrain qui se situe de l'autre côté de cette frontière ne paraisse plus couvert de nuages obscurs et de fantômes errants, car la magie médiévale vient d'être prospectée par toute une série d'excellents chercheurs, je n'en reste pas moins insatisfait : il y aurait tant de choses à savoir sur le passage de la magie antique à celle du Moyen Âge et de la Renaissance⁶³ ! Mais cela est bien un autre sujet.

Fritz GRAF

Université de Princeton



62. Sarah ILES JOHNSTON, « Rising to the Occasion. Theurgic Ascent in its Cultural Milieu », in P. SCHAFER, H.G. KIPPENBERG, éd., *Envisioning Magic. A Princeton Seminar and Symposium*, Leiden, 1997, p. 165-194.

63. Voir, pour commencer : Richard KIECKHEFER, *Magic in the Middle Ages*, Cambridge, 1989 ; Valerie I.J. FLINT, *The Rise of Magic in Early Medieval Europe*, Oxford, 1991 ; Henry MAGUIRE, éd., *Byzantine Magic*, Washington, D.C., 1995.

PREMIÈRE PARTIE

**LA MAGIE
HORS DU MONDE GRÉCO-ROMAIN**

MAGIE, EXORCISME ET RELIGION EN MÉSOPOTAMIE

Jean BOTTÉRO

Pour ne pas trop nous égarer, mieux vaut définir d'emblée ce que j'entends par *magie*, au moins dans ce vieux pays. Il s'agit d'un système de faits sociaux, fondé sur la croyance à l'efficacité immédiate d'un certain nombre de comportements, de procédés et d'éléments, que l'on utilisait en vue de créer des effets essentiellement bénéfiques, mais dont les relations à leurs causes étaient, de notre point de vue, parfaitement irrationnelles. Lorsque, en vertu des mêmes principes, les opérations étaient exécutées par des individus marginaux et aux seules fins premières de nuire, on doit parler de *sorcellerie*. Je ne m'en occuperai pas ici : non seulement elle paraît avoir joué un rôle latéral et comme furtif dans le pays, et elle y est donc moins notoire, mais ce n'est, au bout du compte, qu'une magie négative, une magie inversée...

En revanche, dans les vastes collections de tablettes cunéiformes de Mésopotamie, en langue sumérienne et en langue akkadienne, peu à peu retrouvées depuis les premières fouilles du pays, en 1840, c'est par milliers que se comptent les documents paraissant relever de la magie ci-dessus définie : depuis la moitié du III^e millénaire jusqu'à la mort de cette antique civilisation, au tournant de notre ère, la grande masse datée du II^e et surtout du I^{er} millénaire avant notre ère. Depuis plus de

cent ans¹, les assyriologues se sont habitués à tenir pour authentiquement magiques la totalité de ces textes ; mais, pour peu qu'on y regarde de près, on se rend compte que la majeure partie traduit bel et bien une présentation particulière de la magie, suffisamment à part et d'un tout autre intérêt, en ce qu'elle est d'abord religieuse — ce que n'est pas du tout la magie comme telle -, et qu'il vaut donc mieux les classer et les étudier sous le nom de *théurgie* ou d'*exorcisme*, comme je l'expliquerai.

LA MAGIE PROPREMENT DITE

Essentiellement bénéfique, c'est-à-dire en lutte contre le Mal, le Mal « sensible » (« mal de souffrance » : malheurs, douleurs, maladies, dépressions, angoisses, désespoirs, adversités, calamités...), et non pas contre le Mal « moral » (méchanceté, malice, perversion...), la magie se fondait sur une certaine conception, tout à fait imaginaire — disons : une mythologie —, de l'origine des souffrances qui représentaient ce Mal, et de notre action pour le vaincre.

Cette origine pouvait être évidente : la cause de la piquûre de scorpion, c'était le scorpion piqueur lui-même. Il fallait le détruire, non seulement pour éliminer les mauvais effets de cette attaque, mais pour se garder, dans l'avenir, d'autres accidents analogues. Car, dans la « mentalité », si loin de la nôtre, qui a présidé à la création et à la pratique de la magie, CE scorpion dissimulait et représentait LE Scorpion : tous les scorpions ! Une des plus vieilles formules « magiques » connues (vers 2600 av. J.-C.) prescrivait donc de démembrer l'animal qui avait piqué, avant de l'anéantir par le feu, pour qu'il n'existât définitivement plus, ni son mal².

Sur ce modèle, on semble avoir cru que tout mal et, en particulier, toute « maladie » qui s'était attaquée à un individu n'étaient que l'effet, et comme le reflet d'une entité floue et collective, qui devait représenter ladite Maladie elle-même, mystérieusement personnalisée et active. Le haut-mal (*bennu*) ou la jaunisse (*amurriqânu*), dont souffrait tel sujet,

1. F. LENORMANT, *La magie chez les Chaldéens*, Paris, 1874 ; Ch. FOSSEY, *La magie assyrienne*, Paris, 1902.

2. Voir M. KREBERNIK, *Die Beschwörungen aus Fara und Ebla*, Olms, 1984, p. 8 ss. et 20 ss.

n'était que la projection sur le patient de la personnalité, vague mais tout à fait réelle, appelée d'un côté *Haut-Mal (Bennu)*, et de l'autre *Jaunisse (Amurriqânu)* — comme nous parlons vaguement de *La Mort*, agent et principe de chaque mort, en la représentant comme un squelette « animé ».

À la recherche des divers principes nocifs, responsables des multiples maux particuliers qui nous tombent dessus, et dont il n'était pas toujours aisé d'identifier la cause, l'origine, on n'a pas recouru aux dieux, membres de la société surnaturelle que l'on avait mythologiquement admise pour responsable et animatrice du Monde et de tout ce qu'il déploie : la course infaillible des astres ; le déclenchement des météores ; la vie et les vicissitudes de tous les êtres... La religiosité des anciens Mésopotamiens répugnait à doter ces divinités d'autres pouvoirs que positifs, et par conséquent bénéfiques. On a donc cherché ailleurs, sur le modèle approximatif des « maladies », ci-dessus, et accusé de ces maux des êtres imaginaires, plus puissants que nous, forcément, puisqu'ils nous terrassaient, mais inférieurs aux dieux, vu leur domaine d'action plus limité, et subalterne. Par exemple, l'*eṭemmu* (en sumérien *gedim*) : le « fantôme » des trépassés, ombre falote, et pourtant capable d'exercer contre les vivants son action délétère. Mais aussi un certain nombre d'entités fabuleuses, ou de « forces nocives » imaginaires, mystérieuses, dangereuses et plus ou moins terrifiantes, qui hantent volontiers tous les folklores, créées sur la patron d'animaux ou d'hommes, réels ou fantastiques, quelquefois même calquées sur des modèles triviaux : ainsi le *gala*, en sumérien, *gallû*, en akkadien, qui n'était autre, semble-t-il, que le « gendarme » (démonisé), personnalité traditionnellement peu tendre...

Les anciens Mésopotamiens, tels, du moins, que nous les connaissons à travers leur héritage, n'ont jamais été sérieusement tentés de se figurer avec quelque précision cette troupe sinistre et sa soldatesque, et encore moins d'en dresser un tableau systématisé — une démonologie : il n'existe pas, dans le pays, à notre connaissance, de véritable « mythologie démoniaque ». Il n'y a même pas de noms communs pour les désigner collectivement : c'est *nous* qui les regroupons sous un vocable spécifique (« démons », « forces mauvaises », etc.) : chacun avait sa spécialité nocive ou maléfique, et son nom en fonction de cette spécialité.

Mais le caractère foncier et essentiel qui les réunissait tous et qui commandait uniformément leur conduite pernicieuse, c'est que leurs

interventions étaient toutes absolument gratuites, motivées seulement par leur propre méchanceté naturelle : tels des roquets hargneux, qui se jettent tout à coup sur vous et vous mordent, ils infligeaient leurs maux sans autre raison que leur humeur, leur agressivité, leur malveillance, leur cruauté. Comment s'en défendre et les contraindre à annuler les maux qu'en vertu de leur nocivité et animosité naturelles, ils nous causaient ?

La magie est née de l'imagination grâce à laquelle, dès la nuit des temps, sans doute, dans le pays même, sinon par quelque emprunt à telle culture antérieure ou circonvoisine, on s'est composé un *système de défense*, estimé suffisant et efficace, contre l'action de cette troupe fantastique et hideuse. C'est précisément la *magie*. Elle se fondait sur une vision du monde et des choses fort éloignée de la nôtre, et que nous appellerions volontiers « primitive ». En voici quelques traits, pour en donner une petite idée. Non seulement ce que nous réputons inanimé était imaginé sensible à notre parole et à notre volonté, mais on croyait les choses beaucoup plus solidaires entre elles que nous les estimons, liées par une manière d'affinité, de cohérence, grâce auxquelles chaque partie d'un tout avait autant de valeur que l'ensemble : la motte de terre extraite d'un champ valait le champ tout entier : mieux encore, elle *l'était* !

D'autre part, le *nom* d'un être, non moins que chacune de ses composantes, phonétiques ou graphiques, *était* en vérité, lui aussi, *l'être* ainsi nommé, et pouvait donc tenir sa place. Le même lien foncier faisait une *identité* de toute *ressemblance* : en brûlant ou pulvérisant une effigie, on brûlait et faisait du coup disparaître celui ou ce qu'elle représentait. Le contact favorisait l'identification des parties tangentes, mais aussi bien leur annulation mutuelle, comme l'Eau qui éteint le Feu, et le Feu qui vaporise l'Eau... Depuis bien avant dans la préhistoire, et constamment par la suite, on n'avait cessé de découvrir, dans la nature, quantité de produits et d'effets de tous ordres dont les propriétés actives et l'efficacité, réelles ou supposées, ont été progressivement appliquées, non seulement à l'action sur les choses, au travail, individuel et « industriel », mais aussi bien à la lutte contre les nuisances de toute sorte.

Enfin, et surtout, on s'est avisé et persuadé, apparemment très tôt, que, pour produire, transformer ou éliminer, l'homme avait à sa disposition deux catégories de moyens efficaces et universels : la main et la parole. La main, opportunément confortée d'intermédiaires et

d'outils convenables, et utilisant les propriétés, constatées ou postulées, de multiples matériaux et objets, lui permettait d'agir, de susciter, de métamorphoser ou d'anéantir. Et la voix, la parole, de commander, de se faire obéir, non seulement de ses semblables et des animaux, mais des choses.

Dans une telle optique, et même depuis bien avant l'histoire, en une tradition continue et toujours en progrès, on a pu de la sorte, en Mésopotamie (comme du reste partout ailleurs sans doute, car la Magie est un phénomène humain universel), mettre au point des procédés et des procédures « magiques », d'abord sans doute au cas pour cas, puis développées et rassemblées dans une façon de *codex*, de « système » propre à repousser tout mal, et en particulier à contraindre et contrer ses porteurs et propagateurs : « forces nocives » de tout acabit et « démons » de toute espèce. Il pouvait s'agir là, soit de simples manipulations, ou « rites manuels », comme nous disons : tel le geste de démembrer, puis de brûler le scorpion piqueur ; soit de « rites oraux » : sortes de commandements, d'adjurations, de discours, de paroles, qui devaient persuader, ou contraindre à la fuite, les porteurs de maux, les « personnalités hostiles » : « Va-t'en ! Pars ! Je te commande de disparaître !... » On les renforçait volontiers, et couramment, l'un par l'autre : le rite oral donnait un sens plus précis au manuel, et ce dernier de la force et de la démonstration aux paroles. C'est ainsi qu'avec le temps a dû se constituer, dans le pays, ce que j'ai appelé un « système » magique, une véritable « technique » pour se défendre contre tous les maux, en repoussant leurs causes ou leurs propagateurs, ou bien en les forçant à les emporter au loin.

Comment une pareille construction s'est édiflée, et comment elle fonctionnait, précisément, nous n'en savons rien, et n'en saurons sans doute jamais davantage, faute de documentation. Il est possible que, si n'importe qui, informé par la tradition culturelle, était à même d'en exécuter personnellement au moins une partie et de se défendre ainsi contre le mal et le malheur, comme on se soigne un bobo, il pouvait aussi bien recourir à un spécialiste, un expert, qui avait appris à choisir le procédé idoine contre telle sorte de Mal, et à l'appliquer avec toutes les chances de réussite. Ce « mage », si je puis l'appeler ainsi, ne figure pas comme tel, à ma connaissance, dans notre dossier, mais seulement son rival « négatif », le « sorcier » (*kaššâpu*, en akkadien) ; et surtout la « sorcière » (*kaššaptu*), laquelle paraît avoir sévi dans le pays. Le

dossier en question est du reste assez mince. Nous pensons qu'à haute époque, notamment, et avant la « découverte » de l'exorcisme (voir plus loin, p. 69 ss.), si la magie devait être, non seulement connue, mais largement et universellement pratiquée, dans ce pays comme partout au monde, on n'en a pas mis grand-chose par écrit ; puis, sous le règne de l'exorcisme, elle s'est sans doute maintenue et propagée, jusqu'au dernier moment, mais surtout en milieu populaire et dans la tradition orale, qui nous échappe. C'est seulement çà et là, par exception, que nous en relevons des traces. En voici quelques exemples pour en donner une perception plus concrète.

Dans une sorte de compendium divinatoire dont le manuscrit est du I^{er} millénaire avant notre ère³, il est occasionnellement conseillé, pour anéantir le mal à venir, à savoir le mauvais sort promis par la rencontre, en chemin, d'une prostituée indisponible du fait de ses règles (ce qui est censé constituer un sérieux « porte-malheur »), de lui toucher le sein, pour annuler la menace : car le lait de la mamelle s'opposait au sang des menstrues. C'était un « rite manuel ».

Et pour illustrer le « rite oral », voici ce que prescrit le Traité d'Oniromancie, pour abolir l'effet fâcheux attendu, lui, d'un « mauvais rêve »⁴ :

« Puisse le vent emporter au loin le mauvais rêve que j'ai fait ! » Tel est le rite oral à réciter pour écarter les suites funestes du rêve en question. On l'accompagnera du rite manuel que voici : lorsque l'intéressé aura fait un tel rêve, avant de remettre (au matin) les pieds au sol, il y fera une libation de vinaigre, en prononçant le rite oral ci-dessus. Et après seulement, il remettra les pieds à terre. Alors, le mauvais sort à attendre de son rêve sera écarté de lui !

Isolés ou entrelacés, les rites, oraux et manuels, ne faisaient appel, pour obtenir leur effet salutaire, à rien d'autre qu'à leur propre exécution. Car c'est une note essentielle de la Magie que d'agir *ex opere operato*. Ce qui ne veut naturellement pas dire qu'elle parvenait toujours infailliblement à ses fins (nous reviendrons du reste sur ce point, p. 75 s.) : mais les échecs en la matière n'ont jamais découragé personne...

3. Voir *Archiv für Orientforschung*, 18, 1957 s., p. 76 : 26 s.

4. Voir L. OPPENHEIM, *The Interpretation of Dreams...*, The American Oriental Society, Philadelphia, p. 300 b : KAR 252, III : 47-51.

L'EXORCISME

La Magie nous est donc attestée, en Mésopotamie, par des documents, de toutes époques, qui en démontrent, à suffisance, et la croyance et la pratique. Mais vu leur nombre comparativement réduit, il y a tout lieu de penser qu'elle relevait avant tout de la tradition orale, à jamais perdue dans le vent. Autrement dit, elle s'est trouvée plus volontiers pratiquée *avant* l'écriture (et l'histoire) et, *après*, dans un milieu folklorique, qui échappait à l'écriture (et à l'histoire). L'imposant pourcentage de notre dossier rassemble donc d'innombrables procédures de ce qu'il faut appeler, non point la « magie », mais l'*exorcisme* ou la *théurgie*, desquels au moins une composante notable trahit le caractère « magique », à savoir les rites manuels, pratiquement identiques à ceux de la magie propre. C'est du reste pour cette raison, sans doute, que les assyriologues, comme je l'ai suggéré plus haut⁵, se sont habitués, à tort, à comprendre et traiter ces textes comme autant de témoins de l'authentique magie, de l'« incantation », de la « conjuration ».

Pendant, à y regarder de près, il saute aux yeux qu'au moins les rites oraux y sont, eux, radicalement différents de ceux des textes proprement magiques. Pour obtenir l'élimination du Mal lui-même et de ses démoniaques auteurs, on ne s'en prend plus directement à lui, on ne lui donne plus d'ordres, à lui ou bien à ses distributeurs occultes, mais on en appelle exclusivement *aux seuls dieux*, que l'on prie et que l'on implore de le chasser. D'autre part, lorsqu'il est fait allusion aux origines et aux causes de ce Mal, on renvoie systématiquement à « la colère » des dieux. C'est-à-dire à une croyance familière de la religion mésopotamienne, où elle a constamment joué, à partir de la fin du III^e millénaire, au plus tard, un rôle considérable, et que j'appelle « la doctrine du péché », ou plutôt, puisque tout cela est imaginaire, la « mythologie du péché ».

Les dieux étaient figurés sur le patron sublimisé des souverains d'ici-bas. Comme ceux-ci, et dans le même but de maintenir entre leurs sujets, les hommes, le bon ordre, garant de la prospérité, ils avaient légiféré, en établissant toutes les obligations et défenses que véhiculaient la culture et la tradition du pays, sur tous les plans : individuel et social, administratif et politique, coutumier et juridique, religieux et

5. Voir p. 63-64.

« moral ». Toujours comme les rois, ils châtaient ceux qui ne les observaient point, méprisant de la sorte leur volonté, leur autorité et leur personne, et suscitant leur « colère ».

Dans cette perspective, on a compris le Mal, non plus comme une imprévisible malchance, imputable à l'humeur fantasque des « forces méchantes et démoniaques », mais comme la juste et salutaire sanction des « péchés » et des méconduites provoqués par la négligence ou le dédain de la personne et de l'autorité des dieux. Comme les rois, qui abandonnaient à leur police ceux qu'ils avaient condamnés, c'étaient les dieux qui donnaient l'ordre de ce châtement, de ce Mal. Mais il eût été au-dessous d'eux de l'infliger en personne : ils s'en déchargeaient donc sur les « forces nocives », chargées de les appliquer aux coupables et tenant de la sorte le rôle d'« exécutrices des arrêts criminels » des dieux. C'étaient en quelque sorte leurs gendarmes.

Nous ignorons quand et comment s'est imposée dans le pays cette double vision religieuse : d'une part, la conviction de la prépondérance absolue et universelle des seuls dieux dans le monde, lesquels s'étaient du coup soumis toutes les autres autorités, toutes les autres « forces », plus ou moins occultes et maléfiques, supposées jusque-là n'en faire ici-bas qu'à leur tête, et en particulier pour maltraiter les hommes ; et, d'autre part, la « mythologie du péché », qui imputait à chaque victime du malheur la responsabilité, par sa méconduite, de ce châtement, à bon droit décrété par les dieux « en colère ».

Cette dernière croyance (non moins que l'autre, très vraisemblablement, tout au moins dans l'état de notre connaissance de la religiosité en Mésopotamie ancienne), qui se dévoile d'abord, comme je l'ai dit, à partir de la fin du III^e millénaire, et règne ensuite sans partage jusqu'au bout, est peut-être (c'est mon opinion, mais je n'ai rien pour la démontrer — disons que c'est mon hypothèse, et je n'en vois pas d'autre) à mettre en rapport avec le fait connu qu'à partir de cette même époque, l'élimination progressive, puis complète des Sumériens, phagocytés par les Sémites Akkadiens, plus nombreux et plus vigoureux, a laissé libre cours à la sémitisation graduelle du système religieux — nous en avons assez d'indices. Or, tout ce que nous savons des anciens Sémites et de leur religion nous porte à penser qu'ils ont toujours éprouvé un sentiment très vif, non seulement de la supériorité absolue (nous disons : de la transcendance) de leurs dieux sur le monde, mais aussi une forte conscience du « péché » et de tout ce qu'il impliquait à leurs yeux,

« châtimement » compris. On ne peut guère aller plus loin dans l'affirmation, mais du moins y a-t-il quelque chance qu'au cours du III^e millénaire, et peut-être surtout en sa seconde moitié, se soit produite, en Mésopotamie, une réorientation de la religiosité qui aurait notamment débouché sur la pratique et la formulation de l'*exorcisme*, pour remplacer l'ancienne *magie*, et lutter contre le même Mal au moyen de nouvelles armes.

En vertu de cette conviction récente, à savoir la supériorité absolue des dieux d'un côté et, de l'autre, le mécanisme tout autrement compris du Mal, par le péché et ses suites, on a donc, dans ce pays (depuis quand, comment et par quelles étapes, nous n'en saurons sans doute jamais rien), en quelque sorte réadapté et refondu le « système magique », sans l'abolir en lui-même, mais en le reléguant dans l'ombre. Sur son modèle, on a édifié une construction cohérente et logique, disons un « système », une « technique » anti-mal, qui tenait en partie de l'ancienne pratique, mais tout autrement orientée : exorcistique et théurgique = religieuse, et non plus proprement magique. De la magie on a gardé le côté manifeste, spectaculaire et théâtral des rites manuels, qui représentaient bel et bien, et donc réalisaient, l'expulsion du Mal et de ses causes obscures et redoutables : car il y avait là des gesticulations éloquentes et propres à frapper les esprits.

Par exemple, pour citer ici un exorcisme fameux⁶, afin de lutter contre l'issue fatale d'une maladie grave, on procédait de la manière suivante, pour procurer un substitut au patient condamné. Ce dernier devait garder toute une nuit, avec lui, dans son lit, une chevrette, afin que, par ce voisinage et ce contact, elle prît en elle le Mal qui le menaçait et, du coup, l'en débarrassât. Au matin, on les tuait tous les deux : le patient, en l'égorgeant, sans danger pour lui, avec un couteau de bois ; la chevrette avec le véritable poignard, meurtrier. Après quoi, on préparait à l'ensevelissement le petit cadavre, comme on eût fait pour celui du sujet en personne : on lui lavait le corps ; on le parfumait et l'oignait ; on l'habillait : vêtements et bijoux ; on lui fardait les yeux ; puis on l'ensevelissait cérémonieusement, en proclamant, à haute voix, sa mort, à LUI : « *Il est mort !* ». Scénario jugé d'autant plus efficace, dans cette culture dont le sens juridique admettait la responsabilité col-

6. E. EBELING, *Tod und Leben*, Berlin, W. de Gruyter, 1931, p. 69 s. : 16.

lective et substitutive, qu'il était dramatique et impressionnant. Les dieux, qui avaient décrété l'issue fatale pour l'homme en question, étaient censés être satisfaits par le trépas de l'animal qui avait pris et contracté son Mal, et ainsi transféré sur lui la condamnation.

Le détail programmé des rites manuels, pris à la magie, et passés dans l'exorcisme, était donc en quelque manière un scénario soumis aux dieux, afin que, par leur toute-puissance, ils le « réalisassent », le rendissent opérationnel et efficace : la mort de la chevrette *était*, à leur yeux, celle même du condamné.

J'ai cité là, exprès, un exemple saisissant ; mais, en fait, tous les exorcismes avaient gardé, en général d'une manière moins dramatique et adaptée aux circonstances, ces manipulations jugées efficaces, qui figuraient l'abolition du Mal pertinent. C'était là une façon de *planning* qu'emprunterait et qu'animerait, en quelque sorte, pour expulser le Mal poursuivi, la toute-puissante et tout-efficace autorité des dieux. Et quel que fût le Mal en question : depuis l'heureuse issue d'une déficience gravissime de la santé jusqu'à la rémission d'une calvitie mal supportée ; depuis l'immunité au cours d'un périlleux voyage ou d'une expédition guerrière jusqu'au mauvais sort annoncé par les miaulements nocturnes d'un matou, tous les maux imaginables, issus des « péchés » de leur victime, pouvaient s'éliminer ainsi.

Les rites manuels demeurant de la sorte inchangés depuis le régime de la magie, qu'est-ce qui avait si profondément transformé l'opération, de purement magique en théurgique, en exorcistique ? Les rites oraux, d'une teneur, d'une tonalité et d'un sens complètement nouveaux. Car l'on n'y « commandait » plus directement aux maux et aux « démons » responsables, on n'y cherchait pas à leur faire vider les lieux pour libérer leurs victimes, mais on s'y adressait, pour obtenir le même résultat, uniquement aux dieux, seuls tout-puissants, afin d'obtenir d'eux, et de nul autre, qu'ils donnent des ordres libérateurs péremptoires aux maux et à leurs auteurs, pour en libérer les patients. D'ordres d'abord intimes directement au Mal et à ses distributeurs démoniaques, les rites oraux (et c'est là le grand et profond changement qui a transformé la magie en exorcisme) sont devenus de véritables prières, adressées aux dieux, de véritables implorations, en vue de leur faire supprimer le Mal.

Pour donner une assez juste idée de cette présentation nouvelle des choses, en voici un exemple parlant : authentiquement exorcistique, ou

théurgique, et non pas simplement magique⁷. Il s'agit de la menace grave, à venir, que faisait peser sur les habitants d'une maison une naissance prématurée, en tout cas monstrueuse, aussi bien pour la famille que pour le bétail. Le rite manuel essentiel consistait à éliminer le dangereux produit-malformé (*izbu*), en le livrant à la Rivière, laquelle finirait vite par l'anéantir en le faisant couler à pic. Dans ce but, expliquait le programme dûment détaillé, on devait disposer l'*izbu* en question sur une planchette, jouant le rôle d'une « barque », et garnie de provisions et de cadeaux miniature, comme pour un simple voyage en bateau : car il ne fallait surtout pas que l'avorton se doutât du mauvais sort qu'on lui préparait : ces êtres-là étaient tenus pour dangereux, et on les devait ménager. Et voici le rite oral qui accompagnait l'opération manuelle et lui donnait tout son sens. On s'y adressait, naturellement, à la Rivière, acteur principal, laquelle, dans la croyance de ces gens, était un personnage divin, une divinité mineure, mais dotée de toutes les prérogatives des dieux :

Tourné vers la Rivière-divine, on lui parlera comme suit : « Ô Rivière sainte... Untel [ici, comme dans tous les rituels applicables à divers sujets, on insérerait le nom propre de l'intéressé], en proie à un produit malformé de mauvais augure, se trouve dans la crainte et la terreur ! Écarte de lui le malheur à provenir de ce produit malformé ! Qu'un pareil malheur n'approche pas de lui, ne vienne pas à son encounter, n'arrive pas à son contact ! Que ce malheur s'enfuit loin de lui-même, pour que, jour après jour, il Te bénisse, et que ceux qui le verront ainsi délivré par Toi, célèbrent à jamais Tes louanges ! De par Éa et Asalluḫi [les deux grands dieux patrons de l'exorcisme], fais partir ce malheur ! Que Tes berges ne le laissent point s'en aller n'importe où : fais-le couler à pic ! Arrache-le, et rends ainsi à l'intéressé la joie de vivre !

Sur quoi, l'on mettait à l'eau la planchette et son « passager », laissant la Rivière divine donner suite à la prière qu'on lui avait adressée.

Voilà, à travers cet exemple, comment, en dépit des apparences, on était passé d'opérations authentiquement magiques, dont l'agent principal était le propre exécuteur de la cérémonie, jetant à l'eau la source du Mal, à des gestes formellement religieux, exorcistiques, ou théurgiques, rendus efficaces par les seuls dieux, en personne.

Ainsi transformé et centré sur les dieux, l'exorcisme était une opération vraiment *religieuse* : c'est sa plus grande originalité, et ce qui l'éloigne le plus, par diamètre, de la magie comme telle, laquelle ne fai-

7. Jean BOTTÉRO, *Mythes et rites à Babylone*, Champion, Paris, 1985, p. 44 s.

sait jamais, de soi, appel aux dieux. Nous en avons, comme cela, une quantité incroyable, et contre tous les maux connus et imaginables... Avec le temps, sur ce modèle, on a développé, comme je l'ai dit, une véritable *technique* religieuse contre le Mal sous toutes ses formes, codifiée en détail sur des centaines de tablettes. La plupart de ces prescriptions tiennent en quelques dizaines de lignes : une courte introduction, pour en expliquer le sens, le domaine d'application et la valeur ; puis les rubriques nécessaires pour exécuter le(s) rite(s) manuel(s) ; après quoi, le rite oral convenable, plus ou moins développé ; et une brève conclusion, destinée à rassurer le bénéficiaire, en lui donnant quelques conseils pour éviter toute rechute. Bref, comme les vieux Mésopotamiens aimaient à le spécifier, en marquant soigneusement par écrit le « mode d'emploi » des actions ou des choses, c'étaient là autant de prescriptions culturelles, de rituels de courtes cérémonies. Dans les cas plus graves, et lorsque des intérêts supérieurs étaient en jeu, ainsi lorsque la personne du roi se trouvait menacée, les choses étaient plus longues, et leur détail expliqué sur toute une série de tablettes à la suite : il y avait là de véritables « liturgies », développées et solennelles, avec répétition et multiplication aussi bien des rites manuels que des prières.

En fait, et l'on en voit parfaitement la raison, l'exorcisme s'est trouvé bel et bien rattaché au culte officiel, en Mésopotamie. Non, certes, le culte par excellence, « théocentrique » et voué au seul profit des dieux pour les célébrer, les louer, les exalter, non moins que leur fournir (comme c'était, dans la croyance commune, la vocation native des hommes, créés par les dieux dans ce but) tous les biens et les avantages destinés à leur assurer une vie plantureuse, insouciant et heureuse ; mais cet autre côté du culte, secondaire et pourtant indispensable, qui cherchait en retour à obtenir des dieux des avantages pour leurs serviteurs, les hommes. Ce culte, je l'appelle volontiers, pour ma part, « sacramental », faute de mieux, et sans le moindre souci de comparaison, la situation religieuse étant trop différente entre les Mésopotamiens et nous. Il avait son spécialiste, son officiant attitré, qui en présidait l'exécution et à qui s'adressaient, immédiatement, les prescriptions des rituels. On l'appelait *âšipu*, en akkadien, terme spécifique, quelque chose comme « célébrant-des-rites-exorcistiques ». Il y était longuement formé, et c'était obligatoirement un lettré. Nous avons retrouvé son programme d'études : la longue énumération des œuvres qu'il devait avoir ruminées et posséder à fond, plusieurs centaines, tournant

toutes autour de son objet principal, le Mal et les moyens de s'en débarrasser, en recourant aux dieux⁸. Ce n'était donc pas du tout un « mage », et encore moins un « sorcier », mais un théurgiste, un exorciste.

L'antique magie, transformée, est ainsi devenue, dans le pays, sur près de trois millénaires et jusqu'au dernier souffle de cette grandiose et vénérable civilisation, une partie intégrante de la religion, un authentique système religieux de protection contre maux et malheurs de toutes sortes, moyennant l'aide implorée des dieux. Elle répondait, à sa manière, à une exigence des esprits dévots, lesquels ont un besoin strident de comprendre comment et pourquoi les maux et les souffrances leur surviennent, en même temps qu'une exigence non moins puissante de s'en délivrer.

Certes, l'efficacité de cette théurgie mythologique était limitée, pour ne pas dire nulle, et les échecs devaient être nombreux. Mais, non seulement ils ne décourageaient personne, comme je l'ai dit à propos de la magie⁹, mais on pouvait toujours, pour les expliquer, avancer mille bonnes raisons, à commencer par le non-respect de toutes les règles (vraisemblablement compliquées !) de bonne exécution. La chose était si peu inattendue que se trouvaient parfois officiellement prévus et conseillés des « exorcismes de remplacement » pour le cas où une première cérémonie n'aurait pas donné les résultats escomptés. Dans la croyance commune, les dieux étaient et demeuraient toujours souverainement libres d'exaucer ou non les prières de leurs fidèles, comme le roi de relaxer ou non les justiciables condamnés et qui demandaient grâce. Dans ces cas, pensait-on, il n'y avait rien à dire, ni rien à faire, qu'accepter dévotement et patiemment ce refus et, comme l'on disait, d'attendre que les dieux « changent d'idée » : car les dieux, comme les rois, pouvaient changer d'humeur.

Mais surtout, et c'était là sans doute le point essentiel, par la théurgie et l'exorcisme, la religion offrait à tous quelque chance de sortir du malheur : l'espoir, encore plus indispensable aux hommes que l'amélioration effective, voire immédiate, de leur condition. Par là l'exorcisme, la magie devenue théurgie, a joué un rôle considérable, pendant près de trois millénaires, dans la vie religieuse et dans la vie tout court, des

8. J. BOTTÉRO, *op. cit.* (n. 7), p. 65 ss.

9. Voir *supra*, note 7.

anciens Mésopotamiens, reléguant la vieille magie, surannée ou naïve, dans un rôle marginal et folklorique, celui d'une de ces « superstitions » latérales, toujours plus ou moins pratiquées, mais sans ferveur ni zèle, comme des subterfuges — alors que l'exorcisme, par son recours aux dieux, pouvait alimenter une piété véritable, et nourrir la religiosité.

Jean BOTTÉRO

*Ancien professeur à l'École Pratique
des Hautes Études*



LES RITUELS MAGIQUES HITTITES : ASPECTS FORMELS ET TECHNIQUES*

Marie-Claude TRÉMOUILLE

Dans un article du *Reallexikon der Assyriologie*, V. Haas¹ a analysé et décrit de façon exhaustive le système de pensée sur lequel se fondent les rituels magiques hittites. Je n'ai donc pas l'intention de traiter ici de leur fonctionnement, car je ne saurais ajouter rien d'important à ce propos. Par contre, il m'a paru utile de présenter cette documentation dans ses composantes formelles, afin de permettre à ceux qui ne sont pas en mesure d'accéder directement aux textes cunéiformes de s'orienter dans la structure qui régit la composition d'un rituel magique hittite. Cette approche a de plus l'avantage de mieux cerner les éléments communs à ces documents qui proviennent de différents horizons de l'Anatolie du II^e millénaire av. J.-C. et qui ont eu l'heur d'être retrouvés ensemble dans les Archives de la capitale hittite Hattuša. Après un rapide aperçu sur les sources et leur classification, je considérerai les aspects formels des rituels magiques hittites, c'est-à-dire leur terminologie et leur composition ; ensuite je m'arrêterai sur certains aspects techniques, et précisément sur ce que j'appelle les « modules magiques ».

* Dans les citations de textes hittites utilisés dans cette communication les sigles KUB et KBo se réfèrent aux éditions autographiques des tablettes cunéiformes (voir bibliographie). Pour des exigences de simplicité typographique h, dans les termes hittites, est transcrit par un simple h.

1. Cf. HAAS 1987-1990, p. 234-255 ; *id.* 1994, p. 876-911.

1. LES SOURCES

Avec les textes divinatoires et ceux qui contiennent la description de fêtes, les rituels magiques constituent proportionnellement le plus important groupe de documents découverts à Hattuša², que ce soit dans le palais même ou dans les temples, soit environ 70 % des 30 000 fragments de tablette exhumés à ce jour³. Ces rituels sont tous rédigés sur des tablettes d'argile de différente taille, où le texte peut être inscrit sur une, deux ou trois colonnes par côté. Lorsque les procédures et les prescriptions rituelles sont particulièrement complexes, leur description peut requérir plus d'une tablette. Inversement, nous avons également le cas où une seule tablette contient le même rituel, répété deux fois, avec de menues variations, ou encore plusieurs rituels, différents, mais toujours de même sujet (*Sammeltafel*)⁴.

Les textes eux-mêmes nous informent qu'une autre sorte de tablette était utilisée pour la transcription de ces rituels, je veux parler de tablettes en bois recouvertes de cire⁵, dont les tablettes d'argile ne sont pour la plupart que des copies⁶. À cause de la fragilité du support, aucune de ces tablettes ne nous est parvenue.

Ces rituels hittites sont pour la plupart des copies que l'on peut dater du XIII^e siècle av. J.-C., mais nous possédons aussi des « originaux » qui remontent aux périodes que, sur le modèle égyptien, l'on dénomme Ancien Royaume (XVI^e-XV^e siècles) et Moyen Royaume (XIV^e siècle).

Nous ne savons pas quel critère suivaient les « archivistes » de Hattuša pour la mise en ordre et la conservation de ces tablettes ; toutefois

2. Des textes à caractère magique ont également été retrouvés dans des sites provinciaux, comme à Tapika (moderne Maşat Höyük) ou à Şapinuwa (aujourd'hui Ortaköy). En dehors de l'Anatolie proprement dite, quelques rituels « anatoliens » ont été découverts à Emar/Meskéné, voir ARNAUD 1986, p. 455-476.

3. L'abondance de ces documents dans les Archives hittites montre bien quelle importance on attribuait à leur possession et à leur conservation. Pour un panorama des textes rituels trouvés dans la capitale hittite, voir TRÉMOUILLE sous presse 1.

4. Sur ce genre de tablette voir MASCHERONI 1988, p. 131-145.

5. Sur les tablettes de bois, et le problème de l'écriture — cunéiforme ou hiéroglyphique ? — utilisée par les scribes pour ces documents, voir MARAZZI 1994, p. 131-160.

6. Si, comme il est probable, les scribes copiaient sous la dictée le texte de ces rituels dans la localité même où vivaient leurs « Auteurs » (voir note 20), il est vraisemblable qu'ils ont utilisé des tablettes enduites de cire plutôt que des tablettes d'argile, celles-là étant plus faciles à transporter que celles-ci jusqu'à la capitale. De plus, le risque d'endommagement était moindre.

nous possédons des documents, que l'on pourrait comparer à nos modernes catalogues, où sont énumérés des en-têtes de rituels magiques de typologie analogue. On pourrait alors en déduire que les textes magiques hittites étaient classés selon un critère précis, que l'on peut reconnaître dans l'« occasion » du rituel, j'entends par là le motif qui en a provoqué la célébration : sortilège, *omen* néfaste, maladie ou épidémie, impureté, etc.⁷.

Les spécialistes modernes ont préféré choisir un autre critère pour la classification de ces rituels, celui de l'appartenance à un milieu géo-graphico-culturel précis. La détermination de ce dernier se fonde essentiellement sur la présence dans le texte rituel d'éléments linguistiques, principalement lexicaux, différents du hittite, ainsi que de théonymes et de toponymes spécifiques d'une région déterminée. On a pu ainsi distinguer entre rituels hattis, rituels palaïtes, rituels louvites, rituels kizzuwatniens, rituels hourrites, rituels babyloniens et rituels sumériens. Toutefois, une telle classification, en fragmentarisant la documentation, fait perdre de vue ce que tous ces textes ont en commun, c'est-à-dire l'essentiel : la composition et les techniques magiques utilisées.

2. ASPECTS FORMELS DU RITUEL HITTITE

2.1. TERMINOLOGIE ET PHRASÉOLOGIE

Le terme utilisé dans la documentation hittite pour indiquer l'action magique est *alwanzatar* ; celui que nous traduisons par « rituel » est *aniur*. Dans plusieurs cas, ce terme générique est suivi d'un autre mot qui en précise la spécificité et qui indique alors une phase d'un rituel complexe. Je citerai, à titre d'exemple, le rituel du « prendre de la terre », ou celui du « tirer des chemins », ou encore celui « du tourner autour » (voir § 3.4). Assez souvent, on signale que la description de ces séquences rituelles spécifiques est contenue dans des tablettes « séparées ».

7. Pour un panorama des diverses « occasions » dans lesquelles les Hittites recouraient à un rituel magique, voir ÜNAL 1988.

Les conjurations et les déclamations insérées dans le rituel sont indiquées par le terme hittite *hukmai-*, « conjuration », correspondant à l'akkadien *SIPTU*. *Hukmai-* aussi est suivi parfois d'une spécification : rappelons les « conjurations de la grossesse » (*hukmaiš armauwaš*)⁸ ou encore le « charme de la ligature » (*SIPAT haminkuwaš*)⁹. Le texte de ces conjurations était souvent, lui aussi, écrit sur des tablettes séparées¹⁰.

Les charmes qui accompagnent les diverses manipulations de magie sympathico-analogique sont rapportés selon un schéma syntaxique fixe, constitué par une protase et par une apodose. La protase est introduite par « comme », « de même que » (*man/mahhan/GIM*), tandis que l'apodose commence par « ainsi » (*apeniššan/našta/QATAMMA*). Parfois, *man/mahhan* est omis.

Les déclamations et les conjurations récitées dans une langue autre que le hittite sont introduites par la phrase « mais en [nom de la langue, principalement le louvite ou le hourrite], il/elle [= la personne qui célèbre le rituel] dit/récite ainsi : ... ». Le verbe utilisé est généralement *mema-*, « parler », mais on rencontre aussi d'autres verbes, comme *te-*, « dire », *huek-*, « réciter un charme ».

L'individu pour lequel on effectue le rituel est rarement indiqué par son nom propre ; en général il est mentionné seulement par l'expression « Seigneur du rituel ». Cette locution ne tient pas compte du sexe de l'individu pour lequel on célèbre les rites ; ce n'est que dans des cas assez rares, en particulier quand la *materia magica* requise par le rituel diffère selon le sexe du « patient », que l'on spécifie « si le Seigneur du rituel est un homme... » et « si le Seigneur du rituel est une femme... ».

Le « praticien », c'est-à-dire celui qui effectue le rite, de magie blanche dans le cas de notre documentation, mais vraisemblablement aussi de magie noire, est principalement une femme, la « Vieille » (*MUNUSŠU.GI*)¹¹. Il ne s'agit pas d'une prêtresse ou d'une femme apparte-

8. KUB XXXV 102 (+) Vo III 10, IV 10.

9. KUB VII 1 + III 28 ss.

10. Cf. KUB VII 53 + Ro II 6-7.

11. Le terme hittite correspondant est vraisemblablement *hašawa-*, un dérivé du verbe *haš-*, « ouvrir » (voir PUHVEL 1991, p. 229). Cette « Vieille » serait donc primordialement « celle qui ouvre », c'est-à-dire une sage-femme. Que les femmes les plus âgées d'une famille aient appliqué en même temps leurs connaissances empiriques dans le domaine de la magie et dans celui de la médecine s'accorde bien avec ce que nous savons des rapports entre ces deux domaines en Anatolie antique ; voir BURDE 1974, p. 11 et TRÉMOUILLE sous presse 2.

nant au personnel d'un temple, mais d'une personne qui, de par son âge et son expérience, est à même d'offrir des remèdes empiriques, qui sont aussi de nature magique. On trouve également, mais plus rarement, des rituels célébrés par des hommes, comme le devin (^{LÚ}HAL, akkadien *BARU*) ou l'exorciste (^{LÚ}AZU, akk. *ASIPU*), logogramme derrière lequel semble se cacher le terme hittite ^{LÚ}*alwanzéna*.

2.2. COMPOSITION

Tout comme les techniques divinatoires, les pratiques d'exorcisme se sont transmises le long des siècles sans recourir à l'écriture, jusqu'au moment où l'on a ressenti la nécessité d'en enregistrer les modalités par écrit. Le passage à l'écriture a conféré à ces documents, selon les paroles de J. Bottéro¹², non seulement une forme, mais aussi un certain formalisme. On peut en effet présumer que, dans la transcription de ce qui leur était dicté par les « Auteurs » — hommes ou femmes — de ces documents, les scribes ont appliqué des modèles « littéraires », ce qui a entraîné une standardisation du texte oral. Le fait que les premiers éléments communs à tous ces rituels aient été les éléments formels, quelles que soient leur origine et leur finalité, appuie cette hypothèse.

Un autre indice de l'intervention des scribes est constitué, à mon avis, par l'utilisation soit de la première, soit de la troisième personne, parfois de façon simultanée dans le même texte : le scribe utilise la première personne lorsqu'il transcrit fidèlement les paroles de l'« Auteur », la troisième quand il les réfère en discours indirect.

Cette codification est particulièrement évidente en ce qui concerne la composition. Celle-ci, en effet, se caractérise par différents éléments qui se suivent dans un ordre fixe, quels que soient la typologie du rituel et le milieu de provenance. Ces éléments sont au nombre de quatre :

- a) l'en-tête ;
- b) la liste des matériaux nécessaires au déroulement du rituel ;
- c) la description des actes rituels avec, éventuellement, l'insertion de déclamations et/ou d'invocations ;
- d) la conclusion.

12. BOTTÉRO 1987-1990, p. 221.

a) L'en-tête comprend tout d'abord le nom de l'auteur du rituel, selon la formule fixe « ainsi (parle) NN » (*UMMA*^{m/f}NN).

L'anthroponyme est généralement accompagné d'une spécification. Il peut s'agir alors ou du nom du lieu d'où provient l'auteur ou de sa qualification professionnelle :

Ainsi (parle) Zuwi, femme de la ville de Durmit[ta....]¹³

Dans quelques cas les deux spécifications sont rapportées ensemble :

Ainsi (parle) Ammihatna, prêtre de la déesse Išhara, homme du pays de Kizzuwatna.¹⁴

Dans l'en-tête on indique aussi les circonstances, c'est-à-dire le motif pour lequel on effectue le rituel :

Quand le dieu de l'orage épouvante une per[so]nne, moi j'opère de la fa[ç]on suivante, à la manière de l'homme du dieu de l'orage...¹⁵

b) Suit, normalement, la liste plus ou moins détaillée des matériaux nécessaires à l'exécution du rituel. La *materia magica* est regroupée et énumérée par catégories : animaux, étoffes, minéraux, récipients, etc. La liste commence souvent par la formule « et je prends (ou il/elle prend) ceci (*nu ki dahhi/dai*) ». L'énumération se termine par une phrase du type « et quand il/elle (le praticien) a préparé tout cela (*nu mahhan ki handaizzi*) », qui sert aussi d'introduction à la description des rites proprement dits.

c) Le texte continue avec l'indication des actes rituels, en succession temporelle, avec l'insertion éventuelle de déclamations et/ou de conjurations, parfois en langue étrangère. Il est clair que plus le rituel est complexe, plus il demandera une description articulée des différents moments. En général, chaque séquence de procédures magiques constitue un paragraphe à part et est séparée des autres par une ligne de paragraphe.

d) Le texte se termine, mais pas toujours, par une phrase de conclusion, qui atteste la réussite des pratiques rituelles ou qui décrit le retour dans leur demeure de chaque participant au rite :

13. KBo XII 106 + XIII 146 Ro I 1.

14. KBo V 2 Ro I 1.

15. KBo XII 106 + XIII 146 Ro I 1-2.

Alors le Seigneur du rituel s'en va et il [est] pur.¹⁶

Parfois, la phrase de conclusion du rituel a un contenu plus prosaïque :

Alors ils consomment le mouton qu'ils ont fait cuire.¹⁷

ou encore

[Les objets en argile et] les objets en osier que moi [c'est le praticien qui parle], j'ai (utilisés) pour le rituel, ces choses-là je les garde pour moi ; le Seigneur du rituel ne reprend absolument rien !¹⁸

Un des lieux désignés pour l'action magique est la pleine campagne (*gimra-*, *LÍL-ra*), loin de tout centre habité¹⁹, là où il n'y a ni cultures ni vie domestique. C'est là en effet que se déroulent la plupart des opérations magiques, surtout celles qui sont destinées à la purification d'un individu. Significative à ce propos est la question que le scribe Pikku pose à la « Vieille » Tunnawi au cours de ce qu'on pourrait appeler une « interview » : « Où se déroule le rite ? » Et elle répond : « Là où il n'y a pas de champs, là où la charrue n'est pas passée. »²⁰

Le choix d'un lieu éloigné de toute habitation garantissait contre une contamination involontaire des maisons et propriétés d'autrui, en accord avec les normes du recueil de Lois hittites à propos des résidus des pratiques magiques :

Si on les porte dans le champ ou dans la maison de quelqu'un, <cela est> un sortilège <et cela tombe sous> le jugement du roi.²¹

Parfois on spécifie que le lieu en question doit être « secret » (*harwaši pedi*)²².

La rive d'un cours d'eau (*wappu-*) est l'autre lieu désigné pour les pratiques magiques. Nombreux sont les motifs qui ont pu porter à

16. KUB XXXII 129 Vo 11'.

17. KUB XXVII 67 IV 39.

18. KBo XV 25 Vo 28-29.

19. L'endroit choisi pour les rites magiques devait se trouver loin des habitations ; cela est attesté aussi dans les Évangiles, en particulier dans celui de Marc (8, 23) où l'on spécifie que Jésus soigne un aveugle avec de la boue et de la salive après l'avoir conduit « hors du village ».

20. KUB VII 53+ I 40-42. Ce passage confirme que les scribes transcrivaient directement ce que leur dictaient les « Auteurs » du rituel.

21. Lois hittites, paragraphes 44 b et 56 ; voir HOFFNER 1997, p. 52 s., 68, 189 s., 193.

22. Cf. KBo V 2 III 54. Sur *harwaši*, « hidden, secret », voir PUHVEL 1991, p. 203 s.

choisir cet endroit : d'une part on peut y puiser l'eau nécessaire à la purification de l'individu traité magiquement, de l'autre on y trouve facilement la terre argileuse servant à modeler des éléments utiles au rituel. Mais la rive du cours d'eau est aussi l'endroit où a lieu la rencontre entre celui qui effectue le rite et les divinités appelées à juger la cause du « patient » :

Puis il [= le praticien] se rend au bord du fleuve... et il parle de la façon suivante : « Voici, moi, créature humaine, je suis venu. Comme la grande déesse prend le chemin qui mène au cours d'eau, moi, créature humaine, je suis venu au bord du fleuve pour invoquer les dieux antiques. »²³

Tout acte rituel est introduit par une indication temporelle, si bien que tout le texte est scandé par des expressions comme « mais quand il fait jour » (*mahhan=ma lukkatta*), « de nuit » (*nekuz mehur*), ou bien « le X^e jour est terminé » (UD X.KAM *QATI*). La conclusion de chaque séquence rituelle est soulignée parfois non seulement par la présence matérielle d'une ligne de séparation, mais aussi par la phrase : « le rituel X (est) terminé. »

3. ASPECTS TECHNIQUES DU RITUEL HITTITE : LES MODULES MAGIQUES

Par « modules magiques » j'entends chaque procédure magique autonome. Celles-ci, comme je l'ai déjà dit, ne sont pas caractéristiques d'un unique type de rituel, mais peuvent au contraire se trouver dans divers documents, provenant de différents horizons de l'Anatolie. Ce qui permet, à mon avis, d'affirmer que les procédures présentes dans presque toute la documentation appartiennent à une culture magico-populaire commune à tous les gens qui habitaient l'Anatolie au II^e millénaire av. J.-C. En outre, on rappellera que, vice-versa, des rites différents peuvent confluer dans un même et seul rituel²⁴ et que souvent deux ou plusieurs modules sont combinés entre eux afin de mieux obtenir le résultat souhaité. C'est pour cette raison qu'il n'est pas possible de

23. KUB VII 41 Ro I 39-45.

24. C'est la raison pour laquelle il n'est pas correct, selon moi, de parler par exemple de « rituels de substitution » (comme le fait, entre autres, KÜMMEL 1967), car la procédure de substitution n'est qu'un des moyens mis en œuvre dans ces rituels, à côté d'autres procédures magiques.

considérer la présence d'un module magique déterminé comme critère d'attribution d'un texte à un type de rituel particulier.

Parmi les modules magiques les plus significatifs j'en rappellerai trois : le rite de la « porte », celui des « fils », celui des « langues ».

3.1. LA PORTE

Dans de nombreux documents on décrit la construction d'une « porte » à travers laquelle on fait passer l'individu qu'on doit traiter magiquement²⁵. Il s'agit clairement d'un rite cathartique, de « passage », au moyen duquel l'individu traité dépose idéalement ses fautes ou ses taches et se libère de son impureté. Cette porte est construite généralement avec des branches d'arbre, ou de l'aubépine (*hatalkišna-*)²⁶ ou des roseaux (GI), et une bande d'étoffe (*kureššar*)²⁷ :

Mais quand le roi et la reine sortent de la tente, une fois lavés, deux portes complètes, faites d'aubépine, ont déjà été préparées. L'une est celle du roi, l'autre celle de la reine. De chaque porte pend une bande d'étoffe (*kureššar*).²⁸

Dans quelques cas on allume des feux de chaque côté de la « porte » :

Puis on fait une porte en aubépine et on tend une bande d'étoffe en travers. Ensuite, devant la porte, on allume un feu d'un côté et on allume un feu de l'autre côté. Les troupes passent au milieu.²⁹

Une procédure beaucoup plus élaborée demande la présence de deux acolytes de l'exorciste. Ceux-ci, placés de chaque côté de la porte, versent l'un de l'eau, l'autre du lait, sur le patient après qu'il a traversé la porte :

Avec des roseaux il [= le prêtre AZU] fabrique une grande porte (KÁ.GAL) devant le trône [du dieu de l'orage]. Ensuite, au-dessus, il tend la laine bleue et il prend deux oiseaux. Il attache le premier oiseau à droite et attache

25. Sur le motif de la porte dans les rituels de Boghazköy, voir DEL MONTE 1973, p. 107-129.

26. Pour une traduction du mot hittite *hatalkišna-* par « aubépine », voir OTTEN 1952-53, p. 69-71.

27. Sur *kureššar*, voir PUHVEL 1997, p. 262 ss.

28. KUB LVIII 83 Ro II 16-20 et dupl.

29. KUB XVII 28 IV 49-53.

un oiseau à gauche ; mais derrière la porte il construit deux *huprušhi* de bois. Et il (en) place un derrière la porte, à droite et il [en] place un derrière la porte, à gauche [...] et il le [= le Seigneur du rituel] conduit hors de la porte. En face de la porte se trouvent deux *kulaši* [en] bois de montagne, un ici et l'autre là. Et en face de la porte, à droite, se trouve une coupe d'eau pure dans laquelle est placée [une branche de] saponaire ; à gauche se trouve une coupe de lait doux dans laquelle est placée [une branche d']olivier. Alors un prêtre AZU est en face de la porte, sur la droite et tient la coupe avec l'eau pure, et un [autre] prêtre AZU est à gauche de la porte et il tient la coupe avec le lait doux. Quand le Seigneur du rituel sort de la porte de roseaux, les prêtres AZU versent sur lui le lait doux et l'eau pure.³⁰

L'espace formé par la « porte » peut aussi être symbolisé par des parties d'offrandes sacrificielles :

Ils apportent un bélier et un petit chien. On coupe en deux le petit chien et on place une moitié ici et là ; on fait la même chose avec le bélier.³¹

Dans un cas, enfin, il semble qu'on ait sacrifié un être humain avec les animaux et qu'on l'ait coupé en deux, lui aussi :

Et ils organisent le sacrifice derrière [?] la rivière de cette façon : près de la rivière ils coupent à moitié un homme, un bélier, un petit chien [et] un porcelet. Alors ils placent les moitiés de ce côté-ci et les [autres] moitiés de ce côté-là [de la rivière ?].³²

3.2. LES LANGUES

Un instrument fréquent pour les pratiques magiques est constitué par des matériaux modelés en forme de « langues », qui sont traitées comme si elles étaient le réceptacle du sortilège effectué aux dépens du « patient »³³. Pour fabriquer ces « langues » on utilisait différents matériaux, même des métaux souples, comme l'argent ou le cuivre :

Puis le Seigneur du rituel creuse la terre. On grave sur de l'argent et du cuivre la « langue » [c'est-à-dire le charme] de tous ceux qui ont continuellement ensorcelé le Seigneur du rituel et on l'attache [c'est-à-dire la « langue »] autour [du cou] des ânes [...] Ensuite on l'attache autour du cou d'un taureau [et] d'un bélier.³⁴

30. KBo V 2 Vo III 17-25, 39-52.

31. KBo XXIII 8 12-15.

32. KUB XVII 28 IV 46-48.

33. Sur ce rite, voir HAAS 1971, p. 429 n. 34.

34. KUB XXIV 12 Ro II 5 ss. ; voir YOSHIDA 1991, p. 46-49.

Le plus fréquemment, les « langues » sont modelées dans de la terre argileuse (*purut*, IM) ramassée sur la rive d'un cours d'eau ou d'une source, ou encore dans de la pâte (à pain) (*išna-*) :

Alors elle [= La « Vieille »] prend de l'argile de la rive du fleuve [...] Puis elle prend de l'argile de la source [...] La Vieille apporte là [= sur le lieu du rite magique] l'argile de la rive du fleuve [et] l'argile de la source. Deux figurines d'argile, douze langues d'argile repliées en arrière, deux bœufs en argile [sont fabriqués].³⁵

On observera qu'il s'agit toujours de matériaux sur lesquels on peut écrire. En effet, il est très vraisemblable que l'on gravait sur ces « langues » ou un charme ou le nom de la personne à traiter magiquement (en bien ou en mal...) de la même façon que l'on écrivait sur des figurines de substitution.

3.3. LES FILS DE LAINE

Une autre action magique présente dans les rituels anatoliens³⁶ consiste à lier avec des fils de laine des parties du corps du « patient ». L'autre extrémité du fil est reliée à divers objets ou à des plantes ou à des animaux qui doivent servir de réceptacle³⁷ pour les fautes de l'individu que l'on traite magiquement, comme si l'impureté devait « passer », tel un courant électrique, le long des cordelettes de laine. Une fois que ces fils auront été coupés, le « patient » pourra se considérer comme purifié. Pour renforcer l'action magique, on récite en même temps la « conjuration de la ligature », *SIPAT haminkuwas*³⁸. La laine utilisée pour cette pratique magique peut être de différentes couleurs : blanche, bleue, rouge, noire. Le sens précis à attribuer à l'une ou l'autre de ces couleurs nous échappe, sauf pour le noir qui indique, nous le savons par d'autres textes, le fait « d'être lié », la rigidité et même

35. KUB VII 53+ Ro I 33, 38, 43-33.

36. Pour un recueil d'exemples de ce motif magique dans les textes hittites, voir SZABÓ 1971, p. 95-100.

37. Le rite de ligature est donc en dernier ressort une forme de rite de substitution.

38. Voir par exemple KUB VII 1+ III 28 ; ce texte a été étudié par KRONASSER 1961, p. 156-162. Voir aussi KELLERMAN 1987, p. 126-128.

l'impuissance sexuelle de l'individu malade³⁹. Ces fils de laine relient l'individu surtout à un objet :

Et il/elle lie deux fois un [fil] blanc aux mains du roi [et] de la reine, à leurs pieds, à leur nuque et deux fois il/elle le coupe. Il/elle l'attache aux quatre coins du palais, au seuil, au bois inférieur [et] supérieur du verrou. Dès qu'il/elle a attaché deux fois le [fil] blanc et [qu'il/elle l'a] coupé deux fois, il/elle le repose sur une tablette.⁴⁰

Parfois on utilise aussi une figurine de substitution (*šena-*) :

Alors, avec un fil j'entoure leurs doigts [= du roi et de la reine], [c'est-à-dire ceux] de leurs mains ; je tiens un *hahhal*⁴¹, et je tiens une figurine de substitution. Mais une pile de bois se trouve aux pieds du roi et une se trouve [aux pieds] de la reine. Et je dis à la figurine : « Prends la peine, la douleur du roi et de la reine, et leur angoisse ! » Et je prends le fil avec le *hahhal* [...] Avec leurs doigts et le *hahhal* je romps le fil.⁴²

Toutefois nous possédons aussi des témoignages qui montrent que l'on utilisait également des êtres vivants. Par exemple, dans le rituel de la « Vieille » Ambazzi les cordelettes de laine sont reliées à un animal, ici une souris⁴³. Un passage, malheureusement très abîmé, d'un rituel provenant de la région de Arzawa, atteste aussi la pratique de lier des fils de laine autour du lit d'un malade⁴⁴, fils qui seront brisés le jour suivant :

Puis elle [c'est-à-dire Alli, la « Vieille » auteur du rituel] attache [en formant un nœud] un fil de laine à la tête et au pied du lit, ainsi qu'à ses bords [...] Le second jour, quand il fait clair [...] elle coupe les nœuds de laine du lit et elle les repose dans le panier.⁴⁵

39. Sur la symbolique de chaque couleur, voir UNGER 1957-1971, s.v. « Farben », p. 24 s.

40. KBo IV 2 I 27-33 ; ce texte a été étudié par KRONASSER 1962, p. 89-107.

41. Il s'agit probablement d'un rameau, voir PUHVEL 1991, p. 3 s. ; TISCHLER 1977, p. 121 s.

42. KBo XVII 1 IV 26-31, 33. Une étude de ce texte a été publiée par OTTEN-SOUČEK 1969.

43. KUB XXVII 67+ II 15-19, II 34-42.

44. Un motif semblable se retrouve peut-être aussi dans un rituel kizzuwatnien (« rituel de Muwalanni ») où, dans un contexte très fragmentaire, figurent ensemble les mots « lit » (*šašta-*), « fils de laine » (*šÍG alit-*) et l'adverbe « autour » (*arahzanda*).

45. KBo XII 126 + II 46'-48', 53-54'. Sur ce texte voir JAKOB-ROST 1972 ; OTTEN 1973, p. 81.

4. AUTRES *TOPOI* RITUELS

D'autres procédures magiques, attestées dans la documentation hittite, sont indiquées par une locution verbale précise, qui acquiert ici une valeur technique. Les plus significatifs de ces « ritual *topoi* », pour reprendre une expression de Gary Beckman⁴⁶, sont les rites du « tirer de la route », « prendre de la terre », « faire tourner/entourer ». Comme d'autres modules magiques, ceux-ci peuvent prendre place dans divers rituels plus complexes.

4.1. Le rite du « tirer de la route » (*KASKAL-az huittija-*) est fondamentalement un rite d'évocation⁴⁷, qui s'effectue quand, pour quelque raison, on est porté à croire qu'une divinité est en colère contre un individu et qu'elle est éloignée de lui. Dans ce cas, pourrait-on dire, les « patients » à traiter sont les dieux eux-mêmes. On croit que leur comportement est semblable à celui des hommes, c'est-à-dire qu'ils sont comme eux attirés par les mets parfumés et savoureux ou les vêtements colorés, et c'est précisément en agissant sur l'odorat ou le goût des ces divinités que l'on pense obtenir l'effet souhaité, c'est-à-dire leur retour.

Pour persuader la divinité de revenir on trace des « routes » (*KASKAL*) avec des produits comme le miel, la bouillie, la farine, le vin, l'huile fine, le parfum, etc., ou avec des bandelettes d'étoffe de couleurs vives :

Ils descendent de la porte de Tawinia et dressent sur la route une table en osier pour les « dieux du cèdre ». Sur celle-ci ils placent la corbeille préparée et devant ils construisent un foyer pour le bois à brûler. Ils font pendre de la table en osier une bandelette d'étoffe et ils en font une route. Puis ils tracent une route de farine fine devant [la route en] étoffe. D'un côté de la route en farine fine ils tracent une route en miel, mais de l'autre côté ils tracent une route en vin et huile fine mélangés ensemble. Alors il [= l'exorciste] rompt une galette, place un pain gras dessus et le pose à la fin des routes. Il rompt une galette, l'émiette au-dessus des routes et fait une libation de vin. Il rompt une galette, place un pain gras dessus et le pose sur la route, puis il fait une libation de vin.⁴⁸

46. BECKMAN 1990, p. 160.

47. Sur ces rites dans la documentation hittite voir HAAS-WILHELM 1974.

48. KUB XV 34 Ro I 18-29.

4.2. Le rite exprimé par la locution verbale « prendre/tirer de la terre » (*taknaz da-*) est mentionné fréquemment dans les rituels de contre-magie effectués pour la purification d'un individu⁴⁹. Le sens précis de cette expression s'obtient grâce à l'analyse de certains textes magiques où l'on « dépose dans la terre » des objets ou des figurines (*šena-*) d'individus à ensorceler⁵⁰. Il est probable que l'acte magique négatif consistait dans la fabrication de miniatures représentant symboliquement les individus auxquels on voulait nuire et à les cacher dans la terre, à les « enterrer » donc, comme s'ils étaient morts et donnés en pâture aux dieux infernaux. Dans les rituels du « prendre de la terre » devait avoir lieu l'action contraire⁵¹, consistant à « tirer du sol » des objets ou des images symboliques des individus à traiter. Significatif à ce propos est le texte d'un rituel adressé à la déesse Ištar de Ninive :

« Si quelqu'un a fait quelque chose [de mal] envers le roi, la reine et les enfants royaux et qu'il les a placés *dans* la terre, alors, vois ! Moi, je les prends *de* la terre » ; en outre il prononce le[s] mot[s] de cette façon ; alors on fait ainsi dans cet endroit.⁵²

D'autres documents indiquent que l'on prononçait une conjuration spécifique durant le déroulement du rite⁵³, malheureusement son contenu ne nous est pas parvenu.

4.3. Quant au rite exprimé par le verbe *wahnu-*, « faire tourner, balancer, entourer », il s'agit probablement d'une pratique semblable au « cercle magique ». Il s'effectue généralement avec des animaux et des minéraux qui sont énumérés dans un ordre à peu près constant :

49. Sur l'ensemble de ces rituels voir TARACHA 1985 et 1990.

50. Voir VIEYRA 1957. Cf. le passage de KUB XXVI 12 Ro II 9-18 : « Le Seigneur du rituel crache dessus, puis on les [= les ânes] jette, vivants, dans la terre. Le Seigneur du rituel saisit (le cou) du taureau (et) le bélier par en-bas. Et on les [= le taureau et le bélier] jette eux aussi dans la terre, avec la statuette de la déesse Soleil de la terre, les récipients, de l'huile, du miel, du..., du vin, de l'argent, de l'or, du lapis-lazzuli, du cuivre, du fer. »

51. Pour une interprétation de *taknaz da-* « as expressing a rescue from the jaws of the death », voir BECKMAN 1990, p. 160.

52. KBo II 9 Vo IV 13-16.

53. KUB XLVI 46 + Ro I 6', voir TARACHA 1985, p. 281.

En outre, ils font tourner autour du Seigneur du rituel un aigle, un faucon, un oiseau *hapupu* et une [pierre] *hušti*-⁵⁴, mais ensuite ils aspergent de l'eau de pureté.⁵⁵

Nous connaissons, toutefois, des cas où l'on utilisait des figurines en argile :

Le « fils du palais » fait tourner trois fois l'aigle au-dessus du roi et de la reine. Moi, je fais tourner trois fois les « soldats »⁵⁶ au-dessus d'eux.⁵⁷

La même action magique s'effectue aussi autour d'édifices ou de simulacres divins :

On prend un chevreau, un [...], un faucon, un oiseau *iribu*, un oiseau *hapupu*, un [oiseau ...], un oiseau *šurašura*, une [pierre] *k]ipriti*; alors les hommes *karimmiyaleš*⁵⁸ entourent le dieu de l'orage.⁵⁹

Quand l'homme du *tabri*⁶⁰ [a terminé] d'entourer le dieu de l'orage et les dieux [qui sont] dans le *tabri*, il rend [le fau]con au prêtre AZU et le prêtre AZU entour[e] le dieu Argapa, le temple et le dieu Tenu.⁶¹

5. EN GUISE DE CONCLUSION

On retrouve à l'intérieur des rituels magiques hittites nombre de procédés (brûler des graines de céréales, faire fondre de la cire, semer du sel, rompre des récipients, etc.) qui appartiennent à un patrimoine magique universel. Par exemple, dans une civilisation où une grande partie de la vaisselle domestique est constituée de vases en argile, la facilité avec laquelle ceux-ci peuvent se rompre est une donnée d'expérience quotidienne. Il n'y a donc rien d'étonnant à ce que la pratique de rompre un récipient, comme métaphore pour « rompre la tête » d'un individu détesté, soit bien attestée dans les textes rituels de tout le Proche-Orient antique⁶².

54. Dans d'autres rituels le terme *hušti/a-* est remplacé par *kipriti/a-*. Sur ces deux mots voir POLVANI 1988, p. 18 s., 36 s.

55. KBo XIX 140 10'-12'.

56. Il s'agit des soldats que l'exorciste a modelé dans de l'argile (Ro II 20).

57. KBo XVII 1 Ro II 30-32.

58. Il s'agit très probablement de serviteurs du temple, voir PUHVEL 1997, p. 84.

59. KBo IX 115 (+) IV 9-12.

60. Sur cet officiant, voir TRÉMOUILLE 1991.

61. KUB LIV 35 (+) Vo 37'-38' ; pour ce texte, voir TRÉMOUILLE 1996.

62. Sur le *topos* du vase brisé, voir FOSTER 1991, p. 389-413.

En revanche, une image, tirée de l'observation de la nature végétale, me semble particulière aux rituels hittites : celle de la vigne qui produit annuellement de nombreuses grappes de raisin, mais dont les sarments, une fois coupés, ne donnent plus de fruits. Par analogie, la vigne symbolise : la capacité procréative, en particulier la fertilité du roi et de sa famille, tandis que la coupe d'un sarment représente la mort du souverain. À titre d'exemple, rappelons, d'une part, le rituel de fondation d'un palais⁶³, d'époque ancien-hittite, où la famille royale se groupe autour du foyer sur lequel on a déposé un sarment de vigne en demandant une longue descendance et, de l'autre, le rituel des funérailles royales⁶⁴, où un pied de vigne entouré de bandelettes est coupé à l'aide d'une hache en argent.

Marie-Claude TRÉMOUILLE

*Istituto per gli Studi Micenei
ed Egeo-Anatolici (CNR), Roma*



BIBLIOGRAPHIE

- ARNAUD 1986 : ARNAUD Daniel, « Recherches au pays d'Aštata », *Emar*, VI, 3, Paris 1986.
- BECKMAN 1990 : BECKMAN Gary, compte rendu de Manfred HUTTER, *Behexung, Entsühnung und Heilung. Das Ritual der Tunnawiya für ein Königspaar aus mittelhethitischer Zeit*, *OBO*, 82, Göttingen 1988, *BiOr*, 47, 1-2, 1990, p. 159-161.
- BOTTÉRO 1987-1990 : BOTTÉRO Jean, *Reallexikon für Assyriologie*, VII, Berlin-New York, 1987-1990, s.v. « Magie », A, p. 200-234.
- BURDE 1974 : BURDE Cornelia, *Hethitische medizinische Texte*, *StBoT*, 19, Wiesbaden 1974.
- DEL MONTE 1973 : DEL MONTE Giuseppe F., « La porta nei rituali di Boghazköy », *OA*, 12, 1973, p. 107-129.

63. V. KELLERMAN 1980.

64. V. VAN DEN HOUT 1994.

- FOSTER 1991 : FOSTER K.P., « Ceramic Imagery in Ancient Near Eastern Literature », dans *Materials Issues in Art and Archaeology*, II, P. VANDIVER et alii éd., Pittsburgh, 1991, p. 389-413.
- HAAS 1971 : HAAS Volkert, « Ein hethitisches Beschwörungsmotiv aus Kizzuwatna, seine Herkunft und Wanderung », *Or*, 40, 1971, p. 410-430.
- 1987-1990 : HAAS Volkert, *Reallexikon für Assyriologie*, VII, Berlin-New York 1987-1990, s.v. « Magie », B, p. 234-255.
- 1994 : HAAS Volkert, *Geschichte der hethitischen Religion*, Leiden-New York-Köln, 1994, p. 876-911.
- HAAS-WILHELM 1974 : HAAS Volkert et WILHELM Gernot, « Hurritische und luwische Riten aus Kizzuwatna », *Hurritologische Studien*, 1, AOATS, 3, Kevelaer-Neukirchen-Vluyn, 1974.
- HOFFNER 1965 : HOFFNER Harry Angier Jr., « The Elkunirsa Myth Reconsidered », *RHA*, 23, 1965, p. 5-16.
- 1997 : HOFFNER Harry Angier Jr., *The Laws of the Hittites. A Critical Edition*, Leiden-New York-Köln, 1997.
- JAKOB-ROST 1972 : JAKOB-ROST Liane, *Das Ritual der Malli aus Arzawa gegen Behexung (KUB XXIV 9 +)*, *Texte der Hethiter*, 2, Heidelberg 1972.
- KBO : *Keilschrifttexte aus Boghazköy*, Leipzig, Berlin, 1916-.
- KELLERMAN 1980 : KELLERMAN Galina, *Recherches sur les rituels de fondation hittites*, Paris 1980.
- 1987 : KELLERMAN Galina, « La déesse Hannahanna : son image et sa place dans les mythes anatoliens », *Hethitica*, 7, 1987, p. 126-128.
- KRONASSER 1961 : KRONASSER Heinz, « Fünf hethitische Rituale », *Die Sprache*, 7, 1961, p. 140-167.
- 1962 : KRONASSER Heinz, « Das hethitische Ritual KBo IV 2 », *Die Sprache*, 8, 1962, p. 89-107.
- KUB : *Keilschrifturkunden aus Boghazköy*, Berlin, 1921-.
- KÜMMEL 1967 : KÜMMEL Hans Martin, « Ersatzrituale für den hethitischen König », *StBoT*, 3, Wiesbaden 1967.
- MARAZZI 1994 : MARAZZI Massimiliano, « Ma gli Hittiti scrivevano veramente su "legno"? », dans *Festschrift W. Belardi*, Roma, 1994, p. 131-160.
- MASCHERONI 1988 : MASCHERONI Lorenza M., « A proposito delle cosiddette Sammeltafeln etee », *Festschrift F. Pugliese Carratelli*, EOTHEN, Firenze 1988, p. 131-145.
- OTTEN 1952-53 : OTTEN Heinrich, « Ein Reinigungsritual im Hethitischen : GIŠhatakišna- », *AfO*, 60, 1952-53, p. 69-71.
- 1973 : OTTEN Heinrich, « Das Ritual der Alli aus Arzawa », *ZA*, 63, 1, 1973, p. 76-82.
- OTTEN-SOUČEK 1969 : OTTEN Heinrich et SOUČEK Vladimír, « Ein althethitisches Ritual für das Königspaar », *StBoT*, 8, Wiesbaden, 1969.

- POLVANI 1988 : POLVANI Anna-Maria, *La terminologia dei minerali nei testi ittiti I* (= *EOTHEN* 3), Firenze, 1988.
- PUHVEL 1991 : PUHVEL Jaan, *Hittite Etymological Dictionary*, III, Berlin-New York-Amsterdam, 1991.
- 1997 : PUHVEL Jaan, *Hittite Etymological Dictionary*, IV, Berlin-New York-Amsterdam, 1997.
- SZABÓ 1971 : SZABÓ Gabriella, *Ein hethitisches Entsühnungsritual, Texte der Hethiter I*, Heidelberg, 1971.
- TARACHA 1985 : TARACHA Piotr, «Zu den hethitischen *taknaz da*-Ritualen», *AoF*, 12, 1985, p. 278-282.
- 1990 : TARACHA Piotr, «More about the *taknaz da*-Rituals», *Hethitica*, 10, 1990, p. 171-184.
- TISCHLER 1977 : TISCHLER Johann, *Hethitisches Etymologisches Glossar*, Lieferung 1, Innsbruck, 1977.
- TRÉMOUILLE 1991 : TRÉMOUILLE Marie-Claude, «Il tabri e i suoi addetti nella documentazione ittita», *EOTHEN*, 4, Firenze, 1991, p. 77-105.
- 1996 : TRÉMOUILLE Marie-Claude, «Une fête du mois pour Teššub et Hebat», *SMEA*, 37, 1996, p. 79-104.
- sous presse 1 : TRÉMOUILLE Marie-Claude, «Magical Rituals», dans *Hittite Written Documents*, Fiorella Imparati ed., Leiden-New York-Köln, sous presse.
- sous presse 2 : TRÉMOUILLE Marie-Claude, «Medical Texts», dans *Hittite Written Documents*, F. Imparati ed., Leiden-New York-Köln, sous presse.
- ÜNAL 1988 : ÜNAL Ahmet, «The Role of Magic in the Ancient Anatolian Religions», dans *Essays on Anatolian Studies in the Second Millennium B.C.*, Prince Takahito Mikasa ed., BMECCJ, 3, Wiesbaden, 1988, p. 52-85.
- UNGER 1957-1971 : UNGER Eckhard, *Reallexikon für Assyriologie*, III, Leiden-New York-Köln 1957-1971, s.v. «Farben» (Symbolik), p. 24-26.
- VAN DEN HOUT 1994 : VAN DEN HOUT Theo, «Death as a Privilege. The Hittite Royal Funerary Ritual», dans *Hidden Futures*, J.M. BREMMER et alii ed., Amsterdam, 1994, p. 37-75.
- VIEYRA 1957 : VIEYRA Maurice, «Ištar de Ninive», *RA*, 51, 1957, p. 83-102.
- YOSHIDA 1991 : YOSHIDA Daisuke, «Ein hethitisches Ritual gegen Behexung (KUB XXIV, 12) und der Gott Zilipuri/Zalipura», dans *Essays on Ancient Anatolian and Syrian Studies in the 2nd and 1st Millennium B.C.*, Prince Takahito Mikasa éd., BMECCJ IV, Wiesbaden, 1991, p. 45-61.



QUELQUES ASPECTS
DU DERNIER NECTANÉBO ET
LES ÉCHOS DE LA MAGIE ÉGYPTIENNE
DANS *LE ROMAN D'ALEXANDRE*

Sydney H. AUFRÈRE

Descendants des dieux et savants entre tous les hommes, les Égyptiens ont su mesurer la terre, dompter les flots de la mer, répartir l'eau du Nil pour l'irrigation et calculer la position des astres dans le ciel ; ils maîtrisaient aussi l'art des formules et des opérations magiques, et ils ont transmis au monde entier leurs découvertes en ce domaine.

Pseudo-Callisthène, *Vita Alex.*, I, 1.

Cette épigraphe empruntée à l'incipit d'une des nombreuses versions de la *Vie d'Alexandre*, attribuée au pseudo-Callisthène¹, décrit une

1. On connaît du *Roman d'Alexandre* des versions grecques, syriaques, hébraïques, arabes, latines, arméniennes, perses, turques, éthiopiennes, coptes et européennes ; cf. W. BUDGE, *The History of Alexander the Great Being the Syriac Version, Edited from Five Manuscripts of the Pseudo-Callisthenes*, 1889 (rééd. Apa-Philo Press, Amsterdam, 1976 ; H.-J. BURGMEISTER [éd.], *Die Historia de proeliis Alexandri Magni (Der lateinische Alexanderroman des Mittelalters)*, Meisenheim-am-Glan, 1975 [= BHAM]). Il existe plusieurs traductions et commentaires de cette œuvre. Les versions, d'ailleurs, sont très différentes les unes des autres. Nous avons opté pour deux

tradition de l'Antiquité corroborée par des faits millénaires. Pour le monde gréco-latin, *Magie* ne fait qu'un avec *Égypte*, tant dans la réalité que dans la tradition attachée, comme l'alchimie et la chimie², aux mystères des rives du Nil³. De même, le savoir magique des Grecs résulte de la transmission des Égyptiens eux-mêmes.

traductions sur lesquelles nous nous sommes constamment appuyé : Pseudo-Callisthène, *Le Roman d'Alexandre. Vie d'Alexandre de Macédoine*, traduction et édition par A. Tallet-Bonvalot, Paris, GF-Flammarion, 1994 (abrégé PsCalRA 1) et Pseudo-Callisthène, *Le Roman d'Alexandre. La vie et les hauts faits d'Alexandre de Macédoine*, traduit et commenté par G. Bounoure, Bl. Serret, Paris, Les Belles Lettres, 1992 (abrégé PsCalRA 2); Fr. PFISTER, *Kleine Schriften zum Alexanderroman*, Beiträge zur Klassischen Philologie, 61, Meisenheim-am-Glan, 1976. Je dois à Christine Sempéré-Rigout, qui prépare une thèse sur la version ε du *Roman d'Alexandre*, la traduction française de cette version à laquelle je me référerai sous l'abréviation suivante : RAver ε. Celle-ci renvoie à Anonyme byzantin, *Historia Alexandri Magni*, édition Jürgen Trumpf, Stuttgart, Teubner, 1974. Cette version, très hellénisée, a subi de nombreux enrichissements.

On consultera avec le plus grand intérêt l'ouvrage récent de W. HUB (*Der makedonische König und die Ägyptischen Priester, Studien zur Geschichte der Ptolemäischen Ägypten*, Stuttgart, Frank Steiner Verlag, 1994, p. 129-137) qui étudie le Songe de Nectanébo et la légende de Nectanébo comme des thèmes de l'opposition politique. Pour la bibliographie, voir spécialement *op. cit.*, p. 129, n. 366. Sur Alexandre en Égypte, voir le récent article de B. MENU, « Le tombeau de Pétoiris (4). Le souverain de l'Égypte », *BIFAO*, 98, 1998, p. 247-262, qui y renvoie (p. 247, n. 1) à ses articles précédents. J'utilise ici les données concernant *Religio ægyptiaca* I. Version française de l'*Index Nominum et Rerum* des *Fontes Historiae Religionis ægyptiacae*, Bonn-Berlin, 1922-1925) de Th. HOPFNER qui sont dues à l'aide amicale de J.-Cl. GRENIER. Les références à Hopfner se trouvent entre crochets.

2. Voir, quoique vieilli, L.-F.A. MAURY, *La magie et l'astrologie dans l'Antiquité et au Moyen Âge*, 1877 (rééd. H. Holms, 1980), p. 47. D'après la *Souda* (*Lex.*, s.v. « Dioklétianos » [F 749]), Dioclétien fit rechercher dans toute l'Égypte les livres de magie puis, les ayant fait rassembler, il ordonna de les faire brûler, d'où la rareté de ces ouvrages. Il fit brûler également, d'après Constantin porphyrogénète, tous les livres se rapportant à l'alchimie (BERTHELOT, *Origines de l'alchimie*, Bruxelles, 1966, p. 72). Sur l'alchimie, voir BERTHELOT (éd.), *Collection des anciens alchimistes grecs* (rééd. Osnabrück, 1967); J. LINDSAY, *The Origins of Alchemy in Graeco-Roman Egypt*, Worcester-London, Frederic Müller, 1970; Ph. DERCHAIN, « L'Atelier des Orfèvres à Dendara et les origines de l'Alchimie », *CdE*, 65, fasc. 130, 1990, p. 219-242.

3. Consulter, entre autres, sur la magie traditionnelle, L. KAKOSY, *La magia nell'antico Egitto ai Tempi dei faraoni*, Milano, Franco Cosimo Panini, 1991; Y. KOENIG, *Magie et magiciens dans l'Égypte ancienne*, Pygmalion, Paris, Gérard Watelet, 1994; S. SAUNERON, « Le monde du magicien égyptien », *SourOr*, 7, Paris, 1966, p. 27-65; A. ROCCATI, A. SILIOTTI (éd.), *La Magia in Egitto ai Tempi dei Faraoni, Atti convegno internazionale di Studi Milano, 29-31 ottobre 1985*, Arte e natura Libri, 1987. Concernant la magie grecque, voir K. PREISENDANZ, *Papyri graecae magicae. Die griechischen Zauberpapyri*, I, Stuttgart, 1973-1974 (PGM); H.D. BETZ (éd.), *The Greek Magical Texts in Translations Including the Demotic Spells*, Chicago-London, The University of Chicago Press, 1985. Sur la magie et les superstitions

La *Vie d'Alexandre*, connue sous le titre de *Roman d'Alexandre*, un des textes de l'Antiquité tardive les plus répandus au Moyen Âge⁴, brosse une description littéraire de Nectanébo, le dernier pharaon d'Égypte avant la seconde domination perse. Les débuts du *Roman d'Alexandre*, lequel tire sa substance de sources diverses qui se concrétisent au III^e siècle de notre ère⁵, sont riches en thèmes aux origines manifestement égyptiennes, sans doute plus anciennes et que l'on aurait de nombreuses raisons de croire contemporaines des III^e-II^e siècles avant notre ère pour l'égyptianité de certains traits culturels ; en effet, selon un article récent de Richard Jasnow, la version grecque présente des emprunts manifestes à la littérature égyptienne démotique⁶. Le but de la présente communication consistera à donner un éclairage sur les sources égyptiennes probables d'une série de pratiques magiques (attestées au début du Premier livre), attribuées à ce souverain qui se dissimule, à la cour de Pella, sous l'apparence d'un magicien égyptien, auprès de Philippe de Macédoine et de son épouse Olympias, pratiques magiques qui conduisent, selon la tradition alexandrine, à la naissance d'Alexandre. Les essais consacrés à l'histoire de Nectanébo dans le *Roman d'Alexandre* émanent pour la plupart de la plume des hellénistes⁷ tandis que l'égyptologie reste sur des concepts vieillissés et inadaptés ; il convenait, dès lors, de rééquilibrer ce point de vue car les prémices de la

traditionnelles : S.-H. AUFRÈRE, « L'Égypte traditionnelle, ses démons vus par les premiers chrétiens », dans M. RASSART-DEBERGH (éd.), *Actes des Sixième et Septième Journées d'Études Coptes (Limoges-Neuchâtel)*, 19 mai 1995, *Études coptes*, V (= *Cahiers de la Bibliothèque Copte*, 10), Louvain, 1999, p. 63-92.

4. On renverra, sur les sources du *Roman d'Alexandre*, à R. MERKELBACH, *Die Quellen des griechischen Alexanderromans*, München, 1954.

5. *PsCalRA* 1, p. 17-18.

6. R. JASNOW, « The Greek Alexander Romance and Demotic Literature », *JNES*, 56, n° 2, 1997, p. 95-103. Je dois à P. BRIANT de m'avoir signalé cet article que nous n'avions pas encore reçu au Centre François Daumas.

7. Voir, en particulier, l'excellent article de F. DE SALVIA, « La figura del mago egizio nella tradizione letteraria greco-romana », dans A. ROCCATI, A. SILIOTTI (éd.), *op. cit.*, p. 343-365, et spécialement p. 355-358. Une bibliographie sur Nectanébo est donnée p. 364-365. On ne peut faire l'économie de la lecture des parties qui traitent des origines égyptiennes du début de la *Vie d'Alexandre le Grand* dans W. BUDGE, *op. cit.*, p. XXXV-LI (« The Egyptian Origin of the Alexander Story ») ; *id.*, *Egyptian Magic*, 1901 (rééd. Dover Publications, 1971), p. 91-95. Cette approche cependant, au regard de l'actuelle, reste beaucoup trop générale et ne répond pas à de nombreuses interrogations. J'ai cependant remarqué l'existence d'un commentaire intéressant de cette partie du *Roman d'Alexandre* dans E. BRUNNER-TRAUT, *Altägyptische Märchen*, Düsseldorf, Eugen Dieder Verlag, 1973, p. 157-163.

naissance d'Alexandre, si l'on choisit de se pencher sur les aventures du mage et de la reine, sont tout à fait typiques, considérées indépendamment de la pratique magique même, de certains écrits pseudo-prophétiques égyptiens, procédé qui a déjà plusieurs millénaires d'existence. Dans le texte, les deux parties semblent apparemment trouver leur compte. L'idée qu'Alexandre fût le descendant du dernier Nectanébo était, pour les Grecs, une façon de légitimer le Conquérant comme Pharaon ; pour les Égyptiens, et quoiqu'il fût parfaitement détesté — la *Chronique démotique de Paris* en fait foi⁸ —, cela pouvait également être une façon de se persuader de la continuité de la monarchie égyptienne, quitte à employer un de ces nombreux subterfuges, notamment celui de la théogamie à laquelle il fallut bien recourir à plusieurs reprises au cours de l'histoire égyptienne, en particulier pour expliquer la naissance illégitime de Césarion, fruit des amours de César et de Cléopâtre⁹. Examinons successivement quelques-uns des faits saillants de la liaison du « roi-mage »¹⁰, Nectanébo, et de la reine¹¹.

Par suite d'une démarche appartenant en propre à la magie grecque, les textes attribuent au magicien Nectanébo un recours à la lécanomancie. Or, en l'occurrence, ce terme paraît tout à fait impropre au contexte. Même si Nectanébo emploie un bassin empli d'eau, la lécanomancie traduit un procédé divinatoire¹² — elle est attestée dans le P. mag. de Londres et de Leyde, qui date de la première moitié du III^e

8. E. RÉVILLOUT, *RevÉgypt*, 2, 1882, p. 60-62.

9. A. BOUCHÉ-LECLERCQ, *Histoire des Lagides*, II, Paris, 1904 (rééd. Bruxelles, 1963), p. 217, n. 1.

10. Je dois à Claude BRUNON, à qui j'adresse tous mes remerciements, de m'avoir fait connaître le fait suivant. La préface des *Fables* de La Fontaine fait apparaître, dans la vie d'Ésope à l'œuvre duquel le fabuliste fait de nombreux emprunts, une légende où intervient un roi « Necténabo ». Il semblerait que cette vie d'Ésope ait été empruntée à Planude, et que le Necténabo en question eût été Nectanébo II — quoiqu'Ésope soit considéré par ses biographes comme un contemporain d'Amasis —, dans la mesure où cette « vie » fait apparaître un défi entre le roi et un certain Lycérus. Ce défi lancé par Necténabo à son adversaire consistait à construire une tour en l'air. Le défi, remporté par Ésope, rappelle en quelque sorte l'affrontement des magiciens du premier *Roman* de Setna. De plus, Ésope étant contrefait, il s'apparente au dieu des magiciens par excellence : le dieu Ptah de Memphite qui revêt l'apparence d'un nain.

11. Dans cette approche et bien que le *Roman* soit d'une grande richesse, il a fallu procéder à un choix. Aussi, nous avons choisi de privilégier dans cette communication tout ce qui avait trait à la magie et à l'astrologie, vues sous l'angle égyptien.

12. PsCalRA 2, p. 228, n. 3, est tout à fait caractéristique du malentendu.

siècle de notre ère¹³. Qu'on en juge ! Une guerre menace-t-elle l'Égypte, Nectanébo se retire dans son palais et... le texte se poursuit ainsi, exprimé par deux versions différentes :

1. Il se retirait dans son palais, prenait un bassin de bronze et le remplissait d'eau de pluie ; avec de la cire, il modelait des bateaux en miniature et de petites figurines d'êtres humains qu'il jetait dans le bassin ; puis, tenant à la main une baguette d'ébène, il prononçait une incantation et invoquait les anges et le dieu libyen Ammon ; il plongeait ensuite sous l'eau les petits bateaux qui se trouvaient dans le bassin magique et, au même moment, les vaisseaux de guerre des assaillants s'obscurcissaient en pleine mer. Voilà comment Nectanébo triomphait de ses ennemis. Il procédait de la même manière avec ceux qui l'attaquaient sur terre.

Grâce à sa grande habileté, Nectanébo se maintint au pouvoir assez longtemps.¹⁴

2. disposant d'un bassin magique, il y pratiquait une divination. 5. Il versait de l'eau de source dans le bassin, et de ses propres mains il pétrissait des petits bateaux et des figures humaines en cire et les disposait dans le bassin, puis il se revêtit d'un habit de prophète, tenant dans la main une baguette d'ébène, et debout, il invoquait les « dieux », si l'on peut dire, particuliers aux enchantements, les esprits aériens et les génies souterrains. 6. Et, par son incantation, les personnages de cire prenaient vie. Ainsi, il plongeait les petits bateaux dans le bassin, et aussitôt que ceux-ci étaient au fond, en mer, les bateaux des ennemis qui venaient l'assaillir s'obscurcissaient, grâce à la grande expérience de l'homme dans l'art magique. Son règne se déroulait donc en paix.¹⁵

Vu sous l'angle égyptien, nous avons affaire à un envoûtement¹⁶. Une forme de magie similaire est déjà attestée dans un contexte littéraire fort ancien, celui d'un des contes du P. Westcar¹⁷, dont l'acteur principal est un magicien, Perce-Pierre (*Wb3-jnr*), dont l'épouse se trouve impliquée dans une affaire d'adultère. Perce-Pierre, ritualiste en chef (expression désignant un magicien expert), averti de la situation par son serviteur, enjoint à ce dernier : « Apporte-moi mes grimoires et mon coffret d'ébène et d'électrum »¹⁸. Après avoir façonné un crocodile en cire, il

13. F.LI. GRIFFITH, H. THOMPSON, *The Demotical Magical Papyrus of London and Leyden*, 1904. Ce procédé est signalé à de multiples reprises : IX-X, 22 ; X, 22-35 ; XIV ; XXII, 1-5 ; XXIII, 21-26 ; XXVII, 1-12 ; XXVIII, 1-9.

14. PsCalRA 1, p. 37-38.

15. PsCalRA 2, p. 1-2.

16. S. SAUNERON, *SourcOr*, 7, p. 45-49.

17. Voir *Contes de l'Égypte ancienne*, traduits de l'égyptien ancien par P. Grandet, Paris, Hachette Littérature, 1998, p. 65-68.

18. *Ibid.*, p. 66.

le glisse dans la pièce d'eau où l'homme qui porte atteinte à son honneur a pris l'habitude de se baigner; le saurien, par le truchement de la magie, revêt l'apparence d'un animal véritable et entraîne sous les eaux le suborneur. On notera un détail intéressant dans le *Roman*, celui de la baguette d'ébène qui connote les pouvoirs du sorcier africain, tant en raison de la couleur du bois que du fait de sa provenance exotique¹⁹, sans oublier que l'ébène, d'après certains contextes magiques, attire les esprits²⁰.

Ainsi, la présentation des sortilèges de Nectanébo découle de la réinterprétation grecque d'une pratique égyptienne : ce même procédé de l'envoûtement, même s'il est vrai que l'eau est un médium courant de la magie égyptienne²¹. Mais là ne se situe pas l'essentiel car le mage, qui requiert l'intervention d'Ammon²², recourt à une démarche bien connue faisant intervenir des figurines représentant les ennemis traditionnels de l'Égypte et portant des textes d'exécration (*Achtungtexte*)²³. En fait, la tradition hellénistique du *Roman* transpose les sortilèges (*tsw*) royaux traditionnels²⁴, même si ceux-ci rappellent l'utilisation du brasier dans lequel le souverain fait périr les ennemis sous la forme de figurines, telle qu'elle est représentée à la porte monumentale de Karnak-Nord qui remonte aux règnes de Ptolémée III et Ptolémée IV : le roi frappe, dans un bassin à feu, à l'aide d'une épée des figurines d'ennemis devant la

19. L. STÖRK, *LÄ*, I, col. 1161-1162, s.v. « Ebenholz » ; *DictBible*, II, col. 1525-6, s.v. « Ébène » ; A. LUCAS, *Ancient Egyptian Materials and Industries*, 4th ed. revised by J.R. Harris, London, 1961, p. 434-436. Selon Lucain (*Phars.*, X, 304), et Diodore de Sicile (I, 19), l'ébène passe pour être abondant à Méroé.

20. Cf. P. mag. de Londres et de Leyde, v° X, 33, XXVII, 10. Nous reviendrons ailleurs sur le problème de l'ébène et de la magie : « L'ébène, l'ivoire et la magie en Égypte ancienne », dans S.-H. AUFRÈRE (éd.), *Encyclopédie religieuse de l'Univers végétal / Croyances phytoreligieuses de l'Égypte ancienne* (= *ERUV*, II), II, *OrMonsp*, XI, 2000, à paraître.

21. C'est le cas de l'eau versée sur les stèles et les statues magiques, où le liquide se charge de la magie des textes. Voir H. SATZINGER, « Acqua guaritrice : le statue e le stele magiche e il loro uso magico-medico nell'Egitto faraonico », dans A. ROCCATI, A. SILIOTTI (éd.), *op. cit.*, p. 189-204.

22. La pierre que les Égyptiens appelaient « corne d'Ammon » avait le pouvoir d'apporter des songes prémonitoires ; cf. Plin., *N.H.*, 37, 10 (167) [F 202] ; Solin, *Coll. rer. mem.*, 27, 46 [F 449].

23. Y. KOENIG, « À propos des textes d'envoûtement de Mirgissa », dans A. ROCCATI, A. SILIOTTI (éd.), *op. cit.*, p. 301-312. Sur l'envoûtement et ses pratiques, *ibid.*, p. 131-156.

24. Y. KOENIG, *Magie...*, p. 173.

figurine d'Amon-Min, interprétation confirmée par le texte hiéroglyphique²⁵.

Qu'en est-il de l'Histoire et de la tradition égyptienne elles-mêmes ? Lorsque Manéthon, dans les versions de Léon l'Africain et d'Eusèbe de Césarée recueillies par Georges le Moine, Syncelle de Byzance, présente le Nectanébo II de la dynastie sebennyte, aucun élément saillant ne filtre de l'épitomé de l'œuvre²⁶, alors que la tradition populaire s'est déjà emparée de son vivant de la personnalité du dernier souverain indigène²⁷ dans le papyrus dit du « Songe de Nectanébo »²⁸ acquis par le musée de Leyde en 1829 et ayant fait partie de la collection d'Anastasi²⁹. Dans ce seul texte évoquant *a posteriori* une anecdote de son règne³⁰, on lui prête le don de voir l'avenir³¹ ainsi que le révèle ce texte contemporain du deuxième siècle avant notre ère :

L'an 16, le 21 pharmouti, dans la nuit qui va au 22, le roi Nectanébo, qui présidait à Memphis, ayant fait un sacrifice et prié les dieux de lui montrer l'avenir, imagina qu'il voyait en songe le bateau de papyrus qu'on appelle Rhôps, en égyptien, aborder à Memphis :

il y avait sur ce bateau un grand trône, et sur le trône était assise la glorieuse, la bienfaitrice, la distributrice bienfaitrice des fruits de la terre, la reine des dieux, Isis, et tous les dieux de l'Égypte se tenaient debout devant elle, à droite et à gauche.³²

N'accordons pas, *a priori*, une trop grande importance aux qualités spécifiques de voyant attribuées à ce souverain, car c'est là un cliché

25. S. SAUNERON, *Villes et légendes d'Égypte*, 2^e éd., Le Caire, 1983, p. 160-164.

26. Manéthon, fr. 74 (W.G. WADDELL, *Manetho*, Cambridge [Mass.], Loeb, 1930, p. 182-183).

27. Sur le règne de Nectanébo II, voir É. DRIOTON, J. VANDIER, *L'Égypte. Des origines à la conquête d'Alexandre*, 6^e éd., Paris, PUF, 1984, p. 611-612 ; 620-621, 623-624.

28. WILCKEN, *Urkunden der Ptolemäer Zeit (ältere Funde)*, Berlin, 1927-1937, I, n° 81, p. 309-374.

29. G. MASPERO, *op. cit. infra*, p. 217.

30. Parmi les historiens français, cette anecdote a seulement attiré l'attention de É. DRIOTON, J. VANDIER, *op. cit.*

31. Il n'était pas le seul. Les hiérogammates, aux dires de Flavius Josèphe (*A.J.*, II, 9, 2 [F 205] et [F 213]) et de la *Souda* (*Lex.*, s.v. « *hierogrammateis* » [F 750]) passaient pour être experts dans l'art de prévoir l'avenir.

32. D'après G. MASPERO, *Les contes populaires de l'Égypte ancienne*, 4^e éd., p. 307 (voir rééd. Livres de France, Maisonneuve/Larose, 1988, p. 219), sous le titre « Histoire d'un bon tour que joua le sculpteur Petesis au roi Nectanebo ». Traduction corrigée par É. DRIOTON, J. VANDIER, *op. cit.*, p. 623. Voir aussi D.J. THOMPSON, *Memphis under the Ptolemies*, Princeton Univ. Press, 1988, p. 262-263.

récurrent des littératures royale et privée³³. Or Nectanébo cristallise sur sa personne une tradition se rapportant à l'ensemble des souverains égyptiens. On prête aux dieux se plaignant de sanctuaires négligés d'intervenir auprès des souverains par le truchement du songe, ne serait-ce que celui de Thoutmôsis IV — la fameuse « Stèle du songe »³⁴. La spécificité de Nectanébo, en l'occurrence, concerne le caractère isiaque de son rêve : le souverain apparaît en effet comme un dévot de cette force divine³⁵. Le sebennyte Onouris, qui prend place sur la barque d'Isis, réclame à la déesse justice afin que l'on achève au plus vite son temple de Sebennytos (berceau de la XXX^e dynastie) dont le mauvais vouloir du grand prêtre retarde les travaux³⁶. Or, l'achèvement consiste justement en la gravure des hiéroglyphes, opération qui contribue à renforcer le caractère magique du temple, travail dont est chargé Pétésis (« le Don d'Isis »). L'influence d'Isis est d'ailleurs grande chez Nectanébo, car elle est non seulement la dame des magiciens³⁷, mais elle visitait, d'après Diodore de Sicile (I, 25), les patients en rêve³⁸ : c'est la pratique égypto-hellénistique dite de l'incubation³⁹, bien connue des

33. À commencer par les dîres de Semaouyefnakht, contemporain de la fin de la XXX^e dynastie, et connu par la stèle de Naples qui évoque l'existence d'un collaborateur à la politique perse, et qui assiste à la bataille d'Issos. Voir lignes 11-14 (« Par la suite je Te vis en sommeil, Ta Majesté me disant : “va donc à Héracléopolis, je suis avec toi” »); O. PERDU, *RdE*, 36, 1985, p. 108-109, et n. a). Voir aussi M. LICHTHEIM, *Ancient Egyptian Literature*, III : *The Late Period*, Univ. of California Press, 1980, p. 41-44. Sur les songes royaux, voir S. SAUNERON, *Les songes et leur interprétation*, *SourOr*, 2, Paris, 1959, p. 22-32.

34. *Ibid.*, p. 22-24.

35. On notera que faire apparaître la barque de Rê est un exercice attesté dans le P. mag. de Londres et de Leyde, r^o X, 22-35, par le truchement de la lécanomancie. On prête à une pratique de lécanomancie une influence d'autant plus grande que l'on prétend que l'ustensile — le vase divinatoire — est le vase divinatoire d'Isis dans le P. mag. de Londres et de Leyde, r^o I, 9 (F.Ll. GRIFFITH, H. THOMPSON, *op. cit.*, p. 23).

36. Voir S. SAUNERON, *op. cit.*, p. 44-45.

37. Sur Isis en tant que magicienne et guérisseuse, voir Y. KOENIG, *Le Papyrus Boulaq 6. Transcription, traduction, commentaire*, *BdE*, 87, Le Caire, 1981, p. 57-58, n. (c); F. LE CORSU, *Isis, mythe et mystère*, Paris, Les Belles Lettres, 1977, p. 20-25. Isis est celle auprès de laquelle les magiciens apprennent; cf. Fr. GRAF, *La magie dans l'Antiquité gréco-romaine*, Paris, Les Belles Lettres, 1994, p. 107-110. Dernièrement : E.A. ASLAN (éd.), *Iside. Il mito, il mistero, la magia*, Milano, Electa, 1997.

38. S. SAUNERON, *op. cit.*, p. 47; cf. p. 30-31.

39. S. SAUNERON, *op. cit.*, p. 40-47. Voir aussi Fr. CUMONT, *L'Égypte des astrologues*, Bruxelles, 1937, p. 128. Ce procédé est encore connu à l'époque copte :

contemporains qui vivaient à Memphis. Le Sérapéum grec, qui correspond à l'Anubéion, accueillait un oracle dans les chapelles de Bès, sans compter qu'il existait, sur le chemin menant au Sérapéum égyptien un devin crétois⁴⁰. Ajoutons que les papiers des fils de Glaukias⁴¹ exhumés au Sérapéum accréditent l'existence d'une importante activité oraculaire memphite. Parmi ces documents existait un traité de magie faussement présenté par le texte lui-même comme étant celui d'Eudoxe de Cnide (IV^e siècle av. J.-C.)⁴². Il n'est pas étonnant que cet auteur soit mentionné dans le contexte memphite, car un oracle du Sérapéum lui avait justement prédit sa mort⁴³, et, de plus, Nectanébo passait pour l'avoir recommandé aux prêtres égyptiens⁴⁴. Ce papyrus, le premier ouvrage illustré connu de l'Antiquité, comporte au *recto* un traité de l'univers présenté aux Ptolémées par un certain Leptinès où il est question de « l'oracle de Sérapis »⁴⁵ et de « l'oracle d'Hermès » où il faut transposer par oracle d'Apis et oracle de Thot. En outre, les papiers de Hor, découverts à proximité du temple de Nectanébo II à Saqqâra-Nord, montrent que ce reclus, contemporain de Ptolémée VI Philométor (nous sommes vers 166-165 av. J.-C.), était non seulement un prophète des ibis sacrés, mais aussi un mage et un voyant réputé : reçu à une audience au Sérapéum à Alexandrie, le 29 août 168 av. J.-C., il prédit en effet la défaite d'Antiochos⁴⁶. Originaire de Sebennytos, ce berceau

L.S.B. MACCOULI, « Duke University MS. C25 : Dreams, Visions, and Incubations in Coptic Egypt », *OLP*, 22, 1991, p. 123-132.

40. D.J. THOMPSON, *Memphis under the Ptolemies*, Princeton Univ. Press, 1988, p. 225 et pl. VII. Dernièrement A. CHARRON, dans catalogue *La gloire d'Alexandrie, 7 mai-26 juillet 1998*, Paris, Paris musées, 1998, p. 195, n° 141. Sur les onirocrites : Fr. CUMONT, *L'Égypte...*, p. 127-129.

41. Sur les fils de Glaukias, voir N. LEWIS, *Greeks in Ptolemaic Egypt*, Oxford, Clarendon Press, 1986, p. 74-79.

42. D.J. THOMPSON, *op. cit.*, p. 252.

43. Plin., *N.H.*, 8, 46, 184-186 [F 192]. Favorinus d'Arles, *Memorab.*, frgt chez Diogène Laërce, *Nat. philos.*, VIII, 8, 6, 90 [F 279] ; Solin, *Coll. rer. mem.*, XXXII, 19 [F 450] ; D.L., *De nat. philos.*, VIII, 8, 7, 91 [F 432 et non 432 comme l'indique Hopfner par erreur]. Un prêtre d'Héliopolis ou de Memphis du nom de Chonouphis enseigna la philosophie à Eudoxe de Cnide (cf. Plut., *Isis*, 10 [F 224] ; Clém., *Str.*, I, 15, 69, 1-3 [F 369]).

44. D.L., *Vit. philos.*, VIII, 8 (87) 3 [F 432].

45. Attesté dans les *PGM*, V, 1-53 ; cf. H.D. BETZ, *op. cit.*, p. 101-102. Sur une invocation à Sérapis : *PGM*, 105, 1-15 (H.D. BETZ [éd.], *op. cit.*, p. 310).

46. J.D. RAY, *The Archive of Hor*, Texts from Excavations, Second Memoir of The Egypt Exploration Society, London, 1976. Voir aussi W. PEREMANS, dans E. VANT DACK, P. VAN DESSEN et W. VAN GUCHT (éd.), *Egypt and the Hellenistic World*,

de la XXX^e dynastie, il est — ce n'est pas un hasard — prophète d'Isis et de Thot. Ainsi, dans ces documents considérés globalement, il est question d'oracle, d'astronomie teintée d'astrologie⁴⁷, bref de tous les ingrédients qui, réunis, rappellent les différents épisodes touchant la magie de Nectanébo dans le *Roman* et se rapportant aux monuments du Sérapéum, là où se situait effectivement une des traditions vivaces de la magie égyptienne. Nous y reviendrons...

Par ailleurs, on peut présumer que ce n'est pas sans raison si de nombreux objets ayant appartenu à Nectanébo II ont été découverts dans les Iseum romains⁴⁸, ainsi même qu'un fragment du temple de Behbeit el-Hagar, qui passait jadis pour un Iseum — il s'agit en fait d'un temple d'Isis et d'Osiris⁴⁹. Toutefois, Nectanébo II est moins lié à Isis que ne l'est Nectanébo I^{er} qui se place, en vertu de son nom, *Nḥt-Hr-Ḥbt*, «Horus-de-Hebet-est-victorieux», sous la protection de l'Horus de Behbeit el-Hagar (*Ḥbt*)⁵⁰. Nous pouvons cependant admettre une confusion probable des deux Nectanébo : *Nḥt-Hr-Ḥbt*, et *Nḥt-nb·f* («Son-maître-est-victorieux»)⁵¹, c'est-à-dire entre Nectanebès/Nectanebis et Nectanebus selon l'épitomé de l'œuvre de Manéthon⁵². On n'oubliera pas que la stèle de Sentaouyefnakht (musée de Naples, n° 1035), anciennement placée dans le temple d'Héracléopolis, a été découverte au

Proceedings of the International Colloquium, Leuven, 24-26 May 1982 (= StudHell, 27), Lovanii, 1983, p. 279.

47. Consulter Fr. CUMONT, *L'Égypte... L'Égypte est visitée par des savants d'origine grecque ou indigène qui sont à la fois mathématiciens, astronomes et astrologues, ou horoscopes (Phanesis, Psenminis), astrologues et médecins (Harbekhis), astrologue (Imouthês fils de Kollouthês, chef des astrologues d'Amonrâsonther), auteurs de traités astrologiques (Petosiris)*; cf. W. PEREMANS, E. VANT DACK, *Prosopographia Ptolemaica*, 6 (= *StudHell*, 17), Louvain, 1968, p. 215-221, et spécialement p. 220-221.

48. J. LECLANT, *Inventaire bibliographique des Isiaca*, *EPRO*, 18, Leiden, 1972, nos 124, 160. À commencer par le très beau morceau découvert sur l'Aventin en 1709 (Dom B. DE MONTFAUCON, *L'Antiquité en figures*, II/2, 1719, pl. 139; *GDG*, 4, p. 190, n° 25).

49. Cet apport de l'Isis de Behbeit el-Hagar a été négligé par J. BERGMANN, *Ich bin Isis. Studien zum memphitischen Hintergrund der griechischen Isisaretalogien*, Uppsala, 1968, d'après J. LECLANT, *op. cit.*, n° 96. Les Iseum de Basse-Égypte ont sans doute été déterminants (cf. J. LECLANT, *op. cit.*, Leiden, 1991, n° 1498).

50. H. GAUTHIER, *Livre des Rois*, IV (= *MIFAO*, 20), Le Caire, 1916, p. 171-181.

51. *Ibid.*, p. 183-192.

52. Manéthon, fr. 74 (W.G. WADDELL, *op. cit.*, p. 182-185).

cours de la fouille de l'Iséum de Pompéi en 1765 ; or la stèle rattache implicitement Semtaouyefnakht à Nectanébo II.

Ajoutons à cela que la *Chronique démotique* de Paris, qui retrace du dernier souverain indigène un portrait peu flatteur, assure qu'après avoir été vaincu par Artaxerxès III, ce dernier réussit à s'enfuir en Haute-Égypte avec tous ses trésors, d'où il passa en Nubie⁵³, un lieu inquiétant habité de tous temps par la magie⁵⁴ et qui se place sous l'égide du parangon des magiciennes : l'Isis de Philae. En outre, Nectanébo II, sur une statue du groupe du roi et du faucon trouvé à Tanis, n'est-il pas défini comme « faucon divin issu d'Isis » (*bjk ntr pr m Jst*)⁵⁵ ? Bref, il se dégage de Nectanébo un inquiétant parfum de magie dû à son étroite association à Isis.

La magie prêtée à ce souverain dans le *Roman* ne fait pourtant que débiter. Par la suite le souvenir de Nectanébo II est encore associé à la région de Memphis, ce qui ne fait que corroborer l'idée exprimée dans les paragraphes précédents. Constatant qu'il est impuissant à lutter contre l'armée perse, Nectanébo s'enfuit par Péluse, gagne la cour de Pella comme magicien itinérant⁵⁶. Après sa disparition, c'est encore l'oracle du Sérapéum à qui l'on demande ce qu'est devenu le roi d'Égypte, qui répond que le souverain «reviendra en Égypte, sous l'aspect, non pas d'un vieillard, mais d'un jeune homme, et il soumettra

53. Confirmé par Diodore de Sicile (XVI, 49-51). Voir E. RÉVILLOUT, « Second extrait de la *Chronique démotique* de Paris », *RevÉgypt*, 1, 1882, p. 151. Voir surtout, du même auteur, *RevÉgypt*, 2, 1882, p. 60-62. H. GAUTHIER, *Livre des Rois*, IV (= *MIFAO*, 20), Le Caire, 1916, p. 191, n. 4.

54. Voyons-en pour preuve l'existence des magiciens éthiopiens, car on leur prête des pouvoirs inquiétants qui apparaissent dans le second Roman de Setné-Khaemois : G. MASPERO, *op. cit.*, p. 130-158 ; S. SAUNERON, *SourcOr*, 7, p. 43, 53. Voir aussi : Y. KOENIG, « La Nubie dans les textes magiques, "L'inquiétante étrangeté" », *RdE*, 38, 1987, p. 105-110 ; S.-H. AUFRÈRE, *op. cit.*, dans M. RASSART-DEBERG (éd.), *op. cit.*, p. 86-87 (bibl.).

55. J. YOYOTTE, *Kémi*, 15, 1959, p. 74. On ajoutera que la tradition du souverain protégé par un faucon est présente à Tanis sous la forme de Ramsès II enfant protégé par Houroun.

56. Ajoutons au passage que Nectanébo II est portraituré comme un souverain du Bas-Empire, portant cheveux et barbe (*PsCaRA* 2, p. 3). Le mage itinérant est encore un trait égyptien.

à son autorité nos ennemis les Perses »⁵⁷, tandis que l'oracle est gravé sur une statue de Nectanébo érigée à Memphis⁵⁸.

Ce passage fait naître deux remarques.

En premier lieu, on notera le concept du vieillard qui se fait jeune homme : il s'agit clairement d'une image de la transmission du pouvoir royal, un thème récurrent des croyances égyptiennes ; il évoque la lune ou le soleil renaissant sous l'aspect du nouveau-né.

En second lieu, il est vrai qu'un culte de Nectanébo avait été institué dans la région du Sérapéum⁵⁹ ; Nectanébo qualifié de « Faucon » (*p3 bjk*) y était associé à Horus le faucon, et à Thot l'ibis⁶⁰ auprès desquels se déployait une activité oraculaire⁶¹. Bien entendu, l'oracle de Sérapis⁶² n'est autre que celui d'Apis dont il a été question plus haut dans les écrits des fils de Glaukias ; celui de Thot est illustré par les archives du voyant Hor. Quant au souverain défunt, il est vénéré très vraisemblablement, d'après H. de Meulenaere, dans les bâtiments du Sérapéum

57. PsCalRA 2, p. 3. Cf. la version de l'oracle dans *RAver* ε, 1, 5 : « Voici ma révélation : le roi Nectanébo se trouve en Macédoine. Car il s'est enfui vieux, mais jeune il reviendra. Allez, c'est votre destin. »

58. L'érection à Memphis d'une statue de Nectanébo au moment où ce dernier a disparu rappelle l'élévation de la statue de Séthon, version du nom de Satné, autre magicien célèbre du temps de Ramsès II, dans le temple d'Héphaïstos (MASPERO, *op. cit.*, p. 158).

59. Un ouchebti à son nom, découvert à Memphis (Kôm-Abou-Khensir) (A. MARIETTE, *Monuments divers recueillis en Égypte et en Nubie*, Paris, 1872, pl. 32, haut), laisse penser qu'il a été enterré dans la capitale traditionnelle. Il n'est pas impossible de penser qu'il a été enterré auprès des animaux sacrés dont il avait construit le temple. Voir H. GAUTHIER, *Livre des Rois*, IV (= *MIFAO*, 20), Le Caire, 1916, p. 191, XXX. Un culte avait été institué en faveur de la statue de Nectanébo à Coptos ; cf. G. LEGRAIN, *ASAE*, 4, 1903, p. 50 ; *ASAE*, 7, 1906, p. 186.

60. Cf. D.J. THOMPSON, *Memphis under the Ptolemies*, Princeton Univ. Press, 1988, p. 24 ; H. DE MEULENAERE, « Le culte des rois Nectanébo », *CdE*, 35, 1960, p. 92-107. Les allusions à Nectanébo II, faucon divin, ont été rassemblées par J. YOYOTTE, « Nectanébo II comme faucon divin », *Kémi*, 15, 1959, p. 70-74 ; et, dernièrement, T. HOLM-RAMUSSEN, « On the Statue Cult of Nectanebos II », *Acta Orientalia*, 40, 1979, p. 21-25. Pour les attestations du culte de Nectanébo dans la région memphite, voir DE MEULENAERE, *art. cit.*, p. 94-95. Mais son culte est partout répandu : à Behbeit el-Hagar, Tanis, Héliopolis, Memphis, Hermopolis magna, Abydos, à Coptos, Thèbes, bref dans toutes les villes importantes d'Égypte de l'époque ptolémaïque et romaine.

61. C'est sous l'influence d'Hermès-aérius que le magicien Harnouphis fait pleuvoir lors de la campagne de Marc Aurèle contre les Quades ; cf. S. SAUNERON, *SourOr*, 7, Paris, 1966, p. 55-56.

62. K. PREISENDANZ, *op. cit.* n. 3, p. 180-183.

grec⁶³. On constate, dès lors, que les débuts du *Roman d'Alexandre* sont non seulement étayés par une source traditionnelle fondée sur les échos historiques de la XXX^e dynastie, mais on voit affleurer l'image du sorcier qui tire son pouvoir de Nubie à laquelle son histoire l'attache.

Après avoir été mage envoûteur, Nectanébo déploie à présent des talents d'astrologue. Visitant la reine Olympias qui le requiert en consultation, Nectanébo pratique l'horoscope. Le pseudo-Callisthène narre la scène de la façon suivante :

Là-dessus, il tira de sa poche une table astrologique⁶⁴ de grand prix, bien digne d'appartenir à un roi : les mots ne sauraient la décrire. Elle était faite d'ivoire, d'ébène, d'or et d'argent⁶⁵. Cette table était divisée en trois zones concentriques : sur l'anneau extérieur se trouvaient les trente-six décans, sur le suivant, les douze signes du zodiaque, et, au centre, le soleil et la lune. Nectanébo posa la table sur un siège ; puis il ouvrit une petite boîte, en ivoire elle aussi, d'où il sortit huit pierres précieuses représentant les sept astres et l'horoscope. Avec ces pierres il reproduisit tout le ciel sur ce petit cercle qui se mit à briller de mille feux : pour le soleil, il y avait un cristal, pour la lune un diamant, pour Arès une hématite, pour Hermès une émeraude, pour Zeus une pierre azurée comme l'éther, pour Aphrodite un saphir, pour Cronos un ophite ; pour l'horoscope enfin, il y avait un morceau de marbre blanc.⁶⁶

Et, plongeant la main [dans son poitrail], il en sortit une tablette dont la parole ne peut exposer le fonctionnement, faite d'or et d'ivoire, et portant les sept étoiles et un horoscope. Et le soleil était en cristal, la Lune en acier, Zeus en pierre de ciel, [Arès en hématite, Cronos] en serpentine, Aphrodite en saphir, Hermès en émeraude, et l'horoscope en marbre blanc.⁶⁷

63. DE MEULENAERE, *CdE*, 35, n° 69-70, 1960, p. 105-106.

64. *Tabula* (BHAM, 8a-9b). Cette table astrologique apparaît déjà dans le prologue de *RAvers* ε, où elle porte le nom d'astrolabe : « Il emporta de l'or et son astrolabe, fait de pierres et de perles de grande valeur, et s'enfuit d'Égypte en cachette. »

65. Ces matériaux sont signalés dans les versions latines ; *ibid.*

66. PsCalRA 1, p. 40. Les versions sont assez différentes les unes des autres : Fr. GUIRY, « L'iconographie zodiacale des tablettes de Grand », dans J.-H. ABRY (éd.), *op. cit. infran.* 69, p. 113-157, et spécialement 131-132. Les versions latines (cf. BHAM, 8 a-9 b) ne comportent aucune référence à des matériaux.

67. PsCalRA 2, p. 4. Bien entendu, les textes plus tardifs comme la version ε (VII^e-VIII^e siècle) sont très différents. La description de l'astrolabe (ἀστρολάβιον) n'apparaît qu'en *RAvers* ε, 2, 7 : « Nectanébo lui montra les douze signes du zodiaque et les cinq planètes, le soleil et la lune, et les étoiles qui s'élèvent auprès d'eux, c'est-à-dire les Pléiades, Orion, Arcturus, Sirius, Andromède et la Grande Ourse, et, à distance, le Dragon, et les autres. L'instrument était d'or, et ses éléments de pierres précieuses : une escarboucle représentait le soleil, un cristal la lune, une hyacinthe Jupiter, une émeraude Saturne, un lychnite Mars, une perle Vénus, une sélénite Mercure. En fait toutes les pierres précieuses que l'on peut voir se trouvaient sur l'instrument. » Ces

Ce passage est important à plusieurs points de vue, car il connote des faits à résonance égyptienne, quoique l'horoscope soit une pratique grecque empruntée à la Mésopotamie⁶⁸. La description du pseudo-Callisthène rappelle étonnamment les tablettes astrologiques découvertes à Grand (Vosges) et conservées au musée d'Épinal et au musée des Antiquités de Saint-Germain-en-Laye⁶⁹. Ces dernières, offrant originellement la forme de diptyques, reproduisent, dans les quatre angles, les vents, évoquant, avec leur deux paires d'ailes, le génie assyrien Pazuzu⁷⁰. Elles sont formées de trois cercles concentriques : les décans⁷¹, figures égyptisantes accompagnées de leurs noms égyptiens transcrits en caractères grecs ; les douze signes du Zodiaque ; le soleil et la lune représentés sous la forme d'un homme chevelu et d'une femme coiffée d'un croissant lunaire aux pointes tournées vers le haut⁷².

Sur ces entrefaites, Nectanébo passe un marché avec la reine afin d'éviter que Philippe ne la répudie ; il ne lui propose rien moins que de s'unir à Ammon, dieu libyen dont on connaît le lien étroit avec Alexandre qui passe, dans sa titulature, pour le « fils d'Amon »⁷³.

La scène d'horoscope qu'évoque le *Roman* présente des affinités avec un passage du P. magique de Londres et de Leyde⁷⁴ :

pierres (voir tableau suivant), quoique différentes de celles des versions plus anciennes, respectent plus l'esprit de l'Égypte ancienne que la lettre.

68. Concernant l'influence des planètes sur la destinée humaine, W.J. TUCKER, *Ptolemaic Astrology. A Complete Commentary on the Tetrabiblos of Claudius Ptolemy*, Sidcup (Kent), 1961, p. 168-180.

69. Voir J.-H. ABRY (éd.), *Les tablettes astrologiques du Grand (Vosges) et l'astrologie en Gaule romaine*, Actes de la Table Ronde du 18 mars 1992 organisée au Centre d'Études Romaines et Gallo-Romaines de l'Université Lyon III, Lyon, éd. De Boccard, 1993. Voir, sur les astres et les notions qui s'y rapportent dans l'Antiquité : B. BAKHOUCHE, A. MOREAU, J.-Cl. TURPIN (éd.), *Les astres. Les astres et les mythes, la description du ciel*, Actes du colloque international de Montpellier 23-25 mars 1995, t. I-II, Montpellier, Université Paul-Valéry, 1996.

70. Ce dernier est présent dans le contexte alexandrin ; cf. musée d'Alexandrie.

71. Voir le classique W. GUNDEL, *Dekane und Dekansternbilder*, Darmstadt, 1969 ; J. von BECKERATH, dans *LÄ*, I, 1974, col. 1036-1037, s.v. « Dekane ».

72. J.-Cl. BÉAL, dans J.H. ABRY (éd.), *op. cit.*, pl. 1-6.

73. H. GAUTHIER, *Livre des rois, MIFAO*, 20, Le Caire, 1916, p. 199-203.

74. P. mag. de Londres et de Leyde IV, 20-22 : F.Ll. GRIFFITH, H. THOMPSON, *op. cit.*, p. 43. Les auteurs restent dubitatifs (p. 15) concernant cet horoscope. Voir également un autre contexte d'horoscope (*PGM*, 3, 275-281) : H.D. BETZ (éd.), *op. cit.*, p. 26 ; cf. *PGM*, 7, 284-299 (BETZ [éd.], *op. cit.*, p. 124).

Quand il [= le dieu] aura fini et sera reparti, tu placeras une tablette astrologique (*pjn^cks, pjngs*) (< *πίναξ*)⁷⁵ pour invoquer les heures (*š wnw^t*)⁷⁶ sur les briques (*tbw*) et tu poseras les planètes (*sjw*)⁷⁷ sur elle ; tu rédigeras ton ordre (*p³•k š-shn*) sur un papyrus neuf (*hr dm^c n mj*) et tu le placeras sur la tablette (astrologique) ; puis il [= le dieu]⁷⁸ fera que tes planètes apparaissent de façon favorable pour ton ordre.

En vertu d'une étrange coïncidence, en invoquant une force divine décrite précédemment comme un être panthée⁷⁹, il s'agit d'intervenir favorablement sur la configuration astrologique selon l'ordre, inscrit sur papyrus, émis par le magicien du P. magique de Londres et de Leyde. Ce passage confirme que ce dernier, à l'instar de Nectanébo est en mesure d'agir, par l'entremise divine, sur le destin. Or la comparaison des deux horoscopes — le sien et celui de la reine Olympias (cette comparaison se fait à l'insu de la reine qui n'y voit goutte) —, s'effectue sur la base des indications fournies par celle-ci ; cette comparaison fournit à Nectanébo une conjonction astrale favorable entre leurs deux horoscopes. Si l'on risque une comparaison entre le passage de l'horoscope du *Roman* et celui du P. mag. de Londres et de Leyde, nous constatons que dans ces deux contextes le tirage de l'horoscope passe par l'invocation d'une force divine. L'intervention de la force en question permet de combler le désir de Nectanébo, brûlant de partager la couche

75. *πίναξ* représente, dans certains contextes comme celui-ci, une tablette sur laquelle des tables astronomiques sont dessinées (H.G. LIDDELL, P. SCOTT, *Greek-English Lexikon*, Oxford, 1996, p. 1405 b, s.v. *πίναξ*). Le démotique *pjn^cks, pjngs* s'avère un simple décalque du grec. Il ne semble pas noté au *Demotisches Glossar* d'Erichsen. Le seul fait que le démotique décalque le grec prouve que la réalité de ce type d'objet est inexistante. Toutefois, l'existence de différents zodiaques circulaires, à commencer par celui de Dendara, prouve que l'idée est bien antérieure à la rédaction de ce texte.

76. On notera que l'horoscope se dit *p³ jmj wnw^t* (ERICHSEN, *Demotisches Glossar*, 90) ce qui, dans ce contexte, semble bien donner la connotation exacte de *wnw^t*.

77. Sur *sjw* < *sw*, « étoiles », voir ERICHSEN, *Demotisches Glossar*, 408 et 413. Les cinq planètes sont apparemment connues sous le nom *p³ 5 sw 'nhw* « les cinq étoiles vivantes » (cf. F.L. GRIFFITH, *Catalogue of the Graffiti of the Dodecaschoinus*, 1937, 410, 7), tandis que l'égyptien emploie, pour les décans et les planètes, l'expression *sb³w jhmw wrd*, « les étoiles qui ignorent le repos », dans la mesure où elles sont toujours en mouvement dans le ciel.

78. L'invocation au dieu en question, juste avant le passage de l'horoscope, est en grec (IV, 9-18). La formule récitée en grec et annoncée auparavant (IV, 7), montre que l'on se situe dans une sphère de pensée égypto-hellène.

79. Y. KOENIG, *op. cit.*, p. 127-129.

de la reine sous l'aspect d'Ammon, souvent décrit comme une divinité panthée⁸⁰.

Jetons à présent un regard sur les minéraux servant à représenter les astres et les planètes — on n'en connaît encore que cinq. Celles-ci connotent une tradition assez typiquement égyptienne, car l'on reconnaît, d'après les noms des pierres mentionnées en grec, les équivalents égyptiens, métaux et pierres traditionnels, associés spécifiquement à diverses divinités, si l'on accepte l'idée de transposer les noms des planètes rendus par des divinités grecques au moyen de leurs équivalents égyptiens :

Astres et planètes	métal / minéral selon la tradition grecque	métal / minéral traditionnel égyptien	Chez Olympiodore	Ms. de Saint-Marc (col. 6)
Soleil	cristal (<i>crystallos</i>) / escarboucle (<i>RAvers ε</i>)	or (<i>nbw</i>)	or	or
Lune (Isis-Sélènè)	diamant (<i>adamas</i>) / acier (<i>sideros</i>) / cristal (<i>RAvers ε</i>)	argent (<i>ḥḏ</i>)	argent	argent
Arès/Mars (Horus)	hématite (<i>aematitès</i>) / lychnite (<i>RAvers ε</i>)	hématite (<i>bqs-ḥḥ</i>)	fer	fer
Hermès/Mercure (Thot-Chou)	émeraude (<i>sma-ragdos</i>) / sélénite (<i>RAvers ε</i>)	jaspe vert (<i>nšmt</i>)	étain	étain
Zeus/Jupiter (Amon/Osiris)	Pierre azurée comme l'éther/pierre de ciel / hyacinthe (<i>RAvers ε</i>)	turquoise (<i>mfk3t</i>)	électrum	électrum
Aphrodite/Vénus (= Hathor)	saphir (<i>sappheiros</i>) / perle (<i>RAvers ε</i>)	lapis-lazuli (<i>ḥsbḏ</i>)	airain/cuivre	cuivre

80. Le P. mag. de Londres et de Leyde exprime par ailleurs, dans la panoplie du magicien, des formules appropriées : il s'agit de charmes destinés à favoriser l'entreprise de séduction ; cf. P. mag. de Londres et de Leyde, r° XII ; XV, 1-23 ; XXI, 10-43 ; XXV, 23-31 ; XXV, 31-XXVI, 18 ; v° III, 14-16 ; XVI ; XXX. Voir, sur les panthées, S. SAUNERON, *Le Papyrus magique illustré de Brooklyn*, New York, The Brooklyn Museum, 1970.

Cronos/Saturne (= Geb)	ophite (<i>ophitès</i>) / serpentine / émeraude (<i>RAvers ε</i>)	Pierre (<i>jbht</i>)	plomb	plomb
Horoscope	marbre blanc	albâtre-calcite (<i>šs</i>)		

Si l'on peut imaginer que le cristal⁸¹ et le diamant/acier⁸² pour le soleil et la lune⁸³ n'ont rien d'égyptien, car ils sont l'effet d'une contamination gréco-orientale⁸⁴, il n'en va pas de même des autres minéraux et métaux. Il est clair que ce n'est pas le système analogique grec qui prévaut ici, mais l'égyptien. En effet, en vertu d'une longue tradition exprimée tardivement dans le P. géogr. de Tanis, l'hématite et la magnétite (*bqs*) sont spécifiques à Horus⁸⁵. À plusieurs reprises, le feldspath vert (*nšmt*) est considéré comme le minéral de Chou, également assimilé à Thot⁸⁶. Zeus/Jupiter correspond à Amon dont la face cachée n'est autre qu'Osiris, ce qui entraîne en conséquence un lien avec la turquoise, seule pierre qui, en Égypte, peut correspondre à la « pierre azurée comme l'éther (c'est-à-dire "comme le ciel") »⁸⁷. Le bleu du saphir (< égyptien *tfrr*), l'équivalent du lapis-lazuli, est très naturellement la couleur d'Isis-Hathor⁸⁸. Quant à l'ophite de Cronos-

81. La meilleure variété de cristal provenait d'Inde, d'où sa relation probable avec le soleil. Cf. Plin., *N.H.*, 37, 23-29. Selon le même auteur (*ibid.*, 28), le cristal était capable de concentrer les rayons du soleil.

82. Il y a, apparemment, une confusion entre le diamant et l'acier qui vient du fait que Plin (*N.H.*, 37, 58) rappelle l'existence d'un type de diamant qui se nomme *sideritès*, car il a l'éclat du fer.

83. Selon le *Physiologus* (chap. 59), le diamant se trouve en Orient; on le découvre à la nuit, d'où, ici, cette association avec la lune. En outre, il passe pour repousser le mal. Cf. E. PETERS, *Der griechische Physiologus und seine orientalischen Übersetzungen*, Hildesheim, 1976, p. 96-97.

84. Sur l'association entre les planètes et les matériaux, voir M. BERTHELOT, *Les origines de l'alchimie*, Paris, 1885, p. 49-50. Selon Olympiodore, Saturne est associé au plomb, l'électrum à Jupiter, l'airain ou cuivre à Vénus, l'étain à Hermès, l'argent à la lune. Dans le Ms. de Saint-Marc (fol. 6), Soleil = or, lune = argent, Saturne = plomb, Jupiter = électrum, mars = fer, Vénus = cuivre, Mercure = étain. Sur les affinités entre métaux et planètes, voir aussi BERTHELOT (éd.), *Collection des anciens alchimistes grecs* (rééd. Osnabrück, 1967), I, p. 77-85. Voir tableau *supra*.

85. *Um*, p. 235, n. [e].

86. *Um*, p. 241, n. [g].

87. *Um*, p. 238-239, n. [f].

88. *Um*, p. 253, n. [e]. Voir également S.-H. AUFRÈRE, « De Dendara à Monserrat. Isis à la tête de lapis-lazuli et la Vierge noire de la Catalogne : points de

Saturne, gageons qu'il s'agit de la pierre *jbht* associée spécifiquement à Geb assimilé, par *interpretatio graeca*, à Cronos, et à son trône⁸⁹. La pierre d'horoscope, quant à elle, se doit d'être pure ; elle est donc en albâtre-calcite, autre matériau dont on retrouve trace dans le Remplissage de l'œil d'Horus dont on connaît des versions à l'époque ptolémaïque⁹⁰. On notera que des minéraux similaires interviennent bien souvent dans le P. mag. de Londres et de Leyde⁹¹ et que trois pierres interviennent dans un texte hermétique rédigé en copte — le Codex VI de Nag Hammadi — où l'on trouve quelques minéraux traditionnels : la turquoise (*kalaeinos*), le lapis-lazuli (*one e sappeirion*) et l'albâtre (*ouone n galaktites*), empruntés au fonds égyptien traditionnel, comme le prouve le texte qui évoque l'écriture en caractères hiéroglyphiques⁹².

À plusieurs reprises, le *Roman* évoque le sceptre de palmier de Nec-tanébo. La remarque semblerait anodine. Pourtant, elle se rapporte en Égypte ancienne à l'idée de temps, la branche de palmier servant à évoquer l'année à cause des nombreux départs de feuilles qui s'observent sur un spathe. Bref, le palmier était une image du temps. Peu d'auteurs signalent son sens en astrologie. Toutefois, Clément d'Alexandrie, en traitant des livres évoquant les astres des anciens Égyptiens, énumérait⁹³ :

Quatre livres qui traitent des astres, l'un des astres errants, l'autre de la conjonction du soleil et de la lune, les deux derniers de leurs levers, confiés

convergence (Autour de l'Univers minéral, VII)», *Nilus*, 6, Barcelone, 1997, p. 15-23.

89. *Um*, p. 247, n. [d]. Ajouter, sur Cronos, S.-H. AUFRÈRE, « L'Égypte traditionnelle, ses démons vus par les premiers chrétiens », dans M. RASSART-DEBERGH (éd.), *op. cit.*, p. 68-69. Sur Cronos et son oracle, voir *PGM*, 4, 3086-3124 ; cf. H.D. BETZ (éd.), *op. cit.*, p. 98.

90. Ce « remplissage » est assurément associé à la quinzaine exceptionnelle du 14 au 28 décembre 47 av. J.-C. notée à Dendara : S. CAUVILLE, *Le Zodiaque d'Osiris*, Louvain, éd. Peeters, 1997, p. 76-77.

91. *qs-nh* (r° IV, 6, X, 12, X, 31, XXVII, 10) [cf. v° III, 11-13, s.v. *maknes*] ; *hsbd n m3c* (r° X, 32, XXI, 20, XXVII, 10). De même, les plantes magiques du Remplissage de l'œil *oudjat* se retrouvent conjointement parmi celles qui figurent dans le P. mag. de Londres et de Leyde : *nh-jmj* (r° X, 31, XXVII, 10) ; *snp* (r° X, 32, XXVII, 10).

92. Voir L. MOTTE, « La vache multicolore et les trois pierres de la régénération », dans *Études coptes*, III (= *Cahiers de la Bibliothèque copte*, 4), Louvain-Paris, Peeters, 1989, p. 130-149. Si gr. *kalainos* désigne la turquoise, *sappheirinos* le lapis-lazuli, il est douteux que *galaktitès* représente la *jhnt*.

93. Cf. P.-É. DEIBER, *Clément d'Alexandrie et l'Égypte*, *MIFAO*, 10, 1904, p. 67.

à l'astronome dont les insignes étaient une horloge et une branche de palmier.

Bientôt vient le moment où Nectanébo use, pour la seconde fois, de la magie. Il suscite des songes chez la reine Olympias pour la rendre désormais consentante à une union avec Ammon sous ses propres traits⁹⁴. Il fait alors figure de magicien expert dans la connaissance des vertus des simples ainsi que dans les manipulations sur les figurines de cire :

Il gagna en courant un lieu désert où il cueillit des plantes propres à inspirer des songes ; il en fit une décoction, puis, avec de la cire, il modela un corps de femme sur lequel il inscrivit le nom d'Olympias. Il façonna ensuite un petit lit de cire sur lequel il déposa la statuette. Après avoir allumé une lampe, il versa sur la figurine la décoction qu'il avait préparée et prononça des formules destinées à inspirer à Olympias le songe de l'acte qu'il désirait : celle-ci vit effectivement en rêve Ammon l'enlacer et s'unir à elle, puis se relever et dire : « femme, tu portes en ton sein celui qui te vengera. »

1. Nectanébo sort alors de chez la reine et va prendre des herbes provenant du désert et qu'il savait propres aux songes. Et après les avoir pressées, il en façonna une poupée en forme de femme sur laquelle il inscrivit le nom d'Olympias. 2. Puis, après avoir allumé les lampes <et y avoir versé le suc> tiré des plantes, il se mit à invoquer par des serments les génies conçus à cette fin, en sorte qu'Olympias fût visitée par des apparitions⁹⁵. Et celle-ci voit le dieu Ammon, cette nuit même, l'enlacer et lui dire en se levant d'auprès d'elle : « femme, tu portes en ton ventre un enfant mâle qui est ton vengeur. »⁹⁶

La connaissance des simples fait partie de la panoplie du magicien égyptien ; les écrits magiques notent qu'on les cueille en prenant soin de pratiquer une invocation pour qu'elles soient efficaces⁹⁷. De plus, les plantes sauvages — celles du désert — présentent une efficacité que n'ont pas forcément, du moins dans l'esprit des anciens, celle des plantes acclimatées. À plusieurs reprises, le P. mag. de Londres et de Leyde

94. PsCalRA 1, p. 41-42.

95. Signalons que selon Pline (*N.H.*, 37, 10, 167), la pierre que les Égyptiens appelaient « corne d'Ammon » avait le pouvoir d'apporter des songes prémonitoires ; cf. Solin, *Coll. rer. mem.*, 27, 46 [F 449].

96. PsCalRA 2, p. 5-6. Cf. BHAM, 12 a-15 b.

97. PGM, 4, 286-287 (cf. BETZ [éd.], *op. cit.*, p. 43-44) ; PGM, 4, 2967-3006 (cf. *ibid.*, p. 95). Une tradition gréco-latine voulait que les mages eussent désigné les plantes par des noms mystérieux (cf. Gal., *Simplic. medic.*, 6, *Prooem.* [F 364]) et qu'en outre qu'Hermès Trismégiste eût enseigné les noms des plantes que l'on croyait correspondre à ceux des trente-six décans ; cf. Gal., *Simpl. medic.*, *Prooem.* [F 365].

signale des listes de plantes magiques⁹⁸. Les herbaires n'ont d'ailleurs pas cessé d'exister⁹⁹; on en constate l'existence jusqu'au II^e siècle de notre ère dans les papyrus de Tebtynis¹⁰⁰. Les plantes des listes du P. mag. de Londres et de Leyde font parfois l'objet d'une notice explicative. Parmi ces simples existe la plante « aimer-un-homme » ($p^3 mr-rm$)¹⁰¹, destinée par excellence à la fabrication d'un philtre spécifique comme on en connaît plusieurs exemples¹⁰². En fait, le procédé de Nectanébo s'apparente aux $\phi\alpha\rho\mu\alpha\kappa\epsilon\iota\alpha\iota$ évoqués dans l'ouvrage de Fr. Graf, rites qui recourent à des $\phi\acute{\alpha}\rho\mu\alpha\kappa\alpha$, bref au $\phi\acute{\alpha}\rho\mu\alpha\kappa\omicron\nu$ dont l'étymologie assez méconnue est la $phrt nt hq^3$ des anciens Égyptiens, « le médicament de magicien, le remède de charlatan », les produits étant associés à des effets sympathiques et analogiques que garantit leur origine divine et que connaissent les prophètes ou les ritualistes¹⁰³.

Provoquer un rêve est un fait attesté des textes magiques grecs¹⁰⁴, de même qu'une union sexuelle placée sous le sceau de l'astrologie¹⁰⁵. Le rêve prémonitoire, de même que l'inspiration du rêve sont des pratiques bien attestées au Sérapéum de Memphis¹⁰⁶. On ne peut que penser,

98. P. mag. de Londres et de Leyde, v^o II, 1-6; IV, 10-19; V, 14-17; cf. H.D. BETZ (éd.), *op. cit.*, p. 242 s. Consulter K. PREISENDANZ, *op. cit.* n. 3, p. 169-171.

99. C.M. BETRÓ, « Erbari nell'antico Egitto », *Egitto e Vicino Oriente*, 11, 1988, p. 71-110.

100. W.J. TAIT, *Papyri from Tebtunis in Egyptian and in Greek, Texts from Excavations III*, Egypt Exploration Society, London, 1977, p. 66-69; *id.*, « Eleven Fragments from a Demotic Herbal », dans *Demotic Texts from the Collection*, Carsten Niehbur Institute of Ancient Near Eastern Studies, CNI Publications 15, Copenhagen, 1991, p. 86-99.

101. P. mag. de Londres et de Leyde, v^o V, 13 = PGM, 14, 940-952 (H.D. BETZ [éd.], *op. cit.*, p. 242).

102. P. mag. de Londres et de Leyde, v^o XII. Plonger dans le sommeil afin de suggérer un songe est également une façon de procéder attestée dans le même document (*op. cit.*, v^o XXIV).

103. S.-H. AUFRÈRE, « L'être glorifié et divinisé dans les rites de passage vers l'au-delà », *Égypte, Afrique et Orient*, n^o 5, juin 1997, p. 2-9.

104. PGM, 4, 3172-3208; cf. H.D. BETZ (éd.), *op. cit.*, p. 99-100.

105. PGM, 7, 300a-310; cf. H.D. BETZ (éd.), *op. cit.*, p. 125.

106. M. CHAUVEAU, *L'Égypte au temps de Cléopâtre, 180-30 av. J.-C.*, Paris, Hachette, 1997, p. 158-161; N. LEWIS, *Greeks in Ptolemaic Egypt*, Oxford, Clarendon Press, 1986, p. 81 ss. On notera que l'un de ces rêves (cf. U. WILCKEN, *Urkunden der Ptolemäerzeit*, Bd. 3, n^o 79), est attribué à un certain Nekhtembès ou Nekhtonbès, qui n'est autre qu'une transcription du nom Nectanébo. Ce nom est attesté sous d'autres formes, Nektnibis dans les P. de Tebtynis (cf. PREISIGKE, *Namenbuch*, rééd. 1967, p. 227-228; D. FORABOSCHI, *Onomasticon alterum papyrologicum*, Milan, Cisalpino, 1971, p. 206. Voir les lettres adressées à un certain Necténibis (B.

lorsque Nectanébo procède à la réalisation de la figurine d'Olympias, à la figurine d'envoûtement du musée du Louvre, d'époque alexandrine ; il s'agissait là d'envoûter une femme nommée Ptolémaïs¹⁰⁷. Toutefois, dans le cas d'Olympias, la violence qui apparaît dans l'exemple précédent (aiguilles enfoncées dans les parties névralgiques du corps humain) est absente. On notera cependant un trait égyptien : il convient de nommer, pour que le charme soit efficace, la figurine sur laquelle on pratique l'envoûtement¹⁰⁸. Ajoutons que la divination par les lampes est, elle aussi, mentionnée à plusieurs reprises dans le P. mag. de Londres et de Leyde¹⁰⁹, car la lampe fait naturellement partie de l'attirail du charlatan.

Nectanébo use encore de la magie, en prêtant à Ammon un autre songe qu'il envoie à Philippe pour le convaincre de la naissance d'origine divine de l'enfant qu'Olympias porte en son sein :

Nectanébo [...] se procura un faucon de mer sur lequel il procéda à quelques opérations magiques et inspira ainsi un songe à Philippe.

Ensuite, Nectanébo prit un faucon des mers, l'ensorcela, et tout ce qu'il voulait dire en songe à Philippe, il le dit à l'animal, après l'y avoir préparé par des artifices magiques. Alors le faucon des mers envoyé par Nectanébo vint à la faveur de la nuit là où se trouvait Philippe, et lui parla en songe.¹¹⁰

Cette phrase nous rattache à nouveau au contexte memphite, d'abord dans la mesure où, comme le soulignait Lucain, « la pratique de la magie était florissante à Memphis »¹¹¹, mais surtout du fait que plusieurs auteurs — Élien, Porphyre et Jamblique — rappellent en substance que les Égyptiens croyaient que les âmes des faucons morts pouvaient rendre des oracles et faire se mouvoir des statues en les emplis-

BOYAVAL, *CRIPPEL*, 1, 1973, p. 196-204 ; W. CLARYSSE, *CdE*, 66, fasc. 131-132, 1991, p. 316-323.

107. P. DU BOURGUET, « Une ancêtre des figurines d'envoûtement percées d'aiguilles, avec ses compléments magiques, au musée du Louvre », dans *Le Livre du Centenaire*, Institut français d'Archéologie orientale 1880-1980, *MIFAO*, 104, Le Caire, 1980, p. 225-238 ; Y. KOENIG, *op. cit.*, p. 179-184.

108. Le nom est très important en Égypte ancienne. C'est en connaissant son nom que l'on domine un individu, à l'exemple de la magicienne Isis qui l'emporte sur Rê en connaissant son nom secret (cf. *Mésaventures d'Horus et de Seth*).

109. P. mag. de Londres et de Leyde, v° XXVII, 1-9.

110. *PsCalRA* 2, p. 8.

111. Luc., *Phars.*, 6, v. 448-451 [F 186]. L'idée est présente dans les deux Romans de Setné-Khaemoïs : G. MASPERO, *Les contes populaires de l'Égypte ancienne*, 3^e éd., Paris, 1905, p. 100-158.

sant du souffle de leur esprit, et que les sorciers et les mages utilisaient des cadavres de faucons pour prédire l'avenir¹¹². Diodore rappelle aussi que les Égyptiens prédisaient l'avenir en observant le vol des faucons¹¹³. Or Nectanébo provoque non seulement l'essor du culte pour les animaux sacrés, mais il inaugure également le temple et la nécropole des faucons et des rapaces sur l'aire de Saqqâra-Nord¹¹⁴, là où résidait le magicien Hor¹¹⁵. De plus, le souverain devait encourager un culte pour ces oiseaux divins, car nous avons vu que les noms du roi qui accompagnent les silhouettes de Nectanébo blotties au creux des pattes de faucon sont suivis de l'épithète *p3 bjk*, « le faucon »¹¹⁶, comme si ce dernier était vénéré à l'instar d'un dieu faucon¹¹⁷. Il est vrai que l'image du faucon fait partie de l'iconographie royale, par assimilation du roi régnant à Horus¹¹⁸. Mais cependant, dans le cas de l'épithète, il s'agit de faire allusion aux affinités qui existent entre le rapace et le souverain, ce qui donne une certaine crédibilité à la source ayant nourri le *Roman*. On emploie également, dans le P. mag. de Londres et de Leyde, « un œuf de faucon (*swḥ n bjk*) avec de la myrrhe (*ḥl*) » pour une invocation¹¹⁹, tandis que le faucon et l'ibis sont utilisés conjointement

112. ÉL., *N.A.*, XI, 39 [F 426]; Porph., *Abst.*, IV, 8-10 [F 467]; Jambl., *Myst.*, VI, 3 (F 499). De plus, selon Élien (*N.A.*, XII, 4 [F 427]), le faucon était consacré à l'Héra égyptienne (Isis).

113. D.S., I, 87 [F 129].

114. G.Th. MARTIN, *The Sacred Animal Necropolis at North Saqqâra. The Southern Dependencies of the Main Temple Complex*, Fifth Excavation Memoir of The Egypt Exploration Society, London, 1981; H.S. SMITH, *A Visit To Ancient Egypt. Life at Memphis & Saqqara (c. 500-30 BC)*, London, 1974; *id.*, « Les catacombes des animaux sacrés », dans C. BERGER (éd.), *Saqqara. Aux origines de l'Égypte pharaonique*, Dossiers d'Archéologie n° 146-147/ mars-avril 1990, p. 114-119. La protection accordée aux animaux sacrés s'est poursuivie à l'époque hellénistique et romaine. Voir H. HEINEN, « Ägyptische Tierkulte und ihre hellenistischen Protektoren », dans M. MINAS, J. ZEIDLER (éd.), *Aspekte Spätägyptischer Kultur. Festschrift für Erich Winter zum 65. Geburtstag*, AegTrev 7, Mainz-am-Rhein, 1994, p. 157-168.

115. J.D. RAY, *The Archive of Hor*, Texts from Excavations, Second Memoir of The Egypt Exploration Society, London, 1976.

116. Mentionné par H. DE MEULENAERE, dans *LÄ*, IV, col. 452.

117. D.J. THOMPSON, *Memphis under the Ptolemies*, Princeton Univ. Press, 1988, p. 212.

118. Le faucon apparaissant en songe fait penser à un fait signalé par la stèle de Bakhtan; cf. G. MASPERO, *op. cit.*, p. 166; S. SAUNERON, « Les songes... », *op. cit.*, p. 27-28.

119. P. mag. de Londres et de Leyde, r° IV, 23; cf. F.Ll. GRIFFITH, H. THOMPSON, *op. cit.*, p. 43.

dans un autre texte du même genre¹²⁰, exemples qui nous ramènent encore au Sérapéum. Ajoutons que dans le P. Petese Tebtynis A +B, il est question de façonner un faucon en cire auquel on donne des ordres¹²¹. Jean Yoyotte, dans son article « Nectanébo II comme faucon divin » envisage comme hypothèse l'idée que les prophètes de Nectanébo le faucon « avaient pour profession de rendre un culte aux grands oiseaux qui se dressaient dans l'avant-cour des temples et commémoraient le souvenir du dernier pharaon national... »¹²². Mais, lorsque l'on regarde les faits à la lumière du *Roman* et de la documentation du Sérapéum, ces prêtres ne se livreraient-ils pas, en invoquant le grand magicien et voyant pour lequel passait à juste titre Nectanébo, à une activité oraculaire dont les garants étaient justement les rapaces morts et enterrés à Saqqâra-Nord, grâce auxquels on entrait en communication avec les âmes des rois défunts ?

Pour en terminer, Philippe, qui fait appel à un interprète des songes, obtient la réponse de celui qu'il vient de faire : il s'imagine coudre Olympias à l'aide d'un papyrus scellé au moyen d'un anneau d'or. L'image est éclairante car le papyrus représente une image de l'Égypte et le sceau en or celle d'une ascendance royale, ce qui conforte Philippe dans l'idée de l'adultère d'Olympias. Cela vaut à Nectanébo, dans une ultime offensive magique qui connote bien le sens du merveilleux de l'Égypte ancienne, de se transformer alors en serpent afin de convaincre le père de l'ascendance divine de l'enfant¹²³. Le procédé très égyptien de la légitimisation d'Alexandre au moyen d'une « théogamie » qui le rattache à la descendance de Nectanébo II n'est pas unique. En effet, une princesse Ptolémaïs passe, à l'époque des Ptolémées, dans une inscription dédicatoire d'une grotte d'Akhmîm, pour une fille de Nectanébo II¹²⁴. Nectanébo meurt des œuvres de son propre fils, et ce dernier apprend de la bouche de son père naturel l'imposture de sa nais-

120. P. mag. de Londres et de Leyde, r° III, 17 ; cf. F.Ll. Griffith, H. Thompson, *op. cit.*, p. 35.

121. P. Petese Tebtynis A 3/15, 18, 23, 25 ; B 3, 5, 10 (ter) ; P. Saqqara 1, 2, 2 ; cf. K. RYHOLT, *The Story of Petese Son of Petetum and Seventy Other Good and Bad Stories (P. Petese)*, CNI publications 23, Copenhagen, 1999, p. 53-54, 67.

122. J. YOYOTTE, *Kêmi*, 15, 1959, p. 74.

123. PsCalRA 2, p. 44.

124. H. GAUTHIER, *Livre des Rois IV (= MIFAO, 20)*, Le Caire, 1916, p. 191, n. 4.

sance qui permet d'achever ce qui paraît être une œuvre en soi, probablement inspirée de l'Égypte.



Il existe donc, dans les premières pages du *Roman d'Alexandre* une forte empreinte de la magie traditionnelle égyptienne telle qu'elle est reçue dans les milieux hellénistiques alexandrins. Si le fond dénote des reminiscences à peine voilées de la magie égyptienne, la forme subit d'assez nombreuses contaminations hellénistiques et orientales. Toutefois, l'histoire de Nectanébo et d'Olympias témoigne d'une attitude mitigée du milieu alexandrin, qui se situe entre l'admiration du monde savant égyptien et la crainte de cette magie réinterprétée. L'Égypte apparaît, tel un poncif littéraire, comme le monde du sortilège, une image qui s'impose dans les écrits des auteurs classiques. Les premières pages présentent un florilège des techniques de la lécanomancie, de l'envoûtement, du charme érotique, qui défilent tour à tour, preuve qu'elles étaient en mesure de séduire un milieu égypto-hellène habitué à l'impact de cette Égypte imaginée et réinterprétée à la mode du temps. Les perspectives tracées par la documentation du Sérapéum et les traditions religieuse et historique égyptiennes au sujet de Nectanébo II s'accordent bien avec le début de la version romancée de la *Vie d'Alexandre* qui inscrit, au prix d'un artifice, le conquérant dans la continuité. Quoi qu'il en soit, il est très vraisemblable que le début de ce roman, très répandu dans les langues du monde entier, a vraiment beaucoup fait pour que l'Égypte apparaisse au cours des temps modernes comme le lieu des sortilèges et qu'il y avait bien des raisons de se méfier de tout ce qui portait, peu ou prou, le sceau de l'Égypte ancienne.

Sydney H. AUFRÈRE

UPRES A 5052,
Université Paul-Valéry, Montpellier III



LA MAGIE DE MANTO*

Gérard CAPDEVILLE

*carmenque magicum voluit et rabido minax
decantat ore quicquid aut placat leves
aut cogit umbras...*

(Sénèque, *Œdipus*, 561-563)

Il n'est pas facile de parler de magie chez les Étrusques, car des procédés habituellement reconnus comme magiques dans d'autres civilisations font chez eux partie intégrante de la pratique religieuse¹.

Prenons par exemple cette définition d'Anne-Marie Tupet² :

Tandis que l'homme pieux implore ses dieux, attend leur bon vouloir dans une humble soumission et leur voue adoration et amour, le magicien donne aux siens des ordres, exerce envers eux des moyens de contrainte pour forcer à lui obéir des puissances qu'il méprise et redoute.

La religion s'adresserait donc aux dieux par la prière, la magie par la contrainte. Or il n'apparaît pas que cette distinction soit vraiment pertinente chez les Étrusques, ou plus exactement prière et contrainte font toutes deux partie de la religion.

* Exceptionnellement, les notes, en raison de leur nombre considérable et de leur amplitude, sont déplacées à la fin de l'article.

Examinons en ce sens un élément de la doctrine des foudres³. On sait que la kéraunoscopie constituait, à côté de l'haruspicine⁴, l'une des deux grandes techniques divinatoires particulièrement prisées et développées par les Étrusques⁵. Plusieurs sources latines — Cicéron, Sénèque, Pline, Festus, Servius... — ont conservé des notices abondantes et précises sur les techniques d'observation des foudres et sur les déductions qu'en tiraient les spécialistes. On trouve ainsi chez Sénèque plusieurs listes de foudres distinguées selon telle ou telle caractéristique : la plus longue (*Nat.*, 2, 49) contient treize termes, désignant des foudres différenciées par leurs significations⁶ et la source explicitement indiquée est Caecina⁷, l'une des meilleures autorités en la matière, auteur d'un ouvrage de référence, qui adaptait en latin le contenu des livres sacrés étrusques⁸.

Mais les spécialistes étrusques ne se contentaient pas d'observer les foudres ; ils se targuaient aussi de pouvoir les attirer. Raymond Bloch⁹ a fait observer que, du reste, le mot qui, en latin, désigne ce type de spécialiste, *fulgur(i)ator*, comporte un suffixe de nom d'agent, *-tor*, et que son sens premier doit donc indiquer qu'il est capable de « provoquer une fulguration »¹⁰.

On ne sait pas exactement ce que cette capacité est devenue au cours des siècles, et notamment après la soumission de l'Étrurie à Rome. La tradition a conservé le souvenir de l'exploit légendaire de Porsenna foudroyant le monstre Olta ou Volta, qui terrifiait la cité de Volsinies¹¹, et aussi, dans la Rome royale, mais certainement avec des techniques étrusques, les exemples de Numa Pompilius et de Tullus Hostilius¹², le second ayant été lui-même foudroyé par la foudre qu'il avait attirée¹³.

À l'époque historique, il semble que les *fulguratores* utilisés par l'État romain aient été confinés dans un rôle d'observateurs et d'interprètes¹⁴. Toutefois, il n'est pas impossible que les techniques visant à provoquer la foudre aient continué à être pratiquées en Étrurie même¹⁵ : le fait qu'en 408 apr. J.-C., des haruspices aient proposé au pape d'attirer la foudre sur les armées d'Alaric qui assiégeaient Rome, en affirmant l'avoir déjà fait avec succès devant Narni¹⁶, prouve qu'ils revendiquaient encore la connaissance de procédés ancestraux — auxquels ils se réfèrent explicitement dans leur proposition¹⁷ — et aussi qu'ils pouvaient à l'occasion les mettre en œuvre dans leur ancienne patrie, sans nécessairement en informer les autorités de Rome.

Mais, à vrai dire, les sources littéraires que nous avons mentionnées plus haut ont aussi conservé le témoignage de ces techniques. C'est ainsi qu'on lit chez Pline :

Exstat Annalium memoria sacris quibusdam et precationibus vel cogi fulmina vel impetrari. (N.H., 2, 140)

Les foudres peuvent donc être obtenues soit par la persuasion, soit par la contrainte¹⁸, et des documents anciens indiquent par quels procédés ces résultats peuvent être atteints. Faut-il envisager une correspondance entre la technique utilisée — sacrifices ou prières — et le résultat recherché — *cogi vel impetrari* ? Le texte de Pline n'impose pas cette interprétation, mais il l'autorise.

Et une telle correspondance entre les deux méthodes et les deux résultats est confirmée par la fin de la longue liste des foudres empruntée par Sénèque à Caecina que nous avons évoquée un peu plus haut ; on y distingue notamment les *fulgura* :

hospitalia, quae sacrificiis ad nos Jovem arcessunt et, ut verbo eorum molliore utar, invitant — sed non irasceretur invitatus ; nunc venire eum magno invitantium periculo affirmant. (Nat., 2, 49, 3)¹⁹

et les

auxiliaria, quae invocata, sed invocantium bono veniunt.

donc les *fulgura hospitalia*, qui sont attirés par la contrainte à l'aide de sacrifices (et qui peuvent être dangereux pour celui qui les attire) et les *fulgura auxiliaria*, qui sont obtenus par la prière (*invocata*), le dieu concerné étant toujours Jupiter — que les Étrusques en leur langue appelaient Tin(i)a²⁰.

On a donc bien ici la distinction entre la foudre obtenue par la prière et la foudre contrainte par des sacrifices, mais la présentation même qui en est faite, par Pline comme par Sénèque, donc en dernier ressort par Caecina, montre bien qu'il ne s'agit que de deux versions d'une même technique, mise en œuvre par les mêmes spécialistes²¹.



La conscience du fait que les Étrusques pratiquaient dans leur religion même des rites qui, ailleurs, auraient été considérés comme magiques, pouvait sans doute conduire certains Romains à utiliser des rites étrusques en leur conférant une connotation magique, donc pour

essayer de contraindre les dieux²² — par exemple pour les forcer à révéler la part de destin que l'homme ne connaît pas : l'avenir bien sûr, mais aussi le passé, lorsque celui-ci comporte des éléments restés énigmatiques²³. Ici encore, il est difficile de savoir s'il y a eu des épisodes réels. Pline (*N.H.*, 30, 14-17) mentionne le recours, vain du reste, de Néron à toutes sortes de pratiques divinatoires²⁴ : on peut penser que l'empereur n'a pas dû se priver de rituels d'origine étrusque, mais il est vrai que rien, dans la liste que donne Pline, n'apparaît spécifiquement comme tel.

Quoi qu'il en soit de la réalité historique, nous avons au moins un remarquable exemple littéraire, celui du sacrifice accompli par le devin Tirésias²⁵ et sa fille Manto dans la première partie de l'*Œdipe* de Sénèque²⁶. Comme la scène décrite²⁷ est censée se passer à Thèbes²⁸, on ne peut l'utiliser comme un argument en faveur de l'existence d'une telle pratique à Rome. Il est certain en revanche que l'épisode ne doit rien au modèle grec de Sénèque²⁹ : il n'y a pas d'équivalent dans l'*Œdipe Roi* de Sophocle³⁰.

Qu'il s'agisse bien d'un épisode à coloration magique³¹ dans le dessein de l'auteur résulte de la situation même : Œdipe a ordonné à Tirésias de tout mettre en œuvre pour découvrir la vérité sur la mort de Laïos et sur l'origine des calamités qui, depuis, se sont abattues sur Thèbes. Le premier procédé qu'utilise Tirésias, c'est le sacrifice d'un taureau et d'une génisse, avec l'observation de leurs entrailles. Comme le vieux devin est aveugle, c'est en fait sa fille Manto qui fait les observations et les transmet oralement à son père, seul apte à en tirer une révélation. Ce dédoublement de l'officiant, justifié par la cécité du principal interprète, fournit à l'auteur l'occasion d'une description extrêmement détaillée de la consultation³², qui constitue l'un des plus longs textes divinatoires de l'Antiquité³³.

Qu'il s'agisse, non pas d'une simple consultation divinatoire pour interroger les dieux, mais bien d'une opération visant à les contraindre à révéler une vérité qu'ils veulent dissimuler, ressort de l'insistance même de tous les acteurs humains : Œdipe presse Tirésias³⁴, qui presse Manto³⁵, en se donnant pour tâche d'« arracher les destins » (v. 297)³⁶ :

*fata eruantur*³⁷

Et les réflexions du devin dès le début de la cérémonie, devant l'apparence inhabituelle de la flamme, montrent qu'il se rend bien compte de la résistance des dieux dans ce cas précis (330-334) :

*Quidnam loquar ? Sunt dira sed in alto mala ;
solet ira certis numinum ostendi notis ;
quid istud est quod esse prolatum volunt
iterumque nolunt et truces iras tegunt ?
Pudet³⁸ deos nescio quid.*

Il faut donc bien les forcer à parler, et dans l'immédiat procéder rapidement au sacrifice lui-même³⁹. Mais les réticences divines ne cesseront pas⁴⁰ et à ce premier stade, les indications ne concerneront que les événements eux-mêmes. Pour arriver à la révélation du nom même du coupable, Tirésias et Manto devront recourir à un procédé encore plus contraignant, la nécromancie, ou plutôt la sciomancie⁴¹, mais il semble qu'on entre là dans un domaine étranger aux Étrusques⁴², à tout le moins à ce que l'on sait⁴³ de leur doctrine traditionnelle⁴⁴ et en particulier de leurs conceptions sur la mort⁴⁵ ; de fait, lorsque Lucain met lui aussi en scène un épisode de nécromancie qui occupe la plus grande partie du livre VI de son épopée⁴⁶, il l'attribue à Érichto, une magicienne de Thessalie⁴⁷.

Qu'il s'agisse bien, enfin, dans le sacrifice, d'un rituel étrusque⁴⁸, cela apparaît clairement lorsqu'on rapproche cet épisode du sacrifice avec examen des entrailles pratiqué par l'haruspice Arruns au premier chant de la *Pharsale* de Lucain (608-638)⁴⁹, à un moment où des prodiges font craindre le pire aux autorités romaines. Les choses ici sont parfaitement claires⁵⁰. Même si l'on n'a pas d'autres attestations⁵¹ de cette consultation⁵², celle-ci s'inscrit dans une pratique courante : dans les situations graves, les autorités romaines consultaient, en plus des devins pratiquant d'autres techniques, les haruspices qui entretenaient la connaissance des rituels étrusques⁵³. En somme, même si Lucain a inventé la consultation, il l'a située dans un contexte tout à fait vraisemblable, et le verbe *placuit* qu'il emploie est le terme habituel pour indiquer une décision du Sénat. Enfin, on ne sait si l'ordre des haruspices⁵⁴ avait un véritable chef⁵⁵, mais on peut considérer comme logique, dans une situation aussi grave, de consulter leur doyen⁵⁶, même en résidence dans une ville lointaine⁵⁷.

Au reste, le sacrifice accompli par Arruns n'est qu'un élément d'un processus complexe qui, lui aussi, est courant dans ce genre de situation⁵⁸. Comme les prodiges ont entraîné pour la cité un certain nombre de souillures, l'haruspice doit d'abord l'en débarrasser par diverses cérémonies : élimination des êtres monstrueux par combustion (589-591)⁵⁹ ; lustration de la cité par une procession solennelle (592-606)⁶⁰ ; procuration de la foudre par enfouissement (606-608)⁶¹. Il s'agit là de rites de purification, destinés à éliminer tous les éléments de souillure — concrètement en ce qui concerne les monstres et les foudres, abstraitement par la lustration — avant d'entreprendre le sacrifice qui permettra d'identifier le message des dieux.

Le sacrifice se déroule selon le processus habituel aux haruspices, mais on a de la part de Lucain une des descriptions les plus détaillées qui soient de ce type de consultation. Et l'on s'étonne que ce texte n'ait pas été utilisé plus souvent dans les exposés sur l'extispicine étrusque⁶² : si C.O. Thulin en fait, à juste titre, de nombreuses citations⁶³, on ne trouve chez A.J. Pfiffig qu'une référence globale à contresens⁶⁴ et une autre, très brève, limitée à deux vers⁶⁵. On a pourtant bien là, comme l'avait reconnu C.O. Thulin, l'évocation de plusieurs éléments pris en compte dans une consultation réelle. C'est, pour commencer, l'approche de la victime (608-609), la libation de vin (609-610), l'apposition de *molas*⁶⁶ (610), puis l'évaluation de la docilité de la victime, qui doit être obtenue avant l'immolation⁶⁷ (611-613), le coup, qui est sous-entendu, et l'observation de la manière dont s'écoule le sang (614-615) : ici il ne jaillit pas vraiment, c'est seulement un *dirum virus* qui se répand lentement.

Déjà effrayé par cette constatation (616), l'haruspice commence alors l'examen des entrailles qu'il arrache (617)⁶⁸. D'abord une observation générale, qui en relève l'aspect extérieur (618-620) : ici, elles sont pâles avec des taches sombres, des points sanguinolents. Puis vient l'examen des différents organes : le foie⁶⁹ (621-622), qui est inondé de pus⁷⁰ et présente des veines⁷¹ « menaçantes », c'est-à-dire gonflées de sang⁷² (dans la *pars hostilis*⁷³) ; le poumon⁷⁴ (622-623), qui est mal visible (*latet*) et comporte une ligne (*limes*) coupant les parties vitales⁷⁵ ; le cœur⁷⁶ (624), lui aussi mal visible (*jacet*) ; les viscères et les intestins⁷⁷ (624-625) déchirés⁷⁸. Enfin arrive l'élément principal (626-629) : la croissance d'une seconde tête sur le foie⁷⁹ — puisque tel

doit être ici le sens de *fibra* employé seul⁸⁰ —, et par voie de conséquence la dégénérescence de la première⁸¹.

Ces signes sont suffisamment clairs pour annoncer les événements prochains : le développement de veines « menaçantes » dans la *pars hostilis* annonce des combats, comme l'explique très bien le scholiaste des *Commenta Bernensia*⁸²; l'apparition d'une seconde tête sur le foie lui-même est l'indice qu'il s'agit d'une guerre civile (puisque les deux excroissances sortent du même point), qu'il s'agit d'un affrontement pour le pouvoir suprême (puisque'il s'agit de deux têtes); et enfin que l'un des deux adversaires va triompher : le scholiaste de Berne fait correspondre avec raison la tête qui se développe avec César, celle qui dépérit avec Pompée⁸³.

Arruns, du reste, semble avoir parfaitement compris les indications des entrailles, mais elles lui paraissent trop épouvantables pour pouvoir être révélées (630-632, 634-635) :

*His ubi concepit magnorum fata malorum,
exclamat : « Vix fas, superi, quaecumque movetis,
prodere me populis.....
.....Non fanda timemus
sed venient majora metu. »*

Et il envisage deux échappatoires : le fait que les dieux infernaux aient détourné le sacrifice offert à Jupiter pour développer leurs propres maléfices (632-634) :

*..... nec enim tibi, summe, litavi,
Juppiter, hoc sacrum; caesique in pectora tauri
inferni venere dei.*

ce qui implique que leur intervention éventuelle est volontaire et non contrainte; et, plus radicalement, que toute l'haruspicine est une fausse science (635-637) :

*.....Di visa secudent,
et fibris sit nulla fides, sed conditor artis
finxerit ista Tages.*

Il y a là une exagération qu'il faut mettre au compte de l'état d'extrême agitation de l'haruspice, ou peut-être du scepticisme de Lucain lui-même. Mais en même temps cette remarque garantit la valeur de

l'information du poète sur l'haruspicine, puisqu'il connaît Tagès⁸⁴, qui en est le fondateur, le « révélateur » pourrait-on dire⁸⁵.



C'est ce rituel, dans son essence propre divinatoire et non magique⁸⁶, que Sénèque utilise pour la première opération de magie accomplie par Tirésias et Manto. Si l'on compare avec le développement de Lucain⁸⁷, on constate que Sénèque n'a retenu aucun des actes antérieurs au sacrifice qui, d'origine étrusque ou non⁸⁸, étaient familiers aux Romains ; qu'il s'est donc concentré sur ce qui est et reste spécifiquement étrusque : la constitution d'haruspicine⁸⁹, tout en ajoutant quelques éléments supplémentaires⁹⁰ : l'encens (305-306)⁹¹, dont le caractère exotique⁹² est souligné par Tirésias⁹³ ; le feu (307-323)⁹⁴, avec l'observation de la forme et de la couleur de la flamme⁹⁵ ; la fumée (325-327)⁹⁶, enfin, qui entoure la tête et spécialement les yeux du roi.

Dans le sacrifice proprement dit, que l'on peut suivre par le jeu des questions et réponses entre Tirésias et Manto, on retrouve les mêmes éléments que chez Lucain, mais mêlés à d'autres, dans une structure plus complexe qui, parfois, semble friser l'incohérence : c'est ainsi qu'il semble d'abord n'y avoir qu'une seule victime, un taureau, puis on s'aperçoit qu'il y en a deux, un taureau et une génisse⁹⁷, dont le comportement reflète par avance celui des deux protagonistes, Œdipe et Jocaste. C'est d'abord l'approche des victimes (334)⁹⁸, l'imposition de la *mola salsa* (335)⁹⁹, l'appréciation de leur docilité (336-339)¹⁰⁰ (plus grande chez la génisse que chez le taureau), puis la manière dont ils meurent (340-344 : après un seul coup pour la génisse, deux pour le taureau¹⁰¹), la manière dont jaillit le sang (345-350)¹⁰² : franchement chez la génisse¹⁰³, très lentement chez le taureau¹⁰⁴, avec de surcroît reflux par la bouche et les yeux¹⁰⁵).

Ensuite vient la consultation d'haruspicine proprement dite, qui ne concerne que la génisse et comprend en fait deux parties. Il y a un premier examen des entrailles, que Manto observe, après les avoir, semble-t-il, arrachées¹⁰⁶, d'abord dans leur globalité (353-355) — elles sont gorgées de sang, mais ce sang est pâle (357)¹⁰⁷ —, puis organe par organe¹⁰⁸ : le cœur (356) flétri mais visible¹⁰⁹, le poumon (357)¹¹⁰ incomplet¹¹¹, le foie (358-365), enfin, plein de fiel¹¹², avec deux têtes égales, mais blessées toutes deux et recouvertes d'une fine membrane,

avec aussi des veines apparentes¹¹³ dans l'*hostile latus*¹¹⁴, mais il est ici précisé qu'elles sont au nombre de sept et c'est à leur niveau que se trouve la ligne oblique (*limes oblicus*)¹¹⁵.

Mais une fois arrivée au point où s'achevait l'examen d'Arruns, l'observation repart, comme pour une seconde lecture, qui concerne cette fois non plus l'état des organes, mais leur emplacement, au prix d'une certaine incohérence, puisqu'on pouvait les croire arrachés. Manto revient ainsi en ordre inverse sur les poumons et le cœur, puis ajoute les viscères et l'utérus, avant de conclure sur une phrase concernant les entrailles en général¹¹⁶.

C'est d'abord la constatation que les organes internes ne sont pas à leur emplacement normal (366-369), le cœur et le poumon ayant échangé leurs places ; puis que les entrailles n'ont pas leur enveloppe habituelle (370), enfin que la génisse, bien qu'ayant été choisie vierge, est porteuse d'un fœtus, mais que celui-ci se trouve hors de la matrice (371-376). La scène se termine par un spectacle de pure épouvante, avec les animaux mutilés qui paraissent vouloir s'enfuir (378-380)¹¹⁷ et le feu qui mugit (381-383)¹¹⁸.

Si l'on s'en tient à la première lecture, on voit que le parallélisme entre le texte de Lucain et celui de Sénèque est très grand : il y a huit références doubles chez C.O. Thulin¹¹⁹, et si certaines doivent être corrigées, on peut en rajouter plusieurs autres¹²⁰. Comme chez Lucain, la mauvaise apparence des entrailles (353-355) annonce des malheurs et la présence de veines gonflées dans la *pars hostilis* du foie (363-364), plus précisément des combats¹²¹. Ici aussi, il y a deux têtes dans le foie (359-362), mais cette fois elles apparaissent ensemble, elles sont égales et toutes deux fendues¹²² : à Thèbes, il n'y aura pas de vainqueur, pas de survivant, les deux frères Étéocle et Polynice s'entretueront. Une indication avait déjà été apportée sur ce point, avant même l'immolation des victimes, par la flamme divisée en deux parties semblant s'affronter (321-323)¹²³, ce qui est aussi un signe de lutte fratricide¹²⁴, mais annonçait en même temps le prodige qui devait se produire sur le bûcher commun où les deux fils d'Œdipe seraient déposés après leur mort¹²⁵.

Les éléments du prélude et de la « seconde lecture » des entrailles concernent des données de la situation thébaine qui n'ont pas de correspondant à Rome, avec quelques signes qui paraissent redondants. C'est, bien sûr, surtout l'inceste entre Jocaste et Œdipe qui est au centre de la révélation¹²⁶. C'est d'abord l'apparence de l'arc-en-ciel¹²⁷ prise par la

flamme (314-320) qui en est un signe ; dans l'arc-en-ciel les couleurs sont mêlées de telle sorte que l'on ne puisse plus les distinguer exactement, de la même manière que l'inceste bouleverse l'ordre des générations¹²⁸ dans une confusion inextricable¹²⁹. L'inversion de l'ordre naturel¹³⁰, notamment entre le poumon et le cœur (366-369) est également le signe qu'un autre élément de l'ordre naturel a été transgressé : le cœur n'est pas à sa place, comme n'est pas à sa place le fils qui prend celle de son père et devient le mari de sa propre mère¹³¹. Il en est de même pour le fœtus¹³² mal placé (371-376), avec en outre l'insistance sur le fait que la génisse est *innupta*¹³³ : un inceste ne saurait être un mariage¹³⁴ et donner lieu à une grossesse normale¹³⁵ : c'est sur ce constat que se termine la consultation¹³⁶.

D'autres détails apparaissent encore. Ainsi le mouvement de la flamme, qui a brillé avant de retomber rapidement (308), correspond-il sans doute à l'ascension et à la chute d'Œdipe¹³⁷. Lorsque Tirésias réitère son interrogation sur l'aspect de la flamme, on a l'impression, dans la seconde partie (312-313), que la marche incertaine de la flamme préfigure celle du héros aveuglé¹³⁸. Quant au changement du vin¹³⁹ en sang (324), il faut sans doute lui donner une portée générale, en relation avec les divers drames qui vont suivre¹⁴⁰, plutôt que de l'associer à un fait précis¹⁴¹. De même pour le comportement des victimes : le recul du taureau devant la lumière (337-339) correspond à la réaction d'Œdipe devant la révélation de la vérité et son refus initial de l'accepter¹⁴² ; la docilité de la génisse, qui s'élanche d'elle-même sur le couteau sacrificiel (341-342)¹⁴³, annonce le suicide de Jocaste¹⁴⁴, tandis que la mort plus lente du taureau (342-344) préfigure la *mors longa* qu'Œdipe s'infligera¹⁴⁵ ; puis, le reflux du sang par les yeux de l'animal (349-350) annonce que le roi s'aveuglera lui-même ; mais déjà au début de la scène, la fumée qui entourait sa tête pouvait passer pour porter le même présage (325-327)¹⁴⁶. Quant aux sept veines qui parcourent la *pars hostilis* du foie (363-364), elles annoncent l'attaque des « Sept contre Thèbes » et la ligne qui les coupe (364-365) prédit qu'ils ne reviendront pas dans leur patrie¹⁴⁷.

Ainsi, c'est l'essentiel de l'histoire d'Œdipe, passée et future¹⁴⁸, qui se trouve représentée dans les diverses phases du sacrifice décrites par Manto et commentées par Tirésias. On voit que les renseignements obtenus sont plus complexes que dans le cas d'Arruns : ils le sont parce que la situation, certes, est plus complexe, mais aussi parce que d'autres

techniques ont été rajoutées à l'haruspicine pour forcer les dieux à éclaircir l'ensemble des énigmes : libanomancie avec l'encens, pyromancie avec la flamme, capnomancie avec la fumée. Et ce qui suit montre bien l'intention des officiants : comme les dieux ont révélé les faits, mais pas le coupable, il faudra, pour obtenir ce résultat, recourir, on l'a dit, à une technique encore plus contraignante, la nécromancie.



On peut se demander pourquoi Sénèque a utilisé dans ce contexte tout à fait grec le rituel et les techniques interprétatives d'un sacrifice étrusque. C'est que, tout d'abord, Sénèque est un bon connaisseur de l'*Etrusca disciplina* et en particulier de l'œuvre de Caecina. Dans le livre II de ses *Naturales Quaestiones*, il explique qu'à l'école du philosophe Attale, il avait appris à commenter cet ouvrage et à confronter sa doctrine à celle des philosophes et des physiciens grecs¹⁴⁹. Mais si Sénèque connaît bien lui-même ces rites, il n'en est pas de même de ses concitoyens pour qui, d'une manière générale, les pratiques des haruspices étrusques devaient rester assez mystérieuses.

Souhaitant créer une scène particulièrement impressionnante, il a donc repris le canevas d'un sacrifice étrusque, en le « complétant », comme on l'a vu, par l'adjonction de quelques autres techniques, dont on ne peut savoir si elles étaient, elles aussi, étrusques¹⁵⁰. Il faut remarquer en outre qu'en mettant en scène un *sacrifice* pour contraindre les dieux, Sénèque retrouvait au moins le principe de l'action par laquelle les *fulguratores* contraignaient Jupiter-Tinia à envoyer sa foudre.



Mais un autre élément a pu lui suggérer de recourir au rituel étrusque : Manto elle-même¹⁵¹. Cette fille de Tirésias¹⁵², qui lui sert de guide, est absente chez Sophocle¹⁵³ ; elle est présente dans les *Phéniennes* d'Euripide, mais comme un personnage anonyme et muet¹⁵⁴. En fait, son existence et l'essentiel de son histoire devaient être connus dès les plus anciennes épopées du cycle thébain¹⁵⁵, et son nom est attesté dans l'iconographie hellénistique¹⁵⁶. Mais ce n'est qu'avec Apollodore¹⁵⁷ et Pausanias¹⁵⁸ qu'apparaît dans les sources écrites conservées le nom de Μαντώ, hypocoristique formé directement sur μάντις¹⁵⁹ : Mantô est, en somme, la prophétesse¹⁶⁰ par excellence¹⁶¹.

En Italie¹⁶², cependant, ce nom avait des résonances supplémentaires : en effet, la fille de Tirésias était, disait-on, venue en Italie après la mort de son père¹⁶³ et elle se serait unie au « fleuve étrusque », le Tibre¹⁶⁴. De cette union serait né Ocnus, fondateur selon l'une des traditions existantes, de Mantoue¹⁶⁵, cité à laquelle il aurait donné le nom de sa mère ; c'est ce qui ressort de quelques vers de Virgile (*Aen.*, 10, 198-200)¹⁶⁶ :

*Ille etiam patriis agmen ciet Ocnus ab oris,
fatidicae Mantus et Tusci filius amnis,
qui muros matrisque dedit tibi, Mantua, nomen*

et du bref commentaire de Servius (*Ad Aen.*, 10, 198) :

Ocnus : iste est Ocnus, quem in Bucolicis Bianorem dicit, ut namque sepulchrum / incipit apparere Bianoris¹⁶⁷. Hic Mantuam dicitur condidisse, quam a matris nomine appellavit nam fuit filius Tiberis et Mantus, Tiresiae Thebani vatis filiae, quae post patris interitum ad Italiam venit.

Le nom même de Manto oriente donc ici vers les Étrusques¹⁶⁸. Mais il y a plus : une autre tradition¹⁶⁹ à propos de Mantoue, conservée, elle, par l'interpolateur de Servius (*ibid.*), mais remontant au moins à Caecina¹⁷⁰, en faisait une fondation de Tarchon — un des plus anciens héros étrusques, fondateur éponyme de Tarquinia¹⁷¹ —, qui aurait tiré le nom de la cité de celui de Mantus, dieu infernal étrusque¹⁷², équivalent de *Dis pater* :

Alii a Tarchone Tyrrheni fratre conditam dicunt : Mantuam autem ideo nominatam, quod Etrusca lingua Mantum Ditem patrem appellant, cui cum ceteris urbibus et hanc consecravit.

Cela signifie que la relation de Manto avec les Étrusques et Mantoue conduit en même temps, par la ressemblance des noms, vers Mantus et donc vers *Dis pater*¹⁷³. Or ce dernier est, pour les Romains, le dieu auquel ils assimilent les divinités infernales¹⁷⁴ évoquées dans les rituels magiques, et notamment la nécromancie : on le trouve cité plusieurs fois — sous la forme simple *Dis* — aussi bien dans la scène de nécromancie de l'*Œdipe* de Sénèque (395, 573, 597), que dans celle d'Érichon au chant VI de la *Pharsale* de Lucain (433, 514, 642, 797 ; cf. 1, 455, 577).



On peut se demander, pour terminer, s'il y a un rapport particulier entre le sacrifice de Manto et celui d'Arruns. S'il y en avait un, la logique purement littéraire voudrait qu'*Œdipe* eût imité la *Pharsale*¹⁷⁵, puisque dans celle-ci le rituel est bien présenté comme étrusque : au contraire, un poète romain n'irait pas chercher dans une scène censée se passer à Thèbes de quoi décrire un rituel étrusque. Mais la généalogie et la chronologie suggéreraient le contraire¹⁷⁶ : il est plus vraisemblable que le neveu ait imité l'oncle que l'inverse¹⁷⁷ ; rappelons en outre qu'ils furent contraints de se suicider tous les deux à la suite de l'échec de la conjuration de Pison, en 65 apr. J.-C.¹⁷⁸ et qu'aucun n'a donc survécu à l'autre. Certains critiques ont opté pour une postériorité de l'*Œdipe*, mais en en faisant alors une œuvre apocryphe¹⁷⁹.

En fait, il n'est nullement nécessaire de faire dépendre Sénèque de Lucain. Comme on l'a déjà dit, Sénèque montre surabondamment qu'il connaît très bien la doctrine étrusque : certes, il ne parle guère que de kéraunoscopie dans le second livre de ses *Questions naturelles*, mais c'est parce que le livre concerne les foudres. Familier de l'œuvre de Caecina, il pouvait y trouver des informations variées sur d'autres domaines — et tout particulièrement sur l'haruspicine, puisque c'était la discipline principale de la divination étrusque, attribuée à la révélation de Tagès¹⁸⁰ et donnant à l'occasion son nom à l'ensemble des techniques divinatoires¹⁸¹.

C'est plus probablement Lucain qui a dû subir l'influence de son oncle Sénèque¹⁸², sur ce point comme sur bien d'autres¹⁸³, et notamment sur le plan philosophique¹⁸⁴. Lui aussi a dû acquérir personnellement des connaissances en *Etrusca disciplina*¹⁸⁵, guidé certainement par son oncle, mais peut-être aussi par son ami Perse¹⁸⁶, le poète de Volterra¹⁸⁷, parent par alliance de la famille Caecina¹⁸⁸, sans oublier que, bien que né à Cordoue, en Espagne, il avait probablement lui-même une ascendance étrusque, au moins du côté de sa mère¹⁸⁹, et que la tradition toscane semble avoir été respectée aussi bien dans le choix de son surnom¹⁹⁰ que dans celui de son épouse¹⁹¹. S'agissant de décrire dans les deux cas les présages d'une guerre civile, les deux auteurs ont pu avoir recours parallèlement au rituel étrusque, qui leur fournissait le signe le plus parlant, les deux têtes du foie. Et l'on peut même se demander s'ils n'ont pas, chacun pour son compte, adapté la description d'une consultation type, trouvée dans un même manuel, tant les textes sont voisins¹⁹². Mais Sénèque devait évoquer aussi l'inceste, ce

qui l'a conduit à un développement supplémentaire, dont la source reste incertaine.

Toutefois Lucain a peut-être laissé un indice de ce que la pièce de son oncle l'avait bien inspiré dans ce choix : parmi les prodiges qui ont précédé et justifié la consultation de l'haruspice Arruns, il y a celui-ci, qu'il situe aux Fêtes Latines de l'an 49 (1, 549-552)¹⁹³ :

[...] *Vestali raptus ab ara
ignis et ostendens confectas flamma Latinas
scinditur in partes geminoque cacumine surgit
Thebanos imitata rogos.*

La flamme double¹⁹⁴ est comparée à celle des « bûchers thébains »¹⁹⁵, ce qui est bien une référence à ceux d'Étéocle et de Polynice, comme précisément dans la consultation de Manto, mais dans un contexte différent, puisqu'il y a ici comparaison et non présage.

Il n'est donc pas impossible que l'*Œdipe* de Sénèque ait suggéré à Lucain d'inclure une scène d'haruspicine dans son poème, mais cela n'a pu se faire que parce que lui-même, par ses propres connaissances, en avait reconnu l'inspiration étrusque. Et il a pu, lui, insérer simplement cette scène à sa place normale dans le cours des événements, sans en modifier la portée, alors que son oncle en avait fait une scène magique, en « forçant » en quelque sorte le rituel originel.

Gérard CAPDEVILLE

Université de Paris IV-Sorbonne



Seneca, *Œdipus*, 288-402

CRE.	In tempore ipso, sorte Phoebea excitus, Tiresia tremulo tardus accelerat genu comesque Manto luce viduatum trahens.	288 290
ŒD.	Sacrate divis proximum Phoebos caput, responsa solve ; fare quem poenae petant.	

- TIR. Quod tarda fatu est lingua, quod quaerit moras
 haud te quidem, magnanime, mirari addecet :
 visu carenti magna pars veri latet. 295
 Sed quo vocat me patria, quo Phoebus, sequar :
fata eruantur ; si foret viridis mihi
 calidusque sanguis, **pectore exciperem deum.**
Appellite aris candidum tergo bovem
 curvoque numquam colla **depressum jugo.** 300
 Tu lucis inopem, gnata, genitorem regens
manifesta sacri signa fatidici refer.
- MAN. **Opima sanctas victima** ante aras stetit.
- TIR. In vota superos voce sollemni voca
 arasque dono **turis Eoi** extrue. 305
- MAN. Jam **tura** sacris caelitem ingessi focis.
- TIR. Quid **flamma** ? Largas jamne comprehendit dapes ?
- MAN. Subito refulsit lumine et subito occidit.
- TIR. Utrumne clarus **ignis** et nitidus stetit
 rectusque purum verticem caelo tulit 310
 et summam in auras fusus explicuit comam,
 an latera circa **serpit incertus viae**
 et fluctuante turbidus fumo labat ?
- MAN. Non una facies mobilis **flammae** fuit :
 imbrifera qualis implicat varios sibi 315
Iris colores, parte quae magna poli
 curvata picto nuntiat nimbos sinu,
 quis desit ille quive sit dubites color :
 caerulea fulvis mixta oberravit notis,
 sanguinea rursus ; ultima in tenebras abit. 320
 Sed ecce pugnax **ignis in partes duas**
 discedit et se scindit unius sacri
discors favilla — genitor, horresco intuens :
 libata **Bacchi** dona permutat **cruor**
 ambitque densus regium **fumus** caput 325
 ipsosque circa spissior vultus sedet
 et **nube densa** sordidam lucem abdidit.
 Quid sit, parens, **effare.**
- TIR. Quid fari queam
 inter tumultus mentis attonitae vagus ?
 Quidnam loquar ? Sunt dira sed in alto mala ; 330
 solet ira **certis** numinum ostendi **notis** ;
 quid istud est quod esse prolatum volunt
 iterumque nolunt et truces iras tegunt ?
 Pudet deos nescio quid. Huc propere **admove**
 et sparge **salsa** colla taurorum **mola.** 335
 Placidone vultu sacra et admotas manus
 patiuntur ?

- MAN. Altum **taurus** attollens caput
primos ad ortus positus expavit diem
trepidusque vultum obliquat et **radios fugit.**
- TIR. Unone terram vulnere afflicti petunt ? 340
- MAN. **Juvenca** ferro semet imposito induit
et vulnere uno cecidit, at taurus duos
perpessus ictus huc et huc **dubius** ruit
animamque fessus vix reluctantem exprimit.
- TIR. Utrum citatus **vulnere** angusto **micat**
an lentus altas irrigat plagas **cruor** ? 345
- MAN. Hujus per ipsam qua patet pectus viam
effusus **amnis**, hujus exiguo graves
maculantur ictus **imbre** ; sed versus retro
per ora multus sanguis atque **oculos** redit. 350
- TIR. **Infausta** magnos **sacra** terrores cient.
Sed **ede certas** viscerum nobis **notas.**
- MAN. Genitor, quid hoc est ? Non levi motu, ut solent,
agitata trepidant **exta**, sed totas manus
quatiunt novusque prosilit venis **cruor.** 355
Cor marcet **aegrum** penitus ac mersum **latet**
liventque venae ; magna pars fibris abest
et **felle nigro tabidum** spumat **jecur**,
ac — semper **omen** unico imperio **grave** —
en **capita** paribus **bina** consurgunt toris ; 360
sed utrumque **caesum** tenuis abscondit **caput**
membrana, latebram rebus occultis negans ;
hostile valido robore insurgit **latus**
septemque venas tendit ; has omnis retro
prohibens reverti **limes** oblicus **secat.** 365
Mutatus ordo est, sede nil propria jacet,
sed acta **retro** cuncta : non animae capax
in parte dextra pulmo sanguineus **jacet**,
non laeva cordi regio, non molli ambitu
omenta pingues viscerum obtendunt sinus : 370
natura versa est, nulla lex utero manet.
Scrutemur unde tantus hic extis rigor.
Quod hoc nefas ? **Conceptus innuptae bovis**
nec more solito positus **alieno in loco**
implet parentem ; membra cum gemitu movet, 375
rigore tremulo debiles artus micant ;
infecit atras **lividus** fibras **cruor**
temptantque turpes mobilem **trunci** gradum,
et inane surgit corpus ac sacros petit
cornu ministros ; **viscera** effugiunt manum. 380
Neque ista, quae te pepulit, armenti gravis
vox est nec usquam territi resonant greges :
immugit aris ignis et trepidant foci.

ÆD.	Quid ista sacri signa terrifici ferant exprome : voces aure non timida hauriam.	385
	Solent extrema facere securos mala ;	
TIR.	His invidebis quibus opem quaeris malis.	
ÆD.	Memora quod unum scire caelicolae volunt, contaminarit rege quis caeso manus.	
TIR.	Nec alta caeli quae levis pinna secat nec fibra vivis rapta pectoribus potest ciere nomen ; alia temptanda est via : ipse evocandus noctis aeternae plagis, emissus Erebo ut caedis auctorem indicet.	390
	Reseranda tellus, Ditis implacabile numen precandum, populus infernae Stygis huc extrahendus : ede cui mandes sacrum ; nam te, penes quem summa regnorum, est nefas invisere umbras.	395
ÆD.	Te, Creo, hic poscit labor, ad quem secundum regna respiciunt mea.	400
TIR.	Dum nos profundae claustra laxamus Stygis, populare Bacchi laudibus carmen sonet.	402



Lucanus, *Phars.*, 1, 584-638

Haec propter placuit Tuscos de more vetusto	584
acciri vates. Quorum qui maximus aevo	585
Arruns incoluit desertae moenia Lucae ,	
fulminis edoctus motus venasque calentes fibrarum et monitus errantis in aere pinnae ,	
monstra jubet primum, quae nullo semine discors protulerat natura, rapi sterilique nefandos	590
ex utero fetus infaustis urere flammis.	
Mox jubet et totam pavidis a civibus urbem ambiri et, festo purgantes moenia lustris,	
longa per extremos pomeria cingere fines pontifices, sacri quibus est permissa potestas.	595
Turba minor ritu sequitur succincta Gabino, Vestalemque chorum ducit vittata sacerdos, Trojanam soli cui fas vidisse Minervam ; tunc qui fata deum secretaque carmina servant et lotam parvo revocant Almone Cybelen,	600
et doctus volucres augur servare sinistras	

septemvirque epulis festus Titique sodales
 et Salius laeto portans ancilia collo
 et tollens apicem generoso vertice flamen.
 Dumque illi effusam longis anfractibus urbem 605
 circumeunt, Arruns dispersos **fulminis** ignis
 colligit et terrae maesto cum murmure **condit**
 datque locis numen ; sacris tunc **admovet aris**
 electa cervice **marem**. Jam fundere Bacchum
 coeperat obliquoque **molas** inducere cultro, 610
impatiensque diu non grati victima sacri,
 cornua succincti premerent cum torva ministri,
 deposito victum praebebat poplite collum.
 Nec **cruor emicuit** solitus, sed **vulnere** largo
 diffusum rutilo dirum pro sanguine virus. 615
 Palluit **attonitus sacris feralibus** Arruns
 atque iram superum raptis quaesivit in **extis**.
Terruit ipse color vatem : nam pallida taetris
viscera tincta notis gelidoque infecta **cruore**
 plurimus asperso variabat **sanguine livor**. 620
 Cernit **tabe jecur** madidum **venasque minaces**
hostili de parte videt. **Pulmonis** anhelii
fibra latet parvusque **secat vitalia limes**.
Cor jacet et saniem per hiantis **viscera** rimas
 emittunt **produntque** suas **omenta latebras**. 625
 Quodque **nefas** nullis **impune** apparuit **extis**,
 ecce videt **capiti** fibrarum **increscere molem**
alterius capitis ; pars **aegra** et **marcida** pendet,
 pars micat et celeri **venas** movet improba pulsu.
 His ubi concepit magnorum fata malorum, 630
 exclamat : « Vix fas, superi, quaecumque movetis,
 prodere me populis ; nec enim tibi, summe, litavi,
 Juppiter, hoc sacrum ; caesique in pectora tauri
inferni venere dei. Non fanda timemus,
 sed venient majora metu. Di visa secudent, 635
 et **fibris** sit nulla fides, sed conditor artis
 finxerit ista **Tages**. » Flexa sic omina Tuscus
 involvens multa que tegens ambage canebat. 638



Passages parallèles chez Lucain et Sénèque

Lucanus, <i>Pharsalia</i> , 1	Seneca, <i>Œdipus</i>		C.O. THULIN, <i>ED</i>
608-609 : sacris tunc admovet aris / electa cervice marem.	299 : Appellite aris candidum tergo bovem 334 : ... Huc propere admove	approche de la victime	
609-610 : Jam fundere Bacchum / coeperat	324 : libata Bacchi dona	libation de vin	
610 : obliquoque mo- las inducere cultro	335 : et sparge salsa colla taurorum mola	<i>mola salsa</i>	
614-615 : Nec cruor emicuit solitus, sed vulnere largo / diffu- sum rutilo dirum pro sanguine virus	345-346 : Utrum ci- tatus vulnere angus- to micat / an lentus altas irrigat plagas cruor ?	jaillissement du sang	
616 : Palluit attonitus sacris feralibus Arruns 618 : Terruit ipse color vatem	351 : infausta ma- gnos sacra terrores cient	terreur du devin	
617 : atque iram supe- rum raptis quaesivit in extis	391 : ... fibra vivis rapta pectoribus...	entrailles arra- chées	2, p. 6 (Sen., <i>Thy</i> , 755)
618-619 : nam pallida taetris / viscera tincta notis gelidoque infecta cruore	354-355 : agitata trepidant exta... / ... novus prosilit venis cruor	entrailles sangui- nolentes	
620 : plurimus asperso variabat sanguine li- vor	357 : liventque ve- nae 377 : infecit atras lividus fibras cruor	pâleur des entrail- les	
621 : Cernit tabe jecur madidum	358 : et felle nigro tabidum spumat je- cur	foie purulent	2, p. 24, 27, 37 (Sen., <i>Œd.</i> , 362)
621-622 : ... venasque minaces / hostili de parte videt.	363-364 : hostile valido robore insur- git latus / septemque venas tendit	veines dans la <i>pars hostilis</i> du foie	2, p. 27, 37 (Sen., seulement p. 37)
622-623 : ... Pulmonis anheli / fibra latet	357 : magna pars fi- bris abest 368 : in parte dextra pulmo sanguineus jacet	observation du poumon	2, p. 23, 43, 45

623 : ... parvusque secat vitalia limes	364-365 : ... has omnis retro / prohibens reverti limes oblicus secat	<i>limes</i> dans le poumon (Luc.) <i>limes</i> dans le foie (Sen.)	2, p. 23, 45 2, p. 53
624 : Cor jacet	356 : Cor marcet aegrum penitus ac mersum latet	observation du cœur	2, p. 23, 45 (p. 23 : Sen., <i>Æd.</i> , 369)
624-625 : ... et saniem per hiantis viscera rimas / emittunt produntque suas omenta latebras	369-370 : ... non molli ambitu / omenta pingues viscerum obtendunt sinus	viscères à découvert	
626-627 : Quodque nefas nullis impune apparuit extis / ecce videt capiti fibrarum increscere molem alterius capitis	359-360 : ac — semper omen unico imperio grave — / en capita paribus bina consurgunt toris	dédoublément de la tête du foie	2, p. 31
628 : ... pars aegra et marcida pendet	356 : Cor marcet aegrum	flétrissure d'une tête du foie (Luc.) flétrissure du cœur (Sen.)	2, p. 37 (rien pour Sen.)



NOTES

1. Sur la religion étrusque, les ouvrages de base sont toujours ceux de C.O. THULIN, *Die Etruskische Disciplin*, I. «Die Blitzlehre», in *GhA*, 11, 1905, n° 5 (1906), 128 p.; II. «Die Haruspicin», in *GhA*, 12, 1906, n° 1, 54 p. (+ 4 pl.); III. «Die Ritualbücher und zur Geschichte und Organisation der Haruspices», in *GhA*, 15, 1909, 158 p. (réédité en un seul volume, Darmstadt, 1968) [cité *ED*]; et de A.J. PFIFFIG, *Religio Etrusca*, Graz, 1975 [cité *Religio*]; on y trouvera toutes les références aux textes anciens.

2. A.-M. TUPET, *La magie dans la poésie latine*, I. *Des origines à la fin du règne d'Auguste*, Lille, 1975 (= Collection d'Études Anciennes publiée sous le patronage de l'Association Guillaume Budé [76]), Paris, 1976, p. VIII.

3. Sur la kéraunoscopie, voir C.O. THULIN, *ED*, I, p. 13-128; A. PFIFFIG, *Religio*, p. 127-137. Mais il faut refuser l'équivalence entre «Blitzschau» et «Brontoskopie» affirmée en titre par ce dernier, car ni l'éclair ni la foudre ne sont certes identiques au tonnerre (!) et du reste le tonnerre n'est pas pris en considération dans la divination étrusque, comme l'avait déjà observé K.O. MÜLLER, *Die Etrusker*, Breslau, 1828 [cité *Etrusker*], 2, p. 175, 2. Aufl., 2^e éd. par W. DEECKE, Stuttgart, 1877, 2, p. 177, et comme le reconnaît lui-même A.J. PFIFFIG, *Religio*, p. 138.

4. Les livres sacrés des Étrusques comprenaient trois grandes séries, qui sont ainsi énumérées par Cicéron (*Div.*, 1, 72) : ... *Etruscorum declarant et haruspicini et fulgurales et rituales libri*... Les deux premières séries sont consacrées chacune à une technique divinatoire, la troisième comprend plusieurs sections, dont certaines concernent encore d'autres techniques divinatoires, telles que l'oionoscopie et l'interprétation des prodiges. Sur tout cela, voir notre étude « Les livres sacrés des Étrusques », in *Oracles et prophéties dans l'Antiquité. Actes du colloque de Strasbourg, 15-17 juin 1995*, édités par J.-G. HEINZ (= Université des Sciences Humaines de Strasbourg. Travaux du Centre de Recherche sur le Proche-Orient et la Grèce Antique, 15), Strasbourg-Paris, 1997, p. 457-508 [cité *Livres sacrés*].

5. Sénèque (*Nat.*, 2, 34, 1) précise même que les signes donnés par l'observation des foudres l'emportent sur ceux que donnent l'haruspicine et l'oionoscopie.

6. Sur la composition de ce texte, voir notre étude « Les sources de la connaissance de l'*Etrusca disciplina* chez les écrivains du siècle d'Auguste », in *Les écrivains du siècle d'Auguste et l'Etrusca disciplina, Actes de la Table ronde du 19 mars 1988*, organisée par l'UA 04 1132 du CNRS « Recherches étrusco-italiques », Paris, ENS. Présentation de C. GUITTARD, D. BRIQUEL (= *Caesarodunum*, suppl. 60-63), Tours-Paris, 1991-1993, 2 (= 63, 1983), 2-30 [cité *Sources*], p. 18-21.

7. Sénèque (*Nat.*, 2, 49, 1) : *Nunc nomina fulgurum quae a Caecina ponuntur perstringam*...

8. Pline le mentionne parmi les sources de son second livre, avec deux autres spécialistes (*N.H.*, 2, auct.) : *Caecina, qui de Etrusca disciplina; Tarquitio, qui item. Julio Aquila, qui item*. Il avait été l'ami et le correspondant de Cicéron, qui vantait ses connaissances en la matière — mais sans mentionner d'ouvrage, ce qui laisse supposer que Caecina ne publia son livre qu'après la mort de l'orateur.

9. R. BLOCH, *Les prodiges dans l'Antiquité (Grèce, Étrurie, Rome)* (= Mythes et religions, 46), Paris, 1963 [cité *Prodiges*], p. 150, n. 2 (cf. p. 58); *La divination dans l'Antiquité* (= Que sais-je ?, 2135), Paris, 1984, p. 67-68.

10. C'est avec cette pleine valeur que le mot est employé dans une sorte de litanie de Jupiter rapportée par Apulée (*Mund.*, 37, 374) : *Jupiter dicitur et fulgurator et tonitrualis et fulminator, etiam imbricator et item serenator*.

11. Pline (*N.H.*, 2, 140 [à la suite du texte cité page suivante]) : *Vetus fama Etruriae est, impetratum [sc. fulmen] Volsinios urbem depopulatis agris subeunte monstro, quod vocavere Voltam, evocatum a Porsina suo rege*.

12. Pline (*N.H.*, 2, 140 [à la suite du texte cité n. 11]), d'après L. Calpurnius Piso Frugi (*Awn.*, 1, fr. 10 *HRR*², 1, 124 Peter, fr. 17 Forsythe [= G. FORSYTHE, *The Historian L. Calpurnius Piso Frugi and the Roman Annalistic Tradition*, Lanham MD-New York-Londres, 1994, p. 454-455, comm. p. 196-201] : *Et ante eum a Numa saepius hoc factitatum in primo Annalium suorum tradidit L. Piso, gravis auctor, quod imitatum parum rite Tullum Hostilium ictum fulmine*. Et plus loin (*N.H.*, 28, 13-14 = Piso, *An.*, 1, fr. 13 *HRR*², 1, 124 P, fr. 20 F [p. 458, comm., p. 216-220] : *Prisci quidem nostri perpetuo talia credidere, difficillimumque ex his, etiam fulmina elici, ut suo loco docuimus*.¹⁴ *L. Piso primo Annalium auctor est Tullum Hostilium regem ex Numae libris eodem quo illum sacrificio Jovem caelo devocare conatum, quoniam parum rite quaedam fecisset, fulmine ictum. Multi vero magnarum rerum fata et ostenta verbis permutari*.

13. La fulmination de Tullus Hostilius par la foudre qu'il avait lui-même attirée est également mentionnée, sans doute d'après la même source, par Tite-Live (1, 31, 8), qui parle aussi de sacrifices et de la colère du dieu : *Ipsium regem [sc. Tullum Hostilium] tradunt volventem commentarios Numae, cum ibi quaedam occulta solemnia*

sacrificia Jovi Elicio facta invenisset, operatum his sacris se abdidisse ; sed non rite initum aut curatum id sacrum esse, nec solum nullam ei oblatam caelestium speciem, sed ira Jovis sollicitati prava religione fulmine ictum cum domo conflagrasset. Et de même, plus succinctement, chez le Ps.-Aurelius Victor (*Vir. ill.*, 4, 4) : *Et dum Numam Pompilium sacrificiis imitatur [sc. Tullus Hostilius], Jovi Elicio litare non potuit, fulmine ictus cum regia conflagravit.* Voir encore Servius (*Ad B.*, 6, 42), qui fait remonter à Prométhée les procédés mis en œuvre par Numa ; et Denys d'Halicarnasse (3, 35, 2-5) qui, au contraire, considère la fulguration de Tullus Hostilius — évoquée indépendamment de Numa — comme un châtement du ciel.

14. Telle était la fonction du personnage titulaire de l'épithète bilingue étrusco-latine de Pesaro (au Museo Oliveriano, n° inv. 1 ; *CIL*, 11, 6363 = *CIL*, 12, 2127 = *ILS*, 4958 Dessau = *TLE*², 697 Pallottino), qui s'intitule, dans le texte latin *haruspe[x] fulguriator*. C'est certainement le sens du mot chez Cicéron (*Div.*, 2, 109), qui énumère : ... *et haruspices et fulguratores et interpretes ostentorum et augures et sortilegos et Chaldaeos* (cité librement par Serv., *Ad Aen.*, 3, 359 ; ... *extispicum eorumque qui ex fulgoribus ostentisque praedicerent, tum augurum eorumque qui signis aut omnibus uterentur...*) ; c'est la définition que donne explicitement Nonius Marcellus (*Comp. doctr.*, 1, s.v. *fulguratores* [sic], 63, 19 M-88 L : *Fulguratores, ut extispices et aruspices, ita hi fulgurum inspectores* (suit, à titre d'exemple, une citation de Caton, *De moribus Claudii Neronis*, fr. 58 Sblendorio Cugusi [Paravia, 1982] : *haruspicem fulguratorem si quis adducat...*). Les *fulguratores* avaient aussi pour tâche de « traiter » les lieux et les objets frappés par la foudre, notamment en enfouissant les traces de la fulguration (v. *infra*, n. 62, avec la définition des scholiastes de Juvénal. Cf. C.O. THULIN, *ED*, 1, p. 4 (cf. p. 55-56) ; A.J. PFIFFIG, *Religio*, p. 41, 128-129, 137.

15. À défaut d'attestations concrètes, on peut citer une évocation littéraire de ce pouvoir, mis en parallèle avec d'autres techniques pratiquées par d'autres peuples, dans ces vers de Sidoine Apollinaire (*Carm.*, 5, 259-265) : *Certe recto si tramite servat / sidera Chaldaeus, novit si gramina Colchus, / fulgura si Tuscus, si Thessalus elicit umbras, / si Lyciae sortes sapiunt, si nostra volatu / fata locuntur aves, doctis balatibus Hammon / si sanctum sub Syrte gemit, si denique verum, / Phoebae, Themis, Dodona, canis...* La structure du vers 261 implique que *elicit* a pour sujet à la fois *Tuscus* et *Thessalus*.

16. Sur l'événement, voir Zosime (*N. hist.*, 5, 41, 1-3) et Sozomène (*Eccl. hist.*, 9, 6, 2-5), dont la source commune doit être Olympiodore (*Ἱστορικοί λόγοι*, connus par le résumé de Photius, *Bibl.*, 80, 56 b-63 b [§ 3-5 = 56b-57a pour le siège de Rome par Alaric = fr. 3 *FHG*, 4, p. 58 Müller]). Cf. le commentaire de F. PASCHOUD dans son édition de Zosime (Paris, CUF, 1986), *ad loc.*, n. 95, p. 275-280, qui fournit la bibliographie antérieure.

17. Zosime (*N. hist.*, 5, 41, 1) : ... τῆ πρὸς τὸ θεῖον εὐχῆ καὶ τὰ πάτρια θεραπεΐα.

18. C.O. THULIN, *ED*, 1, p. 123-127, entend *cogere* au sens de « bezwingen, beherrschen » et en tire la conclusion que le verbe signifie pratiquement « écarter la foudre » : le paragraphe est intitulé « Das Abwenden der Blitze » (cf. C.O. THULIN, s.v. « haruspices », in *RE*, 7-2, 1912, c. 2448, 26) ; A.J. PFIFFIG, p. 129, fait de *cogere* un synonyme d'*avertere* (!) et le traduit par « abwehren », « détourner ». Mais ce n'est pas ce que suggèrent les autres textes, notamment le passage un peu postérieur dans la pièce citée ici en épigraphe (*Ed.*, 561-563), où *cogere* s'oppose à *placare*, à propos de l'évocation — persuasive ou contraignante — des ombres des défunts, ou bien, dans un contexte plus large, un passage de Lucain (*Phars.*, 6, 498-499 [cité n. 22]), où le

verbe exprime notamment le pouvoir des dieux sur le monde. Quant aux deux phrases de Sénèque citées plus bas, elles confirment bien qu'il y a une manière « douce » et une manière « forte » d'évoquer la foudre. C'est du reste ce qu'entrevoit déjà K.O. MÜLLER, *Etrusker*, 1, 2, p. 174-175 ; *Etrusker*, 2, p. 176-177 : « Es scheint nach Plinius..., dass die Gebete mehr oder minder dringend und nöthingend waren » (en fait, ce sont les sacrifices qui sont plus contraignants que les prières), et A. BOUCHÉ-LECLERCQ, s.v. « haruspices », in *DA*, 3, 1, 1900 (Lizenzausgabe Graz, 1969, 17-33), p. 23 : « Aux formules capables d'attirer la foudre (*elicere, cogere*), le vulgaire eût préféré à coup sûr des moyens de l'écarter (*exorare*). » Cité par C.O. THULIN, *ED*, 1, p. 123, qui les récuse.

19. Pour une analyse précise des termes techniques de ce passage, voir notre étude « Le vocabulaire technique dans les traités d'*Etrusca disciplina* en langue latine », in *RPh*, 68, 1994, 51-75 [cité *Vocabulaire*], p. 64-72.

20. Comme cela ressort de nombreuses représentations figurées de mythes grecs sur des miroirs, comme son union avec Héra-Uni (voir G. CAMPOREALE, s.v. « Zeus-Tinia », in *LIMC*, 8, 1997, 1, 400-421 [pl. 2, 258-267], n^{os} 2-7, p. 402 [2, p. 258, pour 2.4.8]) ou la naissance d'Athéna-Menrva (*art. cit.*, n^{os} 40-45, p. 405 [2, p. 261, pour 41, 43], et *passim*). Le nom est aussi attesté (au nominatif) sous les formes *Tin, Tins'* (M. PALLOTTINO, M. PANDOLFINI ANGELETTI, *Thesaurus Linguae Etruscae*, Rome, 1978, p. 337-339, *passim* ; Primo supplemento, Rome, 1984, p. 47, s.v. « tins » ; Secondo supplemento, Rome, 1991, p. 53, s.v. « tin, tins' »). Sur ce dieu, voir A.J. PFIFFIG, *Religio*, p. 231-234.

21. Il n'y a aucun fondement à la distinction de A.J. PFIFFIG, *Religio*, p. 41, qui considère que ces techniques relèvent de « zwei wesentlich verschiedene Traktate der Blitzlehre ».

22. À propos de cette prétention des « magiciens », on peut citer ces vers où Lucain (*Phars.*, 6, 492-499) manifeste son étonnement devant ce pouvoir qui fait plier les dieux : *Quis labor hic superis cantus herbasque sequendi / spernendique timor ? / cujus commercia pacti / obstrictos habuere deos ? parere necesse est / an juvat ? ignota tantum pietate merentur / an tacitis valuere minis ? hoc juris in omnis / est illis superos, an habent haec carmina certum / imperiosa deum qui mundum cogere, quidquid / cogitur ipse, potest ?* On retrouve le verbe *cogere*, qui apparaît bien comme le terme technique.

23. D'autres procédés divinatoires d'inspiration étrusque pouvaient passer pour magiques et susciter la méfiance des Romains ; ainsi la consultation de livres étrusques, qu'évoque Lucrèce (6, 381-382) : *Non Tyrrhena retro volventem carmina frustra / indicia occultae divom perquirere mentis* — avec un vocabulaire qui montre bien que l'on cherche à forcer les dieux.

24. Voir le début du passage de Pline, qui mentionne aussi la nécromancie (*N.H.*, 30, 14-15) : *Ut narravit Ostanus, species ejus [sc. magices] plures sunt. Namque et aqua et sphaeris et aere et stellis et lucernis ac pelvibus securibusque et multis aliis modis divina promittit, praeterea umbrarum inferorumque colloquia ; quae omnia aetate nostra princeps Nero vana falsaque comperit ; quippe non citharae tragicique cantus libido illi major fuit, fortuna rerum humanarum summa gestiente in profundis animi vitiis, primumque imperare dis concupivit nec quicquam generosius voluit. Nemo umquam ulli artium validius favit. ¹⁵ Ad hoc non opes ei defuere, non vires, non discentis ingenium, quae non alia patiente mundo ! Immensum, indubitatum exemplum est falsae artis quam dereliquit Nero ; utinamque inferos potius et quoscumque de suspicionibus suis deos consulisset quam lupanaribus atque prostitutis mandasset inquisitiones eas !* — Une tentative de Néron de recourir à la nécromancie en évoquant

Agrippine est mentionnée par Suétone (*Ner.*, 34, 8) : *Quin et facto per Magos sacro evocare Manes [sc. Agrippinae] et exorare temptavit.*

25. Sur ce personnage, surtout célèbre pour avoir changé deux fois de sexe, voir C. BUSLEPP, s.v. «Teiresias», in *LM*, 5, 1916-1924, 178-207; E. SCHWENN, s.v. «Teiresias», in *RE*, 5A, 1, 1934, 129-132; G. UGGERI, s.v. «Tiresia», in *EAA*, 7, 1966, 872-873; H.V. GEISAU, s.v. «Teiresias», in *KP*, 5, 1975, 558; K. ZIMMERMANN, s.v. «Teiresias», in *LIMC*, 8, 1997, 1, 1188-1191 (+ pl. 2, 826); et aussi L. BRISSON, *Le mythe de Tirésias. Essai d'analyse structurale* (= EPRO, 55), Leyde, 1976 [cité *Tirésias*]. Mais ces travaux ne s'intéressent guère à l'épisode que nous étudions ici.

26. Parmi les nombreuses éditions du théâtre de Sénèque, nous mentionnons les plus intéressantes pour l'interprétation du texte : M.A. DELRIUS [DEL RIO], *In L. Annaei Senecae tragedias decem amplissima adversaria quae loco commentarii esse possunt*, Anvers, 1576; M.A.D., *Syntagma tragoediae latinae in tres partes distinctum*, Anvers, 1593-1594 – Paris, 1619-1620 (même pagination) [cité *Syntagma*]; Th. FARNABIUS [FARNABY], *L. & M. Annaei Senecae Tragoediae post omnium editiones recensionibus editae denuo & notis illustratae*, Londres, 1613 (nous avons consulté les éditions de Paris, 1631 et Amsterdam, 1676 [*Editio Postrema*]); F. LEO, *L. Annaei Senecae Tragoediae. De Senecae tragoediis observationes criticae. I. Observationes criticas continens. II. Senecae tragoedias et Octaviam continens*, Berlin, Weidmann, 1878-1879; H. MORICCA, *L. Annaei Senecae tragoedias edidit*, Turin, Paravia, 1917-1923 [2^e éd., Turin, 1947]; I.C. GIARDINA, *L. Annaei Senecae Tragoediae. Recensuit, praefatione et apparatu critico instruxit*, 2 vol., Bologne, 1966. — La Collection des Universités de France a connu deux éditions successives, celle de L. HERRMANN, *Sénèque. Tragédies*, 2 vol., Paris, 1924-1927 (*Œdipe* dans le t. II, 1927 [3^e tirage, 1967]); et celle de F.-R. CHAUMARTIN, *Sénèque. Tragédies*, 3 vol., Paris, 1996-1999 (*Œdipe* dans le t. II [1999]). Récemment ont paru deux éditions particulières commentées : B.W. HAUPTLI, *Seneca. Œdipus. Edidit et appendice testimoniorum commentationeque instruxit*, 2 vol., Frauenfeld, où les notes sont en style « télégraphique »; et surtout K. TÖCHTERLE, *Lucius Annaeus Seneca, Œdipus. Kommentar mit Einleitung, Text und Übersetzung* (Wissenschaftliche Kommentare zu griechischen und lateinischen Schriftsteller), Heidelberg, 1994, qui vise à l'exhaustivité. Toutes les éditions mentionnées ici seront citées par le seul nom de leur auteur.

27. Dans les éditions qui distinguent des actes (les plus anciennes, M.A. DELRIUS, Th. FARNABIUS, et parmi les modernes, celle de K. TÖCHTERLE, seulement dans la traduction), il s'agit du second, sur cinq. Il faut prendre en considération tout le passage qui va de l'arrivée de Tirésias et de Manto (v. 288) à leur sortie (v. 402). Les éléments les plus significatifs seront cités au fur et à mesure.

28. Une rencontre entre Tirésias, accompagné d'un jeune garçon, et un autre personnage qui peut être Œdipe ou Créon, est représentée sur une œnochoè apulienne, attribuée au Peintre de Darius et datée de 340-330, aujourd'hui au Musée de Bâle (n° inv. BS 473); voir Margot SCHMIDT, «Oidipus und Teiresias», in *Praestant interna. Festschrift für Ulrich Hausmann*, hrsg. v. B. VON FREYTAG GEN. LÖRINGHOFF, D. MANNSPERGER, F. PRAYON, Tübingen, 1982, 236-244 (+ pl. 53, 1, 2), dont le titre indique la préférence; cf. I. KRAUSKOPF, s.v. «Oidipous», in *LIMC*, 7, 1994, 1, 1-15 (+ pl. 2, 6-15), n° 84, p. 9 (pl. 2, p. 14); K. ZIMMERMANN, s.v. «Teiresias», in *LIMC* [cité n. 25], n° 12, p. 1190 [non représenté]. Dans ce cas, ce pourrait être une illustration de la scène de Sophocle (*Œdipe Roi*, 297-463), qui a servi de point de départ à celle de Sénèque (voir encore le même trio sur un cratère apulien à figures rouges, aujourd'hui perdu, connu seulement par un dessin *ap.* L. SÉCHAN, *Études sur*

la tragédie grecque dans ses rapports avec la céramique, Paris, 1926 (2^e tirage, Paris, 1967), p. 143-145, fig. 45 ; cf. M. SCHMIDT, *op. cit.*, p. 241 (fig. 1) ; I. KRAUSKOPF, *ibid.* (sans repr.) ; K. ZIMMERMANN, *ibid.* (sans repr.).

29. Sur la dépendance de Sénèque vis-à-vis de Sophocle, voir L. HERRMANN, *Le théâtre de Sénèque* (Collection d'études anciennes publiée sous le patronage de l'Association Guillaume Budé), Paris, 1924 [cité *Théâtre de Sénèque*], p. 295, qui cite onze autres pièces grecques (dont une d'Euripide), toutes perdues, et une pièce de César, restée inédite par ordre d'Auguste (Suét., *Caes.*, 56, 9). De nombreuses études portent sur la comparaison littéraire entre les deux pièces et concluent généralement à la supériorité de Sophocle, ce que L. HERRMANN, *Théâtre de Sénèque*, p. 564, résume ainsi : « Sur *Œdipe*, rares ont été les éloges, nombreuses ont été les critiques, presque tous ceux qui ont jugé le drame l'ont jugé par comparaison avec le chef-d'œuvre de Sophocle ; aussi ont-ils été d'une impitoyable dureté. » Ce sont surtout les commentateurs du XIX^e siècle qui ont été sévères pour le drame latin. Voir par exemple W. BRAUN, « Der *Œdipus* des Seneca in seinen Beziehungen zu den gleichnamigen Stücken des Sophokles und Euripides und zu Statius' *Thebais* », in *RhM*, NF 22, 1867, 245-275, qui va jusqu'à contester l'authenticité de la pièce, en y trouvant des réminiscences de Stace, et du même coup des huit autres tragédies ! (p. 275) ; au XX^e siècle apparaissent des jugements plus positifs (en premier lieu O. REGENBOGEN, « Schmerz und Tod in den Tragödien Senecas », in *Vortrag der Bibliothek Warburg*, 1927-1928, 167-218, repr. in O.R., *Kleine Schriften*, Munich, 1961 [Nachdruck Darmstadt, 1963], 409-462). Voir E. THUMMER, « Vergleichende Untersuchungen zum König *Œdipus* des Seneca und Sophokles », in *Serta philologica Aenipontana*, 2, hrsg. v. R. MUTH (= Innsbrücker Beiträge zur Kulturwissenschaft, 17), Innsbruck, 1972, 151-195, qui fournit en introduction (p. 151-152 et notes) un rapide panorama critique avec les principales références. Parmi les productions plus récentes, citons W. PÖTSCHER, « Der *Œdipus* des Seneca », in *RhM*, NF 120, 1977, 324-330 (comparaison des caractères du personnage principal chez Sophocle et Sénèque) ; J.D. BISHOP, « Seneca's *Œdipus*. Opposition literature », in *CJ*, 73, 1978, 289-301 ; K. TÖCHTERLE, « Literarische Gestaltungen des Mythos von König *Œdipus* », in *Die Geisteswissenschaften stellen sich vor*, hrsg. v. W. KRÖNER, O. MENGHIN, Innsbruck, 1983, 193-205.

30. Tous les commentateurs qui évoquent cette scène s'accordent à la considérer comme une innovation de Sénèque ; mais les jugements sont souvent exprimés de manière curieuse. Ainsi L. HERRMANN, *Théâtre de Sénèque*, p. 299-300, ne prend guère en compte que l'aspect de technique théâtrale : « Ce qui est certain, c'est que le rôle de Tirésias est réduit au profit du rôle nouveau de Manto. On a donc pu, à bon droit, considérer la scène du sacrifice comme une vraie création de Sénèque. » G. MÜLLER, « Senecas *Œdipus* als Drama », in *Hermes*, 81, 1953, 447-464, p. 448, n. 2, y voit un élément purement romain : « Die eingefügten Szenen, Extispicium und Totenbeschwörung, sind ganz römisch [sic !] und scheinen von Seneca erfunden sein ». G. FREYBURGER, « Griechischer Exotismus und römische religiöse Tradition in Senecas Theater », in *Theater und Gesellschaft im Imperium Romanum – Théâtre et société dans l'empire romain*, hrsg. v. J. BLÄNSDORF, in Verbindung mit J.-M. ANDRÉ und N. FICK (= Mainzer Forschungen zu Drama und Theater, 4), Tübingen, 1987, 75-107, 123-131, reconnaît qu'il s'agit d'un rituel d'haruspicine qui, selon lui, a pu être inspiré à Sénèque par la politique philoétrusque de l'empereur Claude, mais il croit nécessaire de préciser (p. 129) que cela constitue « eine flagranten Anachronismus ». Pour K. TÖCHTERLE (p. 307), cette scène est une « Einzigartigkeit innerhalb der antiken Literatur ».

31. Comme le note K. TOCHTERLE (p. 307), ce caractère a été reconnu depuis longtemps : ainsi chez M.A. DELRIUS [DEL RIO], comm. ad 309 [t. 3, p. 97-98]. Il faut noter cependant que cet apologiste chrétien considère comme magiques toutes les pratiques divinatoires, comme cela apparaît dans son livre *Disquisitionum Magicarum libri sex, quibus continetur accurata curiosarum artium, & vanarum superstitionum confutatio, utilis Theologis, Jurisconsultis, Medicis, Philologis* [cité *Disquisitionum*], Mayence, 1606 (nous avons pu consulter les éditions de Mayence, 1612 ; Lyon, 1612 in-folio ; Cologne, 1657), où, dans le chap. 4, 2, 7, 1, « *De Haruspicina sive Ariolatione* » (p. 549-557, Mayence, 1612 ; p. 246-250, Lyon, 1612 ; p. 607-616, Cologne, 1657), il en énumère dix-neuf, en utilisant dans sa description plusieurs passages de cette scène.

32. C'est l'occasion de multiplier les termes techniques, ce qui montre les compétences du devin, aussi bien que celles de l'auteur (cf. K. TÖCHTERLE, comm. ad v. 332 ss., p. 325).

33. M. DELRIUS, comm. ad v. 309 (t. 3, p. 97), notait déjà : « Habes in iis quae sequuntur Pyromantiae, Capnomantiae et Hieroscopiae accuratissimam descriptionem, cui similem apud alios scriptores non invenio ». Et pourtant cette scène n'a guère été commentée en profondeur. En dehors d'études partielles, comme celles de M. BETTINI (citées *infra*, n. 126), le premier commentaire complet et détaillé est celui de K. TÖCHTERLE, p. 300-362.

34. Il ne s'adresse guère à lui que par des verbes à l'impératif : *responsa solve ; fare quem poenae petant* (292) ; *quid ista sacri signa terrifici ferant / exprome* (384-385) ; *memora quod unum scire caelicolae volunt* (388).

35. Tirésias aussi s'adresse à sa fille à l'impératif : *manifesta sacri signa fatidici refer* (302) ; *In vota superos voce sollemni voca / arasque dono turis Eoi extrue* (304-305) ; *Sed ede certas viscerum nobis notas* (352). Celle-ci également utilise une fois l'impératif à l'égard de son père : *Quid sit, parens, effare* (328).

36. Les traductions modernes sont souvent édulcorées ; ainsi B.W. HAUPTLI, comm. ad loc. (p. 30) : « klären » ; K. TÖCHTERLE, p. 71 : « Die Schicksalsprüche sollen erforscht werden » ; L. HERRMANN, lui, dilue : « Arrachons au destin ses secrets » ; et F.-R. CHAUMARTIN joue abusivement sur le verbe « tirer » : « Tirons au clair les destins. » *Eruere*, c'est « arracher », « extraire » ; et *fata*, ce sont les destins, entités divines aussi puissantes que mystérieuses (et non pas l'équivalent de *dictum*, *oraculum* selon le commentaire banalisant de K. TÖCHTERLE (comm. ad loc., p. 306) ; sur la conception des *fata* dans la théologie étrusque, voir notre étude, « Le tre manubie di Tinia », in *SE*, 58, 1992 (1993), p. 155-170.

37. Au vers suivant (298), la leçon des manuscrits de la classe A semble renchérir : ... *pectore excuterem deum*, « j'arracherais le dieu de la poitrine [de la victime] » ; mais les éditeurs préfèrent généralement la leçon des manuscrits de la classe E : ... *pectore exciperem deum*, « je recevrais le dieu dans ma poitrine » (au lieu de devoir passer par l'intermédiaire de Manto). C'est que, comme l'explique K. TÖCHTERLE, comm. ad loc., p. 307, l'expression *deum excutere* (Sén., *Ag.*, 800 ; cf. Verg., *Aen.*, 6, 79) signifie habituellement « se libérer de la possession du dieu », tandis que des formules voisines de la leçon retenue sont attestées chez Sénèque lui-même avec d'autres composés de *cipio* (*Med.*, 383 ; *Herc. Œ.*, 243-244 ; cf. Luc., *Phars.*, 1, 63-64 : *si te pectore vates / accipio* ; et aussi 5, 63, 97). Il convient cependant de noter que, dans un contexte de sacrifice, *pectus* désigne toujours la poitrine des victimes (cf. Sén., *Œd.*, 347, 391, 1036 ; *Th.*, 755 ; Luc., *Phars.*, 1, 633 ; et déjà Verg., *Aen.*, 4, 63 ; Ov., *M.*, 15, 136 [cité n. 68]).

38. Ce verbe est déjà apparu deux fois dans la pièce (v. 19, 260), en relation explicite avec l'inceste, ce qui permet de lui donner ici sa vraie coloration.

39. ... *Huc propere admove / et sparge salsa colla taurorum mola* (v. 334-335).

40. C'est ainsi que l'on interprète les réticences du taureau à s'approcher de l'autel (337-339), le fait que, par deux fois (354-355, 380), les entrailles échappent de la main de l'officiante, tandis que les animaux sacrifiés eux-mêmes semblent vouloir s'enfuir (378-380); voir K. TÖCHTERLE, comm. *ad v. 354 s.*, p. 338; *ad v. 378 s.*, p. 351; *ad v. 380*, p. 352. En contrepoint Tirésias insiste sur la nécessité d'obtenir des informations sûres : *manifesta ... signa* (302); *certas ... notas* (352) — qui reprend *certis ... notis* (331) — tandis qu'Œdipe se montre certain qu'il y a quelque chose à apprendre des dieux (388, cité n. 34).

41. Auteurs et commentateurs confondent généralement, sous le nom de nécromancie, l'interrogation d'un cadavre provisoirement rendu à la vie, qui est la nécromancie proprement dite (*νεκρομαντεία*), et l'évocation des ombres des enfers, qui est la sciomancie (*σκοιμαντεία*; cf. *ψυχομαντεία*, *νεκρομαντεία*). La distinction est clairement indiquée, exemples littéraires à l'appui, par Servius (*Ad Aen.*, 6, 149) : *Duo autem horum sacrorum genera fuisse dicuntur : unum necromantiae, quod Lucanus exsequitur, et aliud sciomantiae, quod in Homero, quem Vergilius sequitur, lectum est. Sed secundum Lucanum in necromantia ad levandum cadaver sanguis est necessarius, ut « pectora tunc primum ferventi sanguine supplet » [6, 667], in sciomantia vero, quia umbrae tantum est evocatio, sufficit solus interitus.* En l'occurrence, il s'agit, comme l'annonce Tirésias, d'évoquer l'âme de Laïos, afin qu'il désigne lui-même son meurtrier (390-400) — donc, en toute rigueur, de sciomancie, distincte de la nécromancie proprement dite, pratiquée par Érichto chez Lucain (*Phars.*, 6, 624-820). Dans l'exécution même du rite on retrouve le verbe *cogere* (v. 563, cité en épigraphe). La supériorité de la sciomancie sur les autres techniques mises en œuvre pour arracher aux dieux la révélation de l'avenir est également affirmée chez Stace (*Th.*, 4, 409-414) par Tirésias, qui organise aussitôt une consultation de ce genre, terminée aussi par une apparition de l'ombre de Laïos.

42. Sidoine Apollinaire (*Carm.*, 5, 261, cité n. 15) distingue bien l'art d'attirer les foudres, qui appartient aux Étrusques, de celui d'évoquer les morts, qui appartient aux Thessaliens. Dès lors, il ne semble pas qu'il faille accorder beaucoup de crédit à l'évocation de *Τυρρηνῶν νεκρομαντεῖαι* par Clément d'Alexandrie (*Protr.*, 2, 11, 2 fin; cité textuellement par Eusèbe, *P.E.*, 2, 3, 4), qui est tout à fait isolée. On cite parfois (e.g. C.O. THULIN, *ED*, 3, p. 59, n. 3 de la p. 58), mais à tort, Tertullien (*Apol.*, 13, 7 fin), qui compare l'activité de l'haruspice avec celle de l'embaumeur, parce qu'ils s'occupent tous deux d'« entrailles », mais cela n'a rien à voir avec la sciomancie ou la nécromancie (cf. J.-P. WALTZING, *Tertullien, Apologétique. Commentaire analytique, grammatical & historique*, Paris, 1931, *ad loc.*, p. 101). L'attribution de telles pratiques aux Étrusques (C.O. THULIN, *ED*, 2, p. 16), notamment sous l'influence du *nécyomanteion* de Cumes (C.O. THULIN, *ED*, 3, p. 58-59; suivi par C. MONDÉSERT, éd. de Clément d'Alexandrie, *Protr.*, Sources Chrétiennes, 2 bis, Paris, 1949, n. *ad loc.*, p. 68, n. 4), ne repose sur aucun témoignage (cf. A. BOUCHÉ-LECLERCQ, *Histoire de la divination dans l'Antiquité*, 4 vol., Paris, 1879-1882 [cité *Divination*], 1, 1879, p. 330-343 : « Divination nécromantique », 3, 1880, p. 363-368 : « Oracles des morts », p. 367-368 : « L'Averne de Cumes » : les Étrusques ne sont mentionnés nulle part). À Rome, au temps de Cicéron, le tribun de la plèbe Vatinius pratiquait la nécromancie et était soupçonné d'effectuer à cette fin des sacrifices d'enfants (Cic., *Vat.*, 14); le même soupçon pesait sur un certain augure Appius.

43. Voir A. BOUCHÉ-LECLERCQ, *Divination*, 4, 1882, p. 63-66 ; C.O. THULIN, *ED*, 2, p. 13 ; 3, p. 58-59 (mais les rapports avec l'orphisme et le pythagorisme sont certainement secondaires), et notre étude, *Livres sacrés* (citée n. 4), p. 494-495 et notes *ad loc.*

44. Les Étrusques croyaient à la possibilité de conférer l'immortalité aux défunts par des prières et des sacrifices sanglants, qui étaient décrits dans les *libri rituales* ; les âmes ainsi « divinisées » étaient alors désignées par l'expression *di animales*. Cornélius Labéon leur avait consacré un traité (fr. 10 Mastandrea), évoqué par Servius (*Ad Aen.*, 3, 168) : *Potest [...] ad ritum referri, de quo dicit Labeo in libris qui appellantur De diis animalibus : in quibus ait, esse quaedam sacra quibus animae humanae vertantur in deos, qui appellantur animales, quod de animis fiant*. Arnobe (*Adv. nat.*, 2, 62 ; 138 ; 14 Marchesi²) fournit une appellation un peu différente et précise que les rites étaient contenus dans la section des *libri Acheruntici* : *Etruria libris in Acherunticis pollicetur, certorum animalium sanguine numinibus certis dato divinas animas fieri et ab legibus mortalitatis educi*. Les victimes alors sacrifiées étaient qualifiées de *hostiae animales* : voir la notice de Macrobe (*Sat.*, 3, 5, 1-5), et notamment (§ 3) son commentaire d'un vers de Virgile (*Aen.*, 5, 483 ; cf. Serv., *ad loc.*, et aussi 3, 231 ; D.-Serv., *Ad Aen.*, 4, 56). Peut-être y a-t-il identité entre ces *di animales* et la quatrième classe des Pénates que reconnaissaient les Étrusques, selon Nigidius Figulus (*De diis*, 16, fr. 18 Swoboda, Vienne-Prague, 1889, rééd. Amsterdam, 1964, xxx, Liuzzi, Lecce, 1981-1983, cité par Arnobe (*Adv. nat.*, 3, 40 ; 196, 13 [18]) : *Nigidius [...] in libro sexto exponit et decimo disciplinas Etruscas sequens, genera esse Penatium quattuor et esse [...] mortalium hominum quartos, inexplicabile nescio quid dicens*. Seule Philologie, dans la fiction de Martianus Capella (2, 142), peut accéder à l'immortalité sans passer par l'étape de la mort, ce qui, comme le rappelle l'auteur, était la règle en Étrurie : [...] *nec Vedium cum uxore conspexerit, sicut suadebat Etruria...*

45. Sur ces conceptions, voir D. BRIQUEL, « Regards étrusques sur l'au-delà », in *La mort, les morts et l'au-delà dans le monde romain. Actes du Colloque de Caen, 20-22 novembre 1985*, publiés sous la direction de F. HINARD, Caen, 1987, p. 263-277 ; Id., « Les Étrusques et la mort », in *La vie et la mort dans l'Antiquité. Actes du Colloque organisé en janvier 1990 par l'Association Guillaume Budé et la Mission Académique de Formation Permanente de Dijon*, avertissement de A.-M. WUNENBURGER, C. BIOT, Dijon, 1990, p. 29-53. Sur un miroir de Vulci (V^e s., aujourd'hui au Vatican, Museo Gregoriano Etrusco, n° inv. 12687 = *ES*, 24, Gerhard, comm., t. 3, p. 223-225 ; cf. J.D. BEAZLEY, « The World of the Etruscan Mirror », *JHS*, 69, 1949 (1950), 1-17, p. 6 et fig. 65, p. 7) et sur une peinture de la Tomba dell'Orco II, à Tarquinia (IV^e s. ; voir M. TORELLI, « Ideologia e rappresentazione nelle tombe tarquiniesi dell'Orco I e II », in *DArch.*, s. 3, 1-2, 1983, 7-18, p. 11-13 [12], 15) apparaît l'ombre de Tirésias, consultée par Ulysse lors de sa descente aux Enfers ; on lit *hinvial Terasias* sur le miroir (*CII*, 2144 = *TLE*², 330) et *hinvial Teriasals* sur la peinture (*CIE*, 5368 = *TLE*², 88), fautive graphie par métathèse, à corriger en *Terasials* sur le modèle du précédent, selon A.J. PFIFFIG, « Verschreibung und Verbesserung in etruskischen Inschriften », in *SE*, 32, 1964, 183-205, p. 195 (repr. in A.J. PFIFFIG, *Mi zinaku Ampusale, Gesammelte Schriften zu Sprache und Geschichte des Etrusker*, Hrsg. v. L. AIGNER-FORESTI, E. WEIBER (= Althistorisch-epigraphische Studien, 3, 146-165, p. 156). Sur la peinture, on voit aussi dans les branches des arbres de petits personnages qui peuvent représenter des âmes.

46. Lucain (*Phars.*, 6, 420-830). Sur ce passage, voir M. SOURIAU, *De deorum ministeriis in Pharsalia*, Paris, 1885, p. 35-37, 69-74 ; *De poetarum romanorum doc-*

trina magica quaestiones selectae (= RGVV, 2-3), Giessen, 1904 (1905), 107-170, p. 110-121 (= 4-15 du tiré à part), *passim*, 147-149 (= 41-43); 160-167 (54-61); R. PICHON, *Les sources de Lucain*, Paris, 1912 (cité *Sources*), p. 191-197; A. BOURGÉRY, « Lucain et la magie », in *REL*, 6, 1928, 299-313 (cité *Lucain*).

47. Son nom apparaît pour la première fois au v. 508; elle est à plusieurs reprises désignée comme « Thessalienne » (*Thessalia* : 519, 628, 651, 762; *Thessalis* : 565, 605, 628, 651). et la même qualification est aussi utilisée pour désigner la contrée où se passe la scène (*Thessala* : 438), ou d'autres magiciennes du même pays (*Thessalis* : 451, 452, 699; *Thessala* : 614).

48. C.O. THULIN, *ED*, 2, p. 6, écrit : « Dies beweist nicht, dass der Ritus etruskisch war, da Seneca hier nur schlimme Vorzeichen häuft, ohne an einen bestimmten Ritus zu denken. » Mais l'usage qu'il fait lui-même des données de Sénèque pour illustrer le rituel étrusque contredit heureusement cette prudence excessive. D'autres commentateurs sont plus positifs; ainsi K. TÖCHTERLE, p. 335, qui écrit : « Der Abschnitt stellt [...] die ausführlichste Beschreibung eines extispicium dar und dient als wichtige Quelle zur Rekonstruktion der etruskischen Disziplin », cf. F. GUILLAUMONT, « Sénèque et l'*Etrusca disciplina* », in *Les écrivains et l'Etrusca disciplina de Claude à Trajan*, présentation de D. BRIQUEL, C. GUTTARD (= *Caesarodunum*, Suppl. 64), Tours-Paris, 1995, 1-14.

49. L'intervention d'Arruns commence au vers 584.

50. Sur cet épisode, voir M. RAMBAUD, « L'aruspice Arruns chez Lucain, au livre I de la *Pharsale* (v. 584-638) », *Latomus*, 44, 1985, p. 281-300 (cité *Aruspice*); *Id.*, « Présages et *procuratio* au livre I de la *Pharsale* (v. 522-638) », in *Hommages à Henri Le Bonniec. Res Sacrae*, publiés par D. PORTE et J.-P. NÉRAUDEAU (= Coll. *Latomus*, 201), Bruxelles, 1988, p. 373-386 (cité *Présages*). L'auteur montre que la chronologie de la période, avec le départ du sénat de Rome le 18 janvier 49 — évoqué par Lucain lui-même aux vers 487-489 — et l'usage de ne célébrer d'expiation qu'aux *dies intercisi* rendent pratiquement impossible l'appel à Arruns. En outre, Dion Cassius (41, 14, 6) affirme que les prodiges de la fin 50 et du début 49 ne furent pas expiés, en raison de l'antagonisme entre les deux partis, qui espéraient chacun que les calamités annoncées retomberaient sur l'autre. Peut-être Lucain a-t-il pratiqué une anticipation, car Appien (*Civ.*, 4, 4) parle bien d'une consultation des haruspices et de la réponse du plus âgé d'entre eux, mais pour 43 av. J.-C. Cf. *Obseq.*, 70 (pour 42 av. J.-C.) : *locus aruspicum jussu interclusus* (Plin., *N.H.*, 2, 92, ne mentionne que les prodiges). On pourrait aussi penser, en sens inverse, au déplacement d'une consultation antérieure : la précédente lustration (indiquée par *Obsequens*, 63 : *urbs lustrata*) remonte à 53 av. J.-C. (pour cette date, Dion Cassius, 40, 47, 1-2, ne mentionne que les prodiges; voir B. MacBAIN, *Prodigy*, p. 103-104).

51. Dans le *De divinatione* (1, 97-98), Q. Cicéron mentionne des présages et une consultation des livres sibyllins et des haruspices : ... *inque his omnibus responsa haruspicum cum Sibyllae versibus congruebant* (1, 97); *Nonne et haruspices ea responderunt, quae evenerunt, et in Sibyllae libris eadem repertae praedictiones sunt* (1, 98). Mais il ne parle pas de lustration, et surtout ne donne pas de date. M. RAMBAUD, *Présages*, p. 380, suggère d'attribuer ces événements à l'année 50-49 (cf. *Obseq.*, 65), mais c'est peu vraisemblable, à la fois pour les raisons indiquées à la note précédente, et parce que Quintus parle ensuite des présages de l'époque de la guerre des Marses, en 91-89.

52. Le fait que la consultation d'Arruns précède immédiatement dans le poème une prédiction astrologique de Nigidius Figulus (*Phars.*, 1, 639-672), personnage tout à fait historique, amène certains commentateurs — ainsi A. BOURGÉRY, *Lucain* (cité

n. 46), p. 300 — à considérer comme également historiques Arruns et son intervention ; mais l'argument n'est guère convaincant. D. LIUZZI, *Nigidio Figulo « astrologo e mago »*. *Testimonianze e frammenti*, Lecce, 1981 (1983), p. 80, va même jusqu'à considérer qu'un haruspice Arruns aurait suivi Pompée à Pharsale, en compagnie de Nigidius Figulus, mais cela est une supposition tout à fait gratuite. Le nom même d'Arruns, transcription latine habituelle de l'un des prénoms les plus courants chez les Étrusques, **Arunθ**, **Arnθ**, convient tout à fait pour un haruspice (c'est notamment celui du dépositaire de la prophétie de Vegoia, Arruns Veltymnus (*Gromatici veteres*, 1, p. 350 Lachmann), mais cela ne permet pas de trancher entre un personnage réel et une création littéraire de la part d'un poète érudit.

53. Le meilleur compte rendu d'une telle consultation est fourni par le discours de Cicéron, *De haruspicum responsis*. B. MacBAIN, *Prodigy and Expiation : A Study in Religion and Politics in Republican Rome* (= Coll. Latomus, 177), Bruxelles, 1982, p. 82-106, fournit, d'après les sources littéraires (notamment Tite-Live et Julius Obsequens), une liste des consultations suscitées par des prodiges, avec l'indication des cas où l'on a fait appel à des haruspices (p. 103-104 pour la période), celle-ci n'y figure pas.

54. L'ordre des haruspices doit remonter au moins au décret du sénat qui, à l'époque républicaine, probablement au cours du II^e s. av. J.-C., ordonna le recrutement dans chaque cité étrusque de jeunes gens de bonne famille destinés à apprendre la traditionnelle *Etrusca disciplina* (Cic., *Div.*, 1, 92 ; Val.-Max., 1, 1, 1). L'ordre, qui comprenait soixante membres (*ordo haruspicum LX*), est attesté pour la première fois dans deux épitaphes de la fin de la République (*CIL*, 11, 4194 ; 6, 32439). On admet généralement (voir C.O. THULIN, *ED*, 3, p. 146-148 ; *Id.*, s.v. « Haruspices », *RE*, 7-2, 1912, 2431-2468, c. 2437-2439) que son siège était à Tarquinia, où ont été trouvés des fragments de fastes, constitués de listes de membres (*CIL*, 11, 3370, 7566 [première moitié du I^{er} s. av. J.-C.], voir M. TORELLI, *Elogia Tarquiniensia* (= Studi e materiali di etruscologia e antichità italiane, 15), 1975, p. 103-105, et des épitaphes d'haruspices (*CIL*, 6, 2162 ; 11, 3382) ; cf. aussi l'haruspice de Pesaro (voir n. 14), qui appartient à la tribu *Stellatina*, dans laquelle se trouve Tarquinia ; voir toutefois les objections de M. TORELLI, *op. cit.*, p. 127-129 ; mais des « antennes » existaient dans diverses cités, dont Rome (*CIL*, 6, 2161).

55. Cicéron (*Div.*, 2, 52) évoque l'activité auprès de César d'un *summus haruspex*, non nommé, peut-être Spurinna, qui prédit l'assassinat des Ides de Mars (Suet., *Jul.*, 81, 5 ; Val. Max., 8, 11, 2 ; cité par Cicéron, *Div.*, 1, 119 ; *Fam.*, 9, 24, 2 = *Corr.*, 841 Beaujeu), ce qui pourrait donc suggérer l'existence au moins à cette époque d'un chef de l'ordre, à moins que le qualificatif ne soit qu'honorifique. En fait, ce n'est qu'au II^e s. apr. J.-C. que l'épigraphie fournit l'attestation d'un *magister har(us)p(icum) de LX* (*CIL*, 14, 164), et plus tard des expressions qui semblent équivalentes : *magister pu[blicus] haruspicum* (*CIL*, 6, 2161, II^e-III^e s.). M. TORELLI, *op. cit.*, p. 124-125, pense, sans argumentation convaincante, que cette primauté devait être alors reconnue à l'haruspice officiel de l'empereur.

56. Lucain prête à Arruns une triple compétence, dans les principaux domaines de la divination étrusque, la kéraunoscopie, l'extispicine et l'oionoscopie (1, 587-588) : *Fulminis edoctus motus venasque calentes / fibrarum et monitus errantis in aere pinnae*. Cette compétence multiple coïncide avec l'emploi du mot *haruspicina* pour désigner l'ensemble de l'*Etrusca disciplina* (voir par exemple les références données par C.O. THULIN, *ED*, 2, p. 4).

57. En 49 av. J.-C., Lucques n'appartenait pas à l'Étrurie, mais à la Gaule Cisalpine (cf. Suétone, *Jul.*, 24, 1, à propos de la conférence de Lucques, en 56, où César

invite Pompée et Crassus *in urbem provinciae suae Lucam*; ce n'est qu'avec la réforme administrative d'Octave divisant l'Italie en onze régions, de date incertaine, mais attestée par Pline (*N.H.*, 3, 46; cf. *D.C.*, 52, 22, 1; voir R. THOMSEN, *The Italic Regions from Augustus to the Lombard Invasion* (= *Classica et mediaevalia – Dissertationes*, 4), Copenhague, 1947, Part I, p. 15-144, spéc. p. 19, avec confusion sur les régions VI et VII, 29, 31, 147, 230, 309, cf. p. 231), qu'elle fut incluse dans la VII^e région, *Etruria* (Plin., *N.H.*, 3, 50; Ptol., 3, 1, 43), la limite avec la neuvième région, la Ligurie, étant fixée au fleuve Macra, aujourd'hui Magra (Plin., *N.H.*, 3, 48, 49, 50; cf. *Str.*, 5, 2, 5, 622 C; Ptol., 3, 1, 3, dernier fleuve cité pour la Ligurie); Mansi, 1, 3, p. 42; voir E. BORMANN, s.v. «Luca», *CIL*, 11, 1, 1888, 295-296, p. 296; [E.] HONIGMANN, s.v. «Luca», *RE*, 13, 2, 1927, 1535-1540, c. 1537-1538; G. SAMONATI, s.v. «Luca», in E. DE RUGGIERO, *Dizionario epigrafico di antichità romane*, 4, 1946-1985 (oct. 1972), 1872-1880, p. 1877. La cité était originellement ligure et n'appartenait donc pas à l'Étrurie «historique», mais elle est toute proche de quelques-unes de ses grandes villes, comme Pise (où Virgile, *Aen.*, 10, 175-180, situe l'haruspice Asilas) et la présence en ses murs d'haruspices toscans n'est donc pas invraisemblable. Le choix de cette ville relativement éloignée de Rome doit sans doute être considéré comme un trait de grossissement épique. Mais l'on peut aussi remarquer que le *cognomen* du poète est précisément identique à l'ethnique de la ville; a-t-il voulu, en jouant sur son propre nom, revendiquer indirectement des compétences en haruspicine ?

58. Cicéron intègre cette disposition dans son projet de législation idéale (*Leg.*, 2, 9) : *Prodigia, portenta ad Etruscos haruspices, si senatus jussit, deferunto. Etruriaque principes disciplinam doceto*. Mais en l'occurrence il ne fait que codifier un usage ancestral, comme il l'atteste ailleurs (*Har.*, 18) : [*majores nostros ... qui ...*] *portentorum expiationes Etruscorum disciplina contineri, putaverunt*. Et l'on retrouve une formulation analogue chez Valère-Maxime (1, 1, 1) : *Majores portentorum depulsiones Etrusca disciplina explicari voluerunt*. Dans le discours à l'occasion de l'affaire des Bacchanales, le consul Postumius place sur le même plan (*Liv.*, 39, 16, 7) ... *decreta pontificum, senatus consulta, haruspicum denique responsa...*

59. La combustion des monstres est attestée incidemment par Macrobe (*Sat.*, 3, 20, 3) à propos des *arbores infelices* dont on utilisait le bois à cet effet (cf. Plin., *N.H.*, 13, 116); on rencontre en outre quelques références imagées, chez Cicéron (*Mil.*, 33), à propos du cadavre de Clodius, ou chez Catulle (36, 7-8) à propos de mauvais vers. Voir R. BLOCH, «Les prodiges romains et la *procuratio prodigiorum*», in *Mélanges De Visscher = RIDA*, 2-3, 1949, 120-131; *Id.*, *Prodiges* (cité n. 9), p. 73-74.

60. Il s'agit de la cérémonie appelée *amburbium*, dont le nom est évoqué ici par le verbe *ambiri* (593); voir la définition de Servius (*Ad B.*, 3, 77) : *amburbale vel amburbium dicitur sacrificium, quod urbem circuit et ambit victima*; et les attestations de Tite-Live (21, 62, 7 : *urbs lustrata* [218 av. J.-C.]; 35, 9, 5 : *urbs lustrata* [193 av. J.-C.]; 42, 20, 3-4 : *lustrandum oppidum* [172 av. J.-C.]); ainsi qu'une cérémonie parodique chez Apulée (*Met.*, 3, 2-5 : *lustralibus piamentis*). La description détaillée de la procession, avec la succession des divers collèges de prêtres, peut s'inspirer de la lustration effectuée par Néron en 55, sur le conseil des haruspices, comme l'indique sobrement Tacite (*An.*, 13, 24, 2) : *Urbem princeps lustravit ex responso haruspicum, quod Jovis ac Minervae aedes de caelo tactae erant*. Lucain a pu la voir.

61. Les Romains attribuaient aux Étrusques le rite de l'enfouissement de la foudre, à l'endroit où elle était tombée, le lieu étant ensuite entouré d'un enclos appelé *bidental* ou *puteal*; le second mot est vraisemblablement d'origine étrusque, du moins par son

radical, *pute (> lat. *puteus* ?), attesté abondamment dans le texte des bandelettes de la momie de Zagreb (*CIE*, Suppl. 1 / *TLE*², 1 : II, 6 ; III, 22 ; IV, 3, 16 ; V, 5, 12 ; IX, 4, 11 [?], 20, fr. nov. dext. 3). Le verbe *condere* est le terme consacré pour cette opération : voir C.O. THULIN, *ED*, 1, p. 92-107 ; *Id.*, s.v. « haruspices », *RE*, 7-2 (cité n. 51), c. 2446-2448 ; A.J. PFIFFIG, *Religio*, p. 135-137. Parmi les témoignages anciens, on peut citer Juvénal (6, 587) : ... *aliquis senior qui publica fulgura condit*. Et le commentaire d'un de ses scholiastes (*Schol. φ, ad loc.*) : *condi dicitur fulgura, quotiens fulgurator dispersos ignes fulminis in unum colligit occulta prece et divinationem capit* (d'autres scholiastes remplacent *fulgurator* par *sacerdos* [*Schol. χ, ad loc.*] et même par *pontifex* [*Schol. Φ η, ad loc.*], version retenue dans le texte par P. WESSNER, éd. Teubner, 1931, et seule version citée par C.O. THULIN, *ED*, 1, p. 100, qui considère qu'il s'agit d'une négligence du rédacteur) ; ainsi que le Ps.-Acron (in Hor., *P.*, 471) et un scholiaste de Lucain (*ad Phars.*, 1, 607) ; cf. Plin., *N.H.*, 2, 145 ; Non. Marc., *Comp. doctr.*, 4, s.v. « piare », 370, 1, 55, M, 588 [589] L ; et des inscriptions portant *fulgur conditum* (*CIL*, 6, 30877, Tusculum, mais provenant sans doute de Rome ; 10, 6990 ; 12, 1047, Cavaillon ; *fulgur conditum* : *CIL*, 10, 1603, Pouzzoles) ; ou *fulgur divom conditum* (*CIL*, 12, 3048, Nîmes ; *fulgur divom* : 12, 3049, Nîmes ; *fulgur conditum divom*, *CIL*, 5, 6788 ab, Ivrea ; 7, 561, Maften, aujourd'hui au Musée de Newcastle ; 12, 3047, Nîmes).

62. D'anciens commentateurs ont même ignoré qu'il s'agissait d'un sacrifice étrusque, bien que Lucain le dise explicitement. C'est ainsi que l'on trouve chez R. PICHON, *Sources* (cité n. 47), p. 186-187, des jugements tout à fait stupéfiants, tels que (p. 186) : « Pour les cérémonies expiatoires, le sacrifice de l'haruspice étrusque Arruns, l'examen des entrailles de la victime, il suit les indications des rituels », avec en note 3 : « Il est impossible de savoir à quel rituel le poète a pu s'adresser. Les cérémonies qu'il décrit n'offrent aucune particularité notable » ; et un peu plus loin (p. 187) : « Arruns se sert de procédés matériels routiniers, tels que l'inspection du foie de la victime. »

63. Voir ci-dessous, notes 71-76, 79, 82, 110, 119. Cf. en dernier lieu, C. GUITTARD, « L'Etrusca disciplina chez Lucain », in *Les écrivains et l'Etrusca disciplina de Claude à Trajan* (= *Caesarodunum*, Suppl. 64), Tours-Paris, 1995, p. 1-14.

64. A.J. PFIFFIG, *Religio*, p. 120, utilise le texte de Lucain pour appuyer l'idée que l'observation des organes autres que le foie serait un usage romain, alors que l'ancien usage étrusque n'aurait pris en considération que le foie et la vésicule biliaire. Mais Lucain présente précisément Arruns comme un authentique haruspice étrusque, dont l'âge même devrait garantir la fidélité aux traditions ancestrales ; et les indications données aux notes 66-68 montrent qu'Arruns ne fait que suivre un usage déjà bien attesté dans l'Étrurie indépendante.

65. A.J. PFIFFIG, *Religio*, p. 121 : « Für die vielen literarischen Zeugnisse stehe nur eines » (*Phars.*, 1, 633-634), à propos de l'intervention directe de la divinité dans les *exta*.

66. Comme on le sait, il s'agit d'une farine de blé grillé, additionnée de sel (*far tostum et sale* : Fest., s.v. « mola », 124, 13 L ; Cf. Paul., s.v., 125, 14 L), que l'officiant répandait avec un couteau courbe sur le corps de l'animal à sacrifier. Cela est bien attesté pour Rome : on en a tiré le verbe *immolare* (Paul., s.v., 97, 22). Et l'on connaît dans la même fonction en Grèce les οὐλόχυται, faites de farine d'orge (cf. Hom., *Il.*, 1, 449, 458 ; *Od.*, 3, 445 ; 4, 761). On peut se demander si cela faisait aussi partie de l'ancien usage étrusque. A.J. PFIFFIG, *Studien zu den Agramer Mumienbinden (AM). Der etruskische Liber Linteus* (= Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Denkschriften, 81), Vienne, 1963, p. 57 (cité in

A.J. PFIFFIG, *Religio*, p. 108) a proposé d'en reconnaître la désignation dans l'expression *hetrn aclyn* qui apparaît plusieurs fois dans le texte des bandelettes de la momie de Zagreb (V, 18; VIII, 15-16; X, 9). En tout état de cause, même si c'est un élément du rituel romain (cf. G. FREYBURGER, *op. cit.* [n. 30], p. 124), cela fait aussi partie du rituel des haruspices.

67. Sur les présages tirés du comportement des victimes, voir principalement Macrobe (*Sat.*, 3, 5, 8) : *Observatum est a sacrificantibus ut, si hostia quae ad aras duceretur fuisset vehementius reluctata ostendissetque se invitam altaribus admoveri, amoveretur, quia invito deo offeri eam putabant; quae autem stetisset oblata, hanc volenti numini dari aestimabant.* Et pour la Grèce, Plutarque, *Def. orac.*, 49, 437 ab. Cf. *infra*, n. 100.

68. Il y a là une caractéristique de l'extispicine étrusque, qui se distingue de la pratique romaine de la consultation des *exta adhaerentia* (Paul., s.v. « hariuga », 89, 9 L; cf. R. SCHILLING, « À propos des *exta* : l'extispicine étrusque et la *litatio* romaine », in *Hommages à Albert Grenier*, éd. par M. RENARD [= Coll. Latomus, 58], Bruxelles-Berchem, 1969, 3, 1371-1378). On en a confirmation par les représentations figurées d'haruspices (regroupées par A.J. PFIFFIG, *Religio*, p. 116-120), comme le miroir de Calchas (de Vulci, fin du V^e s. ou début du IV^e s.; aujourd'hui au Vatican, Museo Gregoriano, n° inv. 12240 = ES 223, comm. t. 3, p. 212, = A.J. PFIFFIG, p. 117-118, fig. 47; cf. F. RONCALLI, « Specchio con Calchas », in *Civiltà degli Etruschi*, a cura di M. CRISTOFANI, Milan, 1985, n° 15.1.7.1, p. 350-353, fig. p. 355; V. SALADINO, s.v. « Kalchas », in *LIMC*, 5, 1990, 1, 931-935, + pl. 2, 601-602, n° 1, p. 932 [2, p. 601]) et celui de Pavatarchies (de Tuscania, milieu du IV^e s.; aujourd'hui à Florence, Museo Archeologica, n° inv. 77759 = A.J. PFIFFIG, p. 120 [cf. p. 38-39, fig. 3]; cf. F.H. MASSA-PAIRAULT, « Specchio con scena di aruspicina », in *Civiltà degli Etruschi*, n° 15.1.7.2, p. 353-354, sans repr.), un couvercle d'urne de Volterra (Museo Guarnacci, n° inv. MG 136 = A.J. PFIFFIG, p. 116-117, fig. 46), un tesson de sigillée conservé à l'Institut Archéologique de Tübingen (A.J. PFIFFIG, p. 118, fig. 48). On en a un écho littéraire dans le discours qu'Ovide prête à Pythagore (*M.*, 15, 75-478), où malgré l'identité du locuteur mis en scène, on a sans doute l'évocation d'une consultation d'haruspicine, telle que les spécialistes étrusques la pratiquaient à Rome (136-137) : *Protinus ereptas viventi pectore fibras / inspiciunt mentesque deum scrutantur in illis* (cf. *infra*, n. 106).

69. Le foie est le principal organe, et à l'origine le seul, à être observé par les haruspices, comme l'indiquent les descriptions, les représentations figurées et l'existence de maquettes telles que le foie de Plaisance ou celui de Faléries; celles-ci indiquent aussi que la vésicule biliaire était considérée comme l'une de ses parties (cf. Cic., *Div.*, 2, 29; Plin., *N.H.*, 11, 195), au même titre que les deux excroissances naturelles, le *processus pyramidalis* ou *caudatus* (appelé *caput* dans le langage des haruspices [voir *infra*, p. 81]) et le *processus papillaris* (ce dernier n'intervenant jamais dans la divination). C.O. THULIN, *ED*, 2, p. 20-22, 24-40, 45-46; *Id.*, s.v. « haruspices », in *RE*, 7-2, 2451-2453; A.J. PFIFFIG, *Religio*, p. 115-127. Cette prééminence s'explique par le fait que les Anciens y voyaient le siège de l'âme (A.S. PEASE, *comm. ad Cic.*, *Div.*, 1, 16, s.v. « fissum in extis », p. 94; A.J. PFIFFIG, *Religio*, p. 121; K. TÖCHTERLE, *comm. ad v.* 256, p. 338; *ad* 358 s., p. 339-341). Elle se retrouve dans la divination grecque; selon Philostrate (*V.Ap.*, 8, 7, 15 [2]), c'est dans le foie que se trouve le « trépied de la mantique » : τὸ ἥπαρ, ἐν ᾧ φασι τὸν τῆς αὐτῶν μαντικῆς εἶναι τρίποδα οἱ δεινοὶ ταῦτα (cf. JASTROW, in *Studies in Honor of C.H. Troy*, 1912, p. 159-161).

70. Pour l'expression, cf. *Ov., Pont.*, 3, 1, 26 : *tabe ... madet* (mais cela concerne des flèches empoisonnées). Contrairement à la situation la plus fréquente, il n'y a pas de mention explicite de la vésicule biliaire ou de la bile elle-même, mais on peut se demander si ce n'est pas cette dernière qui se dissimule sous *tabes* ; en effet, dans le passage parallèle, Sénèque (*Æd.*, 358) parle de *felle nigro tabidum ... jecur*.

71. Outre ces deux vers de Lucain (621, 629) et ceux de Sénèque (*Æd.*, 357, 364) que nous verrons plus loin, il n'est question de veines dans un contexte d'haruspicine que chez Arnobe (*Adv. nat.*, 2, 69) : *Antequam Tages Tuscus oras contingeret luminis, quisquam hominum sciebat aut esse noscendum curabat, an fulminum casibus aut extorum aliquid significaretur in venis ?* Il est difficile de dire si *exta* représente ici plus spécialement le foie (comme le suggère implicitement la présentation de C.O. THULIN, *ED*, 2, p. 37), ou les entrailles en général. La formule d'Arnobe, qui se présente comme une boutade, ne paraît pas susceptible d'une interprétation techniquement très précise.

72. C.O. THULIN, *ED*, 2, p. 38-39, rapproche ces veines des six « rayons » qui apparaissent dans le lobe gauche du foie de Plaisance. Il fait état d'une maladie fréquente des moutons qui vivent dans des zones humides, maladie provoquée par des parasites (*Distomum hepaticum* ou *Distomum lanceolatum*, vulgairement « douve »), qui se traduit par une inflammation chronique du foie, avec l'apparition de bourrelets serpentant justement sur le lobe gauche et formant un motif appelé *caput Medusae*. Comme 80 % des animaux peuvent être atteints, un tel phénomène peut apparaître comme une variante courante dans l'aspect du foie, alors même qu'il s'agit d'un état pathologique (cf. K. TÖCHTERLE, comm. *ad v.* 364, p. 344).

73. L'haruspicine distingue classiquement dans le foie une *pars familiaris* et une *pars hostilis* ou *inimica* ; voir Cicéron (*Div.*, 2, 28) : *Aut quo modo est conlatum inter ipsos, quae pars inimica, quae pars familiaris esset, quod fissum periculum, quod commodum aliquod ostenderet ?* (cf. 2, 32, cité n. 77) ; Tite-Live (8, 9, 1, cité n. 79) ; cf. peut-être Arnobe (*Adv. nat.*, 4, 5-207, 1, Marchesi²), *Dii laevi, a leva sinistrarum tantum regionum sunt praesides et inimici partium dextrarum*. Les commentateurs s'accordent à penser qu'il s'agit bien, en Italie, d'une distinction d'origine étrusque et non romaine (voir A. BOUCHÉ-LECLERCQ, *Divination*, 4, 1882, p. 69 ; C.O. THULIN, *ED*, 2, p. 26-30 ; *Id.*, s.v. « haruspices », in *RE*, 7-2, c. 2452-2453 ; A.J. PFIFFIG, *Religio*, p. 112, 113), mais elle se retrouve chez les Chaldéens (voir A. BOISSIER, *Note sur un nouveau document babylonien se rapportant à l'extispicine*, Genève, 1901 ; *Choix de textes relatifs à la divination assyro-babylonienne*, Genève, 1905, p. 133-136), et peut-être chez les Grecs (une unique attestation dans *Schol. vulg. in Esch., Pr.*, 484, p. 280 Haupt, Berlin, 1826). Les modernes sont généralement tentés de faire correspondre ces deux *partes* aux deux lobes naturels du foie (*pars familiaris* = lobe droit, correspondant à l'est, *pars hostilis* = lobe gauche, correspondant à l'ouest), mais on a aussi proposé une division horizontale, coupant chaque lobe perpendiculairement à leur ligne de séparation (voir C.O. THULIN, *ED*, 2, p. 28-30), ce qui permettrait peut-être de retrouver la division quadripartite indiquée par Celse (4, 1, 4, cité n. 80).

74. À l'origine, le poumon ne devait pas faire partie des organes examinés par les haruspices : il est mentionné pour la première fois dans ce contexte par Cicéron (*Div.*, 1, 85 ; 2, 29) ; cf. Perse (2, 30) : *Aut quidnam est, qua tu mercede deorum emeris auricularas, pulmone et lactibus unctis ?* Mais, on le voit, dès la fin du V^e s., posé sur la table qui se trouve devant Calchas sur le miroir de Vulci où celui-ci est représenté en train d'examiner un foie (cf. *supra*, n. 68). Voir C.O. THULIN, *ED*, 2, p. 23, 45 ; A.J. PFIFFIG, *Religio*, p. 120 ; K. TÖCHTERLE, comm. *ad v.* 367, p. 346.

75. Un tel signe n'est mentionné, en dehors de ce passage, que chez Cicéron (*Div.*, 1, 85) : *Quid enim habet haruspex, cur pulmo incisus etiam in bonis extis dirimat tempus et proferat diem?* A.S. PEASE, comm. ad 1, 85, p. 246, rapproche les deux passages, mais C.O. THULIN, *ED*, 2, p. 45 (cf. p. 23), distingue une telle incision (profonde) du (petit) sillon mentionné ici par Lucain, et qui serait une transposition dans le poumon du signe du *fissum* courant dans le foie (cf. Cic., *Nat. deor.*, 3, 14 : *fissum jecoris*; *Div.*, 1, 118 : *singulis jecorum fissis*; 2, 34 : *fissum in jecore ... fissum jecoris*; cf. *Div.*, 1, 16 : *fissum in extis*; voir C.O. THULIN, *ED*, 2, p. 40-41). Comme *vitalia* désigne ici les poumons eux-mêmes, on peut se demander s'il n'y aurait pas aussi une référence à une telle incision dans le poumon chez Cicéron (*Div.*, 2, 32) : *fissum familiare et vitale*, alors qu'on y voit généralement un signe de danger « vital » (C.O. THULIN, *ED*, p. 40), ou un sillon qui passerait successivement dans les deux parties du foie (A.S. PEASE, ad loc., p. 401). Le texte de Lucain montre que des fissures dans le poumon étaient aussi significatives.

76. Le cœur non plus ne faisait pas partie des organes traditionnellement examinés par les haruspices : selon Pline (*N.H.*, 11, 186), ce n'est qu'après la fin de la guerre contre Pyrrhus, après la 126^e Olympiade, vers 274, qu'il fut pris en considération (cf. Cic., *Div.*, 2, 29). Ce qui compte surtout, c'est sa visibilité : l'(apparente) absence de cœur est un signe très négatif (Cic., *Div.*, 1, 119; 2, 36-37; Val.-Max., 1, 6, 13; Plut., *Caes.*, 63, 4; Plin., *N.H.*, 11, 186; App., *Civ.*, 2, 116; Tul. Obs., 66 [67], à propos de la mort de César (cf. Suet., *Caes.*, 77, 2). Voir G. BLECHER, «*De extispicio capita tria*» (= RGVV, 2-4), Giessen, 1905, p. 181-182 (11-22 du tiré à part, *passim*); C.O. THULIN, *ED*, 2, p. 22-23, 44-45; C.O. THULIN, s.v. «haruspices», in *RE*, 7-2, 1912, 2431-2468, c. 2451, l. 3; K. TÖCHTERLE, comm. ad v. 356, p. 338.

77. Même chose encore pour les intestins, qui ne sont jamais mentionnés en dehors de ce texte et du texte voisin de Sénèque (*Æd.*, 370). En fait les trois derniers organes sont cités pour leur caractère anormal qui annonce globalement des calamités : on est proche de la lecture simpliste qui prévaut dans la *litatio* des Romains. Mais les Étrusques semblent en avoir tiré autre chose, sans doute un contraste entre une « enveloppe » habituellement hermétique et les « ouvertures » qui permettent ici une « révélation » (K. TÖCHTERLE, comm. ad v. 369 ss., p. 347). L'expression de Sénèque (*Æd.*, 370), *omenta viscerum*, suggère que la coordination de *viscera* et *omenta* peut être ici un hendyadin.

78. L'idée, défendue par A.J. PFIFFIG, *Religio*, p. 120, que l'examen des organes autres que le foie appartient en propre à Rome est improbable : la seule référence fournie est précisément ce passage de Lucain (!). En tout cas, le miroir de Calchas et le témoignage de Pline indiquent que ces organes ont été pris en compte à une date haute, à un moment où l'Étrurie n'était pas encore complètement soumise. Une liste encore plus longue des organes à observer est donnée par Nicéphore Gregoras (ad Synes., *Insomn.*, p. 359, 149, PG Migne) : rate, estomac, reins, cœur, poumon, foie (voir A. BOUCHÉ-LECLERCQ, *Divination*, 4, p. 68, n. 2; cf. *op. cit.*, 1, p. 172; mais il n'y a aucune précision de lieu ni d'époque et aucun autre document ne vient corroborer la validité de cette liste.

79. La « tête » du foie c'est-à-dire le *processus pyramidalis* (voir n. 69) apparaît souvent comme la partie la plus importante pour les haruspices et semble parfois résumer l'ensemble des informations. Cf. par exemple Cicéron (*Div.*, 2, 32) : *Caput jecoris omni parte diligentissime considerant*, que l'on peut rapprocher d'une formule de Tite-Live (8, 9, 1) : *Decio caput jecineris a familiari parte caesum haruspex dicitur ostendisse*; cela semble bien indiquer que la tête du foie elle-même comportait

aussi une *pars familiaris* et une *pars hostilis*. Voir C.O. THULIN, *ED*, 2, p. 30-33; A.J. PFIFFIG, *Religio*, p. 123 (cf. p. 112).

80. *Fibra, fibrae* désigne en principe l'ensemble des *exta* (Ov., *F.*, 4, 935; *M.*, 13, 637; Manil., 1, 92; Prop., 4, 1, 104; Tibul., 1, 8, 3; Sil. Ital., 1, 138; Sen., *Th.*, 757, 1064; cf. ici même, *infra*, 636, y compris semble-t-il dans les expressions binaires comme *fibris ... extisque* (Plin., *N.H.*, 8, 102) ou *extis ... fibrisque* (Plin., *N.H.*, 10, 49; cf. Ov., *M.*, 15, 795, cité *infra*, n. 122), mais peut aussi s'employer pour chacun des organes ou partie d'organes, par exemple, selon Celse (4, 1, 4), les lobes du poumon (*Is [sc. pulmo] spongiosus ... in duas fibras unguulae bubulae modo dividitur*; cf. ici 622-623 : *pulmonis anhelii / fibra*) ou (4, 1, 5); du foie (*jecur ... intrinsecus cavum, extrinsecus gibbum ... et in quattuor fibras dividitur*; cf. Cornelius Labeo, fr. 9 Mastandrea = ap. Fulg., *Serm. ant.*, 4-112, 11 Helm : *fibrae jecoris*; D.-Serv., *Ad G.*, 1, 120 : *Alii fibras proprie dicunt rei cujusque extremitates ... ; unde et jocineris extremae partes fibrae a nonnullis appellantur*). Le plus souvent, cependant, il s'agit, par synecdoque, du foie lui-même, l'organe le plus important (Verg., *Aen.*, 6, 600, cf. 598; V.-Flacc., 7, 356; Suet., *Aug.*, 95, 2; Plin., *N.H.*, 11, 190, avec la même formule chez les deux derniers : *jocinora replicata intrinsecus ab ima fibra*; Plin., *H.N.*, 11, 196 : *murium jocusculis fibrae*; cf. Serv., *Ad G.*, 1, 120 : *fibrae per jecur, id est venae quaedam et nervi* [texte obscur], et cela vaut notamment en l'absence de mention explicite (ainsi probablement ap. Cic., *Div.*, 1, 16; Tibul., 2, 1, 25-26; Pers., 2, 26 (mais voir *infra* n. 110), comme pour *exta* (Ov., *M.*, 15, 795, *infra* n. 122; Plin., *Ep.*, 2, 20, 13 : *exta duplicia*; Obseq., 69 : *duplicia exta*); au demeurant, la mention d'une, ou deux, tête(s) oriente nécessairement vers le foie, seul organe à en posséder; cf. Pline (*N.H.*, 11, 189) : *Jecur in dextera parte est, in eo quod caput extorum vocant magnaevietatis*.

81. La proximité de la mention des deux têtes suggère que *pars* désigne ici successivement chacune d'entre elles, sans référence à la distinction *pars familiaris / hostilis*. A.J. PFIFFIG, *Religio*, p. 122, mentionne aussi une *pars caudalis*, qui serait le pourtour, mais ne donne aucune référence; n'aurait-il pas commis une confusion avec le *processus caudatus* (cf. n. 69) ?

82. *Venasque minaces* : « *minaces venas* », *hoc est erectas in jocinere ipso. Diversae venae sunt quas aruspices cellas dicunt, hostium, amicorum et alia hujus modi. Cum ergo adspiciunt jocinora, intellegunt quae cella jaceat, quae pars saliat. Igitur dum vident de hostili parte venarum pulsus emergere, significari proelium recognoscunt*. K. BLECHER, *op. cit.* n. 69, p. 193, a noté que la troisième phrase identifie justement *cella* et *pars*, tandis que l'identification de *cella* avec *vena*, dans la seconde phrase, est erronée, provenant sans doute d'une mauvaise compréhension du vers 629 de Lucain (suivi par C.O. THULIN, *ED*, 2, p. 37).

83. *Ad v. 628 : Pars aegra et marcida pendet : Pompeium. Ad v. 629 : Et celeri venas movet : Caesarem.*

84. Sur Tàgès, voir C. PAULI, W. SCHULTZ, s.v. « Tàgès », in *LM*, 5, 1916-1924, 3-5; S. WEINSTOCK, s.v. « Tàgès », in *RE*, 4 A-2, 1932, 2009-2011; G. CAMPOREALE, s.v. « Tagete », in *EAA*, 7, 1966, 581; C. ZINTZEN, s.v. « Tàgès », in *KP*, 5, 1975, 495; J. Penny SMALL, s.v. « Tàgès », in *LIMC*, 7, 1994, 1, 832-833 (pas de planche sous ce nom). Et aussi : A.J. PFIFFIG, *Religio*, p. 352-355; J.R. WOOD, « The Myth of Tàgès », in *Latomus*, 39, 1980, 325-344 (qui fournit tous les témoignages anciens et toute la bibliographie antérieure); D. BRIQUEL, *L'origine lydienne des Étrusques. Histoire de la doctrine dans l'Antiquité* (Coll. de l'École française de Rome, 139), Rome, 1991, p. 489-554 (sur le texte de J. Lydus); ainsi que notre étude, *Livres sacrés* (cité n. 4), p. 467-468 et notes.

85. Cf. la note des *Commenta Bernensia* (art. cit.), avec l'indication anachronique que Tarquin était *flamen Dialis* : *Tages aruspicinae disciplinam in Etruria prolatam ferunt. Nam Tarquinius flamen Dialis cum sementis causa araret, puerum dicitur exarasse Jovis nepotem filium Genii. Hic duodecim principum disciplinam aruspicinae dicitavit nec post comparuit. Qui quoniam e terra natus est, Tages est apellatus ἀπὸ τῆς γῆς. Et lingua Etrusca significat « vox terra emissa »* (cf. *Schol. DR in Luc.*, 1, 637, Cavajoni, *Testi e documenti per lo studio dell'antichità*, 63, Milan, 1979-1984; *Schol. WUCP in Luc.*, 1, 637 Endt, Teubner, 1909). Les autres sources principales sur la légende de Tages sont Cicéron (*Div.*, 2, 50; cf. 2, 80), Ovide (*M.*, 15, 552-558), Festus (s.v. « Tages », 492, 6L), J. Lydus (*Ost.*, 2-3).

86. Une autre transposition de ce rituel apparaît dans le *Thyeste* de Sénèque, où Atrée traite ses neveux comme des victimes d'un sacrifice divinatoire, avant de servir leurs chairs à leur père. Plusieurs expressions techniques se retrouvent dans le récit du messager qui décrit cette scène (685-690, 691-718, 720-729, 732-743, 755-758) et le respect formel des règles liturgiques est souligné à trois reprises (689-690, 695, 715-716).

87. La ressemblance entre les deux passages a échappé à R. PICHON, *Sources*, qui a pourtant consacré un paragraphe particulier de son livre (p. 242-251, § 5, « Lucain et Sénèque le tragique », selon le titre donné par le sommaire) à la comparaison « entre la *Pharsale* et les tragédies attribuées à Sénèque » (plus quelques lignes, p. 261-262, à « Quelques imitations de Sénèque prosateur »). En fait, l'auteur retient surtout des ressemblances ponctuelles et seulement deux scènes étendues (la tempête dans *Agamemnon*, 465-511, en face de celle qui assaille César sur les côtes de l'Adriatique chez Lucain, *Phars.*, 5, 597-653; le monologue du personnage-titre dans *Médée*, 740-770 en face des prodiges réalisés par les sorcières et du discours d'Érichto, in *Phars.*, 461-482, 695-705). On peut néanmoins retenir la conclusion qu'il tire d'autres comparaisons (p. 250) : « dans les endroits où il y a entre les deux textes des ressemblances de forme certaines, tout se passe comme si celui de l'auteur tragique était venu le premier, comme si Lucain l'avait connu, imité, retouché et raffiné », ce qui lui permet de se prononcer en faveur de l'authenticité des tragédies (p. 251). Plusieurs commentateurs relèvent simplement les analogies entre les deux textes, sans en tirer de conséquence sur une éventuelle influence de l'un sur l'autre; ainsi P. WUILLEUMIER, H. LE BONNIEC, *M. Annaeus Lucanus. Bellum Civile. Liber Primus* (= Coll. Érasme, Textes latins, 8), Paris, 1962, ad 609-610, p. 105 : « la description réaliste de Lucain rappelle celles de Sénèque, *Th.*, 682 sqq.; *Æd.*, 337 sqq. »; de même G. FREYBURGER, *op. cit.* (n. 39), p. 129. On examinera *infra* l'origine possible de ces similitudes.

88. Les commentateurs modernes tentent de distinguer un rite romain d'un rite étrusque (C.O. THULIN, *ED*, 1, p. 92-107; A.J. PFIFFIG, *Religio*, p. 135-137), mais il semble que le rite romain, impliquant un sacrifice non sanglant dont l'origine remontait à Numa (Valerius Antias, *An.*, 2, fr. 6 *HRR*², 1, p. 239 Peter = *ap. Arn.*, *Adv. nat.*, 5, 1; *Ov.*, *F.*, 3, 339-344; *Plut.*, *Num.*, 15, 3-10), ait été complètement supplanté à époque historique par le rite étrusque, comportant le sacrifice d'une brebis. La suppression des monstres par combustion (589-591) et la lustration (592-606) sont en revanche des pratiques bien romaines (voir *supra*, n. 59-60).

89. Si la transformation de Tirésias en haruspice peut surprendre, elle n'est pas isolée. Calchas aussi pratique l'haruspicine — avec l'astrologie et la kéraunoscopie — chez Sénèque (*Tro.*, 354-357), ce qui est également étranger à la tradition grecque. Mais un miroir étrusque de Vulci (cf. *supra*, n. 68) montre le devin grec, identifié par l'inscription **Xalyas** (cf. C. DE SIMONE, *Die griechischen Entlehnungen im Etruski-*

schen, 2 vol., Wiesbaden, 1968-1970, 1, p. 130, en train d'observer un foie, dans la position de l'haruspice, avec des ailes. Selon D. BRIQUEL, « Divination étrusque et mantique grecque : la recherche d'une origine hellénique de l'*Etrusca disciplina* », *Latomus*, 49, 1990, 321-342 (cité *Divination*), p. 330-333, cela représenterait une tradition attribuant une origine grecque à la mantique étrusque ; mais aucun témoignage littéraire ne vient corroborer pareille hypothèse (alors que la tradition sur Tagès est solidement attestée) et l'on s'en tiendra à l'interprétation plus courante (cf. A. PFIFFIG, *Religio*, p. 117-118), d'après laquelle c'est en tant que figure emblématique de devin que C(h)alchas a prêté ici son nom, selon un procédé dont on a d'autres exemples (ainsi Seðlans/Héphaïstos représenté comme constructeur du cheval de Troie, en tant que prototype de l'artisan, sur un miroir provenant sans doute de la région de Chiusi-Orvieto (fin du IV^e s., aujourd'hui au Cabinet des Médailles de la B.N., n° inv. 1333 = *ES*, 235, 2, comm. t. 3, p. 219-220 ; voir D. REBUFFAT-EMMANUEL, *Le miroir étrusque d'après la collection du Cabinet des Médailles* [= Coll. de l'École française de Rome, 20, Rome, 1973, n° 51], p. 8-9, 252-258, 474-480, pl. 51). Les ailes traduisent la composante divine qui intervient dans l'art du devin, comme pour Mopsos (?), le devin des Argonautes (cité *ap.* A.Rg., *Arg.*, 1, 65, 80, 1083, 1086, 1106 ; 2, 923 ; 3, 543, 916, 938 ; 4, 1502, 1518 ; cf. gr. KRUSE, s.v. « Mopsos 1 », in *R.E.*, 16/1, 1933, 241-242), distinct du petit-fils de Tirésias (v. *infra.*, n. 162), sur la ciste Ficoroni (voir F.-H. MASSA-PAIRAULT, « La divination en Étrurie. Le IV^e siècle, période critique », in *La divination dans le monde étrusco-italique*, [1], [= *Caesarodunum*, Suppl. 52], Tours, 1985, 56-115, p. 101, n. 61, qui suppose, sans preuve, que les ailes pourraient provenir ici d'un modèle grec).

90. Il s'agit de techniques divinatoires inusitées à Rome, ce qui devait les faire apparaître plus efficaces aux yeux des spectateurs. Il est à remarquer que Tirésias ne pratique pas ici — peut-être à cause de sa cécité ? — la divination par l'observation du vol des oiseaux, oionoscopie ou omithomancie, qui était sa spécialité principale dans la tradition grecque (Eur., *Ph.*, 767 : οἰωνόμαντις Τειρεσίας ; Esch., *Se.*, 25 : οἰωνῶν βοτήρ ; cf. Cic., *Div.*, 1, 88) qui lui attribue même, à Thèbes, un « observatoire pour oiseaux », ὄρνιθοσκόπον (Soph., *Ant.*, 999-1000) ou οἰωνοσκοπεῖον (Paus., 9, 16, 1, cf. 840 : θάκοισιν ἐν ἱεροῖσιν, et *Schol. AB, ad loc.*) ; il se contentera de l'évoquer un peu plus loin (v. 390), en notant du reste son inutilité dans le cas présent. Selon Apollodore (*Bibl.*, 3, 6, 7, 3-70), c'est le chant des oiseaux qu'il interprétait. On notera que, selon Pline (*N.H.*, 7, 203), on lui attribuait l'invention de l'extispicine pratiquée sur les oiseaux (*extispicia avium*), sorte de synthèse entre l'haruspicine et l'oionoscopie. Voir L. BRISSON, *Tirésias* (cité n. 25), p. 29-30.

91. Sur l'encens, voir W.W. MÜLLER, s.v. « Weihrauch », in *RE*, S 15, 1978, 702-777 (Grèce : c. 752-757 ; Rome : c. 757-761 ; rien pour l'Étrurie). L'encens est inconnu d'Homère (cf. *Il.*, 9, 449 ; voir Plin., *N.H.*, 13, 2 ; Arn., *Adv. nat.*, 7, 26-375, 1 Marchesi²), comme aussi des rituels authentiquement étrusques (Arn., *Adv. nat.*, 7, 26-375, 5 M² : ... *neque genitrix et mater superstitionis Etruria opinionem ejus* [sc. *thuris*] *novit aut famam*... ; il n'apparaît pas dans le sacrifice d'Arruns chez Lucain) et de l'ancien culte romain (Ov., *F.*, 1, 341 : *tura, nec Euphrates nec miserat India costum*) ; mais il devient ensuite à peu près indispensable, associé au vin, comme l'indique Arnobe (*Adv. nat.*, 7, 26-374, 13 M²) : *Sequitur, ut de thure deque mero aliquid sine ulla nimietate dicamus. Copulata enim et mixta sunt caerimoniarium et haec genera cultumque adhibentur in plurimum*... (375, 16 M²) *sine thure religionis officium claudicat* (cf. e.g. Ov., *Tr.*, 3, 13, 16-23 ; Prop., 3, 10, 19). Du reste Caton (*Agr.*, 134, 1) recommande déjà : *Thure vino Jano, Jovi, Junoni praefato, priusquam porcum feminam immolabis*. Les deux substances sont associées dans le

« sacrifice » d'Atrée décrit par Sénèque (*Th.*, 687), et ici même le vin est mentionné au v. 324 (cf. Liv., 10, 23, 2 : *publice vinum ac tus praebitum*; Ov., *M.*, 13, 636 : *Ture dato flammis vinoque in tura profuso*; Suet., *Aug.*, 35, 4 : [*Augustus*] *sanxit, ut, prius quam consideret, quisque [sc. senator] ture ac mero supplicaret, apud aram ejus dei...*). Voir A.J. PFIFFIG, *Religio*, p. 100.

92. V. 305 : *arasque dono turis Eoi extrue*.

93. Sur la divination par l'encens ou λιβανομαντεία, voir <R.> GANSZYNIEC, s.v. « libanomantia », in *RE*, 12-2, 1925, 2551-2552. Lactantius Placidus, dans une scholie à Stace (*in Th.*, 4, 468), en donne une définition qu'il dit provenir d'un traité *de turis signis* attribué à Tirésias : *Ars autem haruspicinae hoc habet, ut et turis motus et crepitus et fumi motus et flexus colligat, quoniam haec primum signa aut testantur extorum promissus, si bona sint, aut, si contraria, refrangantur, ut testatur liber de turis signis, qui ipsius Tiresiae scribitur*. Selon Diogène Laërce (8, 20) Pythagore pratiquait la libanomantie, parce qu'il s'abstenait de sacrifices sanglants; selon Porphyre (*V.P.*, 11), il en était même l'initiateur. Il convient de remarquer que l'encens ne donne lieu ici à aucune observation à visée divinatoire, mais paraît surtout destiné à exercer une pression sur les dieux célestes.

94. Il conviendrait de distinguer la πυρομαντεία, qui se fonde sur l'observation du feu lui-même, et l'ἐμπυρομαντεία, qui observe les objets placés dans le feu (voir L. BRISSON, *Tirésias*, cité n. 25, p. 30-31). Tirésias ici n'utilise que la pyromancie, mais il pratique l'empyromancie chez Sophocle (*Ant.*, 1005-1011) et associe les deux techniques chez Euripide (*Ph.*, 1255-1258); elles sont du reste souvent confondues tant par les auteurs anciens que par les commentateurs (cf. P. STENGEL, s.v. « Ἐμπύρα (σήματα) », in *RE*, 5-2, 1905, 2543-2544). Selon Eschyle (*Pr.*, 496-499), c'est Prométhée qui avait enseigné à la fois la pyromancie et l'empyromancie aux hommes (comme du reste, selon le dramaturge, v. 484-499, l'ensemble des techniques divinatoires); mais selon Pline (*N.H.*, 7, 203), l'invention de l'*ignispicia* était attribuée à Amphiaraos. Un feu brûlant à hautes flammes est un signe de bonheur; voir Apollonios de Rhodes (*Arg.*, 1, 436-438), Properce (3, 10, 20), Ovide (*Pont.*, 4, 9, 53-54); une flamme faible annonce un malheur: voir Ovide (*M.*, 8, 513-514), Sénèque (*Ag.*, 168).

95. C'est cette seule technique de la pyromancie que pratique Tirésias avec, comme ici, l'aide de Manto, chez Stace (*Th.*, 10, 597-615), lorsqu'il s'agit de consulter les dieux sur le moyen de faire échapper Thèbes aux assauts des Sept. Malgré la différence des situations et des révélations attendues, certaines expressions se retrouvent dans les deux textes (voir *infra*, n. 96, 124, 138).

96. Sur la divination par la fumée, ou καρπομαντεία, voir F. BOEHM, s.v. « Kapnomantia », in *RE*, 10-2, 1919, 1909-1910. L'association de l'empyromancie et de la kapnomancie se retrouve chez Stace (*Th.*, 4, 468-472; 10, 598-605); cf. le commentaire de Lactantius Placidus (*in Th.*, 10, 599-601) : *Hoc genus sacrificii καρπομαντεία dicitur, quia ex divisione ipsius fumi futura monstrantur*.

97. C'est ce qui ressort clairement des vers 341-344, où sont décrites les attitudes différentes du taureau et de la génisse devant le fer du sacrifiant : *Juvenca ferro semet imposito induit / et vulnere uno cecidit, at taurus duos / perpessus ictus huc et huc dubius ruit / animamque fessus vix reluctantem exprimit*, les deux animaux étant ensuite repris par *hujus... hujus...* (347-348). Déjà un peu plus haut Tirésias avait parlé (335) des *colla taurorum*, avec un masculin englobant ici les deux genres animés, puis interrogé (336-337) : *Placidone vultu sacra et admotas manus / patiuntur*, avec un verbe au pluriel. Mais il est vrai que les choses sont beaucoup moins claires au début du texte; on a ainsi, au singulier (303) : *Opima sanctas victima ante aras*

stetit. Du coup, un mot de la première mention des victimes par Tirésias prête à discussion ; les manuscrits donnent unanimement (299-300) : *Appellite aris candidum tergo bovem / curuoque numquam colla depressum jugo*. À la suite de F. LEO, 1. *Observationes*, 2, p. 183, app. crit. (« correxi [cf. 341 s.] »), plusieurs éditeurs, dont L. HERRMANN (Paris, 1927), et commentateurs — BENTLEY, *op. cit. infra*, n. 180 ; M. BETTINI, *Lettura, op. cit. infra*, n. 126, p. 150, n. 10 — corrigent en *depressam*, afin d'introduire, par le biais de cet adjectif audacieusement substantivé, une mention particulière pour la génisse. Quelques autres — U. MORICCA (Turin, 1917-1923, 2, 1947), I.C. GIARDINA (Bologne, 1966, 2, 1989), K. TÖCHTERLE (Heidelberg, 1994) — estiment au contraire qu'il faut garder *depressum*, et considérer *bovem* comme un collectif. On peut en fait se demander s'il n'y a pas une cohérence réelle, voulue ou non ; le sacrifice semble commencer avec un seul animal, un taureau (*bovem*, 299 ; *victima*, 303), ce qui est la règle ; il y a dédoublement au moment où il faut exprimer le destin différent des deux protagonistes. Œdipe et Jocaste (*taurorum*, 335 ; puis *taurus*, 337, 342 et *juvenca*, 341 ; à la fin, l'observation des entrailles ne concerne plus qu'un seul animal, mais cette fois c'est la génisse (*innuptae bovis*, 373), parce qu'il s'agit d'expliquer une monstrueuse grossesse (cf. M. ROZELAAR, *Seneca. Eine Gesamtdarstellung*, Amsterdam, 1976, p. 515, n. 52, qui envisage deux sacrifices, l'un avec seulement un taureau, l'autre avec deux animaux (ce qui en fait trois en tout !) et la formulation plus nuancée de K. TÖCHTERLE, comm. *ad v.* 300, p. 308 : « Das Geschlecht der Opfertiere wird erst zu dem Zeitpunkt unterschieden, da es zum Aufbau der Symbolik nötig ist »).

98. Le verbe, *admove*, est le même que chez Lucain (1, 608) : *admove*.

99. Le couteau n'est pas mentionné, alors qu'il est bien chez Lucain (1, 610) ; on le retrouve dans *Thyeste* (688) : *tangensque salsa victimam culter mola*.

100. V. 336-337 : *Placidone vultu et admotas manus / patiuntur ?* K. TÖCHTERLE, comm. *ad loc.*, p. 327, remarque que *vultus* ne s'emploie normalement que pour des êtres humains, comme le précise du reste Cicéron (*Leg.*, 1, 27), qui en fait un signe de l'état intérieur : *is qui appellatur vultus, qui nullo in animante esse praeter hominum potest, indicat mores*. Mais plus que l'audace (« Kühnheit ») de cet emploi, il faut y reconnaître la confirmation du fait que les deux victimes représentent bien les deux personnages concernés, Jocaste et Œdipe. Du reste, *vultus*, repris encore au v. 339, pour le seul taureau, rappelle le *vultus* du v. 326, qui concerne Œdipe. M. DELRIO, *Disquisitionum*, p. 549-550 (Mayence, 1612), 246 (Lyon, 1612), 608 (Cologne, 1657), cite ce passage pour illustrer ce qu'il appelle la *divinatio victimaria vel θυτική vel θυματική*.

101. La description de la manière dont tombe le taureau se retrouve dans celle de la mort du premier enfant sacrifié par Atrée (*Th.*, 723-725 : *educto stetit / ferro cadaver, cumque dubitasset diu / hac parte an illa caderet, in patruum cadit*).

102. L'opposition suggérée par Tirésias dans sa question est reprise, avec les mêmes mots, par Lucain (3, 638-639), à propos de la mort d'un marin déchiré par un grappin : ... *nec sicut vulnere sanguis / emicuit : lentus ruptis cadit undique venis*. Par ailleurs, l'emploi du verbe simple *mico* avec le sens du composé *emico*, inauguré ici par Sénèque, est également imité par Lucain (4, 300), à propos de sources.

103. Cf. à la mort de Jocaste (1040-1041) : *Vulneri immoritur manus / ferrumque secum nimius eiecit cruor*.

104. Le mot *imber* (349) désigne la « mousse » de sang apparaissant sur les blessures. Plus haut, dans une évocation des sacrifices de mauvais augure effectués à Thèbes, Sénèque (*Œd.*, 140-141) décrivait le même phénomène en utilisant *sanies* (*nec cruor ferrum maculavit : alta / turpis est plaga sanies profusa*), dont le sens est proche

de celui du *virus* de Lucain (1, 615). Plus loin, en revanche, *imber* désigne la « pluie » de sang qui couvre le visage d'Édipe après l'aveuglement (978) : *rigat ora foedus imber et lacerum caput* ; c'est ici une traduction édulcorée de l'expression utilisée dans la même situation par Sophocle (*Œd.*, 1279), ὄμβρος χαλάζης αἵματός τ' ἐτέγγετο.

105. Pour le sens de l'expression *per ora ... atque oculos*, voir K. TÖCHTERLE, comm. *ad loc.*, p. 334, qui propose « durch den (also aus dem) Mund und in die Augen [...] aber auch einfach "über" (oder "aus" [...]) Gesicht und Augen », mais retient dans sa traduction « über Gesicht und Augen » ; cf. L. HERMANN : « par sa face et ses yeux ». Mais on ne voit guère comment le sang pourrait jaillir « par sa face » (!) ; *ora* désigne ici la bouche (au pluriel poétique), d'où s'écoule normalement le sang, tandis que le jaillissement par les yeux est significatif.

106. Ce n'est pas dit clairement dès le début, comme chez Lucain, mais certaines expressions le suggèrent, comme le fait qu'elles secouent les mains (354-355) ou leur échappent (380). Au reste, lorsque Tirésias évoque le sacrifice qui vient de s'accomplir, il parle bien d'entrailles arrachées (391). Et l'on retrouve une expression semblable dans *Thyeste* (755) : *erepta vivis exta pectoribus tremunt*. Il y a cependant quelque incohérence avec le fait que l'observation prend ensuite en compte l'emplacement des organes dans le corps, dans une sorte de « seconde lecture ». C'est sans doute pourquoi, sans renier le rite établi, Sénèque reste ici dans le vague.

107. Malgré l'intercalation du cœur (356), il faut sans doute associer les vers 355 (*novisque prosilit venis cruor*) et 357 (*liventque venae*) qui concernent tous deux les « veines ». Le poète revient sur la pâleur du sang qui imbibe les entrailles au v. 377, avec un adjectif de la même famille : *infecit atras lividus fibras cruor*.

108. On retrouve la même observation de détails, moins complète, dans le *Thyeste* (755-758), où l'on a successivement le cœur, le foie (*fibrae*) et les viscères, encadrés par les veines, citées deux fois : *Erepta vivis exta pectoribus tremunt / spirantque venae corque adhuc pavidum salit ; at ille fibras tractat ac fata inspicit / et adhuc calentes viscerum venas notat*.

109. V. 356 : *cor marcet aegrum penitus ac mersum latet*. Le sens profond du verbe est donné par son emploi un peu plus haut à propos de la vérité qui reste en grande partie cachée à un aveugle (v. 295) : *visu carenti magna pars veri latet*. Ici aussi, c'est la vérité qui se dérobe.

110. À partir des emplois principaux de *fibra, fibrae* dans le langage de l'extispicine (voir *supra*, n. 82), certains commentateurs pensent que le mot désigne ici les entrailles en général (*Thesaurus*, 6, 1, 642, 75 ; K. TÖCHTERLE, comm. *ad v.* 357, p. 339 ; F.-R. CHAUMARTIN, éd., CUF, Paris, 1999 : « une grande partie des entrailles s'en est allée »), d'autres le foie (C.O. THULIN, *ED*, 2, p. 24, mais, p. 43, l'auteur exprime son incertitude : « Unbestimmter ist der Ausdruck » ; B.W. HAUPTLI, comm. *ad loc.*, 2, p. 32 : « Spitze der Leber »). À titre exceptionnel, nous pensons que *fibrae* désigne ici non pas les *exta* en général, comme ailleurs (v. 377, 391), ni, comme souvent, le foie (cf. probablement *Th.*, 757, malgré K. TÖCHTERLE, *ibid.*), explicitement mentionné au vers suivant, mais les poumons, ou plutôt le poumon, considéré comme un seul organe avec deux lobes ; en effet, le texte parallèle de Lucain montre que le poumon était observé entre le foie et le cœur, mentionnés dans l'ordre inverse, le poète employant du reste lui aussi le mot *fibra* (622-623) : *pulmonis anhelii / fibra* (expression reprise en 6, 630 : *pulmonis rigidi [...] fibras*). Si l'on ne voyait pas ici le poumon, celui-ci manquerait dans le texte de Sénèque, ce qui est improbable, et l'on repasserait à une constatation sur les entrailles en général, après une notation sur le cœur et avant une notation sur le foie, ce qui serait incohérent ; c'est à partir de l'expression même de Lucain que l'on peut comprendre pourquoi Sénèque a pensé

pouvoir désigner le poumon par ce seul mot. Telle est l'interprétation de L. HERMANN, qui traduit cette fin de vers : « une grande partie des lobes des poumons est absente. » Et cela s'accorde bien avec le fait qu'un peu plus loin Manto observe justement l'absence de poumon à droite (367-368).

111. Si l'on a successivement chez Sénèque (*Æd.*, 356) : *cor ... latet*, et (*Æd.*, 368) : *pulmo ... jacet*, les deux verbes sont inversés chez Lucain (1, 622-624) : *Pulmonis anhelii / fibra latet ... / Cor jacet...* D'où la tentation de certains éditeurs du second (E. DE CLERCQ VAN JEVER, *Specimen selectarum observationum in... Pharsaliam*, Leyde, 1767, 2^e éd. Leyde, 1772; R.J. GETTY, *M. Annaei Lucani, De bello civili, Liber I*, Cambridge, 1940, rééd. 1955, sans appareil critique, ni explication sur ce point; P. WUILLEUMIER, H. LE BONNIEC, *Lucain. Bellum civile. Liber primus*, Coll. Érasme, 8, Paris, 1962), d'échanger les deux mots. Ce dont devrait pourtant dissuader l'unanimité de la tradition manuscrite (*fort. recte* reconnaissent P. WUILLEUMIER, H. LE BONNIEC dans leur appareil critique). Malgré leur étroit parallélisme, on ne peut dénier aux deux poètes un minimum de liberté.

112. Comme indiqué *supra*, n. 69, la vésicule biliaire fait, pour les haruspices, partie intégrante du foie. La bile noire, dont la couleur fait contraste avec celle du sang (355, *cruor*), est un signe de malheur, qui peut éventuellement être spécifié par le contexte (voir *infra*, n. 121).

113. Voir *supra*, n. 71-72.

114. *Latus* est ici une variante pour le terme plus courant, *pars*, que l'on trouve chez Lucain (622; voir *supra*, n. 73; voir K. TÖCHTERLE, comm. *ad v.* 363 s., p. 343-344).

115. Voir *infra*, n. 147.

116. K. TÖCHTERLE parle, pour cette composition, de « gebrochene Symmetrie », « symétrie brisée ». Nous parlerions plus volontiers de construction en chiasme, même si, il est vrai, le second membre contient deux éléments supplémentaires. La structure fait ressortir particulièrement le foie et ses deux têtes, qui se trouvent au centre, et l'utérus qui se trouve à la fin (cf. *infra*, n. 130).

117. On en trouve un rappel verbal dans Thyeste (728) : *cervice caesa truncus in pronum ruit*.

118. Cf. encore dans Thyeste (770-772) : *Stridet in veribus jecur, / nec facile dicam corpora an flammae magis / gemuere*.

119. C.O. THULIN, *ED*, 2, p. 23 (Luc., 1, 624; Sén., *Æd.*, 369; Luc., 1, 622; Sén., *Æd.*, 368); p. 24 (Luc., 1, 618-621; Sén., *Æd.*, 357-358); p. 27 (Luc., 1, 621-622; Sén., *Æd.*, 362-363); p. 31 (Luc., 1, 626-628; Sén., *Æd.*, 359-360); p. 37 (Luc., 1, 621-622; Sén., *Æd.*, 362-365); p. 43 (Luc., 1, 622; Sén., *Æd.*, 357); p. 45 (Luc., 1, 624; Sén., *Æd.*, 356).

120. Voir *infra* le tableau comparatif.

121. Pour la bile noire (358-359), on a proposé une référence à l'aveuglement d'Édipe, à sa solitude dans le bannissement, à son attitude craintive, mais la meilleure hypothèse semble encore celle de Th. Farnabius, comm. *ad loc.* (Paris, 1631, p. 117, note n avec erreur d'appel; Amsterdam, 1676 : p. 85, n. 41), qui comprend *odio fratrum*. On peut aussi penser à un présage globalement négatif (cf. K. TÖCHTERLE, comm. *ad v.* 358, p. 340-341).

122. V. 361-362 : *sed utrumque caesum tenuis abscondit caput / membrana, latebram rebus occultis negans*. La lecture du troisième mot est identique dans l'ensemble des manuscrits des deux recensions. L'expression *caput caesum* est du reste bien attestée dans la littérature relative à l'haruspicine : comme l'explique C.O. THULIN, *ED*, p. 32-36, une fissure dans la tête du foie indique une coupure décisive dans le

cours de la vie, c'est-à-dire un renversement de situation : malheur dans un état de bonheur, bonheur dans un état de malheur, selon la définition de Pline (*N.H.*, 11, 190) : *caput extorum tristis ostenti caesum quoque est, praeterquam in sollicitudine ac metu ; tunc enim peremit curas*. En conséquence, la « correction » de L. HERMANN (éd., CUF, Paris, 1927), *laesum*, est tout à fait injustifiée, autant que celle que propose P.H. DAMSTÉ, « *Ad Senecae Œdipum* », in *Mnemosyne*, 2 s., 47, 1919, 138-145 (p. 140) : *caecum*. K. TÖCHTERLE (éd., Heidelberg, 1994) conserve *caesum*, mais, ignorant aussi bien les autres références que l'explication de C.O. THULIN, il l'estime dans son commentaire (p. 342) « schwer zu deuten », avant d'énumérer quelques interprétations antérieures : « [vom Opfermesser] durchschnitten » selon M. HAUPT-R. EHWALD, *Die Metamorphosen des P. Ovidius Naso*, comm. *ad M.*, 15, 795 ; « losgetrennt », selon HELDMANN (de même « séparées l'une de l'autre », selon F.-R. CHAUMARTIN) ou bien encore synonyme de *geminum*, selon N.T. PRATT, F.J. MILLER, E. PARATORE, Th. THOMANN, B.W. HAÜPTLI, aux côtés de qui il finit par se ranger. Même le *Thesaurus*, s.v. « caedo », 3 (1907), 55-63, c. 60, 37 [43], cite ce passage sous *abscidere, desecare* (et le rapproche de *Th.*, 728, où il s'agit d'une tête coupée). Enfin, si FRIEDRICH et SLUITER comprennent bien qu'il s'agit d'un présage de la mort des deux frères, c'est en partant apparemment eux aussi de « losgetrennt ». En fait, dans tous les exemples conservés, il s'agit clairement d'une coupure *naturelle*, qui constitue un présage de mort ; ainsi chez Tite-Live (8, 9, 1, cité n. 79), avant la dévotion de P. Decius Mus, ou chez Ovide (*M.*, 15, 794-795 : ... *magnosque instare tumultus / fibra monet caesumque caput repertur in extis*), avant l'assassinat de César.

123. Voir G. ARICÓ, « *Diviso vertice flamma* », in *RFIC*, 100, 1972, 312-322.

124. C'est l'interprétation la plus fréquente, depuis Th. Farnabius, comm. *ad loc.* (Paris, 1631 : p. 116, note b ; Amsterdam, 1676, p. 84, note 18) ; voir les autres références *ap.* K. TÖCHTERLE, comm. *ad loc.*, p. 320. M. BETTINI, *Arcobaleno*, (cité *infra*, n. 126), p. 138-139, tout en reconnaissant que les deux données sont liées (dans le même vers 237 : *tecum bella gere, natis quoque bella relinques*), y voit d'abord l'annonce du combat d'Œdipe contre lui-même, culminant dans son aveuglement (dans la logique de son exégèse des vers 325-327, voir *infra*, n. 146), mais il revient à l'interprétation courante dans l'article suivant, *Lettura*, p. 146, sans même signaler son changement d'avis. En fait, les passages comparables appuient la première interprétation, puisque toutes les références au double feu concernent les deux frères ennemis (cf. Stat., *Th.*, 10, 599-600), notamment Ovide (*Tr.*, 5, 5, 33,36) qui, en évoquant les sacrifices offerts à la mémoire des deux frères, fournit l'essentiel du vocabulaire utilisé ici : *consilio commune sacrum cum fiat in ara / fratribus, alterna qui periere manu / ipsa sibi discors, tanquam mandetur ab illis / scinditur in partes atra favilla duas* (voir note suivante).

125. Ce prodige est fréquemment évoqué (Antiphilos, *A.P.*, 7, 399, 5-6 ; Ov., *Ib.*, 35-36 [et *Schol. P. ad loc.*], Sén., *Herc.f.*, 389 ; Luc., *Phars.*, 1, 550-552, cité p. *44* et n. 96 ; Stat., *Th.*, 12, 429-446 ; Auson., *Epigr.*, 23, 25, p. 431 Peiper [Teubner, 1896] ; cf. Cypr., *Idol.*, 8) ; mais une autre série de témoignages fait état d'un θαυμάσιον identique réputé se reproduire lors de la célébration de sacrifices à la mémoire des deux frères à Thèbes (Hyg., *Fab.*, 68, 3, 3a, 3b ; 72 ; Bianor, *A.P.*, 7, 396, 5 ; Ov., *Tr.*, 5, 5, 33-36, cité n. 124 ; *Aetna*, 577-578 ; Paus., 9, 18, 3 ; Philstr., *Im.*, 2, 29, 4 ; *Epigrammata Bobiensia*, 52 Speyer). Ovide (*Tr.*, 5, 5, 37-39) indique comme source Callimaque, en confessant son ancienne incrédulité : *Hoc, memini, quondam fieri non posse loquebar, / et me Battiades iudice falsus erat ; Omnia nunc credo...* De fait, un bref fragment des Αἴτια (4, fr. 105 Pfeiffer, 1, p. 109, voir le

commentaire) et la διηγήσις correspondante (5, 18-24), très mutilée (on lit ἐνάγι[α] au v. 21 et Ἀν[τ]ίγον au v. 24), semblent confirmer que le poète né à Cyrène (cité fondée par Battos) a bien traité le sujet : sans doute est-ce lui qui a réuni l'ἄρτιον à un prodige revendiqué à Thèbes par une tradition locale, que Pausanias (*loc. cit.*) dit avoir recueillie sur place, mais sans voir lui-même le phénomène (cf. R. PFEIFFER, « Zum Papyrus Mediolanensis des Kallimachos », in *Philologus*, NF 43 [= 89], 1934, 384-385 ; *Die neuen Διηγήσεις zu Kallimachosgedichten* (Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Abteilung, 1934, Heft 10), Munich, 1934, p. 20-22). C'est de Callimaque, *loc. cit.*, en tout cas que provient toute la tradition littéraire (qui ne comporte aucun témoignage antérieur), dans ses deux volets, comme le montrent aussi bien la double approche d'Ovide que le contraste entre les deux épigrammes d'Antiphilos et Bianor, alors que le second cherche visiblement à rivaliser avec le premier (voir déjà E. SPIRO, *De Euripidis Phoenissis*, Berlin, 1884, p. 30-32).

126. Nous suivons ici l'interprétation proposée, en deux temps, par M. BETTINI, « L'arcobaleno, l'incesto e l'enigma : a proposito dell'*Œdipus* di Seneca », in *Atti del IX Congresso Internazionale di Studi sul Teatro Antico*, sul tema : *Il teatro antico : testo e comunicazione = Dioniso*, 54, 1983, 137-153 (cité *Arcobaleno*) — pour la flamme (spéc. p. 139-142) ; *Idem*, « Lettura divinatória di un incesto (Seneca, *Œd.*, 366 ss.) », in *MD*, 12, 1985, 145-159 (cité *Lettura*) — pour les entrailles, K. TÖCHTERLE, comm. *ad loc.*, p. 315, manifeste quelque réticence devant une exégèse aussi précise dans tous les détails ; mais si certains éléments peuvent être contestés, le principe d'une explication globale nous semble juste ; les signes peuvent être redondants, mais jamais gratuits. En tout état de cause, la bibliographie antérieure, donnée par M. BETTINI, *Arcobaleno*, p. 138, n. 1 ; *Lettura*, p. 145, n. 1, ne fournit rien de plus satisfaisant.

127. Sur l'arc-en-ciel comme motif littéraire et iconographique, voir M. MAYER, s.v. « Iris », in *LM*, 2-1, 1890-1894, 320-357 ; G. WEICKER, s.v. « Iris », in *RE*, 9-2, 1916, 2037-2043 ; voir aussi Ch. RENEL, « L'arc-en-ciel dans la tradition religieuse de l'Antiquité », in *RHR*, 46, 1902, 58-80 (mais ces auteurs traitent surtout d'Iris, qui n'est mentionnée ici que comme dénomination conventionnelle de l'arc-en-ciel). La comparaison avec les couleurs de la flamme est « singulär », et sans parallèle explicite, selon K. TÖCHTERLE, comm. *ad loc.*, p. 316, qui mentionne toutefois comme « modèle » possible un passage d'Ovide (*M.*, 6, 63-67), cité en partie par Sénèque lui-même (*Nat.*, 1, 34).

128. C'est ce que Sénèque souligne en détail dans tous les cas où s'est produit un inceste ; ainsi l'ombre de Thyeste au début de l'*Agamemnon* (34-36) : *Versa natura est retro : / avo parentem, pro nefas ! patri virum, / gnatis nepotes miscui, nocti diem*. Et Œdipe lui-même dans les *Phéniciennes* (134-137) : *avi gener patrisque rivalis sui, / frater suorum liberum et fratrum parens, / uno avia partu liberos peperit viro, / sibi et nepotes*. Dans notre pièce aussi, Jocaste, avant de se donner la mort, manifeste qu'elle ne sait plus comment appeler un fils qui est devenu un mari (1009-1010) : *Quid te vocem ? / Gnatumne ? Dubitas ? Gnatus es : gnatum pudet ?*, — et un ancien mari devenu beau-père (1035-1036) : *coniunx / quid illum nomine haud vero vocas ? / Socer est* (cf. encore v. 640 : *fratres sibi ipse genuit* ; v. 867 : *Conjuge est genitus tua*). Des variations sur ces contrastes verbaux se trouvent déjà chez Sophocle (*Œd.*, 1209-1212, 1249-1250, 1256-1257, 1403-1408, 1480-1485, 1496-1499).

129. Et le doute de celui qui examine l'arc-en-ciel à propos de l'identification des couleurs (v. 318 : *quis desit ille quive sit dubites color*) s'exprime par le même verbe

que le doute d'Œdipe sur le nom à donner à son lien avec Jocaste (v. 1009, cité n. 128). C'est le même vocabulaire du « nœud », de l'« embrouillage » que l'on trouve pour l'arc-en-ciel (315) : *implicitat sibi*, et pour le mal qui règne à Thèbes (640-641) : ... *implicitum malum / magisque monstrum Sphinge perplexum sua*. Comme l'indique la dernière citation, l'inceste est en lui-même une énigme et c'est ce qui justifie en quelque sorte *a posteriori* que l'épreuve de royauté soumise à Œdipe ait été aussi une énigme, évoquée elle aussi, avec le même vocabulaire (101) : *nodosa sortis verba et implexos dolos* (cf. 92 : *Sphinga caecis verba nectentem modis*; et aussi *Phoen.*, 119-120 : *semifero dolos / sphinx ore nectens*; 132 : *luctifica caecis verba committens modis*). Et il n'est pas indifférent que cette énigme ait été proposée par la Sphinge, issue elle-même d'une union incestueuse (Hés., *Th.*, 326-327, cf. 309). Voir M. BETTINI, « Arcobaleno », p. 140-142, 151 : « il solutore di enigma è per l'appunto colui che è destinato a diventare enigma lui stesso : enigma per sé e per quelli che lo circondano. »

130. La seconde partie de l'observation commence par : *Mutatus ordo est* (366). Comme on l'a vu (p. 127 et n. 116), l'ordre d'observation des organes est inversé, ce qui traduit dans la composition même du passage le renversement de l'ordre naturel.

131. Le bouleversement de l'ordre naturel est en fait un retour en arrière, l'incestueux remontant en somme au lieu d'où il est sorti; l'expression du v. 367, *sed acta retro cuncta*, trouve de nombreux parallèles, dans cette pièce même : (238) *maternos iterum revolutus in ortus*; (371) *natura versa est, nulla lex utero manet*; (637-638) *utero rursus infausto gravis, / egitque in ortus semet*; (870) *retro reversas generis ac stirpis vices*; (942-943) *leges ratas / Natura in uno vertit Œdipoda*; (1025-1026) *omne confusum perit, / incesta, per te juris humani decus*. Cf. Agamemnon, 34 : *versa natura est retro*; *Phoenissae*, 84-85 : ... *ipsa se in leges novas, / natura vertit*, et aussi Stace, *Th.*, 1, 235 : *proprius monstro revolutus in ortus*.

132. Le rapprochement avec le sacrifice de trente vaches pleines — une par curie — à Tellus aux *Fordicidia* du 15 avril à Rome (Varr., *L.L.*, 6, 15; Ov., *F.*, 4, 634-640, 665-672; Paul., s.v. « Fordicidis », 74, 1 L, cf. J. Lyd., *Mens.*, 4, 72-124, 6 Wünsch (qui parle de Φορδικάλια pour Déméter); D.-Serv., *Ad Aen.*, 2, 140 (*forda*); voir G. DUMÉZIL, *Rituels indo-européens à Rome*, Paris, 1954, p. 11-25 (= I. *Fordicidia*), proposé par M. BETTINI, *Lettura*, p. 153-155 (cité en détail par K. TÖCHTERLE, comm. *ad loc.*, 373, p. 349, mais sans approbation explicite) n'est nullement convaincant. L'on n'a pas cherché à sacrifier une vache pleine, puisqu'on a au contraire choisi une bête passant pour vierge. Il y a ici un *monstrum*, à Rome seulement une offrande de fécondité (de même pour la truie pleine offerte également à Tellus aux *feriae sementivae* : Varr., *L.L.*, 6, 21; Ov., *F.*, 1, 671-672; voir J. BAYET, « Les *Feriae Sementivae* et les indigitations dans le culte de Cérès et de Tellus », in *PHR*, 137, 1950, 172-206; H. LE BONNIEC, *Le culte de Cérès à Rome, des origines à la fin de la République*, Paris, 1958). On en est encore plus loin avec le sacrifice prescrit à la veuve qui souhaite se remarier avant dix mois (selon une loi de Numa : Plut., *Num.*, 12, 3; cf. Ov., *F.*, 1, 35; 3, 134; Sen., *Ep.*, 63, 13; *Dial.*, 11, 16; Ulp., *Dig.*, 1, 2, 11) également évoqué par M. BETTINI, *Lettura*, p. 155-159.

133. La leçon *infaustae* des manuscrits de la classe A est banalisante (M. BETTINI, *Lettura*, p. 149-150). *Innuptae*, leçon du codex *Etruscus*, est adopté par tous les éditeurs : comme plus haut *vultu*, le terme « anthropomorphise » en quelque sorte la génisse.

134. Dans l'*Œdipe-Roi* de Sophocle, le chœur définit cette même union comme un ἄγαμος γάμος (v. 1214).

135. Ainsi *novos partus* (943-944), avec pour l'adjectif le sens de « jamais vu » (cf. M. BETTINI, *Lettura*, p. 149). De même que le fœtus n'est pas à sa place, de même les enfants ne seront pas à leur place dans l'arbre généalogique (M. BETTINI, *Lettura*, p. 152).

136. C'est bien cela que Jocaste aussi retiendra de son inceste, lorsqu'elle s'enfoncera l'épée dans l'utérus (1038-1039) : *hunc, dextra, hunc pete / uterum capacem qui virum et gnatos tulit*.

137. Cette interprétation remonte à Th. Farnabius, comm. *ad loc.* (Paris, 1631, p. 115 n. ; Amsterdam, 1676, p. 84, n. 11) et est reprise par la plupart des commentateurs (voir K. TÖCHTERLE, comm. *ad loc.*, p. 308).

138. L'usage du verbe *serpo* se retrouve chez Sénèque pour une fumée (*Tro.*, 1054) et pour une flamme (*Med.*, 819). L'expression *serpit incertus viae* annonce celle que Laïos utilisera pour décrire la marche d'Œdipe aveuglé (656) : *repet incertus viae*. On retrouve *incertus viae* chez Stace (*Th.*, 1, 368), à propos de l'errance de Polynice chassé de Thèbes, et l'image du serpent, à propos d'une flamme chez le même auteur (*Th.*, 10, 601-603), où elle est moins heureuse, car elle concerne Ménéécée.

139. Il s'agit de la libation qui ouvre normalement le sacrifice (ainsi chez Lucain, 1, 609-610 : *Jam fundere Bacchum / coeperat...*) mais que Sénèque n'avait pas encore mentionnée. K. TÖCHTERLE, comm. *ad loc.*, p. 321, remarque que cette notation, rapide, est bizarrement placée entre l'observation de la flamme et celle de la fumée.

140. La même métamorphose se produit dans *Thyeste* (700-701), juste avant le sacrifice des enfants : *libata in ignes vina mutato fluunt / cruenta Baccho*.

141. Le suicide de Jocaste pour K. TÖCHTERLE, comm. *ad loc.*, p. 321, qui invoque le même prodige comme annonciateur du suicide de Didon, chez Virgile (*Aen.*, 4, 455) ; le flot de sang qui accompagne l'aveuglement d'Œdipe pour M. BETTINI, « Arcobaleno », p. 138 (cf. v. 978-979), qui cependant envisage aussi la possibilité « di un segno genericamente spaventoso, senza alcun presiso correlato nella vicenda edipica ». En fait, ce qui frappe dans la suite du récit, c'est l'abondance du sang qui se répand, aussi bien lors de l'aveuglement d'Œdipe (978-979 : *Rigat ora foedus imber et lacerum caput / largum revulsis sanguinem venis vomit*), que lors du suicide de Jocaste (1041 : *ferrumque secum nimius ejecit cruor*).

142. M. BETTINI, *Lettura*, p. 146, interprète ce signe comme une préfiguration de l'aveuglement d'Œdipe ; mais celui-ci est plus clairement indiqué par le sang qui reflue par les yeux (349-350). Voir K. TÖCHTERLE, comm. *ad loc.*, p. 328, qui n'exclut aucune des deux significations mais rapproche, à l'appui de celle qui est retenue ici, un vers postérieur (1001) : *conscium evasi diem*. Cf. aussi (971) : *Tantum est periculum lucis !*

143. Voir K. TÖCHTERLE, comm. *ad loc.*, p. 329-330. L'insistance sur *vulnere uno*, qui reprend l'expression contenue dans la question de Tirésias et contraste avec les *duos ictus* qui frappent le taureau, a été interprétée comme se référant au fait que Jocaste est coupable d'un seul crime, l'inceste, alors qu'Œdipe est coupable de deux crimes, le parricide et l'inceste.

144. Dans les *Phéniciennes* de Sénèque, pièce inspirée de la tragédie homonyme d'Euripide (voir Th.K. STEPHANOPOULOS, *Umgestaltungen des Mythos durch Euripides*, Athènes, 1980, p. 107-108), Jocaste ne se suicide pas et tente de séparer ses deux fils. Cette version remonte sans doute à un poème de Stésichore, dont un fragment a été récemment découvert sur un papyrus de Lille, publié par C. MEILLIER, « Callimaque (P.L. 76 d, 78 abvc, 79, 82, 84, 111 c). Stésichore (?) (P.L. 76 abc) », in *CRIPPEL*, 4, 1976, 257-260 ; cf. P.J. PARSONS, « The Lille *Stesichorus* », in *ZPE*, 26, 1977, 7-36 ; F. MEILLIER, « La succession d'Œdipe d'après le P. Lille 76 a + 73, poème lyrique pro-

blement de Stésichore», in *REG*, 91, 1978, 12-43); et le commentaire critique de J. BOLLACK, P. JUDET DE LA COMBE, H. WISMANN, *La réplique de Jocaste. Sur les fragments d'un poème lyrique découverts à Lille (Papyrus Lille 76 a, b et c) = Cahiers de Philologie* publiés par le Centre de Recherche Philologique de l'Université de Lille III, 2), Lille, janv. 1977, avec supplément (avril 1977).

145. Voir *infra* (949) : *mors eligatur longa*.

146. C'est l'interprétation courante depuis Th. Farnabius, comm. *ad loc.* (Paris, 1631, p. 116 n. d, avec erreur d'appel, Amsterdam, 1676, p. 84 n. 20); cf. M. BETTINI, « Arcobaleno », p. 138; *Lettura*, p. 146; K. TÖCHTERLE, comm. *ad v.* 325 s., p. 322.

147. Cf. M. BETTINI, *Lettura*, p. 147. La mort de tous les chefs des assaillants correspond à la version la plus ancienne, celle d'Homère (*Il.*, 4, 409) et d'Hésiode (*Op.*, 162), où elle est évoquée globalement (cf. W. DEECKE, *Nachtrag zum templum vom Piacenza (die Leber ein templum)* [= Etruskische Forschungen und Studien, 2, 2], Stuttgart, 1882, 65-97 [+ pl. I-VI], p. 78 et n. 274). Dans les versions plus récentes, cinq d'entre eux (Hippomédon, Tydée, Parthénopée, Capanée et Polynice) sont tués au combat, Amphiaraios est englouti dans le sol, tandis que le septième, Adraste, roi d'Argos et chef suprême de l'expédition, s'échappe grâce à son cheval merveilleux, Arion, et rentre dans sa patrie, comme l'indique Apollodore (*Bibl.*, 3, 6, 8) : Ἄδραστος δὲ μόνον ἵππος διέσωσεν Ἀρείων; voir aussi Hygin (*Fab.*, 70) : *Hi omnes duces apud Thebas perierunt, praeter Adrastum Talai filium; is enim equi beneficio ereptus est* (cf. *Fab.*, 68, 2 a); ainsi que Denys d'Halicarnasse (4, 65, 9), Pausanias (8 [Ἀρκαδικά], 25, 8-10; 9 [Βοιωτικά], 9, 3; cf. indirectement Plut., *Thes.*, 29, 4). C'est le scénario suivi par Stace dans sa *Thébaïde* (6, 945; 11, 441-443). Cependant, certaines formulations restent ambiguës, comme chez Pindare (*O.*, 12-17 [19-29]) qui, après avoir évoqué la survie d'Adraste et l'engloutissement d'Amphiaraios, mentionne néanmoins sept bûchers. Ceux-ci pourraient être destinés aux morts de chaque corps d'armée, indépendamment du sort de leur chef (il y a de même sept bûchers dans *N.*, 9, 24-25 = 56-60, alors que le passage se termine par l'engloutissement d'Amphiaraios; cf. *N.*, 10, 8-9 = 14-16).

148. Des deux crimes d'Œdipe, le parricide et l'inceste, seul le second apparaît ici : c'est que l'on en est à la révélation des faits cachés et le meurtre de Laïos est, bien entendu, connu de tous. Ce n'est qu'à propos de la découverte du coupable que le meurtre reprendra de l'importance. Il faut aussi noter que l'inceste est considéré comme beaucoup plus grave que le meurtre lui-même (« als absoluter Gipfel der Perversionen », pour E. LEFEVRE, « Die politische Bedeutung der römischen Tragödie und Senecas *Œdipus* », in *ANRW*, 2, 32, 2, 1985, 1242-1262, p. 1254; cf. K. TÖCHTERLE, comm. *ad v.* 17, p. 154), parce qu'il crée un désordre social et a même un effet rétroactif sur les relations familiales (ainsi 1035-1036 : Laïos, devenu après sa mort le beau-père de son épouse Jocaste. Œdipe lui-même le dit dès le début (16-21) : *hoc me Delphicae laurus monent / aliudque nobis majus indicunt scelus. Est majus aliquod patre mactato nefas ? Pro misera pietas (eloqui fatum pudet) / thalamos parentis Phoebus et diros toros / gnato minatur impia incestos face*. Et cela reviendra plusieurs fois dans la pièce, avec notamment cette formule frappante (629-630) : *maximum Thebis scelus / maternus amor est*, où *maternus* tient en fait ici la place d'un génitif objectif, alors qu'il équivaut habituellement à un génitif subjectif (voir encore 634-641, 792, 869-870, 938-940; et aussi *Phoen.*, 269-273; cf. *Ag.*, 29-30). Cette insistance sur l'inceste a été mise en rapport avec les intentions prêtées à Néron et Agrippine; cf. par exemple F. CAVIGLIA, « L'*Œdipus* di Seneca », in *Edipo. Il teatro greco e la cultura europea. Atti del Convegno internazionale (Urbino 15-19 novembre 1982)*, a cura di

B. GENTILI e R. PRETAGOSTINI (= Quaderni Urbinati di Cultura Classica. Atti di Convegno, 3), Rome, 1986 (cité *Edipo*), 255-269 (274), p. 267-269, qui rappelle d'une part le goût de Néron pour le personnage d'Œdipe, qu'il interpréta dans deux tragédies (en grec) par ailleurs inconnues (Suet., *Ner.*, 21, 4; 46, 6; D.C., 63, 28, 5), d'autre part l'action de Sénèque pour le détourner de l'inceste en plaçant auprès de lui l'affranchie Actè, chargée de lui faire prendre conscience de la réprobation qu'il encourrait de la part de l'armée. Le mot d'Agrippine au sicaire chargé de la tuer (Tac., *An.*, 14, 8), *ventrem feri*, correspond à l'exhortation que Jocaste adresse à sa propre main droite (*Œd.*, 1039-1040) : *hunc, dextra, hunc pete / uterum capacem qui virum et gnatos tulit* (cf. aussi l'exclamation du personnage d'Agrippine dans la pièce apocryphe *Octavia*, 368-372 : *Caedis moriens illa ministrum / rogat infelix utero dirum / condat ut ensem : / « Hic est, hic est fodiendus », ait, / « ferro monstrum qui tale tulit »).*

149. Sénèque, *Nat.*, 2, 48, 2. Dans ses lettres, Sénèque évoque souvent l'atmosphère des leçons d'Attale et le contenu de son enseignement (*Ep.*, 72, 8; 108, 3-4, 13-16; 110, 14-20; cf. 9, 7; 63, 5-6; 81, 22). Sur le personnage, voir S. FOLLET, s.v. « Attalus », in *Dictionnaire des philosophes*, sous la direction de R. GOULET, Paris, 1, 1989, 661-662.

150. Il n'y a aucun témoignage positif en ce sens et l'on peut remarquer que ces techniques n'apparaissent pas chez Lucain.

151. Sur Manto, voir O. IMMISCH, s.v. « Manto », in *LM*, 2-2, 1894-1897, 2326-2329; S. EITREM, s.v. « Manto 1 », in *RE*, 14-2, 1930, 1355-1359; S. DE MARINIS, s.v. « Manto », in *EAA*, 4, 1961, 820; H. v. GEISAU, s.v. « Manto 1 », in *KP*, 3, 1969, 980; I. KRAUSKOPF, s.v. « Manto », in *LIMC*, 6, 1992, 1, 354-356 (pas de planche à ce nom).

152. Aucune source ne donne le nom de sa mère.

153. C'est un jeune garçon, un jeune esclave, qui conduit la marche de Tirésias dans deux pièces de Sophocle, *Antigone*, 1012-1014 : *Τοιαῦτα παιδὸς τοῦδ' ἐμάνθανον πάρα, / φθίνοντ' ἀσήμων ὀργίων μαντεύματα / ἔμοι γὰρ οὗτος ἡγεμῶν, ἄλλοις δ' ἐγώ. 1087 : ὦ παῖ, σὺ δ' ἡμᾶς ἄπαγε πρὸς δόμους; et *Œdipe-Roi*, 444 : Ἀπειμι τοίνυν καὶ σὺ, παῖ, κόμιζέ με.*

154. Elle apparaît dans la scène entre Créon et Tirésias (834-959), au cours de laquelle son père s'adresse deux fois à elle, au début (834-840) : *Ἦγοῦ πάροιθε, θύγατερ...* et à la fin (953-954) : *... ἡγοῦ, τέκνον, / πρὸς οἶκον.*

155. Il n'en reste plus qu'une seule attestation, dans une scholie à Apollonios de Rhodes (1, 308 B, p. 35 Wendel), que l'on doit rapporter, malgré l'indication des premiers mots, non pas à la *Θηβαίς*, mais aux *Ἐπίγονοι*, puisque les événements rapportés se situent après la prise de Thèbes par les « épigones » des Sept (= fr. 3 *EGF*, p. 27 Davies) : *Οἱ δὲ τὴν Θηβαίδα γεγραφότες φασὶν ὅτι ὑπὸ τῶν Ἐπιγόνων ἀκροθίνιον ἀνετέθη Μαντῶ ἢ Τειρεσίου θυγάτηρ εἰς Δελφοὺς πεμφθεῖσα, καὶ κατὰ χρησμόν Ἀπόλλωνος ἐξερχομένη περιέπεσε Ῥακίῳ τῷ Λέβητος υἱῷ Μυκηναίῳ τὸ γένος. Καὶ γημαμένη αὐτῷ — τοῦτο γὰρ περιεῖχε τὸ λόγιον, γαμείσθαι ᾧ ἂν συναντήσῃ — ἐλθοῦσα εἰς Κολοφῶνα καὶ ἐκεῖ δυσθυμήσασα ἐδάκρυσε διὰ τὴν τῆς πατρίδος πόρθησιν. Διόπερ ὠνομάσθη Κλάρος ἀπὸ τῶν δακρύων.* Comme il s'agit d'une citation tardive, on ne peut être sûr que le nom même de Manto ait figuré dans l'œuvre originale.

156. Si son nom ne figure pas dans les *Phéniciennes* d'Euripide, on le trouve sur une représentation figurée de cette scène, sur un « vase homérique » de la fin du III^e-début II^e s. av. J.-C. (de provenance inconnue, peut-être Thèbes; aujourd'hui à Londres, au British Museum, n° inv. BM G 104); voir C. ROBERT, « Homerische Becher mit Illustrationen zu Euripides' *Phoinissen* », in *JDAI*, 23, 1908 [1909], 184-

203 (≠ pl. 5-6), p. 193-200 (pl. 6); U. SINN, *Die Homerischen Becher. Hellenistische Reliefkeramik aus Makedonien* (= *MDAIA*, 7. Beiheft), Berlin, 1979, n° MB 45, p. 107 (pl. 18, 4); I. KRAUSKOPF, *art. cit.*, in *LIMC*, 6, 1992, 1, n° 1, p. 355 (sans illustration); cf. I. KRAUSKOPF, s.v. « Antigone », in *LIMC*, 1, 1981, 1, 818-828 (pl. 2, 659-662), n° 6, p. 820-821 (avec dessin, p. 821) : « Kreon, der von dem von seiner Tochter Manto geführten Seher Teiresias kniet » (le vase est aussi mentionné, mais sans illustration de ce motif, par Ingrid Krauskopf, s.v. « Eteokles », in *LIMC*, 1, 1989, 1, 26-47, pl. 2, 15-19, n° 9, p. 28 ; *Idem*, s.v. « Iokaste », in *LIMC*, 5, 1990, 1, 682-686, pl. 2, 458, n° 8, p. 684 ; K.B. POULSEN, s.v. « Kreon I », in *LIMC*, 6, 1992, 1, 112-117, pl. 2, 49-50, n° 6, p. 114).

157. Outre le récit de la consécration de Manto au sanctuaire de Delphes (voir *infra*, n. 160), Apollodore (*Bibl.*, 3, 7, 7) indique qu'elle donna deux enfants à Alcméon, qui était le fils d'Amphiaraos et le chef des Épignes (cf. 3, 7, 2).

158. Pausanias fournit deux versions, une longue (7, 3, 1-2) et une abrégée (9, 33, 2), des aventures de Manto (voir *infra*, n. 162).

159. Sur le nom de Manto, voir S. EITREM, s.v. in *RE*, 14-2, 1930, c. 1355, l. 63 : « Kurzname eines zusammengesetzten Namens Μαντι- » On notera que le nom de Tirésias a également reçu des étymologies en relation avec ses fonctions : < τεῖρας, « signes célestes » ou < τέρας, « monstre ».

160. La tradition grecque lui reconnaissait en effet des pouvoirs divinatoires propres. Au temps de Pausanias ([*Βοιωτικά*], 10, 3), on pouvait encore voir à Thèbes son trône de pierre, le Μαντοῦς δῖφρος, à l'entrée du temple d'Apollon construit sur la colline Ismenion (voir Th. PANOFKA, « Der Mantositz am Ismenion zu Theben », in *Archäologische Zeitung*, 3, 1845, 49-59 [+ pl. XXVIII], c. 56-57, qui pense le reconnaît sur une scène d'un vase de Ruvo, où l'on voit deux femmes assises sur une banquette ; celle qui porte un rameau de laurier serait Manto). Après la prise de Thèbes par les Épignes, elle avait été, en tant que prisonnière de guerre, consacrée à l'Apollon de Delphes (Théopompos, *Ἑλληνικαὶ ἱστορίαι*, 115 F 346 J = *ap. Schol. in A.Rh.*, 1, 308 b ; Paus., 7 [*Ἀχαϊκά*], 3, 1 ; 9, 33, 1-2 ; *Apd.*, *Bibl.*, 3, 7, 4, 85 ; cf. *D.S.*, 4, 66, 5-6, sous le nom de Daphnè ; passant ensuite en Carie, elle avait épousé Rhacius (*Schol. in A.Rh.*, 1, 308 b ; Paus., 7, 3, 2 ; 9, 33, 2), fondé l'oracle d'Apollon à Claros (*Schol. in A.Rh.*, 1, 308 b) et enfanté Mopsus (Paus., 7, 3, 2), qui fut aussi un devin célèbre (voir B. gr. KRUSE, s.v. « Mopsos 2 », in *RE*, 16-1, 1933, 242-243).

161. Il est possible que Μαντώ soit à l'origine un surnom, se référant précisément à sa qualité de devineresse ; Diodore de Sicile (4, 66, 5-6), en effet, l'appelle Δάφνη, dans un récit qui ne retient que l'étape delphique, avec un développement tout à fait particulier : Ἐπειθ' οἱ μὲν ἐπίγονοι τὴν πόλιν ἐλόντες διήρπασαν, καὶ τῆς Τειρεσίου θυγατρὸς Δάφνης ἐγκρατεῖς γενόμενοι ταύτην ἀνέθεσαν εἰς Δελφοὺς κατὰ τινα εὐχὴν ἀκροθίνιον τῷ θεῷ. Αὕτη δὲ τὴν μαντικὴν οὐχ ἤττον τοῦ πατρὸς εἰδυῖα, πολὺ μᾶλλον ἐν τοῖς Δελφοῖς διατρίψασα τὴν τέχνην ἐπηύξησε· φύσει δὲ θαυμαστῇ κεχορηγημένη χρησμούς ἐγραψε παντοδαπούς, διαφόρους ταῖς κατασκευαῖς παρ' ἧς φασὶ καὶ τὸν ποιητὴν Ὅμηρον πολλὰ τῶν ἐπῶν σφετερισάμενον κοσμήσαι τὴν ἰδίαν ποίησιν. Ἐνθεαζούσης δ' αὐτῆς πολλάκις καὶ χρησμούς ἀποφαινομένης, φασὶν ἐπικληθῆναι Σίβυλλαν· τὸ γὰρ ἐνθεάζειν κατὰ γλῶτταν ὑπάρχειν σίβυλλαίνειν. D'après ce texte, on a pensé que Manto pourrait être un surnom fonctionnel qui aurait supplanté le nom originel ; mais compte tenu des liens d'Apollon avec le laurier, δάφνη, on pourrait tout aussi bien penser que Daphnè est une appellation du personnage propre à Delphes. Une fille de Tirésias, nommée Ἰστορίς, est mentionnée par Pausanias (*IX, Βοιωτικά*, 11, 3 : Τερπησίου δὲ θυγατρί Ἰστορίδι) : elle aurait favorisé l'accouchement d'Alcmène au moment où elle donnait naissance à Héraclès ; il pourrait

s'agir d'une sœur, mais le motif est tout à fait isolé. On verra plus loin une tradition italique faisant de Manto une fille d'Héraklès (voir *infra*, n. 169).

162. Il s'agit ici des développements propres aux auteurs italiens. Mais on retrouve, bien sûr, aussi Manto dans des œuvres qui reprennent des légendes grecques ; elle est ainsi évoquée comme prophétesse dans l'*Agamemnon* de Sénèque (319-321 : *fatorum praescia Manto...*) ; chez Stace, elle assiste son père dans la scène de l'évocation de l'ombre de Laïos (*Th.*, 4, 443-645 ; citée aux vers 463 : *innuba Manto* ; 488 : *Phoebea virgo* ; 518 : *Phoebeia Manto* ; 579 : *intemerata sacerdos* ; 582 : *virgine fida*), puis dans le sacrifice qui aboutit à la mort de Ménéécée (*Th.*, 10, 589-615 ; 597 : *virgo* ; 598-603). Ovide (*M.*, 6, 157-164) la fait intervenir en ouverture dans l'histoire des Niobides, qui se situe bien à Thèbes, mais au temps d'Amphion son fondateur, donc plusieurs générations avant le règne d'Édipe. Enfin Hygin (*Fab.*, 128 : *Manto Tiresiae filia*) la cite dans une liste d'« augures ».

163. Cette extension italienne pourrait être mise en relation avec la faveur dont jouit en Étrurie la légende d'Édipe, dont plusieurs épisodes apparaissent sur des représentations figurées (le combat fratricide d'Étéocle et de Polynice étant l'un des sujets les plus fréquents sur les urnes funéraires) ; voir M. CRISTOFANI, « Edipo in Etruria. Dal frontone di Talamone al frontone di Pyrgi », in *Edipo* [cité *supra*, n. 148], 191-203 ; I. KRAUSKOPF, s.v. « Eteokles », in *LIMC*, 4, 1988, 1, 26-37 (pl. 2, 15-19, « Etruskische Darstellungen », p. 29-32, n^{os} 13-35 (2, p. 15-18)). Mais il est vrai que Tirésias et Manto elle-même n'y apparaissent guère (voir *infra*, n. 168).

164. Pour H. v. GEISAU, s.v. « Manto 2 », in *KP*, 3, 1969, 980, la Manto « italienne » serait une devineresse distincte de la précédente. Mais c'est une opinion isolée, qui ne s'appuie que sur le texte de Virgile (*Aen.*, 10, 198), interprété arbitrairement, et ne paraît donc pas vraiment fondée.

165. Sur Mantoue, voir H. PHILIPP, s.v. « Mantua 1 », in *RE*, 14-2, 1930, 1359-1360 ; G. RADKE, s.v. « Mantua », in *KP*, 3, 1969, 980. Au temps de Pline l'Ancien, Mantoue était la seule cité transpadane à avoir conservé son caractère étrusque (*N.H.*, 3, 130) : *Mantua Tuscorum trans Padum sola reliqua*.

166. Dans la suite, Virgile insiste à nouveau sur l'origine étrusque de Mantoue (v. 203) : *Tusco de sanguine vires*.

167. Verg., *B.*, 9, 59-60.

168. Parmi les rares représentations recensées par I. KRAUSKOPF, *art. cit.*, in *LIMC*, 6, 1992, 1, Manto pourrait apparaître sur le relief d'un sarcophage en nenfro de Tuscania (n^o 4, p. 355 ; aujourd'hui à Rome, Museo Nazionale di Villa Giulia, n^o inv. 15531) qui, selon E. SIMON, s.v. « [Ares] Laran », in *LIMC*, 2, 1984, 1, 498-505 (pl. 2, 374-378), n^o 15, p. 501 (pl. 2, p. 376), représenterait la prise de Thèbes et la capture de la jeune fille et de son père, restés seuls et nus (!) dans la ville. En revanche, il convient d'écarter deux urnes d'albâtre de Volterra (aujourd'hui au Museo Guarnacci de la ville, n^{os} inv. MG 199.496), où Tirésias et Manto avaient été reconnus par F. INGHIRAMI, *Monumenti etruschi o di etrusco nome*, 6 tomes en 9 vol. + 1 vol. d'index, Fiesole, 1821-1826 [cité *Monumenti etruschi*], I. *Delle varie qualità di urne etrusche*, 2 (1823 [1825]), pl. 78, p. 654-657 (évoqué par O. IMMISCH, *art. cit.*, in *RE*, c. 2326), alors que E. BRUNN, G. KÖRTE, *Rilievi delle urne etrusche*, Rome-Berlin, 1870-1916 (réimpr. Rome 1965-1975), 2-2 (Berlin, 1896 ; réimpr. 1974), p. 248-249, pl. 114, 1 et 1a, ce dernier non représenté, ne proposent aucun nom (suivis par I. KRAUSKOPF, *art. cit.*, in *LIMC*, 6, 1992, 1, n^o 6, p. 356).

169. Deux variantes de la tradition sur Ocnus sont encore évoquées par l'interpolateur de Servius (*ibid.*) : *Alii Manto, filiam Herculis, vatem fuisse dicunt. Hunc Ocnus alii Aulestis filium, alii fratrem, qui Perusiam condidit, referunt : et ne cum*

fratre contenderet, in agro Gallico Felsinam, quae nunc Bononia dicitur, condidisse : permisisse etiam exercitui suo ut castella munirent, in quorum numero Mantua fuit. On voit que la première fait de Manto une fille d'Héraklès.

170. Un texte similaire, mais très mutilé, est fourni, avec l'indication de cette source, par un autre scholiaste de Virgile (*Schol. Ver.*, in *Aen.*, 10, 200) : *Item Caecina : <Ta>rchon, inquit, cum exercitu Apenninum transgressus primum oppidum constituit, quod tum <Mantuam> nominavit <vocatamque Tusca lingua a> Diti <e patre> est nomen. Deinde undecim dedicavit Diti patri <urbes>...* Le début de cette notice attribue la même information à un auteur latin, dont le nom mutilé n'est plus représenté que par la désinence, mais que l'on suppose avoir été Verrius Flaccus (*Étruscarum rerum libri*, 1, fr. 2 HRR, 2, 1906, p. 79 Peter) : *<Flacc>us Etruscarum I : In Apenninum, inquit, transgressus Archon Mantuam condidit* (le nom du fondateur doit certainement être restitué en *<T>archon*, d'après D. Serv.).

171. Sur Tarchon, voir O. WASER, s.v. « Tarchon », in *LM*, 5, 1916-1924, 105-110; F. MIELENTZ, s.v. « Tarchon », in *RE*, 4 A-2, 1932, 2296-2297; G. CAMPOREALE, s.v. « Tarconte », in *EAA*, 7, 1966, 618; G. RADKE, s.v. « Tarchon », in *KP*, 5, 1977, 518; J. Penny SMALL, s.v. « Tarchon », in *LIMC*, 7, 1994, 1, 845-846 [pas d'illustration]. Les sources principales sont Lycophron (*Alex.*, 1245-1249) et surtout la *Paraphrasis (ad loc.)*, ainsi que les scholies de Tzetzés (*ad v.* 1242-1245), qui en font, comme ici Servius, le frère de Tyrrhéno; puis Strabon (5, 2, 2-219 C), suivi par Eustathe (in D.P., 347), pour qui c'est un de ses compagnons (Étienne de Byzance, s.v. « Ταρχωνία », 603, 21 M; s.v. « Ταρχώνιον », 607, 3 M, « dédouble » la cité et ne cite que Tarchon). Voir D. BRIQUEL, *Les Pélasges en Italie. Recherches sur l'histoire de la légende* (= BEFAR, 252), Rome, 1984 [cité *Pélasges*], p. 225-259; *Idem, L'origine lydienne des Étrusques. Histoire de la doctrine dans l'Antiquité* (= Collection de l'École française de Rome, 139), Rome, 1991, p. 171-172. Diverses traditions le rattachent aussi à d'autres cités (cf. *Idem, Pélasges*, p. 230-231).

172. Sur Mantus, voir SCHIRMER, s.v. « Mantus », in *LM*, 2-2, 1894-1897, 2329; E. FIESEL, s.v. in *RE*, 14-2, 1930, 1360-1361; K. ZIEGLER, s.v. in *KP*, 3, 1969, 980; A.J. PFIFFIG, *Religio*, p. 320-322. Il convient de noter que le texte de l'interpolateur de Servius est le seul témoignage explicite sur ce dieu (puisque le texte des *Scholies de Vérone* est très incertain), qui n'est apparemment pas attesté dans le matériel épigraphique étrusque : selon A.J. PFIFFIG, *Religio*, p. 321, la forme épigraphique *mantrns'l*, attestée par une dédicace (*CIE*, 447 / *TLE*², 653), serait à lire, en restituant les voyelles, **manturnes'l*, génitif dédicatoire d'un nom **manturnes'*, sans relation avec Mantus; au contraire, G. COLONNA, « Virgilio, Cortona e la leggenda etrusca di Dardano », in *ArchClass*, 32, 1980 [1983], 1-14 (+ pl. I), p. 14, n. 73 : « il nome del dio est ampliato in Mantrns'-Manturnus »; on remarquera toutefois que, dans le texte qui renvoie à cette note, Ocnus devient « il figlio di Mantus e del Tevere », donc de deux personnages masculins... K.O. MÜLLER, *Etrusker*¹ et ² (p. 102, cf. p. 61-98), propose de le reconnaître dans des personnages démoniaques armés d'un marteau qui apparaissent fréquemment sur des urnes cinéraires (cf. F. INGHIRAMI, *Monumenti Etruschi*, I, 1, 1823, pl. 7 (comm. p. 49-68); 8 (p. 69-82, spéc. p. 74-75); 17, 2 (p. 160-178); 25 (p. 227-234); 28 (p. 249-255); 29 (p. 256-260); 32 (p. 284-288, spéc. p. 284); 35, 2 (p. 305-308); 38 (p. 317-325); mais c'est une hypothèse gratuite, d'autant que le marteau est l'attribut de Charun (voir le livre classique de F. DE RUYT, *Charun, démon étrusque de la mort* [= Études de philologie, d'archéologie et d'histoire ancienne publiées par l'Institut historique belge de Rome, 1], Bruxelles-Rome, 1934; et maintenant J.-R. JANNOT, « Χάρων et Charun : à propos d'un démon

funéraire étrusque », in *CRAI*, 1991, 443-464 ; *Idem*, « Charun, Tuchulcha et les autres », in *MDAIR*, 100, 1993, 59-81, pl. 7-11).

173. D'autres noms sont proposés pour l'équivalent étrusque de *Dis pater* ; ainsi *Veiovis* chez Martianus Capella (2, 166) : *Pluton, quem etiam Ditem Veiovemque dixere* (phrase supprimée par A. DICK, Teubner, 1925, suivi par J. WILLIS, Teubner, 1983, mais conservée par A.J. PFIFFIG, *Religio*, p. 237), à rapprocher d'un autre passage du même auteur, où le dieu des Enfers étrusque est désigné par la variante *Vedius* (2, 142, cité *supra*, n. 44). Le même Martianus Capella (1, 59) semble bien indiquer l'origine étrusque de *Veiovis* en le plaçant dans la quinzième des seize régions de son panthéon : *Veiovis ac dii publici ter quino ex limite convocati*. Et l'exactitude de cette information est confirmée par le foie de Plaisance, qui porte dans la quinzième case du pourtour le nom de *Vetisl*, génitif de **Vetis*. Par ailleurs, le texte des bandelettes de la momie de Zagreb (11, 14) contient la forme *veives'*, attestant un dieu **Veive*, qui paraît bien identique à *Veiovis*. On aurait donc en étrusque une variation *Vetis/Veive*, parallèle à celle du latin *Vedius (Vediovis)/Veiovis*. Pour C.O. THULIN, *Die Götter des Martianus Capella und der Bronzeleber von Piacenza*, Giessen, 1906, p. 29-30, *Vediovis* serait une transcription de **Vetins*, qui aurait lui-même évolué vers *Vetis*, par chute de *n* devant *s*. Pour A.J. PFIFFIG, *Religio*, p. 236-237, au contraire, le nom a une origine indo-européenne et c'est donc l'étrusque qui a emprunté au latin (**Ve-deivos > Vediovis > Vedius > *Vetivs > Vetis / Vediovis > Veiovis > *Veiuve > Veive*). Enfin Macrobe (*Sat.*, 3, 9, 10) confirme la proximité, voire l'identité, de *Dis pater* et *Veiovis* : *Dis pater, Veiovis, Manes, sive vos quo alio nomine fas est nominare*.

174. Une autre étymologie du nom de Mantoue, encore plus fantaisiste, mais restant dans le même registre, est fournie par Isidore de Séville (*Or.*, 15, 1, 59), qui attribue par ailleurs la fondation de la ville à Manto elle-même : *Manto Tiresiae filia post interitum Thebanorum dicitur delata in Italiam Mantuam condidisse : est autem in Venetia, quae Gallia Cisalpina dicitur ; et dicta Mantua, quod manes tuetur*. Enfin l'interpolateur de Servius (*Ad Aen.*, 10, 201) atteste une tradition, parmi d'autres, faisant de Mantoue une fondation de Thébains : ... *non ab Ocno, sed ab aliis quoque condita fuit (sc. Mantua) : primum namque a Thebanis, deinde a Tuscis, novissime a Gallis, vel, ut alii dicunt, a Sarsinatibus, qui Perusiae consederant* ; mais c'est sans doute là un ultime développement de la légende de Manto.

175. C'est ce que pense J. DINGEL, « Senecas Tragödien : Vorbilder und poetische Aspekte » (1982), in *ANRW*, 2, 32, 2, 1985, 1052-1099, p. 1077-1079, en notant plusieurs passages qui semblent imités : victime unique (v. 300, Dingel, 1079), résistance du taureau (v. 336 s., Dingel, 1079 et n. 158), observation des divers organes (352 s., Dingel, 1078), les deux têtes du foie (359 ss., Dingel, 1079).

176. C'est ce que pense K. TÖCHTERLE, p. 48, sans même prendre la peine de discuter vraiment la question. Il n'aborde pas non plus le problème de l'authenticité de la pièce. Pour lui, le *limes* est un indice en faveur de l'antériorité de Sénèque (comm. *ad* v. 364 ss., p. 345).

177. J.D.P. BOLTON, « A Curiosity in Seneca », in *CQ*, n.s. 6 [= 50], 1956, 238-242, signale toutefois dans le *De ira* de Sénèque (2, 35, 6), la citation d'un vers qui semble imiter un vers de la *Pharsale* (7, 568), bien que le dialogue soit antérieur à l'épopée ; on peut penser à un emprunt à une œuvre antérieure de Lucain, sans doute ses *Iliaca*, où aurait figuré un vers imité successivement par Sénèque, puis par Lucain lui-même dans son œuvre postérieure. Mais ce qui est envisageable pour un vers ne l'est guère pour un long passage.

178. Tacite fournit un récit très circonstancié de cet épisode (15, 48-71). La mort de Sénèque, impliqué sans doute à tort (15, 56, 2 ; 60, 2 ; cf. 65, 1), y est longuement

racontée (60, 2-64, 4), de même que les péripéties de l'enquête concernant Lucain (15, 49, 3 ; 56, 4 ; 58, 1 ; cf. 71, 5) et sa mort (15, 70, 1). La date précise de la mort de Sénèque (cf. D.C., 62, 25) n'est pas connue, mais elle est intervenue entre le jour de la découverte de la conjuration, le 19 avril 65 (cf. Suet., *Ner.*, 36, 1-2 ; D.C., 62, 24 ; Spart. [SHA], *Pesc.*, 9, 2 ; Capit. [SHA], *Alb.*, 12, 10) et la mort de Lucain, le 30 avril 65, selon la biographie de Vacca (*Vita Lucani*, [15]-17) : *periit pridie Kal. Maias Attico Vestino et Nerua Siliano coss.*) ; cf. Suet., *Vita Lucani*, 6-9 ; *Codex Vossianus (Vita Lucani)*, 3-5) ; et aussi Stace, *S.*, 2, 7, 100-104 ; cf. 2, *praef.*, 24-28 ; Martial, 7, 21 ; cf. 7, 22-23. Sur les circonstances de la mort de Lucain, voir R.A. TUCKER, « Tacitus and the Death of Lucan », *Latomus*, 46, 1987, 330-337 ; et la contestation de J.P. WILSON, « The Death of Lucan : Suicide and Execution in Tacitus », *Latomus*, 49, 1990, 458-463.

179. C'est le cas de BENTLEY, *De poculis Thericlaeis*, p. 232 ; G. RICHTER, *De Seneca tragoediarum auctore*, p. 15 (cités et résumés par L. HERMANN, *Théâtre* [cité *supra*, n. 29], p. 48). Au contraire, pour F. LEO, *op. cit.* [*supra*, n. 26], 1, p. 133-134, *Œdipe* est une œuvre de jeunesse de Sénèque, la seconde après *Agamemnon* et avant les *Phéniciennes*.

180. C'est toujours de l'haruspicine qu'il est question dans les récits concernant la révélation de Tagès ; cf. Cicéron, *Div.*, 2, 50 : *omnem autem orationem fuisse eam, qua haruspicinae disciplina contineretur*, et les autres références données *supra*, n. 85.

181. Voir par exemple Cicéron, *Div.*, 2, 49 : *Sed quoniam de extis et de fulguribus satis est disputatum, ostenta restant, ut tota haruspicina sit pertractata*, et les autres références données par C.O. THULIN, *ED*, 1, p. 1 ; 2, p. 3.

182. D'une manière générale, les commentateurs n'envisagent guère que l'influence de Sénèque sur Lucain ; ainsi déjà C. HOSIUS, « Lucanus und Seneca », *NJP*, 145, 1892, 337-356, qui, à propos de notre sujet, écrit (p. 339) : « Sicher aber war das Opfer des Tiresias in dieser Tragödie 303 ff. Vorbild für das des Arruns in I, 608 ff. », puis donne (p. 339-340) neuf références doubles ; p. 346 (« besonders deutlich »). A. BOURGERY, *Sénèque prosateur. Études littéraires et grammaticales sur la prose de Sénèque le Philosophe*, Paris, 1922 [cité *Sénèque*], p. 152-153, se contente de formulations générales (p. 153, n. 2) et renvoie (p. 152, n. 2) à l'« étude très détaillée et aussi complète que possible des rapports de Sénèque et Lucain » chez R. PICHON. Plus récemment, P. Lebrecht SCHMIDT, « Rezeption und Überlieferung der Tragödien Senecas bis zum Ausgang des Mittelalters », *ap.* E. LEFÈVRE (hrsg.), *Der Einfluß Senecas auf das europäische Drama*, Darmstadt, 1978, 12-73, p. 39-40, écrit : « Daß die Stücke auf Senecas Neffen Lukan ihre Wirkung nicht verfehlt haben können, bedarf scheinbar keiner Betonung » ; pour Stace, p. 40-41. Nous n'avons pas pu consulter les dissertations inédites de K.D. MORRIS, *A Comparative Study of Marcus Annaeus Lucanus and Seneca the Philosopher*, Ohio State Univ., 1959 (Diss. Abstr., 20, 1960, 3734) ; L. THOMPSON, *Lucan's Bellum Civile and the Tragedies of Seneca*, Univ. of Chicago, 1956 (ms.).

183. L'un des motifs privilégiés dans ces études comparatives est le Nil, que Lucain évoque d'abord brièvement (8, 446-447), avant de consacrer un long développement à ses crues, au dixième livre de la *Pharsale* (209-331) ; le rapprochement avec des passages des *Questions naturelles* (4, 2, 4-8, 16-30) et les détails propres à Lucain suggèrent un emprunt, soit à une version plus complète des chapitres de Sénèque (H. DIELS, *Seneca und Lucan*, Berlin, 1886 ; cf. A. BOURGERY, *Sénèque*, p. 153, n. 1 ; *Idem, Lucain* [cité *supra*, n. 46], p. 302), soit à l'ouvrage

spécialisé *De situ et sacris Aegyptiorum*, cité par Servius, *Ad Aen.*, 6, 154; cf. R. PICHON, *Sources*, p. 43-49.

184. En conclusion de son analyse des rapports de l'oncle et du neveu, R. PICHON, *Sources*, p. 216, écrit : « on reconnaîtra en lui un disciple sincère, souvent éloquent, de Sénèque, et, par Sénèque, du stoïcisme éclectique romain. »

185. M. RAMBAUD, *Présages* [cité *supra*, n. 50], p. 381, suggère que Lucain a puisé dans Varron ou dans les *Tyrrhenica* de l'empereur Claude; mais on supposera plutôt qu'il a eu les mêmes sources que son oncle, donc avant tout Caecina. Le même commentateur lui attribue aussi pour modèles littéraires des passages de Virgile (*G.*, 1, 463-488), Ovide (*M.*, 15, 779-802) et même éventuellement Tibulle (2, 5, 71-78), mais ne songe pas à Sénèque, pourtant mentionné dans l'édition commentée de H. LE BONNIEC et P. WUILLEUMIER, qui est donnée comme point de départ de l'étude.

186. Les deux jeunes gens s'étaient rencontrés chez le philosophe stoïcien Cornutus, dont ils suivirent tous deux les cours (cf. la *Satire* 5 de Perse, adressée à Cornutus). Le biographe de Perse, Probus Valerius (?), atteste de l'admiration de Lucain pour ce dernier (*Vita Persi*, 5) : *Cognovit per Cornutum etiam Annaeum Lucanum aequaevum, auditorem Cornuti. Lucanus mirabatur adeo scripta Flacci, ut vix se retineret, recitante eo, a clamore*. En fait Lucain, né en 39, avait cinq ans de moins que Perse, né en 34. Toujours selon son biographe, ce dernier connut par la suite Sénèque, mais sans beaucoup d'enthousiasme (*V. Per.*, 5 *in fine*) : *Sero cognovit et Senecam, sed non ut caperetur ejus ingenio*. Voir F. VILLENEUVE, *Essai sur Perse*, Paris, 1918, p. 94, 108 et *passim*.

187. Son lieu de naissance est indiqué par son biographe (*V. Per.*, 2), qui fournit ses *tria nomina* (*V. Per.*, 1) : *Aules Persius Flaccus*. Le prénom est donné sous une forme « étrusquée » (la vraie forme étrusque est *Avle*); quant au gentilice *Persius*, il est attesté épigraphiquement deux fois dans la cité (*CIL*, 11-1, 1784, 1785; vraisemblablement le fils et le père, appelés tous deux *A. Persius Severus*). Sa mère, Fulvia Sisennia (*V. Per.*, 3), porte un *cognomen* qui est également tout à fait étrusque.

188. *A. Caecina Paetus*, consul suffect en 37 apr. J.-C., sans doute arrière-petit-fils ou arrière-petit-neveu de « l'étruscologue », avait épousé *Arria*, dite *major*. Leur fille *Arria minor*, qui épousa *P. Clodius Thræsea Paetus*, était la cousine de Perse selon le biographe du poète (*V. Per.*, 5) : *Idem decem fere annis summe dilectus a Paeto Thræsea est, ita ut peregrinaretur quoque cum eo aliquando, cognatam ejus Arriam uxorem habente*. Voir P. v. RHODEN, s.v. « [Arrius] 59 = Arria, die Ältere », in *RE*, 2-1, 1895, 1259; « 60 = Arria, die Jüngere », *ibid.*, et notre étude, « Caecina e Volterra », in *Aspetti della cultura di Volterra etrusca fra l'età del Ferro e l'età ellenistica e Contributi della ricerca antropologica alla conoscenza del popolo etrusco. Atti del XIX Convegno di Studi Etruschi ed Italici, Volterra, 15-19 ottobre 1995*, a cura di G. MAETZKE, con la collaborazione di L. TAMAGNO PERNA, Florence, 1997, 235-311, p. 294-298.

189. Le gentilice de son grand-père maternel, *Acilius*, est attesté dans deux inscriptions latines de l'*ager Clusinus* (*CIE*, 1648, 1647 [= *CIL*, 11, 2134]), avec, dans les deux cas, l'indication du matronyme, ce qui est un trait étrusque. De fait, ce nom est la latinisation, par changement de morphème, d'un gentilice étrusque *Aclni*, exclusivement, mais abondamment attesté, lui aussi, à Chiusi et dans l'*ager Clusinus* (*Acln[i]* : *CIE*, 1649; *Aclini* : *CIE*, 1651; *Aclinis* : *CIE*, 1650 a; *Aclnis'* : *CIE*, 1843, 4789 [II Poggione, Poggio Gaiella]; *Aclinis'* : *SE*, 11, 1937, p. 430-431, a; fém. *Aclnei* : *CIE*, 1243 [Chiusi, Pian dei Ponti], 1652; *Acline* : *CIE*, 582 [Buscalupo]; *Aclnal* : *CIE*, 1842, 2116; *Aclinal* : *CIE*, 651 [Abbadia Gracciano, Montepulciano]; *Acl[ina ?]* : *CIE*, 5148, à Orvieto, est incertain et peut être un matronyme

***Aclinal**, se référant à une femme originaire de Chiusi; **Aclinei** : *CIE*, 4007, à Pérouse, doit avoir une graphie erronée et se rattacher en fait à **Auclina**, 4008; **Auclinei**, 4010 [les trois épitaphes proviennent d'une même sépulture, au Palazzone]. Ce gentilice se rattache à une base **acil**, «opus», qui, outre une forme verbale **acilune** (Cippe de Pérouse, *CIE*, 4538 = *TLE*², 570, b9) fournit d'une part **acilu**, forme participiale employée comme *cognomen* (**Acilu** : *CIE*, 2753; fém. [A]cilunia : *CIE*, 2754; **Acilusa** : *CIE*, 2755; cf. lat. *Faber*), et plus tard comme gentilice (*CIE*, 1524-1525 [Sarteano], 2751, 2756, 2758, 2759; **Acilusa** : *CIE*, 1205, 1208 [Chiusi, La Pellegrina]; peut-être 1206, avec graphie fautive **Cilpasa** [*ibid.*]). D'autre part le nom individuel ***Acile** > ***Acle**, sur lequel est formé le gentilice **Aclni** (toujours sans voyelle devant le *l*, mais parfois voyelle d'anaptyxe entre *l* et *n*). Voir W. SCHULZE, *Zur Geschichte lateinischer Eigennamen* (= Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Phil.-Hist. Klasse, N.F., 5, 5), Berlin, 1904 (2. unveränderte Auflage, Berlin, 1966, [Nachdruck] Mit einer Berichtigungsliste zur Neuausgabe v. O. SALOMIES, Hildesheim, 1991) [cité *ZGLEN*], p. 67, 301, 340, 347, 440; H. RIX, *Das etruskische Cognomen. Untersuchungen zu System, Morphologie und Verwendung der Personennamen auf den jüngeren Inschriften Nordetruriens*, Wiesbaden, 1965, cité *EC*, p. 39, 90, 104, 114, 140 n. 95, 155, 165, 186 + n. 91, 189, 203 et surtout p. 302 n. 62, 321.

190. On peut remarquer que Lucain, *M. Annaeus Lucanus*, porte comme surnom celui de son grand-père maternel, *Acilius Lucanus*, un illustre orateur de Cordoue, comme l'indique Vacca (*Vita*, 2) : *Matrem habuit et regionis ejusdem et urbis Acilium nomine, Acilii Lucani filiam, oratoris operae apud proconsules frequentis et apud clarissimos viros non nullius ingenii, adeo non improbandus ut in scriptis aliquibus hodieque perduret ejus memoria, cujus cognomen huic [poetae] inditum apparet*. Cela rappelle un usage assez fréquent chez les Étrusques, l'emprunt du surnom à la lignée maternelle. Comme l'indiquent W. SCHULZE, *ZGLEN*, p. 359, 532, et H. RIX, *EC*, p. 307-308 (+ n. 10), ce nom fait partie des ethniques utilisés comme *cognomina*; en l'occurrence, le nom serait formé sur le toponyme *Luca* (W. SCHULZE, *op. cit.*, cf. Th. MOMMSEN, *Die unteritalischen Dialekte*, Leipzig, 1850, p. 169-170, qui évoque notamment les *Volsci Lucani* mentionnés par Tite-Live, 8, 19, 1, distincts, bien entendu, des *Lucani* de *Lucania* cités en 8, 17, 9; 25, 32), ou sur *lucus* utilisé comme toponyme (cf. *Lucus Feroniae*, *L. Fucens* : H. RIX, *EC*, p. 308, n. 10). L'existence d'une ancienne diphtongue dans la première syllabe (*loucos* attesté dans *CIL*, 12, 366; cf. *Loucunam*, *CIL*, 12, 7; Λουκωνομ, *ap.* E. VETTER, *Handbuch der italischen Dialekte*, 1, Heidelberg, 1963, 200 F 1) explique les variantes du vocalisme initial des noms étrusques attestés à Pérouse : **Laucane** (*CIE*, 3578 [nécropole de Monte Vile]); **Laucanis** (*CIE*, 4342), **Lacane** (*CIE*, 3353; et peut-être génitif **Laveanes'**, à lire ***Lavcanes** pour le même personnage : *CIE*, 3354 [près de Villa Vitiani]), **Lucani** (*CIE*, 4384; fém. **Lucania** : *CIE*, 4181), alors que dans le territoire de Clusium on a seulement **Laucane** (*CIE*, 1125 [Pienza], 2374, 2375, 2377; **Laucanesa** : *CIE*, 1894, 2376), fém. **Laucania** (*CIE*, 2378, 2379, 2380; **Laucanias** : *CIE*, 2381). La forme latinisée est **Lucanius** (*CIL*, 11, 3452 [Tarquinia]; **Lucania** : *CIL*, 11, 163 [Ravenna]; 6176 [Forum Sempronii]) ou **Lucanus** (datif **Lucano** : *CIL*, 11, 4700 [Tuder]; **Lucana** : *CIL*, 11, 674 [Forum Corneli]; PAIS, 543 [Estel]); sur une épitaphe conservée à Pise, mais d'origine inconnue, le père du défunt s'appelle **Julius Lucan(i)us** (génitif **Lucani** : *CIL*, 11, 1431 = *l.l.*, 7, 1, 122; voir M. TORELLI, « Senatori etruschi della tarda repubblica e dell'impero », in *DArch*, 3, 1969, 285-363, p. 228).

191. De fait, son épouse *Polla Argentaria* (le nom complet est donné par Stace, *S.*, 2, epist., lig. 25 Frère, cf. *S.*, 2, 7, tit. 62, 120 : *Polla*, et Sidoine Apollinaire, *Carm.*, 23, 166 : *Argentaria Polla*, cf. *Ep.*, 2, 10, 6 : *Argentaria*), semble avoir été elle aussi d'ascendance étrusque. *Pulia* apparaît en effet à Clusium (*CIE*, 2096 / *TLE*², 535 [tuile]) comme « individualname » de l'épouse d'un affranchi, *Tiφile*, donc elle-même probablement d'origine servile ; et on le retrouve en fonction de matronyme dans l'épithaphe de leur fils (*CIE*, 2934 [urne] ; même personnage, sans matronyme, sur la tuile *CIE*, 2933), qui, devenu citoyen, a transformé l'« individualname » de son père en gentilice, transcrit plus tard *Tibile* en latin (*CIE*, 2935) ; voir RIX, *EC*, p. 352. Mais *Pulia* est aussi le prénom d'une femme pourvue d'un gentilice, donc libre, dans une inscription des environs de Sienna (*NRIE*, 232 Buffa [Monterongriffoli] ; voir RIX, *EC*, p. 241, n. 18). Il s'agit du féminin de *Pule*, nom individuel porté notamment par l'arrière-grand-père du titulaire du fameux « sarcophage du Magistrat » de Tarquinia, *Laris Pulenas*, sur lequel est formé le gentilice de ce dernier (*CIE*, 5430 / *TLE*², 131, env. 200 av. J.-C. Comme cet ancêtre est qualifié de *Creice*, c'est-à-dire *Graecus*, on peut proposer comme origine ultime le nom grec Πόλλης (cf. J. HEURGON, « Influences grecques sur la religion étrusque : l'inscription de *laris pulenas* », *REL*, 35, 1957, 106-126, repr. in *Idem, Scripta Varia* [= Collection Latomus, 191], Bruxelles, 1986, 363-382 [pour qui, néanmoins, la revendication d'une origine grecque est sans doute usurpée, fondée sur une ressemblance fortuite] ; D. BRIQUEL, *Divination* (cité n. 89), p. 333-335 (pour qui, au contraire, l'origine grecque de la famille doit être réelle). Ces exemples montrent que le nom a été apporté en Étrurie par des Grecs, dont certains devaient être esclaves (le nom du mari de la première *Pulia* citée ici transcrit aussi un nom grec, Δίφιλος). Mais il s'est ensuite acclimaté comme prénom et, avec l'ascension sociale de certains de ses porteurs, a fourni des gentilices de formes diverses, **Puli* (génitif *Pulialisa* à Clusium : *CIE*, 2611), *Pulenas*. Les formes latinisées de ces gentilices sont *Pollius*, *Pollenius* (variantes et références ap. J. HEURGON, *op. cit.*, p. 117, *REL* [= 374, *Scripta*], p. 121, *REL* [= 378, *Scripta*]) ; mais le féminin du nom de base, *Pulia*, correspond directement à *Po(i)la* ; et la première vivait à Clusium, cité d'origine de la famille maternelle de Lucain, la gens *Acilia* (voir *supra*, n. 189). Un rhéteur *Argentarius* est mentionné à plusieurs reprises par Sénèque le Rhéteur (*Contr.*, 1, 1, 18 ; 1, 5, 1, 3 ; 9, 2, 22 ; 9, 3, 12 ; 17, 7, 2, 2 ; 18, 2, 6 ; *Suas.*, 5, 6 ; 7, 7 ; cf. J. BRZOSKA, s.v. « *Argentarius* », *RE*, 2-1, 1895, 711-712) ; et il est peut-être identique à *Marcus Argentarius*, un poète de l'époque d'Auguste, dont possède aujourd'hui trente-six épigrammes érotiques ou bachiques, en grec, provenant de la *Couronne de Philippe* et conservées dans l'*Anthologie Palatine* (cf. R. REITZENSTEIN, s.v. « *Argentarius* », *RE*, 2-1, 1895, 712). *Argentaria Polla* pourrait lui être apparentée.

192. Dans deux cas seulement, on note que l'un des poètes a dû opérer une transposition. Les expressions qui expriment la flétrissure d'un organe sont utilisées par Lucain pour l'une des têtes du foie (628 : *pars aegra et marcida pendet*), par Sénèque pour le cœur (356 : *Cor marcet aegrum*) ; le *limes* est situé dans le poumon par Lucain (623), dans le foie par Sénèque (365). Compte tenu de l'importance du signe, on peut penser qu'il se trouvait bien là où le situe Sénèque, dans l'organe principal, le foie ; dans l'autre cas, il est plus difficile de trancher, car les mots semblent pouvoir convenir à l'un comme à l'autre organe.

193. Les commentateurs ont longtemps considéré qu'il y avait là une erreur de date, sans doute volontaire (P. LEJAY, comm. *ad v.* 1, 550, p. 73 ; cf. p. XXXII ; A. BOURGERY, note *ad loc.*, p. 25 n. 2), car les Fêtes Latines se seraient célébrées habituellement en mars ou avril (cf. J. MARQUARDT, *Le culte chez les Romains*, trad.

par J. BRISAUD [= Manuel des Antiquités romaines, traduit sous la direction de G. Humbert, 12-13], Paris, 1889-1890, 1, p. 354 ss.), alors que l'on est ici au début de l'année 49. En réalité les Fêtes Latines qui, effectivement, n'avaient pas de date fixe, étaient célébrées par les consuls à une date qu'ils fixaient juste après leur entrée en charge (et non *avant* comme l'indiquent curieusement P. WULLEUMIER, H. LE BONNIEC, note *ad loc.*, p. 96-97) : aucun magistrat ne pouvait partir dans sa province, aucune troupe ne pouvait être levée, aucune guerre ne pouvait donc être commencée avant cette célébration (Macr., *Sat.*, 1, 16, 17 ; voir Chr. WERNERUS [WERNER], *De feriis Latinis*, Diss. Leipzig, Cologne, 1888, dont dérivent pour l'essentiel les notices de C. JULLIAN, s.v., in *DA*, 2-2, 1896, rééd. Paris, 1918, Graz, 1969, 1066-1073 ; E. SAMTER, s.v. «Feriae Latinae», *RE*, 6-2, 1909, 2213-2216. Comme l'explique M. RAMBAUD, «Une prétendue erreur de Lucain», *REL*, 27, 1959 [1960], 107-110, il est tout à fait impossible qu'en raison de la situation, qui impliquait des mesures militaires contre César, les Fêtes aient été célébrées très rapidement cette année-là ; au demeurant, l'indication de Lucain paraît recouper une mention de Dion Cassius (41, 14, 4), qui range également l'absence du préfet de la Ville pour célébrer les Fêtes Latines de 49 parmi les mauvais présages, mais sans parler de la double flamme, la source commune aux deux auteurs étant sans doute Tite-Live. C'est vraisemblablement ce prodige inquiétant qui a fourni à César, devenu le maître de Rome comme dictateur en avril 49, tout en étant toujours grand pontife, le prétexte pour faire célébrer à nouveau, plus conformément aux règles (cf. Caes., *C.*, 1, 6, 5-8), ces Fêtes vers la fin de l'année 49, après avoir désigné un nouveau consul pour ce dernier mois, comme l'indique encore Lucain (5, 399-402), tandis que Dion Cassius (41, 36, 3) parle plus généralement d'une remise en ordre partielle des magistratures, des sacerdoces et des cérémonies religieuses (ἱερέας τε ἀντὶ τῶν ἀπολωλότων ἀντικατέστησεν, οὐ πάντα τὰ κατ' αὐτοὺς ἐν τῷ τοιοῦτῳ νενομισμένα τηρήσας...), la source commune devant être ici Tite-Live, d'où provient sans doute également la notice, plus explicite, d'un scholiaste de Lucain (*Schol. WUGP ad Phars.*, 5, 402 / 178-179 Endt) : *Haec sacra* (sc. *Latinas ferias*) *Caesarem sollemniter celebrasse, cum adeptus est dictaturam et consulatam*.

194. M. RAMBAUD, *Présages*, p. 378, imagine, à partir de ce texte, un incendie sur deux collines de Rome, qui aurait empêché la célébration des Fêtes Latines, *avant* l'entrée en charge des magistrats (dans *Aruspice* [cité *supra* n. 52], p. 297, n. 51, le même exégète pense qu'il s'agit de l'incendie mentionné comme un prodige, pour l'année 50, par Julius Obsequens, 65). On est en plein roman (et contresens !). L'auteur ajoute que la référence aux bûchers thébains suggère que l'interprétation fut faite à la manière grecque, sans intervention des haruspices, alors qu'au contraire Sénèque va jusqu'à transformer Tirésias en haruspice pour interpréter un présage semblable !

195. Lucain utilise le même verbe qu'Ovide (*Tr.*, 5, 5, 36 : *scinditur*) et Sénèque (*Æd.*, 322 : *se scindit*), dans la scène de Manto. Cf. la description de Stace (*Th.*, 12, 429-446), avec (431) : *diviso vertice flammae*, et un peu plus loin (450) : *discordis rogi*.



HARUSPICES ET MAGIE : L'ÉVOLUTION DE LA DISCIPLINE ÉTRUSQUE DANS L'ANTIQUITÉ TARDIVE

Dominique BRIQUEL

Le grand Larousse du XX^e siècle définissait la magie en l'opposant à la religion en ces termes : « tandis que le prêtre s'adresse aux dieux pour obtenir ce qui est utile et favorable au peuple et à l'individu, le magicien essaie de leur arracher ce qui peut satisfaire, au détriment d'autrui, les passions de celui qui l'emploie, ou ses propres passions. » Il ajoutait qu'il s'agit d'un « art par lequel on prétend produire, au moyen de pratiques le plus souvent bizarres, des effets contraires aux lois naturelles. » Nous pouvons sourire aujourd'hui d'une telle conception, purement négative, de la magie et la juger caricaturale, à une époque où la prise en considération des données anthropologiques a amené à revaloriser la notion, à l'interpréter comme un système de compréhension de l'univers, qui n'est pas fondamentalement différent de la religion et qu'il est souvent impossible de distinguer de la religion proprement dite¹. C'est évidemment à juste titre que, récemment, F. Graf prenait ses distances par rapport à ce qu'écrivait encore en

1. On pourra citer cette formule de R. Mac Mullen, dans MAC MULLEN 1998, p. 197 : « Aujourd'hui, grâce aux leçons de l'anthropologie, il est courant d'accepter l'impossibilité de séparer la magie de la religion et de passer à des sujets plus intéressants. » Cet auteur donne une bonne bibliographie à la n. 144, p. 323.

1982 un savant de la classe de J. Vermaseren : « Le magicien ne supplie pas les dieux, il veut les contraindre ; il ne veut pas obéir aux dieux ou se soumettre à genoux en toute simplicité de cœur »². Mais une vision renouvelée, et plus riche, de la magie, comme celle à laquelle invite l'ouvrage de F. Graf, ne rentrera guère, au moins dans un premier temps, dans le propos qui est ici le nôtre : finalement ce que nous aurons à dire de la magie dans la religion étrusque peut très bien s'accommoder, au départ, de la définition méprisante qu'en donnaient les hommes du XIX^e siècle scientifique. Dans notre cas — et sans que nous voulions par là préjuger de ce que peut signifier la magie dans d'autres contextes — il s'agira bien d'une volonté d'agir sur les dieux par une sorte de contrainte, obtenue par des procédés déterminés, en marge des formes courantes de la religion, pour en obtenir l'aide dans des circonstances précises.

La religion étrusque, telle qu'elle subsistait par-delà la conquête par Rome de l'ancienne fédération tyrrhénienne, intégrée dans la religion nationale romaine, se voulait une science religieuse : tel est le sens du substantif *disciplina*, dans l'expression qui la désignait, *Etrusca disciplina*.³ Et cette science n'avait rien d'une science magique, dans le sens que nous envisageons ici. Son objet n'était pas d'agir sur la marche du monde dans un but intéressé et par des procédés considérés comme plus ou moins suspects. Elle s'occupait soit de rituel, soit de divination⁴. Les livres dans lesquels le contenu en était consigné se répartissaient, selon la division classique présentée par Cicéron⁵, en livres de l'haruspicine, livres des foudres, livres des rites. La première catégorie traitait donc de l'hépatoscopie, la deuxième de l'observation des foudres : on a donc affaire à des techniques divinatoires ; celles-ci n'étaient d'ailleurs pas totalement absentes de la troisième catégorie de livres puisque les livres des rites semblent avoir été assez divers et avoir comporté, à côté de livres traitant de points de rituel — comme le rite de fondation des

2. Voir GRAF 1994, p. 302, à propos de VERMASEREN 1982.

3. L'exposé fondamental sur la question reste celui de THULIN 1906-1909. Nous renvoyons à cet ouvrage pour le détail des faits.

4. L'exposé de Pliny l'Ancien sur la magie, au livre 30 de son *Histoire naturelle*, met en relief la divination comme en étant une composante essentielle (12-14). Mais sur la conception évoluée de la magie que révèlent ces pages par rapport à ce qu'on peut ranger sous ce terme pour une époque antérieure, voir GRAF 1994, p. 61-63.

5. Cic., *Div.*, 1, 72.

cités, ce *ritus Etruscus* que Romulus aurait suivi lorsqu'il avait fondé Rome⁶ —, des *ostentaria*, livres traitant des prodiges, c'est-à-dire de tout événement sortant de l'ordinaire dans lequel la mentalité antique reconnaissait la volonté des dieux de donner des avertissements à l'homme. Par conséquent il s'agissait, avec l'*Etrusca disciplina*, en dehors de sa partie proprement rituelle, d'apprendre à connaître la volonté des dieux en interprétant, à travers la grille de lecture fournie par les livres, les signes par lesquels ceux-ci la laissaient deviner. En principe donc, on n'agissait nullement sur les dieux, on ne cherchait pas à influencer sur leurs desseins comme le cherche la magie, on se bornait à essayer de connaître leurs intentions⁷.

Même donc lorsqu'on peut reconnaître des conceptions communes entre l'haruspicine étrusque et les pratiques magiques, leur mise en œuvre est en réalité opposée. Ainsi on reconnaît dans l'hépatoscopie étrusque l'application d'un principe de sympathie qui est à la base de bien des opérations magiques : comme le montre la structure du foie de Plaisance, avec son bandeau extérieur à seize cases qui projette sur l'organe la division que la science étrusque appliquait au ciel, le foie qu'observait l'haruspice lui apparaissait comme une sorte de cosmos en réduction, orienté comme l'univers et dont chaque division reproduisait celle existant dans celui-ci⁸. Mais, alors que le magicien se sert de telles correspondances pour agir sur le monde extérieur à travers l'objet qui est censé lui correspondre — par exemple en piquant une figurine humaine à tel endroit pour atteindre l'organe correspondant de la personne reproduite symboliquement —, la correspondance est inverse dans le cas de l'haruspicine : on peut plutôt dire que c'est, grâce à l'intervention divine qu'a permise le sacrifice qui a introduit les signes voulus dans le foie, le monde extérieur qui se projette sur l'organe de la bête sacrifiée. Corrélativement, le rôle de l'haruspice est d'observer le

6. Plutarque, *Rom.*, 11, 1, raconte qu'il avait fait appel pour cela à des spécialistes venus d'Étrurie.

7. Il nous semble artificiel de vouloir dénier à la procuration des prodiges toute valeur divinatoire et opposer ainsi procuration des prodiges et art divinatoire : c'est bien parce que les prodiges laissent deviner une menace pour l'avenir que leur procuration est nécessaire. Et, pour être efficace, une procuration doit élucider des questions qui engagent l'avenir : quel dieu est irrité et pourquoi ? Que faut-il faire pour l'apaiser ? BLOCH 1963, p. 76, parle à juste titre d'« exégèse divinatoire » des prodiges.

8. Sur le foie de Plaisance, article essentiel de A. Maggiani, MAGGIANI 1982. Avec d'autres propositions d'analyse, VAN DER MEER 1987. Pour certains points de lecture, MORANDI 1988.

microcosme qu'est le foie pour y déceler ce qui concerne le macrocosme qu'il reproduit, non, comme le fait le magicien, de faire des opérations sur ce microcosme afin d'exercer une influence sur le macrocosme.

Au reste, dans cette pratique divinatoire étrusque, souvent l'initiative revenait aux dieux, l'homme se bornant à relever et à essayer d'interpréter les indications qu'ils voulaient bien lui donner : c'était le cas pour ce qui était du ressort des livres des foudres ou des recueils d'*ostenta*. Les éclairs ou les épidémies, tremblements de terre, comètes, ou tout autre *prodigium* dont ils ne manquaient pas d'être considérés comme les responsables dépendaient bien sûr du seul bon vouloir des dieux⁹. Cette perspective théologique pouvait même faire bon ménage avec les développements les plus avancés de la science antique : comme le relève Sénèque, les Étrusques ne rejetaient pas l'explication que la science grecque donnait de la foudre — qui y voyait le résultat de la collision de nuages — mais intégraient celle-ci dans une interprétation religieuse, disant qu'une telle collision avait eu lieu afin de signifier quelque chose¹⁰. Il est vrai que dans le cas de l'hépatoscopie et de l'examen des autres entrailles, objet des livres de l'haruspicine, l'initiative revenait à l'homme. Mais on était alors non dans ce qui apparaissait comme un procédé magique par lequel l'homme pouvait forcer les dieux à faire connaître ce qu'il voulait savoir, mais dans un aspect normal de cet acte essentiel du culte antique qu'était le sacrifice : la consultation divinatoire du foie et des autres *exta* était la conséquence attendue du sacrifice étrusque, qualifié de « consultatoire ». Pour les anciens Toscans le sacrifice était une sorte d'échange, dans lequel, en réponse à l'offrande de la vie de l'animal dont les gratifiaient les humains, les dieux lui dévoilaient leurs volontés¹¹. On est loin ici de toute magie — au sens du moins où nous avons défini ce terme. Pas plus dans le sacrifice que lors des divers prodiges ou pour les foudres, on ne peut dire que l'homme exerce une contrainte sur la divinité.

Au contraire la perspective théorique qui sous-tend l'art divinatoire étrusque semble aux antipodes de la magie — au sens où nous l'enten-

9. Nous mettons pour l'instant à part le cas particulier de l'évocation des foudres, sur lequel nous reviendrons.

10. Sen., *Nat.*, 2, 32.

11. Sur le sacrifice étrusque et sa fonction divinatoire, voir nos remarques dans BRIQUEL 1992.

dons. La puissance des dieux est posée comme absolue, et tout ce que l'homme peut essayer d'obtenir d'eux est d'entrevoir quels sont leurs desseins, sans pouvoir les plier à ses désirs. On sait assez l'importance que les Étrusques accordaient au destin. Celui-ci s'imposait à l'homme, sans que ce dernier puisse agir sur lui, et il est courant de parler du fatalisme tyrrhénien, de l'impression d'écrasement de l'homme par un *fatum* qui le dépasse et s'impose inexorablement à lui qui aurait caractérisé la mentalité étrusque¹². La plus belle illustration en est donnée par ces *dii superiores et involuti*, divinités mystérieuses sans l'avis desquelles Jupiter ne peut user de la plus puissante des trois foudres, ou *manubiae*, qu'il est susceptible de lancer, celle qui, à la différence des deux autres, moins fortes, introduit un véritable bouleversement dans l'univers¹³.

L'idée étrusque du destin est sans doute plus nuancée qu'on l'a parfois dit¹⁴ : la théorie même des foudres le montre, elle qui établit une savante gradation entre ses trois *manubiae*, attribuant la mise en œuvre de la première, qui se borne à donner des avertissements, à la décision du seul Jupiter ; pour la deuxième — qui peut provoquer des dommages, mais limités — Jupiter est assisté d'un conseil de douze *dii consentes*, pour moitié masculins et pour moitié féminins, moins inaccessibles à l'homme que le terrible groupe des dieux supérieurs et cachés. Une certaine latitude reste à l'homme : il peut espérer fléchir les dieux, et toute la technique de procuration des prodiges, pour laquelle Rome était bien heureuse de pouvoir recourir aux lumières des maîtres de la science religieuse étrusque¹⁵, et qui devait jouer au niveau de la pratique privée — pour les prodiges échus à l'individu — autant que de la pratique publique, même si notre documentation n'éclaire guère que celle-ci, reposait justement sur l'idée suivante : si les dieux manifestaient bien évidemment leur colère, au travers des signes indiquant la rupture de l'ordre normal des choses qu'étaient les *ostenta*, il

12. Par exemple BLOCH 1954, p. 106 (à propos des idées sur l'au-delà) parle d'une « attention anxieuse à la destinée » qui aurait été un trait caractéristique de la mentalité étrusque.

13. Sur ces dieux, Sen., *Nat.*, 2, 41 et Fest., 114 L. Sur les *manubiae*, voir maintenant CAPDEVILLE 1995, p. 318-319.

14. Dans ce sens, remarques dans BLOCH 1965. Également PFIFFIG 1975, p. 146-150 (*Götterwille und Freiheit des Menschen*).

15. Sur le recours aux haruspices à Rome, on verra surtout MAC BAIN 1982 et MONTERO 1991.

restait possible aux haruspices de rétablir de bonnes relations entre hommes et dieux, en déterminant quelles étaient les divinités offensées et pourquoi, et en prescrivant les mesures religieuses destinées à apaiser le courroux divin.

Même dans ce qui est considéré comme relevant à proprement parler du destin et des mystérieuses entités divines qui le commandent, l'homme garde une certaine part de jeu. Commentant à la lumière de la doctrine étrusque une allusion de l'*Énéide* aux *fata*, Servius affirme certes qu'il est impossible de modifier fondamentalement le destin, et de faire disparaître les malheurs qu'il réserve à l'homme. Mais on peut au moins le retarder : en se référant explicitement à la doctrine du prophète Tagès telle qu'elle apparaît dans les livres de l'haruspicine et dans la catégorie particulière des livres de l'Achéron, traitant de l'au-delà, il rappelle que, pour les Étrusques, il était possible d'obtenir un répit de quelques années — avec, comme on peut le conclure d'un passage de Sénèque, une distinction privé/public qui fait que celui-ci est de dix ans pour les individus, trente pour les cités¹⁶. Même les terribles divinités du destin se laissaient ainsi quelque peu toucher : Servius précise que ce retard des échéances peut être obtenu non seulement de Jupiter, mais aussi de *fata*, personnifications qui doivent se confondre avec les *dii superiores et involuti* des autres textes. Il n'indique guère le moyen par lequel un tel résultat peut être obtenu : il se borne à dire *quadam ratione* ! Mais rien n'autorise à croire qu'il puisse s'agir de procédés « magiques » : il emploie le verbe *impetrari*, non *cogi*, et on pensera plutôt à une procédure religieuse classique — prière, vœu, offrande — qu'il nous est malheureusement impossible de préciser.

Une certaine latitude est laissée à l'homme sur un plan temporel. Elle existe également sur un plan spatial. On peut évoquer ici les anecdotes parallèles relatant les agissements d'haruspices perfides qui auraient, par deux fois, tenté de détourner au bénéfice de leur propre patrie des présages favorables dont les dieux avaient gratifié l'*Urbs* : lors de la découverte d'une tête d'homme sur le Capitole, puis lors de l'accroissement prodigieux du quadriges de terre cuite dont Rome avait commandé la fabrication à des artistes véiens afin d'en orner le faîte du temple de

16. Servius, *Ad Aen.*, 8, 398 ; le commentateur de Virgile ne mentionne qu'un délai de dix ans, mais Sénèque, *Nat.*, 2, 48, introduit ici une distinction entre *privata fulmina* et *publica fulmina*.

Jupiter Capitolin¹⁷. Dans ces deux cas les haruspices, consultés sur la signification du prodige, en décèlent parfaitement le sens, qui est d'annoncer la grandeur future de l'*Urbs*, mais ils tentent d'en transférer le bénéfique à l'Étrurie, dans le premier cas en faisant désigner aux envoyés de Rome le sol du pays toscan où a lieu la consultation comme l'emplacement du signe, dans le second en retenant à Véies le quadrigé merveilleux. Une fois encore, on ne peut pas parler ici de magie. L'attitude des Véiens se borne à mettre en œuvre ce qui est un caractère normalement reconnu aux signes de ce genre : le fait que la valeur des signes pouvait être transférée à celui qui s'appropriait leur support.

La légende de la période royale de Rome fournit un exemple parallèle avec l'histoire de la vache prodigieuse que son propriétaire sabin veut sacrifier dans le temple de Diane que Servius Tullius vient d'inaugurer sur l'Aventin pour faire profiter son pays de l'*omen* favorable dont elle est porteuse : le desservant romain du sanctuaire persuade le Sabin d'aller se purifier dans l'eau du Tibre — et en profite pour sacrifier à sa place, attribuant ainsi à Rome la valeur positive de ce présage¹⁸. Quant à la ruse imaginée pour transférer sur le sol étrusque l'*omen* de grandeur qu'était la découverte de la tête d'homme sur le Capitole, elle peut davantage nous surprendre dans la mesure où cela implique que la déclaration des envoyés de Rome, s'ils avaient accepté de dire que le prodige s'était produit à l'endroit que l'haruspice leur désignait, c'est-à-dire en fait en Étrurie, ait suffi à assurer le transfert du signe, et donc que la déclaration des ambassadeurs ait eu davantage de poids que la matérialité du fait — le prodige ayant bien évidemment eu lieu à Rome, non en Toscane. Mais cela ne fait, là encore, que mettre en œuvre un point de la conception romaine (et étrusque) du prodige. Celui-ci n'avait de valeur que s'il était confirmé par la parole de la personne autorisée. Celle-ci, à proprement parler, le faisait exister en

17. Voir respectivement D.H., 4, 59-61, Plin., 28, 2 (4), 15-16, Serv., *Ad Aen.*, 8, 343, Zon., 7, 11, 38 et Plin., *ibid.*, ainsi que 35, 45, 157, Plut., *Publ.*, 13, Serv., *Ad Aen.*, 7, 188, Fest., 340 L. Sur ces anecdotes, MAC BAIN 1982, p. 53-56.

18. Sur ce prodige (relaté surtout en Liv., 1, 45) et son parallélisme avec celui du quadrigé de Véies, voir GERSCHEL 1952. Pour un autre exemple, cf. le rapt des *exta* que le roi de Véies s'apprêtait à offrir par les soldats romains débouchant dans la citadelle, qui le portent à Camille et achèvent le sacrifice ; mais ce cas rentre dans la problématique complexe des appropriations d'*exta*, pour lesquelles il convient de ne pas oublier la signification normalement transgressive du geste. Voir HUBAUX 1958, p. 221-239, 279-285, ALFÖLDI 1975, p. 175 ss., et BRIQUEL 1980.

tant que prodige : le sénat avait toujours le droit de refuser de prendre en compte un signe dont il avait été informé. Ce n'est là que l'application d'un principe fondamental dont on sait l'importance dans l'art augural : il était parfaitement admis qu'un augure refuse de tenir compte d'un signe ou, à l'inverse, soutienne l'existence d'un présage défavorable dont nul ne s'était aperçu. Pour user d'une terminologie moderne, la parole de l'autorité compétente, en l'occurrence l'augure, est performative, et c'est elle seule qui crée le signe. Pour les Anciens à tout le moins, il n'y avait nulle magie là-dedans, nul sentiment d'une contrainte exercée par l'homme sur le dieu.

La pratique des maîtres de l'*Etrusca disciplina* paraît donc ne relever en rien de la magie, prise dans ce sens. Il s'agit d'une science des rites et des signes, qui prévoit sans doute une certaine part d'initiative et de liberté pour l'homme vis-à-vis de la divinité, mais se présente comme respectueuse du souverain pouvoir des dieux et se moule dans les procédures normales et admises de la religion. Il peut sans doute exister un usage répréhensible de la science religieuse étrusque. Nous avons déjà cité deux anecdotes d'haruspices perfides qui tentent de frustrer Rome du bénéfice des signes favorables que les dieux lui ont accordés, mais la troisième histoire de la série — celle de la foudre tombée sur la statue d'Horatius Coclès élevée sur le Forum¹⁹ — est peut-être encore plus significative : cette fois les méchants haruspices donnent sciemment une fausse indication sur ce qu'il convient de faire, en prescrivant de placer la statue le plus bas possible, au lieu de la mettre en évidence comme il aurait fallu. On le voit, il s'agit de mensonge, de tromperie dans l'application d'un savoir dont la valeur est reconnue et qui aurait dû donner lieu à un usage juste et légitime. Il ne s'agit pas de ce qu'on pourrait appeler une pratique magique.

Assurément on faisait clairement la différence entre les haruspices et ce qui, dans l'ancienne Rome, pouvait paraître assimilable à ce nous considérerions comme relevant de la magie, de la sorcellerie. F. Graf a fort bien vu que ce qui s'en rapprochait le plus, dans les conceptions des Romains de la République, était le recours à des incantations ou à d'autres procédés secrets dont l'usage était condamné, lorsque ceux-ci « s'attaquaient à l'intégrité des personnes ou de leur propriété », sous le

19. Voir Gell., 4, 5, 1 (= *Ann. Max., H.R.R.*, fr. 4, Chassignet, fr.7).

nom de *malum carmen* ou de *veneficium*²⁰. L'haruspicine n'a rien à voir avec ces pratiques nuisibles et, comme nous l'avons noté, ce qu'on pouvait le cas échéant reprocher à des haruspices est d'un autre ordre et tient seulement à un mésusage d'une science habituellement considérée comme éminemment respectable. Certes l'haruspicine avait ses détracteurs, et bien des esprits forts — Caton, Lucrèce, Cicéron — se sont moqués des pratiques des spécialistes de la science tyrrhénienne²¹. Mais ce qu'on pouvait lui reprocher — surtout lorsqu'elle était exercée par les « haruspices de village » que fustigeaient Caton ou Cicéron — était d'être un art de charlatans, de prendre le temps et l'argent des clients qui étaient assez bêtes pour ajouter foi à ses prédictions. Nul n'a songé à leur reprocher les pratiques criminelles dont on accusait les incantateurs ou les *venefici*. Et même les sceptiques comme Cicéron affichaient en public — même s'ils n'y croyaient pas en privé — leur plus profond respect envers le recours officiel de l'État romain à l'*Etrusca disciplina*, à travers le vénérable ordre des soixante haruspices : l'Arpinate présentait l'haruspicine comme indispensable dans la constitution idéale qu'offrait son *De legibus*²².

Au fond le comportement des spécialistes de l'*Etrusca disciplina* ne ressemblait nullement à celui que nous serions portés à attribuer à des magiciens ou à des sorciers — ou que les Romains reprochaient à ceux qui se livraient à l'usage du *malum carmen* ou des *venena*. Nous avons déjà souligné la portée de l'emploi du terme *disciplina* (ou encore de *doctrina*, également employé) : ces deux mots, formés sur les racines de *discere* et de *docere*, correspondant aux deux sens, symétriques, du verbe français « apprendre », désignaient une activité vraiment

20. Voir GRAF 1994, p. 50-61 ; la citation est empruntée à la p. 69. Sur le fait qu'on ne distinguait pas alors entre la mort criminelle causée par le poison et celle causée par d'autres procédés secrets (comme les incantations maléfiques), mais que toutes ces formes de mort provoquée, obtenue par des moyens dissimulés, s'opposaient en bloc à celle causée par la violence, voir p. 59-60. L'existence de ce qui pour nous est magie, comme les incantations destinées à obtenir la guérison, mais qui, n'étant pas destiné à nuire, n'était pas identifié par les Romains d'alors à ce qui était mis en œuvre par le *malum carmen* ou le *veneficium* (p. 54-57), ne nous importe pas ici : ces pratiques sont étrangères à l'*Etrusca disciplina*.

21. On pourra se reporter au tableau haut en couleurs qu'en a tracé J. Heurgon, dans HEURGON 1961, p. 287-288. Voir en part. Cat., *De agr.*, 5, 4 et ap. Cic., *Div.*, 2, 51 ; Lucr., 6, 381-382 ; sur Cicéron, on verra GUILLAUMONT 1984.

22. Cic., *Leg.*, 2, 9, 21. Les données sur l'*ordo sexaginta haruspicum* sont commodément rassemblées dans TORELLI 1975, p. 105-135.

scientifique aux yeux des Anciens. Et, même selon nos conceptions, il n'y a pas à dénier tout aspect réellement scientifique à la pratique des spécialistes du savoir religieux étrusque. Ils interprétaient sans doute un phénomène comme celui de la foudre en fonction d'une intention divinatoire qui peut nous sembler pure phantasmagorie : mais ils mettaient dans l'observation de celui-ci et dans sa description une précision et une capacité d'analyse — notant les moindres particularités de couleur, de forme, les détails du trajet de l'éclair dans le ciel, le type d'effet de la foudre sur ce qu'elle touchait — qui ne sont pas si éloignées de l'attitude qu'aurait un savant actuel analysant le même phénomène. Dans un sens, même la méthode qui consistait à confronter les données tirées de l'observation de tel phénomène jugé significatif avec la doctrine consignée dans des livres peut elle-même être davantage rapprochée d'une pratique scientifique que de la manière de faire d'un magicien.

Ainsi, *a priori*, il ne semble pas y avoir de rapport entre magie et haruspicine et les deux notions paraissent appartenir à des domaines distincts — si du moins on se fonde sur l'*Etrusca disciplina* telle qu'elle est attestée pour l'époque républicaine ou le début de l'Empire. Dans ces conditions, on ne peut manquer d'être surpris par l'impression différente que donnent certains témoignages sur les pratiques des haruspices à époque plus trarive. Cette fois nous nous trouvons en présence de comportements qui, pour nous, relèvent clairement de la magie.

Nous pouvons ainsi citer un passage de saint Augustin qui, dans ses *Confessions*, relate la proposition que lui avait faite un haruspice lorsqu'il était étudiant. C'est d'ailleurs un des textes les plus concrets que nous ayons sur ce qu'était la pratique de l'haruspicine dans son usage privé. Nous pouvons citer ces quelques lignes :

Je me souviens aussi qu'ayant voulu concourir pour un prix de poésie dramatique, je ne sais quel haruspice me fit demander ce que je consentirais à lui donner pour être vainqueur. Mais, plein de dégoût et d'horreur pour ces honteux trafics, je répondis que, la récompense fût-elle une couronne d'or impérissable, je ne souffrirais pas que ma victoire coutât la vie à une mouche. Car cet homme avait l'intention d'immoler des animaux en sacrifice : il croyait par cette offrande m'assurer les suffrages des démons.²³

Nous pouvons passer sur l'interprétation chrétienne que l'évêque d'Hippone, revenant sur sa vie passée, a donnée à l'épisode en évoquant ici les

23. Aug., *Conf.*, 4, 2.

démons : l'haruspice a prétendu agir sur les dieux du paganisme, non sur des êtres démoniaques et maléfiques. Ce qui importe plus à notre propos est de constater que ce que l'haruspice se fait fort d'obtenir n'a plus rien à voir avec ce qui faisait l'objet d'une consultation privée auprès d'un spécialiste d'*Etrusca disciplina* à époque ancienne. Ce que leurs clients demandaient aux haruspices était de les éclairer sur le sens d'un prodige, de leur en dévoiler le sens et de leur dicter la conduite à suivre : on évoquera par exemple le cas, cité par Tite-Live, du soldat romain du siège de Véies qui attire le vieil haruspice véien dans son camp en lui demandant de conjurer un prodige d'ordre privé²⁴. Au fond, comme le montre cette anecdote, le client privé demande aux spécialistes de la science religieuse étrusque des services qui sont du même ordre que ceux demandés par l'État romain ou les diverses cités à leurs haruspices officiels. Mais ce n'est plus du tout la procuration d'un prodige inquiétant, ni même une consultation de type divinatoire que cet haruspice du IV^e siècle proposait au jeune Augustin : il ne lui offrait pas de prédire l'avehir en lui dévoilant qui serait vainqueur de ce concours de poésie, mais bien de lui assurer la victoire. De la prédiction du futur on est passé à une action directe sur celui-ci, et cela par des moyens — des sacrifices sanglants — qui sont censés pouvoir exercer une influence sur les dieux qui commandent aux événements. Nous sommes bien loin de la pratique ancienne de l'haruspicine, où les sacrifices sanglants pouvaient servir à fournir à l'homme, par l'observation du foie de la victime, des signes indiquant les intentions de la divinité à son égard, mais nullement la contraindre à réaliser ce que l'homme souhaitait. Cette fois, nous sommes bien dans le domaine de ce que nous pouvons appeler magie.

Sans doute à l'époque d'Augustin les haruspices continuaient-ils à rendre à leurs clients — publics ou privés — les services traditionnels qu'on attendait d'eux. Ainsi, lorsque la foudre frappe le Colisée en 321, l'empereur Constantin fait procéder à la procuration par les haruspices de ce prodige fulguratoire qui, concernant un bâtiment officiel, rentre dans la catégorie des *fulmina regalia*, et en profite pour rappeler qu'il doit en aller de même pour toute occurrence de ce genre, *retento more*

24. Liv., 5, 15 : *de privati portenti procuratione, si operae illi esset, consultare velle.*

*veteris observantiae*²⁵. Il agit exactement comme l'aurait fait le sénat républicain dans les mêmes circonstances. Tout juste peut-on noter une légère inflexion : on est désormais plus sensible à la valeur proprement divinatoire du prodige, qui consiste à expliciter ce qu'un tel signe veut dire pour l'avenir, qu'à son aspect purement religieux de marque de la colère des dieux, avec lesquels il convient donc de restaurer de bonnes relations ; mais on ne peut pas parler de changement de sens : nous avons déjà souligné qu'on ne saurait dénier toute valeur divinatoire à la technique mise en œuvre par les haruspices vis-à-vis des *ostenta*²⁶. Mais, par rapport à un tel usage traditionnel de l'art des haruspices, il apparaît que ceux-ci ont étendu leurs activités à des secteurs qui ne rentraient pas dans le champ d'application ancien de leur science. Cela peut concerner des spéculations théoriques, comme cette cosmogonie que des représentants tardifs de l'*Etrusca disciplina* ont adjointe à leur doctrine en copiant la *Genèse* biblique²⁷. Mais cela concerne tout aussi bien ce qui relève de la magie, et sur ce plan l'haruspice évoqué par Augustin ne représentait certainement pas un cas isolé.

Nous avons en effet d'autres preuves d'une évolution en ce sens. La période de l'Antiquité tardive a connu des procès retentissants sur des affaires concernant l'haruspicine. Il s'agissait, il est vrai, dans certains cas de poursuites engagées alors que les haruspices n'étaient nullement sortis des limites traditionnelles de leur art, et avaient par exemple rendu des avis sur des prodiges : c'est ce qui s'est passé pour Barbatian, haut dignitaire exécuté sous l'empereur Constance II en 359, après qu'il eut consulté des spécialistes de l'*Etrusca disciplina* sur le sens que pouvait avoir l'apparition d'un essaim d'abeilles dans sa demeure²⁸. On est là dans une application des plus classiques de l'art des haruspices, et à propos d'un type de prodige connu par ailleurs pour avoir retenu leur attention²⁹ : dans ce cas les haruspices se sont bornés à expliciter le sens d'un signe considéré comme envoyé par les dieux, sans se départir de leur fonction traditionnelle. Mais ce n'est pas une intrusion hors des limites de leur art qui a rendu cette fois l'intervention des haruspices

25. Voir *C.Th.*, 16, 10, 1. Sur cet événement, MONTERO 1991, p. 73-74. Pour les *fulmina regalia*, *Sen., Nat.*, 2, 49.

26. Voir *supra*, n. 7.

27. Voir *Souda*, s.v. *Turrènia* ; sur ce texte, voir BRIQUEL 1997, p. 149-156.

28. *Amm.*, 18, 3 ; sur cet épisode et sa signification, MONTERO 1991, p. 87-90.

29. Voir THULIN 1906-1909, III, p. 98-101 (se fondant p. ex. sur *Liv.*, 27, 23, 2, *Tac., An.*, 12, 64, *D.C.*, 42, 26, *Obseq.*, 70).

suspecte : c'est tout simplement que, face à un pouvoir devenant de plus en plus personnel, toute consultation divinatoire faite par un haut personnage suscite soupçon et crainte de la part du détenteur du pouvoir. Il y a toujours un risque qu'une telle consultation ait pour but de supputer les perspectives d'avenir du monarque régnant et les chances d'un éventuel compétiteur de parvenir au trône. Sous un empire se faisant absolu, toute interrogation sur l'avenir tend à être interprétée comme porteuse d'un risque politique. C'est ce qui explique la multiplication des mesures restrictives prises par les empereurs de cette époque envers l'haruspicine et les autres formes de divination, la sévérité des peines dont sont menacés les contrevenants³⁰ : dès 319 Constantin prévoit la mise à mort par le feu d'un haruspice qui serait entré dans une maison privée³¹. Point n'est besoin de faire intervenir ici la crainte d'une dérive de la discipline étrusque vers des pratiques du genre de celles des incantateurs ou des *venefici* des temps républicains, ni d'ailleurs non plus d'expliquer cette attitude négative par l'influence du christianisme : c'est, en tant que telle, la divination — y compris celle, pourtant de tradition nationale, des haruspices — qui est devenue suspecte.

D'autres fois cependant les procès révèlent que les haruspices qui y sont impliqués sont passés de l'*Etrusca disciplina* de type ancien à des pratiques proprement magiques. Nous connaissons ainsi le cas, sous Valentinien, de l'haruspice Campestris, qui, conformément à la loi de 319 de Constantin, fut brûlé vif en 369. Il fut condamné, ainsi que deux autres personnes, pour l'usage de *venena* contre des ennemis personnels : dans ce cas l'haruspice se confond donc avec l'empoisonneur que visait la *lex Cornelia de sicariis et veneficis*, promulguée par Sylla en 81 av. J.-C.³². Il en va de même, la même année, pour le procès qui aboutit à la condamnation d'un autre spécialiste de discipline toscane, apparemment de plus grande envergure — Ammien Marcellin le qualifie de *ea tempestate prae ceteris notus* —, Amantius³³. Il aurait essayé de faire rentrer en grâce auprès de l'empereur le gouverneur d'Afrique Hymetius, qui avait vivement critiqué Valentinien. Amantius fut lui aussi

30. Pour le détail de ces mesures et pour le sens qu'il convient de leur donner, MONTERO 1991, p. 63-91, 123-165, BRIQUEL 1997, p. 159-171, ainsi que DESANTI 1990.

31. Voir *Code Théodosien*, 9, 16, 1.

32. Sur le procès de Campestris, Amm., 28, 1, 8 et 29. Voir MONTERO 1991, p. 128-129.

33. Amm., 28, 1, 19-21. Voir MONTERO 1991, p. 129-130.

condamné à mort : on peut effectivement penser qu'il avait pratiqué des rites magiques — l'historien emploie ici l'expression *obsecrato ritu sacrorum sollemnium numine* — pour influencer la personne sacrée du prince, commettant ainsi un véritable crime de lèse-majesté³⁴. Là encore nous sommes en dehors des préoccupations qui sembleraient normales pour des haruspices, et dans le champ de ce que nous attribuerions à la magie. Et que l'accusation vise cette fois un des haruspices les plus importants de l'époque montre qu'une telle évolution devait être fréquente. C'est au reste ce que laisse supposer également un texte législatif de Valentinien, Valens et Gratien de 371 qui établit une distinction entre usage licite et usage illicite de l'haruspicine³⁵. Celle-ci n'est réprimée que lorsqu'elle est exercée de manière nuisible : cette condamnation vise assurément, outre les questions indiscretes touchant le prince et le pouvoir, les pratiques en marge de l'*Etrusca disciplina* auxquelles les haruspices du temps s'adonnaient parfois.

Ainsi, dans l'Antiquité tardive, il est fréquent, contrairement à ce que nous avons vu pour une époque plus ancienne, qu'haruspicine et magie se mêlent et que les maîtres de la science religieuse étrusque se comportent, le cas échéant, comme de véritables spécialistes de la magie noire. Faut-il pour autant parler de dérive qui aurait faussé le sens originel de l'*Etrusca disciplina*, d'une dénaturation de ce qu'elle était ? Il faut bien voir que cette évolution, pour sensible qu'elle ait été, s'est faite en développant des virtualités que la science religieuse tyrrhénienne possédait en son sein *ab origine*.

Déjà rien ne serait plus faux que de se représenter la discipline étrusque comme un tout figé, fixé *ne varietur* une fois pour toutes. Certes elle se fonde au départ sur ce qui est présenté comme une révélation, la parole sacrée qu'auraient délivrée, aux origines de la nation, les prophètes toscans, comme l'enfant miraculeux Tagès ou la nymphe Végoia. Mais ces êtres divins n'avaient exposé que les premiers principes, soigneusement notés par leurs auditeurs. Les livres, tels qu'ils existaient à époque historique, ne se limitaient pas à cela : Cicéron le

34. Il est précisé qu'il fut condamné pour crime capital (*damnatus rerum capitalium*), ce qui correspond à une accusation de ce type.

35. *Code Théodosien*, 9, 16, 9 : *nec haruspicinam reprehendimus, sed nocenter exerceri vetamus*. Voir MONTERO 1991, p. 132-133. Cette mesure de 371 montre que la condamnation de l'haruspicine a été moins univoque qu'on ne pourrait le penser ; un usage réputé juste et non nocif a souvent été admis.

précise bien dans le récit qu'il fait de la révélation de Tagès, les générations successives d'haruspices avaient ajouté leurs propres observations, complété les principes initiaux par ce que leur expérience leur avait appris³⁶. Par ce biais il était évidemment possible que des éléments de doctrine, ou des procédés de tout autre provenance s'introduisent dans la discipline nationale. Cela semble s'être produit dès les temps républicains, avec l'état de l'hépatoscopie que révèle le foie de Plaisance — document qui doit renvoyer au début du I^{er} siècle av. J.-C. : si on suit les analyses de A. Maggiani, il conviendrait d'y reconnaître des traces de conceptions issues de la science hellénistique ou de l'astrologie de matrice orientale³⁷.

À l'époque impériale le caractère composite de la science mise en œuvre par les haruspices devait bien évidemment encore s'accroître. On peut parfois parler d'un véritable syncrétisme : l'antique discipline tyrrhénienne va, pour mieux lutter contre la concurrence du christianisme, jusqu'à emprunter des éléments de traditions juives ou chrétiennes, les intégrant à son propre corps doctrinal³⁸. À plus forte raison les superpositions de données issues de différentes composantes du paganisme gréco-latin étaient courantes. On fait intervenir la science religieuse toscane dans des questions touchant une institution aussi intrinsèquement romaine que les Vestales : le prophète de Tarquinia, Tagès, était censé s'en être préoccupé³⁹. Mais le plus bel exemple de mélange de traditions est peut-être celui fourni par la répartition des dieux entre les seize secteurs du ciel que distinguait la doctrine étrusque telle qu'elle apparaît, au V^e siècle, chez Martianus Capella⁴⁰. Dans ce document — qu'il n'y a pas de raison, selon nous, de ne pas considérer comme fondé sur une conception authentiquement étrusque, ou du moins sur ce qui pouvait être présenté comme tel à l'époque par ceux qui se réclamaient encore de l'antique discipline toscane — on a pu envisager de reconnaître, avec plus ou moins de probabilité, outre des points de doctrine attestés comme étrusques comme la présence de Jupiter dans les trois premières régions, la référence, pour ces mêmes secteurs, à la

36. Cic., *Div.*, 2, 50 : *eam [disciplinam] postea crevisse rebus novis cognoscendis et ad eadem illa principia referendis.*

37. Voir art. cité *supra*, n. 8.

38. Voir sur ce point BRIQUEL 1997, p. 139-158.

39. Selon I. Lyd., *Mens.*, 168.

40. Voir Capel., 1, 41-61. Sur ce texte, voir en particulier WEINSTOCK 1946, DUMÉZIL 1956, et maintenant CAPDEVILLE 1996.

triade capitoline romaine (Jupiter, Junon, Minerve), à la division, posée par la fable grecque, de l'univers en trois parties (ciel, mer, enfers), avec leurs dieux respectifs (Zeus, Poséidon, Hadès), voire à la distinction, de lointain héritage indo-européen, entre la sphère de la souveraineté, celle de la guerre, celle de la richesse. Il n'est pas étonnant, dans ces conditions, que les haruspices aient peu à peu « enrichi » leur système en y faisant rentrer des croyances et des procédés que nous qualifierions de magiques et qui n'avaient rien à voir avec celui-ci à l'origine.

Mais cela était assurément facilité par le fait que la science religieuse étrusque en elle-même comportait dès l'origine des aspects qui relèveraient pour nous de la magie. Nous retrouvons ici le problème de la définition de la magie, de sa différenciation d'avec la religion : or force est de constater que, dans ce que les Étrusques devaient considérer comme authentiquement religieux, loin des pratiques marginales - et le plus souvent, mais pas toujours, nuisibles — qui pouvaient être ressenties comme « magiques », on rencontre des procédures, des conceptions qui appartiendraient pour nous à cette catégorie. Le recours à une tête d'âne écorchée pour préserver les champs des intempéries qu'évoque Columelle a des chances de correspondre à une superstition populaire qui n'aura jamais été réellement consignée dans les livres sacrés étrusques, même si l'agronome la rapporte à Tagès ; mais un rite tout aussi magique à nos yeux que celui du *lapis manalis*, qui consistait à traîner une pierre de forme cylindrique pour provoquer la pluie en période de sécheresse figurait en bonne forme dans le traité d'*Etrusca disciplina* en quinze volumes que Cornelius Labeo avait composé en rassemblant les préceptes tagétiques⁴¹. La perception du caractère magique ou non d'un rite dépend bien évidemment de son degré d'intégration dans la religion reconnue. Même si un esprit critique comme Cicéron — s'il en avait parlé — aurait sans aucun doute jugé ridicule le fait de traîner une pierre dans l'espoir de voir le temps changer, il l'aurait sans doute respecté, comme il le faisait pour l'hépatoscopie pratiquée par les haruspices, puisqu'il faisait partie du

41. Voir respectivement Col., 11, 344-345 et Fulg., *Serm. ant.*, 4. Que le rite du *manalis lapis* soit romain et non étrusque au départ peut être considéré ici comme secondaire. Il est au reste lié dans le texte à une consultation du foie d'une victime, de facture purement tyrrhénienne.

mos majorum ; il n'aurait vu en revanche que *superstitio* méprisable dans le procédé rapporté par Columelle.

Nous nous heurtons en réalité à l'impossibilité de séparer vraiment magie et religion. La religion étrusque (ou étrusco-romaine) comportait des éléments magiques qui n'ont pu que favoriser l'évolution que nous constatons avec les témoignages sur les haruspices de l'Antiquité tardive. Et même la définition que nous serions tentés de donner de la magie, comme agissant sur les dieux par la contrainte et non par des moyens réputés licites, comme la prière ou les offrandes, autrement dit le principe de respect du bon vouloir des dieux qui nous semblerait un point essentiel de la distinction entre religion et magie — il suffit de rappeler les formules que nous avons empruntées au dictionnaire Larousse ou à J. Vermaseren — se révèle inopérante pour différencier totalement les deux notions quand on examine les faits étrusques.

On peut prendre en considération la doctrine des foudres : les Étrusques admettaient parfaitement qu'on pût contraindre Jupiter à envoyer ses foudres⁴². Pline dit que les *fulmina* pouvaient non seulement être obtenus (*impetrari*), mais même proprement forcés (*cogi*)⁴³. Des sacrifices appropriés pouvaient obliger le dieu à lancer les éclairs : c'est ce qui découle de la définition donnée par Sénèque de la catégorie des *fulmina hospitalia*, et même de la réticence avec laquelle, dans ce passage, il présente l'idée qu'un dieu comme Jupiter puisse user de sa foudre contraint, *invitatus*⁴⁴, comme de ce qu'il dit du risque que

42. Nous n'avons pas à rentrer ici dans la discussion concernant le nombre et l'identité des dieux fulgurants étrusques ; on se reportera en dernier lieu à CAPDEVILLE 1985 et CAPDEVILLE 1995, p. 293-338.

43. Plin., 2, 140 : *exstat annalium memoria sacris quibusdam et precationibus vel cogi fulmina vel impetrari*. Cette possibilité est illustrée par l'exemple de Porsenna évoquant les foudres pour foudroyer le monstre Olta (*vetus fama Etruriae est impetratum [fulmen] Volsinios urbem depopulatis agris subeunte monstro, quod vocavere Oltam, evocatum a Porsina suo rege*). Nous conservons la forme du nom Olta, donnée par tous les manuscrits à l'exception d'un seul, qui a Volta (qui ressemble davantage au nom de Volsinies).

44. Sen., *Nat.*, 2, 49 : *hospitalia, quae sacrificiis ad nos Jovem arcessunt et, ut verbo eorum molliore utar, invitant — sed non irascetur invitatus; nunc venire eum magno invitantium periculo affirmant*. Il ne faut pas cependant exclure que des *precaiones* (pour reprendre le terme posé par Pline en alternative avec *sacra*) aient aussi été jugées nécessaires pour obtenir ce résultat — au moins aux yeux d'une partie des haruspices. Dans le cas des haruspices de 408 il est question à la fois de « prières adressées à la divinité » et de « cérémonies religieuses célébrées selon les rites ancestraux » (Zos., 5, 41, 2).

cela représente pour qui force ainsi le dieu⁴⁵. Il était donc parfaitement admis que l'homme pouvait obtenir, par l'utilisation du procédé rituel approprié, que le roi des dieux lui-même se mette en quelque sorte à son service en envoyant ses foudres⁴⁶. Les Étrusques se référaient pour cela à l'exemple prestigieux de leur roi Porsenna, qui aurait pu ainsi triompher du monstre Olta qui ravageait la campagne aux environs de Volsinies, c'est-à-dire de la ville auprès de laquelle était situé le *fanum Voltumnae*, centre religieux de la confédération des douze cités. C'est dire la place centrale que cette technique contraignante pour la divinité occupait dans leurs représentations. Et il n'est pas sans intérêt de constater que c'est encore précisément ce rituel de l'évocation des foudres que nous rencontrons à la fin de la période d'existence de l'*Etrusca disciplina*, avec un des derniers témoignages que nous avons sur elle. En 408 des haruspices sont venus proposer au gouverneur de Rome de préserver la cité de l'attaque d'Alaric en mettant en œuvre un procédé qu'ils venaient d'utiliser avec succès à Narni, en Ombrie : il ne s'agissait de rien d'autre que de faire comme le roi Porsenna avait fait en son temps, et de provoquer des foudres qui mettraient en fuite le barbare, en quelque sorte assimilé de cette manière au monstre Olta⁴⁷. Les *fulguratores* étrusques n'étaient pas seulement des spécialistes de l'interprétation des foudres, selon le sens habituellement donné à ce terme⁴⁸ : ils s'estimaient aussi capables de provoquer les foudres, redonnant ainsi dans ce mot sa pleine valeur au suffixe de nom d'agent *-tor*⁴⁹.

Ainsi des procédés qui nous semblent relever de la magie étaient au cœur de la discipline étrusque : il n'est guère étonnant dès lors que, mettant en application une capacité à introduire des éléments nouveaux

45. Le risque qu'il y a à évoquer les foudres est illustré, dans la tradition romaine, par la fin du roi Tullus Hostilius.

46. La même idée existe en contexte romain avec la légende de Numa Pompilius obtenant des dieux agrestes Picus et Faunus l'indication du rituel permettant de forcer Jupiter Elicius à lui obéir (Valerius Antias, *ap. Arn.*, 2, 5, 1 = *H.R.R.*, fr. 6)

47. Sur cet épisode, connu par Zosime, 5, 41, et Sozom., *Hist. eccl.*, 9, 6, 3-4. Nous l'avons étudié dans BRIQUEL 1997, p. 182-186.

48. Ainsi les définitions données dans Non. Marc., 63, 19 M/ 88 L (*fulguratores ut extispices et aruspices, ita hi fulgurum inspectores*), *CGL*, 5, 599 et 634 (*fulgu[or]atores : rustici aruspices* — avec un *rustici* qui peut résulter de l'altération d'*Etrusci*).

49. Sur ce point, données dans CAPDEVILLE 1994, p. 68-69, avec n. 81 et 82. La valeur éventuellement d'agent du nom était évoquée par R. Bloch, dans BLOCH 1963, p. 150-151, n. 2 (avec en particulier référence à la bilingue de PESARO, sur laquelle maintenant BENELLI 1994, p. 13-15, n° 1).

dans son corps doctrinal qui a été dès le début un de ses caractères propres, la vieille science religieuse toscane ait été de plus en plus portée à absorber des procédés magiques, et ait toujours davantage tendu à prétendre contraindre les dieux, au lieu de se contenter de les prier d'exaucer les vœux des humains, et agir sur le destin, au lieu de se borner à l'explicitier.

Dominique BRIQUEL

Université de Paris IV – Sorbonne



BIBLIOGRAPHIE

- ALFÖLDI 1975 : ALFÖLDI A., *Die Struktur des voretruskischen Römerstaates*, Heidelberg, 1975.
- BENELLI 1994 : BENELLI E., *Le iscrizioni bilingui etrusco-latine*, Florence, 1994.
- BLOCH 1954 : BLOCH R., *Les Étrusques*, Paris, 1954.
- 1963 : BLOCH R., *Les prodiges dans l'Antiquité classique*, Paris, 1963.
- 1965 : BLOCH R., « Liberté et déterminisme dans la religion étrusque », *Studi in onore di L. Banti*, Rome, 1965, p. 63-68.
- BRIQUEL 1980 : BRIQUEL D., « Rémus élu et réprouvé », *Recherches sur les religions de l'Antiquité classique*, sous la direction de R. BLOCH, Paris-Genève, 1980, p. 267-300.
- 1992 : BRIQUEL D., « La religiosité étrusque ou le regard de l'autre », *Les plus religieux des hommes*, Paris, novembre 1992 (1997), p. 415-429.
- 1997 : BRIQUEL D., *Chrétiens et haruspices*, Paris, 1997.
- GRAF 1994 : GRAF F., *La magie dans l'Antiquité gréco-romaine*, Paris, 1994.
- CAPDEVILLE 1985 : CAPDEVILLE G., « Les dieux fulgurants dans la doctrine étrusque », *Secondo Congresso Internazionale Etrusco*, Florence, 1985 (Rome, 1989), p. 1171-1190.
- 1994 : CAPDEVILLE G., « Le vocabulaire technique dans les traités d'*Etrusca disciplina* en langue latine », *RPh*, 68, 1994, p. 51-75.
- 1995 : CAPDEVILLE G., *Volcanus, recherches comparatistes sur les origines du culte de Vulcain*, Rome, 1995.
- 1996 : CAPDEVILLE G., « Les dieux de Martianus Capella », *RHR*, 213, 1996, p. 251-300.

- DESANTI 1990 : DESANTI L., *Sileat omnibus perpetuo divinandi curiositas. Indovini e sanzioni nel diritto romano*, Milan, 1990.
- DUMÉZIL 1956 : DUMÉZIL G., « Remarques sur les trois premières régions de Martianus Capella », *Latomus*, 23, 1956, p. 102-107.
- GERSCHEL 1952 : GERSCHEL L., « Structures augurales et tripartition fonctionnelle dans l'ancienne Rome », *JPsy*, 45, 1952, p. 47-77.
- GUILLAUMONT 1984 : GUILLAUMONT F., *Philosophe et augure, recherches sur la théorie cicéronienne de la divination*, Bruxelles, 1984.
- HEURGON 1961 : HEURGON J., *La vie quotidienne chez les Étrusques*, Paris, 1961.
- HUBAUX 1958 : HUBAUX J., *Rome et Véies*, Paris, 1958.
- MAC BAIN 1982 : MAC BAIN B., *Prodigy and Expiation, a Study in Religion and Politics in Republican Rome*, Bruxelles, 1982.
- MAC MULLEN 1998 : MAC MULLEN R., *Christianisme et paganisme du IV^e au VIII^e siècle*, Paris, 1998.
- MAGGIANI 1982 : MAGGIANI R., « Qualche osservazione sul fegato di Piacenza », *SE*, 50, 1982, p. 53-88.
- MONTERO 1991 : MONTERO S., *Política y adivinación en el Bajo Imperio Romano : emperadores y haruspices (193 D.C.- 403 D.C.)*, Bruxelles, 1991.
- MORANDI 1988 : MORANDI A., « Nuove osservazioni sul fegato bronzeo di Piacenza », *MEFRA*, 100, 1988, p. 283-297.
- PIFFIG 1975 : PFIFFIG A. J., *Religio Etrusca*, Graz, 1975.
- THULIN 1906-1908 : THULIN C.O., *Die etruskische Disciplin*, Göteborg, 1906-1909.
- TORELLI 1975 : TORELLI M., *Elogia Tarquiniensia*, Florence, 1975.
- VAN DER MEER 1987 : VAN DER MEER L.B., *The Bronze Liver of Piacenza. Analysis of a Polytheistic Structure*, Amsterdam, 1987.
- VERMASEREN 1982 : VERMASEREN J., « La sotériologie dans les *Papyri Graecae Magicae* », dans *La sotériologia dei culti orientali nell'Impero romano*, Leyde, 1982, p. 17-30.
- WEINSTOCK 1946 : WEINSTOCK S., « Martianus Capella and the Cosmic System of the Etruscans », *JRS*, 36, 1946, p. 101-120.



MAPONOS : LA MALÉDICTION

Bernard SERGENT

En 1971 a été découverte à Chamalières (Puy-de-Dôme) une tablette d'éviction dont l'originalité est d'être rédigée en gaulois. Les circonstances de la découverte sont, comme hélas souvent dans la France et l'Europe d'aujourd'hui, une fouille de sauvetage, en un lieu-dit « Source des Roches ». Pierre-Yves Lambert, dont j'utiliserai beaucoup ici l'important ouvrage sur *La langue gauloise* de 1994, décrit le site ainsi :

Il s'agit d'un site thermal gallo-romain, avec culte de fontaine. On y a trouvé, de 1968 à 1971, des milliers de statues de bois laissées en ex-voto par les malades-pèlerins. Les trouvailles sont maintenant conservées au Musée Bourguoin à Clermont-Ferrand. L'activité du sanctuaire date de la première moitié du 1^{er} siècle après Jésus-Christ.¹

La tablette, désormais l'un des principaux documents dans la langue des indigènes de la Gallia, est rédigée en une cursive latine épouvantable qu'il a donc fallu d'abord lire ; puis déchiffrer (travail délicat puisque, rappelons-le, le gaulois n'est pas une langue connue, les noms propres et quelques noms communs livrés par les auteurs anciens ne composant aucunement une documentation linguistique permettant une description de la langue. Ils assurent tout au plus que le gaulois appartenait à la même famille que le breton, le gallois, l'érse, le manxois, le cornique et

1. LAMBERT 1994, p. 150.

l'irlandais, toutes langues connues depuis le Moyen Âge, et formant la famille dite celtique. Cette circonstance fait que le gaulois peut être déchiffré grâce à la connaissance qu'ont quelques spécialistes de ces langues médiévales et post-médiévales : encore un très grand nombre de mots posent-ils problème, et chaque texte celtique doit faire l'objet d'examens approfondis, de discussions, de contestations). Des séminaires se sont réunis pour étudier la tablette de Chamalières, comprenant le regretté Léon Fleuriot, Karl-Horst Schmitt, Michel Lejeune, Pierre-Yves Lambert.

Je donne ici le texte de la tablette, et la traduction de Lambert. Il faut voir que la traduction fournie par tel autre des spécialistes nommés différerait sans doute par quelques détails, et qu'une réédition même du livre de 1994 pourrait apporter quelques modifications : tant l'incertitude reste grande². Cependant, pour l'essentiel, le sens est acquis, et l'interprétation proposée par P.-Y. Lambert à l'issue des nombreuses discussions évoquées peut être tenue pour largement recevable. Voici d'abord le texte :

*andedíon uedíurní dííuion risun-
artiu mapon arueríatin
lopites sníeððic sos brixía anderon
c lucion floron nigrínon aemilí-
on paterin claudíon legitumon caelion
pelign claudío pelign marcion uictorin asiati-
con aððedillí etic secoui toncnaman
toncsiíontío meíon toncsesit bue-
tid ollon reguccambion exsops
pissíuumítsoccantí rissuis onson
bissíet luge dessumíís luge
dessumíís luge dessumíís luxe*

et à présent la traduction :

J'invoque Maponos *arueriatis* (Dispensateur ?) par la force des dieux d'en-bas : que tu les... et que tu les tortures (toi), par la magie des (dieux) infernaux : (eux, c'est-à-dire) Caius Lucius Florus Nigrinus accusateur, Aemilius Paterinus, Claudius Legitumus, Caelius Pelignus, Claudius Pelignus, Marcus, Victorinus, Asiaticus fils d'Aððedillos, et tous ceux qui jureraient ce faux-serment. Quant à celui qui l'a juré, que ce soit pour lui la totale déformation des os droits. Aveugle je vois (?). Avec cela, il sera à nous

2. Comme le signale à juste titre Ch.-J. GUYONVARCH, dans son récent livre sur la magie celtique (1997, p. 196-198), mais malheureusement sans apporter strictement rien sur la tablette en question ni en comprendre l'importance.

devant nous (? ?). Que tu... à ma droite, que tu... à ma droite, que tu... à ma droite.³

Je renvoie au chapitre de Lambert sur ladite tablette pour l'explication, mot par mot, de la traduction⁴. Mais certains sont évidemment d'un intérêt particulier pour l'histoire des religions et celle des mœurs gauloises. Ainsi :

- le mot traduit par « magie » est *brixtia* (l. 3), à la lumière de termes vieil-irlandais, *bricht*, « charme magique (et “octosyllabe”) », moyen gallois *lled-frith*, « ensorcellement ». Le sens du mot gaulois est donc assuré, d'autant que le contexte est bien celui d'un acte magique⁵ ;
- le premier mot, *andedion*, est certainement un génitif pluriel (comparer ceux en *-ôn* du grec), dont l'élucidation a été l'une des plus ardues. Lambert a proposé, en 1979, une analyse par *ande-* qui figure dans un autre mot du même texte (l. 3), reconnu par M. Lejeune (ci-dessous) comme correspondant d'un latin *infe-*, et le second membre aurait été une forme du nom du « dieu » en gaulois, correspondant de l'irlandais *Dé*, « les dieux » ; une double difficulté, phonétique et sémantique, subsistait néanmoins — la seconde consistant en ce qu'*andedion* paraissait qualifier *difiuion*, « les dieux » au génitif pluriel. Elle a été résolue par Lejeune en 1985, lorsqu'il a proposé de retrouver là non pas un substantif, mais un suffixe adjectival, attesté ailleurs en gaulois, *-dio-* : dès lors, *andedion* désignait les d'« en-bas », c'est-à-dire les dieux du monde inférieur, *andedion difiuion*. Un concept très proche est attesté en vieil-irlandais, avec le même préfixe et le même substantif, *An-dé*, « les dieux d'en-bas »⁶ ;
- le mot présentant le même préfixe est cet *anderon* de la l. 3, dans lequel Michel Lejeune a reconnu à la fois même préfixe et même suffixe (formant à eux deux le substantif) que dans le latin *inferus*,

3. *Id.*, p. 151, texte et traduction.

4. Elle occupe les p. 152-159.

5. Un doute aurait pu venir du sens de la racine, i.-e. **bhregh-*, « déclarer solennellement », LAMBERT, p. 154. L'emploi du mot dans l'inscription de la tablette indique explicitement que l'évolution de ce mot religieux vers un sens magique était déjà accomplie en gaulois.

6. LAMBERT 1994, p. 153.

- dont c'est donc l'équivalent exact, et le sens ne peut être que « qui est en-dessous », « inférieur », donc « les (dieux) infernaux »⁷ ;
- la triple malédiction finale est mal comprise (*luge, luxe* doit être un impératif aoriste), mais sa triplicité est à souligner : elle correspond à la triplicité qu'on aura durant toute l'histoire occidentale de la magie et de la sorcellerie, et dans bien d'autres rites, et qui donne un caractère total au geste ou à la parole ;
 - enfin, la tablette de Chamalières nous fournit l'attestation la plus méridionale d'un nom divin celtique, Maonos.

C'est ici qu'on peut dire que l'auteur de la tablette n'y est pas allé par quatre chemins. Invoquer les dieux inférieurs, et deux fois, dans une tablette de malédiction, voilà qui est, si j'ose dire, magiquement banal. Mais Maonos est autre chose : c'est un dieu de premier plan, puisque c'est l'un des noms du dieu gaulois assimilé par les Romains à Apollon. La question va être de savoir ce que Maonos fait là. En fait, je vais montrer qu'il est tout à fait à sa place : mais il faut alors se défaire de quelques fausses évidences, et ne pas craindre de mesurer combien les Romains ont été de piètres historiens des religions.

Maonos est connu par trois ordres de documents :

a) Dans des inscriptions antiques, principalement britanniques :

À Corbridge (Northumberland), trois autels sont dédiés *Apolli Mapono* par des membres de la V^e légion Victrix et un tribun dont l'affectation n'est pas indiquée⁸. À Ribchester (Lancashire), un piédestal décoré d'un Apollon coiffé d'une sorte de bonnet phrygien, avec lyre et carquois, est dédié *Deo san(cto) [A]pollini Mapono* par un détachement de cavalerie sarmate, également de la VI^e légion Victrix⁹. À Birrens, en Dumfries-et-Galloway, un graffite mentionne *cistum deo Maponi*, « une ciste pour le dieu Maonos »¹⁰.

À Brampton (Northumberland), un autel dédié *Deo Maponi* par trois Germains, évidemment des fédérés¹¹. À Chesterholm (Northumberland), une lunule d'argent porte l'inscription *Deo Mapono*¹². Cette documentation antique se complète d'anthroponymes théophores, dont

7. LAMBERT 1994, p. 153, 155 ; LEJEUNE 1977.

8. A 1-3, dans le recensement exhaustif de STERCKX, 1996, p. 27.

9. A 4, STERCKX, p. 28.

10. A 5, STERCKX, p. 28.

11. A 6, STERCKX, p. 28.

12. A 7, STERCKX, p. 28.

un dans la station thermale de Bourbonne-les-Bains. Et, évidemment, notre tablette de Chamalières, seul document religieux continental sur ce dieu¹³.

b) Des toponymes, antiques ou haut-médiévaux, portent le nom du dieu, en Grande-Bretagne et en France. Un cas au moins l'associe à une source : le cartulaire de l'abbaye de Savigny (Rhône) mentionne un lieu de *Mabono Fonte*¹⁴.

c) Les textes gallois du Moyen Âge mentionnent souvent un héros Mabon, qui est la forme attendue dans l'évolution d'un mot celtique ancien Maponos en gallois.

Des textes antiques, nous apprenons que Maponos est un dieu important (adoré au moins du Northumberland au Massif Central, soit sur la majeure partie du territoire celtique ouest-européen), assimilé à Apollon, appelé à leur aide par des soldats, étroitement lié aux sources. Tout cela forme un tableau intéressant, mais très restreint, qui ne nous éclaire à peu près en rien sur la personnalité du dieu. C'est toujours avec les textes insulaires médiévaux que ce genre de situation se dénoue. Car ils procurent les mythes que l'Antiquité n'a pas pu révéler.

Qui était donc Mabon ?

a) C'est d'abord un dieu mystérieux, cette fois par définition, et non par la force des choses : une des « Triades » galloises (lesdites Triades sont des moyens mnémotechniques : seconde occurrence de la triplicité dans cette étude...) le définit comme l'un des « trois prisonniers éminents » de l'île de Prydein (la Grande-Bretagne) ; il est alors nommé *Mabon ab Modron*, « Mabon fils de Modron »¹⁵, nom de sa mère, lequel provient d'un ancien celtique *Matrona*, nom qui est à l'origine de celui de la Marne¹⁶. Un roman gallois du Moyen Âge, *Kulhwch et Olwen*, précise : « il fut enlevé à sa mère à l'âge de trois nuits. On ne sait où il est, ni s'il est vivant ou mort. »¹⁷

13. A 8, dans STERCKX, p. 28.

14. STERCKX, p. 29, d'après d'Arbois de Jubainville. Ces attestations continentales font tomber l'objection de Guyonvarc'h à la lecture proposée par Lambert de la tablette de Chamalières, au prétexte que Maponos est essentiellement britannique (1997, p. 197).

15. LOTH 1913, II, p. 267.

16. LAMBERT 1993, p. 378, n. 186.

17. *Id.*, p. 146.

b) il joue un rôle stratégique, dans le roman dont je viens de mentionner le nom, et j'y reviens dans un instant. Mais son importance se décèle plus grande encore dans la circonstance suivante : un groupe de quatre récits gallois du Moyen Âge porte le nom de *Mabinogi* (ce sont les « Quatre Branches du *Mabinogi* » ; ou, au pluriel, les quatre *Mabinogion*). Ce nom est resté longtemps mystérieux, jusqu'à ce que le linguiste américain Eric Hamp propose de restituer une forme *Mabynogi*, évoluée d'un ancien **maponiâka* : en somme, « les *Maponiaques », ou « les aventures de Maonos »¹⁸. Pourtant, Mabon est absent des *Mabinogi*. Est-ce à dire qu'il s'y cache ? Il se trouve qu'un personnage important des *Mabinogi* (il apparaît dans les quatre branches) est un nommé Pryderi, qui offre avec Mabon un point commun essentiel : il a disparu immédiatement après sa naissance (à vrai dire, la première nuit, et non la troisième : variation de peu d'ampleur). Voilà une raison de les assimiler, et il y en a d'autres, que je n'ai pas à examiner en détail ici¹⁹.

c) Dans *Kulhwch et Olwen*, Mabon est donc ce prisonnier mystérieux qu'il faut absolument retrouver. Rappelons l'intrigue : Kulhwch est un jeune homme, qui veut épouser Olwen, fille du géant Yspaddaden Penkawr. Ce dernier met tous les obstacles possibles au mariage, et, entre autres, impose à Kulhwch des épreuves du type connu dans les contes sous le nom d'« épreuves impossibles », et, en particulier, Yspaddaden réclame « la défense d'Yskithrwynn, le premier des sangliers », laquelle ne peut s'obtenir que par un enchaînement d'aides successives qui se conditionnent les unes les autres. Pour commencer, entamer, cette recherche, les conseillers du roi Arthur, qui sont les alliés de Kulhwch, annoncent qu'il faut tout d'abord trouver Mabon, fils de Modron, « et on ne le trouvera pas si on ne trouve pas Eidoel fils d'Aer, son parent », et de celui-ci il faut passer au plus ancien des animaux, le Merle de Kilgwri, et le renvoi se fait alors d'animaux en animaux connotant des périodes de temps de plus en plus courtes... jus-

18. HAMP 1974-1975 ; cette étymologie est généralement acceptée, quitte à être légèrement modifiée : cf. FORD 1977, p. 1-4 ; MAC-CANA 1977 (1992), p. 24 ; STERCKX 1986, p. 59 ; 1996, p. 68 ; LAMBERT 1993, p. 12-14.

19. La principale démonstration se trouve dans STERCKX 1986, p. 58-67. Cf. aussi 1994, p. 38 ; 1996, p. 68-69 ; LAMBERT 1993, p. 379, n. 218. GRUFFYDD 1953 avait déjà fait le rapprochement, mais envisageait la fusion, dans le *Mabinogi*, de deux mythes, celui de Matrona/Modron et de son fils Maonos/Mabon d'un côté, celui de **Rigantona*/Rhiannon et de son fils Pryderi de l'autre.

qu'au Saumon de Llynn Llyw, qui, enfin, peut mener les enquêteurs à la prison où est Mabon (première liaison de ce personnage avec l'eau, ce qui va être désormais systématique). Cette cascade d'animaux vénérables indique que Mabon a disparu depuis le début du monde !

Mabon est donc tenu dans une prison insulaire. Les envoyés d'Arthur, Kei et Bedwyr, s'y font porter par le saumon, puis retournent avertir leur roi qu'ils ont entendu les gémissements du prisonnier derrière le mur. Alors « Arthur convoqua les guerriers de cette île (de Grande-Bretagne), et marcha sur Caer Loyw, où Mabon était en prison. Kei et Bedwyr y allèrent sur les deux épaules du poisson. Pendant que les soldats d'Arthur attaquaient la cité, Kei défonça le mur et prit le prisonnier sur son dos (les soldats continuant à combattre pendant ce temps). Arthur revint chez lui avec Mabon libéré »²⁰.

Je passe sur la suite de la quête du sanglier, sinon sur l'épisode final, où Mabon joue le rôle décisif, seul épisode important pour le dossier ici traité. Le sanglier repéré, Arthur et sa troupe se lancent à sa poursuite. L'animal rejoint l'estuaire de la Severn. Arthur l'y pousse, pour qu'il s'y jette. Là, « Mabon, fils de Modron, monté sur le Blanc à la Crinière sombre, le cheval de Gweddw, accompagna Arthur jusqu'à la Severn ; Goreu, fils de Custenhin, et Menw, fils de Teirgwaedd, l'accompagnèrent entre l'(estuaire) de Llynn Lliwan et l'estuaire de la Gwy ».

Arthur tomba sur lui avec tous les guerriers de Bretagne. Osla au Grand Couteau, Manawyddan, fils de Llyr, Cachamwri, le serviteur d'Arthur, et Gwyngeli se rapprochèrent de lui, et le cernèrent. Ils se saisirent d'abord de ses pattes, et plongèrent dans la Severn, si bien qu'il fut complètement recouvert par l'eau. Mabon, fils de Modron, éperonna son étalon d'un côté, et enleva le rasoir ; de l'autre côté, arriva Kykedyr le Fou, montant un autre étalon dans la Severn et il enleva les ciseaux. Mais avant qu'on ait pu lui retirer le peigne, le sanglier toucha la terre de ses pattes, et sitôt qu'il eut pied, personne ne put le suivre, ni chien, ni cheval, ni homme, avant qu'il fût arrivé en Cornouailles.

On eut plus de mal à sauver les deux hommes de la noyade, qu'ils n'en avaient eu à enlever les trésors au sanglier. Lorsque l'on retirait Cachamwri de l'eau, deux meules de moulin l'entraînaient dans l'abîme. Tandis qu'Osla au Grand couteau courait à la poursuite du sanglier, son couteau tomba du fourreau et se perdit, et ensuite son fourreau était rempli d'eau, et quand on essayait de le retirer de l'eau, le fourreau plein d'eau l'entraînait vers le fond.²¹

20. LAMBERT 1993, p. 154.

21. *Id.*, p. 162-163.

Concluons :

- Mabon est étroitement lié à l'eau : c'est dans une île qu'est la prison mystérieuse où il passe sa vie — depuis les origines du monde. Lorsqu'il s'agit de donner la chasse au sanglier, c'est aux abords de la Severn, dans la Severn, qu'il donne toute sa mesure. Là, sur trois intervenants, deux manquent de se noyer : ils sont trop humains. Mabon n'a pas cette difficulté. Il apparaît comme un maître de l'eau.
- Mabon agit à cheval : le nom de sa monture est même donné. En cela il se rapproche bien de Pryderi, dont la mère, Rhiannon, était apparue à cheval, fut punie après la disparition de son bébé en devant adopter un comportement de cheval, et disparut en même temps que deux poulains nés en même temps que lui²².

Ces deux caractères sont bien ceux de l'Apollon gaulois : c'est systématiquement que les sanctuaires du dieu celtique identifié par les Romains à leur Apollon sont situés près de sources et de fontaines²³. Et l'un des surnoms de cet Apollon gaulois est Atepomaros, « le Très Grand Cheval »²⁴.

Au sujet de ce personnage, maître dans l'élément « eau » aussi bien à Chamalières, où la tablette a été jetée dans une fontaine, que dans le récit gallois, deux questions se posent alors : — quel est son équivalent irlandais (car il est inconcevable que la tradition irlandaise, plus conservatrice encore que la tradition galloise, ait ignoré une figure divine à la fois si importante dans l'Antiquité celtique et si présente dans le légendaire gallois) ? — De cette eau dont il est maître, que fait-il ? Autrement dit, en l'invoquant, qu'est-ce que l'auteur de la tablette de Chamalières attendait de lui ? La réponse à la première question est riche. Je l'ai traitée ailleurs²⁵ et n'ai à rapporter ici que les conclusions. À savoir :

- Maponos a plusieurs répondants en Irlande, ce qui est normal si l'on songe à la « pluralité » apparente des « Apollon » gaulois. L'un de ses équivalents, ou doublets, est le dieu de la mer, Manannán, que

22. C'est la trame de toute la première partie du *Mabinogi* intitulé « Pwyll, prince de Dyved » (LAMBERT 1993, p. 31-56).

23. Cf. le titre du livre de C. STERCKX : *Dieux d'eau : Apollons celtes et gaulois* (1996).

24. À Mauvières dans l'Indre ; STERCKX 1996, p. 67.

25. SERGENT 1999.

l'on a vu apparaître ci-dessus en gallois sous la forme *Manawyddan*. Celui-ci, certes, se distingue à la fois de Pryderi, en lequel on a reconnu une forme de Mabon, et, dans ce récit, de Mabon lui-même, mais cela n'étonne pas : il semble qu'au Pays de Galles comme en Irlande même l'ancienne unité du dieu ait été perdue de vue. Un autre équivalent est le personnage appelé *Nuada*, *Nuadu*, roi des Tuatha Dé Danann (les équivalents irlandais des anciens dieux celtiques), avant de céder la place à Lug : la forme antique de ce dieu est en effet connue comme *Nodons*, *Nodens*, car il avait un grand sanctuaire, aux III^e-IV^e siècles de notre ère, à Lydney Park, à l'embouchure de la Severn (c'est-à-dire tout près des exploits de Mabon), et les fouilles de ce sanctuaire ont révélé les affinités étroites de ce dieu avec la mer : il contenait une statuette de pêcheur harponnant un saumon, et une autre figurant le dieu monté sur un char à quatre chevaux (comme Manannán), massue en main. Comme la source de Chamalières, il présentait des aspects thérapeutiques : on y a trouvé un modèle de bras coupé en bronze — ce qui renvoie de plus à un mythe dont je n'entends pas faire l'étude ici²⁶. Et à Argenton, dans la Creuse, une autre source sacrée gallo-romaine porte jusqu'à aujourd'hui le nom de la *Font Nodon*²⁷ : Nodons/Nuada est donc bien un équivalent de l'Apollon gaulois, de Maponos, et, situé en rivage à Lydney Park, il fait la liaison entre le dieu des eaux continentales et le dieu des eaux marines ;

- Mais d'abord et surtout, Maponos possède un répondant plus direct et plus clair en Irlande, sous une forme onomastique jumelle : un mythe irlandais célèbre raconte comment une femme (une déesse, bien sûr), ayant commis un adultère (avec le *Dagda*, le « Bon Dieu », l'équivalent du Jupiter gaulois, donc, en gros, des Jupiter et Zeus latin et grec), et nommée Boand (la « Vache Blanche »), après son accouchement (et sans s'occuper du tout de son bébé, qui est aussitôt recueilli par le Dagda et confié à un éducateur spécialisé, Midir) se dirige vers une source qui se trouve sur la propriété de son époux Elcmar, pour obtenir d'elle d'être en quelque sorte disculpée de sa faute, ou mieux, que sa faute soit effacée. La source se nomme

26. Pour ce sanctuaire, v. WHEELER et WHEELER 1932 ; ROSS 1967, p. 177 ; DE VRIES 1963, p. 108-110.

27. AUDIN 1985, p. 135.

« Puits de Nechtan ». Les textes sont alors très intéressants. Qu'on en juge ! Ce puits,

Nul ne pouvait en regarder le fond sans que ses yeux n'en éclatassent : qu'on le contournât par la gauche ou par la droite, on ne pouvait éviter cette mutilation. Nul n'osait en approcher sauf Nechtan et ses trois échantons dont voici les noms célèbres : Flesc, Lamh et Luath. C'est là que vint un jour Boinn, exaltée par son noble orgueil.²⁸

Elle y va, espérant « que sa faute serait cachée si elle réussissait à s'y baigner ». Or, dit le poète Cinaed ua hArtacain, « quiconque y vient avec un mensonge n'en revient pas intact ». Mais Boinn se dit : « J'irai à la belle source de la Segais pour que ma chasteté ne puisse être mise en doute. Je ferai trois fois le tour de la source de vie, véridique, dans le sens contraire au soleil. »²⁹

Troisième occurrence de la triplicité ici, et cette fois en rapport avec une source, comme à Chamalières. Le résultat de la tentative de Boand est terrible : trois vagues surgissent, lui arrachant une cuisse, une main et un œil. Elle fuit, l'eau la poursuit, et cette fuite de la déesse poursuivie par la vague jaillie du puits forme le cours de la Boinn, actuelle Boyne³⁰. Ce récit est connu par plusieurs variantes, preuves de sa célébrité en Irlande. Notons combien on est proche de ce qui s'est passé à Chamalières :

- une personne s'adresse à une source ;
- dans cette source réside un dieu, Maponos, Nechtan ;
- c'est de ce dieu qu'on attend la réponse : à Maponos l'auteur de la tablette demande d'intervenir ; au Puits de Nechtan les serviteurs du dieu, au nombre de trois, sont les seules personnes qui peuvent venir sans risque. Pour les autres, tout dépend de leur état « moral » ;
- il y a triplicité du rituel : il faut tourner trois fois autour du Puits de Nechtan, l'auteur de la tablette répète trois fois l'injonction qui clôt son texte ;
- la punition attendue ou réalisée est terrible : ce qui est demandé à Chamalières est « la totale déformation des os droits », c'est-à-dire qu'en cas d'exaucement du souhait, tous les adversaires de l'auteur

28. Cinaed, *Secht O.f.n.*, p. 72-74 ; GWYNN 1914 ; GUYONVARCH 1980, p. 266-270.

29. *Dinnshenchas métrique* (GWYNN 1903-1935, III, p. 26-28) ; GUYONVARCH 1980, p. 271.

30. *Dindsenchas de Rennes*, 19 (STOKES 1894, p. 315-316 ; GUYONVARCH 1980, p. 272).

du texte se seraient retrouvés avec la moitié du corps gauche intacte, et l'autre moitié complètement disloquée. Ce qui se produit au Puits de Nechtan est l'arrachement de trois parties du corps du même côté ;

- l'importance de la latéralité est aussi bien marquée dans un cas que dans l'autre : à Chamalières on demande donc la distorsion de toute la moitié droite du corps des adversaires, et de plus on demande à trois reprises que leur soit fait quelque chose, à la droite du rédacteur. Les textes irlandais ne sont pas moins précis sur ce point : ils précisent de quel côté Boand accomplit sa triple circumambulation.

Une question surgit ici : pourquoi diable Boand a-t-elle tourné par la gauche ?! Car on se dit, *a priori*, qu'elle a fait la plus grande bêtise possible : c'est toujours *par la droite*, dans le sens solaire, qu'on accomplit les circumambulations, à peu près partout et toujours ! Tourner par la gauche, c'est donc faire le contraire de ce que font tous ceux qui veulent tant sanctifier un lieu que bénéficier de la sainteté d'un lieu³¹. Boand aurait-elle donc voulu faire les choses à l'envers, et « provoquer », en quelque sorte, l'occupant de la source ? Conduite suicidaire ! Il y a pourtant une explication, qu'il faut aller chercher loin. Un cas au moins de circumambulation par la gauche est connu dans le domaine indo-européen : c'est en Inde. En cas de funérailles, il est prescrit, depuis l'*Atharva Veda*, de tourner de ce côté³². Il s'agit de tourner ainsi autour de la tombe, du tumulus funéraire ou du bûcher. Et l'on comprend pourquoi : cette circumambulation sert à vouer le mort à l'autre monde, c'est-à-dire, à haute époque, aux temps inhumants qui étaient ceux des Indo-Européens primitifs³³, aux dieux du sous-sol.

A-t-on le droit d'utiliser le sens d'une coutume indienne pour éclairer une pratique celtique ? Oui, cent fois oui : innombrables sont à présent les études qui ont montré combien la culture celtique la plus anciennement perceptible était proche de la culture indienne, ou indo-iranienne,

31. Sur la circumambulation sanctifiante dans le domaine indo-européen, cf. SERGENT 1995 a, p. 229, 366-367.

32. *Āsvalāyana Grhya Sūtra*, IV, 1 ; selon le même texte, IV, 6, 3, lors des funérailles d'un *guru*, on tourne autour de ses cendres en se frappant la cuisse gauche avec la main gauche, trois fois : analogie, intéressante, avec ce que Boand a fait et avec ce qui lui est arrivé.

33. SERGENT 1995 a, p. 234-236, 395-405.

également la plus ancienne³⁴. Et ce que l'on sait est encore peu à côté de ce que l'on devine. En voici bien un exemple ici : si Boand a pratiqué une circumambulation semblable à celles pratiquées par les Indiens autour des tombes, c'est peut-être tout simplement que les Celtes également tournaient à l'envers en cas de funérailles... Dès lors, Boand n'a pas commis de maladresse, n'a pas été folle : en tournant autour du puits, elle qui ne tournait pas autour d'une tombe voulait certainement invoquer, outre le tenant du lieu, Nechtan, ses associés chtoniens, les dieux de l'outre-tombe. Or, c'est là exactement ce que fait notre homme de Chamalières : il invoque successivement « la force des dieux d'en-bas », associés à Maonos, et les dieux infernaux.

Telle est l'extrême proximité de l'acte joué à Chamalières il y a presque deux mille ans, et de celui auquel s'est livré Boand dans le temps mythique. Nul doute qu'avant de jeter sa tablette inscrite, l'homme n'ait tourné autour du puits aux ex-voto. Plus exactement, nous avons devant nous deux épisodes d'une même action juridique : à Chamalières on a ce qui est demandé, dans le mythe de Boand on a ce qui arrive lorsque le serment est faux. Par ce croisement de deux « dossiers », on est au cœur de la magie juridique celtique.

Il est alors possible de se pencher sur un élément jusqu'à présent négligé, le nom même de Maonos. Le radical *map-* signifie « fils », c'est l'équivalent du *mac* irlandais, tous deux étant issus d'un mot disparu **makw-*. Le suffixe de Maonos est ce *-no-* qui forme tant de noms divins dans l'Occident indo-européen (de **Wothanâz*, *Wotan/Odhinn*, à *Sélènè* et à *Portunus*), et, dans tout le monde indo-européen, des noms de fonctions sociales³⁵. On peut donc traduire son nom « le grand Fils » ou « le Fils par excellence »³⁶. Le sens est alors très proche de celui du nom Nechtan. On sait, depuis une remarquable analyse de G. Dumézil, que ce dernier nom est apparenté au Neptunus latin, et au personnage indo-iranien appelé *Apâm Napât*³⁷. Le radical des deux noms occidentaux, et le second membre du mot oriental, sont un mot indo-européen bien connu, ancêtre du *nepos* latin, attesté dans

34. Voir en particulier DILLON 1963 ; 1975 ; REES et REES 1961, *passim* ; LE ROUX et GUYONVARCH 1991.

35. MEID 1957 ; GUYONVARCH 1964 ; HAUDRY 1979, p. 52.

36. LAMBERT 1995, p. 378, n. 186.

37. DUMÉZIL 1963 ; 1973, p. 35-38 ; PINAULT 1964 ; GUYONVARCH 1966 ; STERCKX 1994, p. 7.

rien moins que dix langues indo-européennes différentes, avec des sens légèrement variables : « petit-fils », « fils de la sœur », « neveu ». J'ai souligné que la simple règle de l'échange asymétrique, qui était manifestement la règle de parenté indo-européenne, rend facilement compte de cette variation de sens, en fonction de l'évolution divergente des sociétés, à partir du sens primitif qu'on peut définir ainsi : le **nepot-* indo-européen était le fils de la fille (ou sœur, cela dépend de qui parle) mariée, donc appartenant (les Indo-Européens étant tous patrilinéaires) à une autre famille³⁸. Ainsi, le **nepot-* indo-européen est le plus proche parent mâle d'un homme appartenant à une autre famille que la sienne. Il est le « fils d'une sœur ou d'une fille ».

Or, qu'est Maponos ? C'est, à longueur de textes gallois, « Mabon, fils de Modron » — Modron est sa mère : ce « Fils par excellence » est donc très proche du **Nepto-no-* qui aboutit à la forme latine *Neptunus*, et du **Nept-ano-* qui aboutit au *Nechtan* irlandais. Dans l'un et l'autre cas, la paternité d'un homme passe par, est définie par sa mère. Maponos est « fils par excellence » d'une déesse, le (les) dieu(x) au nom formé sur **nepot-* est neveu ou petit-fils d'un dieu en passant par sa mère. Certes, le père de Mabon est connu, s'il est rarement nommé : une fois, dans *Kulhwch et Olwen*, Mabon est appelé « fils de Mellt »³⁹. Or, *mellt* signifie « éclair » : sachant qu'Apâm Napât est qualifié, dans les textes de l'Inde, de « Feu dans l'Eau », on vérifie l'identité des personnages : car un éclair est exactement cela — en mode céleste : les Indiens savaient bien que les différentes formes d'Agni, le céleste et le terrestre, sont une seule et même⁴⁰. Je conclus sur ce point : Maponos est la forme gauloise et galloise du dieu dont la forme irlandaise, plus conservatrice, puisque gardant le nom indo-européen hérité, est *Nechtan*. Lequel n'est d'ailleurs pas connu dans le

38. SERGENT 1995 a, p. 197, 200.

39. LAMBERT 1995, p. 157.

40. BERGAIGNE 1878, p. 11-148 ; C. STERCKX a tiré de ce fait l'identité de Mellt et du Dagda irlandais, assurément dieu du tonnerre (1986, p. 61-62, 69 ; 1988-1990 ; 1996, p. 27). Je ne pense pas cette identification correcte : l'éclair est la manifestation du dieu céleste, l'expression de son pouvoir, il n'est pas identique à lui. Zeus lance la foudre, il n'est pas la foudre, et de même pour Perkûnas, Perun, Thôrr, etc. Agni est, entre autres, l'éclair (BERGAIGNE 1878, p. 10, 14-15, 114-115, 142, 282, 294), que lance un autre dieu, Parjanya (cf. *Id.* 1983, p. 28) ou Indra, en tant que son arme, le *vajra*, s'identifie à la foudre.

domaine gallo-brittonique : ce qui est source de Nechtan en Irlande est bien source de Maonos en Gaule⁴¹.

Je conclurai maintenant l'ensemble de cette étude sur deux points. L'un est théologique, l'autre nous ramène au sein du domaine de la magie. Le premier concerne l'erreur colossale des Romains. En identifiant le « dieu d'eau » celtique à leur Apollon, ils ont fait de l'« histoire des religions » très superficielle. La clef de l'équation réside dans un passage de la *Guerre des Gaules* de César : en définissant en quelques mots les grands dieux gaulois⁴², à partir de leurs caractères saillants, celui-ci s'est pratiquement livré à une loterie. Parfois il tombait juste, parfois l'équation boitait, c'est-à-dire s'engageait sur une fausse voie. En identifiant le dieu qui avait « l'empire du ciel » à Jupiter, César procurait une interprétation plausible : le Jupiter gaulois, le Dagda irlandais mentionné ci-dessus, est assurément bien l'équivalent des dieux célestes indo-européens. Par contre, lorsqu'il identifiait le plus grand dieu, celui, disait-il, qui avait le plus d'effigies, qui était l'inventeur de tous les arts, à Mercure, parce qu'il était le guide des voyageurs et le protecteur des marchands, il retenait un seul caractère, négligeant les autres (ce qui se comprend : il n'y a pas d'équivalent latin exact à un dieu inventeur de tous les arts, de toutes les techniques), et retenait un dieu mineur latin pour dénommer le grand Lug celtique. En fait, en termes théologiques, par l'ensemble des caractères qui sont les siens et des mythes qui le caractérisent, c'est bien à Apollon (le dieu grec, pas sa réduction romaine) que répond Lug⁴³.

Mais Apollon est retenu pour définir un autre des grands dieux dont César croit utile de parler à ses concitoyens : *Apollinem morbos depellere*, écrit-il, « Apollon chasse les maladies ». C'est peu, mais cela explique toute l'erreur : de fait, il existait un dieu médecin celtique (ou plusieurs), en tout cas un grand dieu chargé dans la pratique courante de prendre soin des malades, c'est le « dieu d'eau », ce Maonos dont on sait que la source, à Chamalières, était remplie d'ex-voto médicaux. Certes, l'Apollon, le vrai, le grec, n'a rien à voir ni avec les sources (médicales), ni avec le cheval (contrairement à Mabon, ci-dessus), et sa fonction médicale n'est que l'une de ses très nombreuses activités. Lug,

41. Ce qui lève l'obstacle curieusement mis par GUYONVARCH 1997 (p. 197) à la lecture de *mapon* comme le nom divin *Maonos* sur la tablette de Chamalières.

42. *G.*, VI, 17.

43. SERGENT 1995 b.

comme Apollon, est médecin, mais ni de l'un ni de l'autre ce n'est la fonction dominante. Or, il faut se rappeler que l'Apollon romain est bien une réduction de l'Apollon grec. Une réduction à quoi ? Au domaine médical précisément : Apollon a été emprunté par Rome à la Grèce en tant que *medicus*, à la suite d'une épidémie. On comprend alors les raisons de l'identification de César : il apprend, de la bouche d'un druide sans doute, probablement du célèbre Diviciacus, le druide éduen qui joua un grand rôle dans les premiers moments de l'intervention de César en Gaule, qu'un grand dieu a pour fonction de soigner ; peut-être entendit-il aussi raconter que ce dieu est lumineux (il est fils d'« Éclair », et il est l'équivalent du « Feu dans l'Eau » indo-iranien), qu'il est jeune (car c'est un « Fils »)... La cause est entendue, l'équivalent latin le plus proche, et sans rival, est Apollon.

Par contre, en termes théologiques précis, Maponos et sa source, Nechtan et son puits, ont un équivalent latin rigoureux, le dieu *Neptunus*, dont le nom est apparenté à celui du second. Mais comment César aurait-il reconnu cette vieille divinité latine, sans image et sans mythe, presque obsolète à son époque, dans le grand dieu de l'eau gaulois ? !... La conclusion sur ce point, je l'emprunte à Françoise Le Roux et Christian Guyonvarc'h, lorsqu'ils écrivent très justement que « s'adressant à des Romains de son temps et non à des spécialistes d'histoire des religions, (César) a opéré les distinctions théologiques et fonctionnelles qui leur étaient intelligibles : il nomme (ainsi) Jupiter et Mars parce qu'il a constaté leur existence. Il a eu la sagesse, volontaire ou non, de ne pas chercher à définir les liens complexes de la fonction sacerdotale et de la fonction guerrière non plus que les deux niveaux de cette dernière. Ce n'était pas son métier »⁴⁴.

Dès lors, rendons à César ce qui appartient à César, et à l'histoire des religions les résultats d'un siècle et demi d'études celtiques et indo-européennes : Lug, qu'il identifie à Mercure, est en fait l'équivalent rigoureux de l'Apollon grec, Hermès trouve également un correspondant rigoureux, pour les mêmes raisons d'identité de fonctions et de mythes, dans un dieu irlandais, Oengus⁴⁵, et le dieu Maponos/Nechtán

44. GUYONVARCH et LE ROUX 1983, p. 2.

45. SERGENT 1994 ; ce personnage est le fils de Boand et du Dagda. Comme il porte un autre nom, le *Mac Óc*, le « Fils jeune », il est couramment identifié à Mabon/Maponos. Mais il n'y a rien de commun, quant aux mythes, entre ces personnages, et l'identité de radical ne suffit pas à faire l'identité des personnes : les *Dioscures* ne sont

est l'équivalent théologique, certes infiniment plus vivant et brillant, du Neptune latin, comme, à égal degré de vie et de brillance, de l'Apâm Napât indo-iranien (et, si on lui cherche un équivalent grec, ce n'est pas Apollon, c'est évidemment Poséidon), ce que, une fois encore, je ne démontrerai pas ici, renvoyant à un travail où je le fais⁴⁶. Ce point théologique réglé, revenons à ce qui s'est passé au Puits de Nechtan — puisque cela éclaire tant ce qui s'est passé à Chamalières.

L'épreuve à laquelle se livre Boand porte un nom, qui est bien connu en droit primitif : celui d'ordalie. En s'adressant à une source sacrée, mieux, divine, pour lui demander « son avis » sur son acte, Boand court un risque : celui d'être punie, et cruellement. Ce qui arrive. Disparue pratiquement de l'Antiquité classique, l'ordalie avait pourtant existé antérieurement à la période historique : Gustave Glotz a montré, dans une belle étude du début du siècle, combien l'ordalie sous-tend de mythes et de traditions grecques⁴⁷. Et, ce qui n'est pas indifférent ici, le grand dieu des ordalies dans ce livre est Poséidon. Le contexte de l'ordalie est, principalement, juridique. Dans l'Europe traditionnelle, où elle avait été réintroduite par les Germains, elle sert principalement à identifier l'adultère : soit quelque chose de proche de ce que fait, « déjà », mais en retournant la situation, Boand. Et cette observation rejoint à son tour Chamalières : après quelques hésitations sur le sens de ce qui s'y est joué (on a pensé un moment à un épisode de la grande révolte gauloise contre Rome en 60), on est revenu à une opinion plus modeste : *adgarion*, à la l. 4 du texte, est expliqué par le vieil irlandais *ad-gair*, « il accuse », qui a un nom verbal *accrae* (prononcer *agre*), forme qui vient exactement d'un celtique **ad-garion*. P.-Y. Lambert commente :

Avec *adgarios*, nous entrons certainement dans le vocabulaire juridique des Gaulois : on peut déduire de ce mot que la *defixio* a été causée par une

pas identiques à *Dionysos*, *Belisama* n'est pas identique à *Belenos*. Les mots, même noms divins, ont un sens : le « Fils Jeune » a un sens, qui n'est pas celui du « Fils par excellence », fils de sa mère. J'ai montré, dans les études citées ici et à la note suivante, que le Mac Óc est « jeune » parce qu'il est un dieu de la jeunesse, des adolescents en cours de formation. C'est tout autre chose que la « filiation » de Maponos.

46. SERGENT 1999. Cf. auparavant LITTLETON 1973 ; BRIQUEL 1985, p. 141-145 ; 1988.

47. GLOTZ 1904.

plainte en justice. L'accusé a réagi contre son accusateur en lui jetant un sort.⁴⁸

L'ordalie, juridique au sens strict (le mot français, d'origine germanique, est apparenté à l'allemand *Urteil*, « jugement »), couvre en fait, dans les sociétés qui en admettent la validité, un large spectre. D'un côté, au plus quotidien si l'on peut dire, toute médecine est ordalique, comme le rappellent les ex-voto entourant la tablette de défixion de Chamalières : il y a ordalie pour le malade, car il vit souvent sa maladie comme une mise à l'épreuve, et s'il « s'en sort », l'ordalie implicite est vécue comme triomphante. Il y a ordalie aussi pour le médecin, car les remèdes qu'il peut donner en ces hautes époques ont une action mystérieuse, et, plus encore en ces temps qu'aujourd'hui, il tente la guérison sans être certain de l'obtenir : là encore il triomphe, d'une ordalie implicite, s'il guérit. À l'autre bout de la chaîne de la conception ordalique, il y a les grands rituels royaux, bien attestés en Irlande. Tout candidat à la royauté suprême d'Irlande devait monter sur la Pierre de F-I, et il devait « crier sous le roi », c'est-à-dire sous le pas du bon candidat⁴⁹. Ces dernières ordalies, royales, ont laissé de nettes traces en Gaule jusqu'à la fin de l'Antiquité, puisque certains des « Panégyriques gaulois » du IV^e siècle font allusion à de telles idées : après avoir vaincu Maximien à Marseille — assurant ainsi sa souveraineté définitive sur la Gaule, — Constantin, en marche vers le *limes*, fait halte dans un sanctuaire d'Apollon et l'y rencontre⁵⁰. Mais le rhéteur gaulois (éduen) qui mentionne cet épisode, assurément fort significatif à ses yeux, manifeste son patriotisme autunois en ajoutant que sa ville possède également un sanctuaire d'Apollon qui protège Constantin. Il faut ici le citer : tous les temples de la cité d'Autun, dit-il, appellent de leurs vœux la venue de Constantin, « en particulier celui de l'Apollon dont les eaux brûlantes punissent les parjures que tu dois plus que personne détester »⁵¹.

Non seulement ce qui s'est passé à Chamalières et ce qui est arrivé au Puits de Nechtan sont des événements très proches (ci-dessus), mais voici qui fait exactement liaison entre eux : liaison chronologique,

48. LAMBERT 1995, p. 156.

49. LE ROUX et GUYONVARCH 1986, p. 388.

50. *Panégy.*, VII, 21, p. 3-7 ; sur quoi voir surtout DESNIER 1997, p. 88 et 97, n. 3.

51. *Panégy.*, VII, 21, 7 ; sur quoi DESNIER, *ibid.*

puisque l'allusion littéraire citée est du début du IV^e siècle, la tablette étant de la première moitié du I^{er}, et les plus anciens textes sur Boand du IX^e, mais aussi, et surtout, liaison contextuelle : la fontaine brûlante de l'Apollon d'Autun doit punir les parjures, motif exact de l'action des vagues jaillies du Puits de Nechtan (une adultère qui prétend ne pas l'être, c'est bien une parjure), et c'est aussi précisément ce que l'auteur de la tablette reproche à ses adversaires. Mais, qui plus est, cette fontaine gauloise du IV^e siècle agit par ses « eaux brûlantes » : est-ce à dire qu'elles doivent brûler le parjure ? Elles seraient alors bien proches des eaux du Puits de Nechtan, qui sont en mesure d'arracher des parties entières du corps. Quant à la fontaine de Chamalières, nul ne dit que ses eaux aient été brûlantes : mais l'auteur de la tablette leur suppose un pouvoir de ce type, puisqu'elles doivent être capables de tordre des os !

De ces eaux brûlantes d'un sanctuaire d'Apollon à Autun, on doit rapprocher l'une des épiclèses les plus courantes de l'Apollon gaulois : Borvo, Borvon. Le terme est attesté à Aix-en-Provence, à Aix-les-Bains, à Bourbon-Lancy et Bourbonne-les-Bains (deux villes qui lui doivent leur nom), aux Caldes de Videlas dans le Minho (Espagne), à Die dans la Drôme, et à Entrains-sur-Nohain dans la Nièvre⁵². Le sens, abondamment discuté, doit être finalement « le Bouillant »⁵³. Or, le dernier site nommé, qui paraît avoir été celui d'un grand sanctuaire éduen, est tout près d'Autun⁵⁴. Et bien sûr, ces eaux chaudes, appartenant à l'Apollon gaulois, ce Bouillant, disposant de pouvoirs qu'on voit identiques à ceux de Nechtan, n'évoquent en rien l'Apollon grec, mais elles correspondent étroitement à la conception indienne du « Feu dans l'Eau », c'est-à-dire de cet Apâm Napât dont le nom, je l'ai dit, est apparenté à celui de Nechtan.

Le rhéteur d'Autun évoque, autour des eaux chaudes de sa cité, un processus ordalique, qu'il souhaite voir appliqué (sans risque !) à Constantin, qui s'y est livré dans un autre sanctuaire apollinien, et un processus qui punit le parjure : double facette de l'ordalie, ici à la fois juridique et royale. À Chamalières, lieu incontestablement beaucoup plus modeste, il y a également une double facette de l'ordalie : juridique, et médicale. Telle est le spectre de l'ordalie, de ses plus modestes à ses plus glorieuses applications : médicales, juridiques, royales.

52. STERCKX 1996, p. 30-32.

53. STERCKX 1996, p. 33-35, avec les références.

54. Cf. DESNIER 1997, p. 89.

Nous ne connaissons évidemment pas toute la magie gauloise. Le thème ici traité n'épuise pas le sujet. Simplement, grâce à un document exceptionnel (et grâce à la sagacité des savants qui ont su le faire parler), nous pénétrons directement dans une procédure de malédiction magique, avec son environnement religieux (la source sacrée) et médical (les ex-voto), son contexte juridique, et, au-delà, son étonnante conformité avec ce que racontent, un millénaire plus tard, les textes irlandais au sujet de l'ordalie de Boand, et, entre les deux, un rhéteur d'Autun sur les pouvoirs des eaux chaudes de sa cité : on entrevoit ainsi ses arrière-plans mythiques, et son affinité avec les plus hauts rituels royaux. Il y a une continuité entre le malheureux petit plaideur si mal-intentionné de Chamalières d'un côté, et Constantin ou les « hauts rois » d'Irlande de l'autre. De cette affinité entre deux extrémités de l'échelle sociale, l'ordalie fait le lien.

Bernard SERGENT

CNRS



OUVRAGES CITÉS

- AUDIN 1985 : AUDIN P., « Les eaux chez les Bituriges et les Arvernes », dans A. PELLETIER, dir., *La médecine en Gaule*, Paris, 1985, p. 121-144.
- BERGAIGNE 1878 : BERGAIGNE Abel, *La religion védique d'après les hymnes du Rig-Veda*, Paris, Honoré Champion, t. I, 1878 ; réimpression 1963.
- 1883 : —, t. III, 1883.
- BRIQUEL 1985 : BRIQUEL Dominique, « Vieux de la mer grecs et descendants des eaux indo-européens », dans Raymond BLOCH, dir., *D'Héraklès à Poséidon. Mythologie et protohistoire*, Genève-Paris, Librairie Droz-Librairie Champion, 1985, p. 141-158.
- 1988 : —, « La comparaison indo-européenne dans le domaine grec : l'exemple de Poséidon », dans Charles Marie TERNES, dir., *Actes du Colloque International « Eliade-Dumézil » (Luxembourg, avril 1988)*, Luxembourg, Centre Alexandre Wiltheim, Louvain, Centre d'Histoire des Religions, 1988, p. 51-64.

- DESNIER 1997 : DESNIER Jean-Luc, *La légitimité du Prince, III^e-XII^e siècles. La justice du fleuve*, préface d'Henri Lavagne, Paris, L'Harmattan, 1997.
- DE VRIES 1963 : DE VRIES Jan, *La religion des Celtes*, traduit de l'allemand par L. Jospin, Paris, Payot, 1963.
- DILLON 1963 : DILLON Myles, « Celt and Hindu », *Visvevarand Indological Journal*, 1, 1963, p. 203-223.
- 1975 : *Celts and Aryans. Survivals of Indo-European Speech and Society*, Simla, Indian Institute of Advanced Study, 1975.
- DUMÉZIL 1963 : DUMÉZIL Georges, « Le puits de Nechtan », *Celtica*, 6, 1963, p. 50-61.
- 1973 : *Mythe et épopée*, III, Paris, Gallimard, 1973.
- FORD 1977 : FORD P.J., *The Mabinogi and Other Mediaeval Welsh Tales*, Berkeley, 1977.
- GLOTZ 1904 : GLOTZ Gustave, *L'ordalie dans la Grèce primitive. Étude de droit et de mythologie*, Paris, thèse de lettres, 1904.
- GRUFFYDD 1953 : GRUFFYDD W.J., *Rhiannon, An Inquiry into the First and Third Branches of the Mabinogi*, Cardiff, University of Wales Press, 1953.
- GUYONVARCH 1964 : GUYONVARCH Christian-Joseph, « Notes d'étymologie et de lexicographie gauloises et celtiques », *Ogam*, 16, 1964, p. 223-224.
- 1966 : « Nechtan (*Nept-ono-) ou le "fils de la sœur" », *Celticum*, 15, 1966, p. 677-382.
- 1980 : *Textes mythologiques irlandais*, *Celticum*, 28, Rennes, 1980.
- 1997 : *Magie, médecine et divination chez les Celtes*, Paris, Payot, 1997.
- GWYNN 1903-1935 : GWYNN Edward J., *The Metrical Dindsenchas*, Dublin, Todd Lecture Series, 1903-1935.
- GWYNN 1914 : GWYNN Lucius, « Cinael ua hArtacain's Poem on Brugh na Boinne », *Eriu*, 7, 1914, p. 210-238.
- HAMP 1974-1975 : HAMP Eric, « Mabinogi », *Transactions of the High School of Celtic Studies*, 1974-1975, p. 243-249.
- HAUDRY 1979 : HAUDRY Jean, *L'indo-européen*, Paris, PUF, 1979.
- LAMBERT 1993 : LAMBERT Pierre-Yves, *Les Quatre Branches du Mabinogi et autres contes gallois du Moyen Âge*, traduit du moyen gallois, présenté et annoté, Paris, Gallimard, 1993.
- 1995 : *La langue gauloise*, Paris, Errance, 1995.
- LEJEUNE 1977 : LEJEUNE Michel, Commentaire linguistique, dans Michel LEJEUNE et Robert MARICHAL, « Textes gaulois et gallo-romains en cursive latine », *Études Celtiques*, 15.1, 1977, p. 151-171.
- LE ROUX et GUYONVARCH 1983 : LE ROUX Françoise, et GUYONVARCH, Ch.-J., *Mórrígan-Bodb-Macha. La souveraineté guerrière de l'Irlande*, Rennes, *Ogam-Celticum*, 1983.
- 1986 : *Les Druides*, Rennes, Ouest-France Université, 1986.
- 1991 : *La société celtique*, Rennes, Ouest-France Université, 1991.

- LITTLETON 1973 : LITTLETON C. Scott, « Poseidon as Reflex of Indo-European “Source of Water” God », *Journal of Indo-European Studies*, 1, 1973, p. 423-440.
- LOTH 1913 : LOTH Joseph, *Les Mabinogion du Livre Rouge de Hergest avec les variantes du Livre Blanc de Rhydderch*, traduit du gallois avec une introduction et un commentaire explicatif et des notes critiques, Paris, Thorin et Fontemoing, 1913 (1^{re} éd. 1889 ; réimpression, Slatkine, Genève, 1975).
- MAC-CANA Proinsias 1977 : MAC-CANA Proinsias, *The Mabinogi*, Cardiff, University of Wales Press, 1977 (1992).
- MEID 1957 : MEID Wolfgang, « Das suffixe -no- in Göternamen », *Beiträge zur Namenforschung*, 8, 72-108, 1957, p. 113-126.
- PINAULT 1964 : PINAULT Jord, « Britonika VI, 14, Nechtan < *Nept-ono », *Ogam*, 16, 1964, p. 221-223.
- REES et REES 1961 : REES A. et B., *The Celtic Heritage*, Londres, 1961 (1994²).
- ROSS 1967 : ROSS Ann, *Pagan Celtic Britain. Studies in Iconography and Tradition*, Londres, 1967.
- SERGENT 1994 : SERGENT Bernard, « Celto-Hellenica VI : Hermès et Oengus », *Comparatisme, Mythologies, Langages, en hommage à Claude Lévi-Strauss*, sous la direction de Christophe VIELLE, Pierre SWIGGERS et Guy JUCQUOIS, Louvain-la-Neuve, Peeters, 1994, p. 185-236.
- 1995 a : *Les Indo-Européens. Histoire. Langues, mythes*, Paris, Payot, 1995.
- 1995 b : *Lug et Apollon*, Bruxelles, Ollodagos, Monographie n° 3, 1995.
- 1999 : « Elcmar, Nechtan, Oengus : qui est qui ? », *Ollodagos*, à paraître, 1999.
- STERCKX 1986 : STERCKX Claude, *Éléments de cosmogonie celtique*, Bruxelles, Éditions de l'Université Libre de Bruxelles, 1986.
- 1988-1990 : « Le fils de Taranis : *Taranucnos : Mabon ab Mellt ? », *Ollodagos*, 1, 1988-1990, p. 21-27.
- , 1994 : *Les dieux protéens des Celtes et des Indo-Européens*, Bruxelles, Ollodagos, Monographie n° 4, 1994.
- 1996 : *Dieux d'eau. Apollons celtes et gaulois*, Bruxelles, Ollodagos, Monographie n° 6, 1996.
- STOKES 1894 : STOKES Whitley, « The Prose Tales in the Rennes Dindsenchas », *Revue Celtique*, 15, 1894, p. 272-336, 418-484.
- WHEELER et WHEELER 1932 : WHEELER R.E.M. et T.V., *Excavation of the Prehistoric, Roman and Post-Roman Site in Lydney Park*, Oxford, 1932.



LA CONFRONTATION ENTRE L'APÔTRE PIERRE ET SIMON LE MAGICIEN

Jan BREMMER

Les évangiles canoniques et les *Actes des apôtres* sont pleins des miracles de Jésus et de ses disciples. Ces miracles ont pris place à l'intérieur d'une culture juive, qui était très influencée par la magie¹, bien que l'influence grandissante des idées de Jésus et de la tradition de ses miracles semble avoir amoindri la tradition portant sur les pouvoirs magiques des rabbins². Le contexte judaïque pourrait bien être la raison qui fait que les traditions canoniques ont développé les pouvoirs de Jésus, alors que dans une bonne partie de la première littérature chrétienne après le Nouveau Testament en dehors de la Palestine, les pouvoirs de Jésus sont relativement absents. D'un autre côté, on attribue aux disciples de grands pouvoirs dans les *Actes des apôtres* apocryphes, un genre longtemps négligé qui est du plus grand intérêt pour notre connaissance de la vie et des idées des chrétiens en Asie Mineure et en Syrie au II^e siècle et au début du III^e. Comme les attitudes envers la magie devinrent de plus en plus négatives³, les chrétiens se virent confrontés au risque que leurs propres faiseurs de miracles soient accusés de magie. C'est indubitablement la raison pour laquelle dans ces

1. Voir très récemment SCHÄFER 1990 ; P. SCHÄFER-SHAKED 1994.

2. Ainsi GUTTMANN 1947.

3. FÖGEN 1993 ; KIPPENBERG 1997 ; NERI 1998, p. 258-286.

Actes les apôtres prennent bien soin d'accomplir des miracles avec le moins possible de tours de passe-passe⁴.

Ce souci d'éviter jusqu'à l'apparence d'un magicien est premier dans les *Actes* canoniques, où il est dit qu'en Samarie un magicien nommé Simon essaya d'acheter aux apôtres leurs pouvoirs magiques, tentative qu'ils rejetèrent avec indignation⁵. L'épisode fait de Simon le prototype du magicien, et, depuis, les chrétiens en ont fait une sorte de croque-mitaine⁶. Sous cet aspect il apparaît aussi dans les *Actes de Pierre* apocryphes, ouvrage écrit probablement en Bithynie autour de 200 de notre ère⁷. Malheureusement il n'en reste que des fragments, dont le plus étendu décrit la confrontation entre l'apôtre Pierre et Simon le Magicien. La confrontation était un genre très populaire à l'époque de la Réforme, quand la victoire de Pierre était souvent citée comme un exemple de la façon dont des gens pourvus d'autorité pouvaient vaincre les magiciens en les affrontant directement⁸.

Le passage devait avoir une autre finalité en 200, mais l'une des intentions de l'auteur de nos *Actes* était certainement d'essayer de laver les chrétiens d'accusations de magie. Et je désire donc poser la question de savoir si les premiers lecteurs des *Actes de Pierre* auraient en fait reconnu en Simon le Magicien un magicien typique. En d'autres termes, trouve-t-on des parallèles à ses activités parmi les magiciens contemporains ? Examinons d'abord de plus près la confrontation elle-même.

Les *Actes de Pierre* commencent par la convocation de Pierre à Rome après que Simon le Magicien a réussi à troubler la communauté de Rome. Après son arrivée à Rome, Pierre défie Simon dans la maison du sénateur Marcellus, grand bienfaiteur des chrétiens. Là, Simon est chassé par un chien, puis par un petit enfant, autrement dit par des catégories qu'il aurait aisément pu vaincre s'il avait possédé quelque pouvoir réel. De plus, Pierre mentionne aussi qu'en Palestine Simon avait tenté de tromper une honnête femme, Eubola, avec des incantations

4. Voir l'excellente vue d'ensemble d'ACHTEMEIER 1976 ; REMUS 1983, p. 52-72.

5. Pour une excellente discussion, voir maintenant HEINTZ 1997.

6. Pour Simon le Magicien, l'étude la plus récente est celle d'EDWARDS 1997, p. 69-91 ; ajouter à sa bibliographie l'étude encore utile de RUDOLPH 1977 ; HANIG 1997 ; SCHNEIDER-CIRILLO 1999, p. 559-570.

7. Pour la discussion la plus récente sur l'époque et le lieu des *Actes* originels et leur traduction latine, voir BREMMER 1998 a ; BREMMER 1998 b, p. 14-20.

8. Voir tout récemment MELERO-MONEO 1997 ; CLARK 1997, p. 568-569 ; DE LOOS-DIETZ 1998, p. 159-162.

magiques, *magico carmine*, mais qu'après en avoir été empêché par Pierre, il avait disparu de Palestine. D'un point de vue narratif, cette scène, qui est racontée en détail, fait que le lecteur s'attend à voir Pierre réussir à vaincre Simon dans la confrontation décisive.

La façon négative dont Simon est présenté dans nos *Actes* a été bien étudiée récemment à partir de plusieurs points de vue⁹. Peut-être pouvons-nous cependant ajouter un détail qui n'a pas encore reçu l'attention qu'il mérite. Quand Simon entre en scène pour la toute première fois, il parle au peuple *voce gracili dicens* (c. 4), et la mauvaise qualité de sa voix fait aussi l'objet d'une remarque du chien qui parle et mentionne la voix de Simon : *vocem tuam infirmem et inutilem* (c. 12). Dans les premiers siècles de l'ère chrétienne, comme l'a montré dans une excellente étude une Américaine, Maud Gleason, la voix jouait un rôle important dans l'auto-formation des sophistes¹⁰. De même, les physionomistes portaient la plus grande attention à la qualité de la voix. Amantius nous dit que le mâle *kosmios* parle avec une voix « lourde » (2. 49), et le pseudo-Physionomiste latin anonyme fait remarquer que la voix d'un homme timide est *mollis* (91). La voix de Simon donne au lecteur l'indication supplémentaire que, non seulement il n'est pas un homme honnête, mais qu'il n'est même pas un homme véritable !

La « bagarre » entre l'apôtre Pierre et Simon le Magicien prend place sur le Forum Romanum, cœur de la capitale, devant la crème de la société romaine, *senatores et praefecti et officia* (23). Là, Pierre met Simon au défi : que Simon fasse quelque chose et lui, Pierre, le défera. Le préfet de la ville veut paraître impartial, et livre donc à Simon un de ses esclaves pour qu'il le tue, à charge pour Pierre, peut-on penser, de le ressusciter ensuite. Simon parle à l'oreille de l'esclave, qui meurt. Nous n'entendons pas ce qu'il dit, et l'on peut donc supposer qu'il a murmuré les paroles qui convenaient à un magicien typique¹¹. Ce murmure à l'oreille, nous le trouvons aussi chez l'auteur juif Artapanus, où Moïse se penche pour parler à l'oreille de Pharaon qui tombe alors muet sur le sol, et c'est seulement Moïse qui le ramènera à la vie¹². Dans le célèbre papyrus magique de Paris (IV^e siècle), la formule

9. LUTTIKHUIZEN 1998 ; CZACHESZ 1998.

10. GLEASON 1995.

11. MOSCADI 1976 ; VAN MAL-MAEDER 1997, p. 70 ; VALETTE-CAGNAC 1997, p. 42-7 ; VAN DER HORST 1998, p. 300-302.

12. Artapanus, *FGrH*, 726 F 3 (= Clem., *Str.*, 1, 154, 2 ; Eus., *P.E.*, 9, 27).

destinée à provoquer une transe doit, est-il dit, être prononcée sept fois dans l'oreille si l'on veut mettre un homme ou un petit garçon dans les trances¹³. La même action revient au V^e siècle dans les *Actus Sylvestri* où le magicien Zambir (= Jambres) tue un bœuf en lui murmurant à l'oreille le nom de Dieu¹⁴. Comme l'auteur connaissait probablement les *Actes de Pierre*¹⁵, la scène peut bien en être inspirée. En fait, des exemples de formules chuchotées dans les oreilles d'enfants utilisés comme médiums sont encore bien attestés dans des textes grecs et juifs au début des temps modernes¹⁶.

Notre curiosité sur la réaction de Pierre reste pour le moment non satisfaite, puisque, à ce moment précis, une veuve intervient et demande à Pierre de ressusciter son fils unique, qui vient de mourir. D'un point de vue narratif, cette interruption aiguise l'attente, puisque pendant un moment nous nous demandons même si Pierre va accomplir plus d'une résurrection¹⁷. Cependant, le préfet n'aime pas attendre et introduit une notion d'urgence en mentionnant que l'esclave qui vient d'être tué est aussi un favori de l'empereur. Il est intéressant de voir que Pierre ne ressuscite pas l'esclave lui-même, mais demande au préfet de le faire à sa place en tenant la main droite de l'esclave. Le préfet s'exécute, et l'esclave retrouve la vie. Mais ce n'était qu'un esclave, et il est peut-être significatif que l'auteur laisse le *praefectus urbis* ressusciter un esclave, tandis qu'il réserve l'homme libre à l'apôtre.

Après cette résurrection indirecte, l'apôtre ressuscite immédiatement le fils de la veuve comme s'il ne voulait laisser aucun doute sur ses capacités propres. De plus, il imite soigneusement le Christ dont il reprend les mots pour le paralytique en s'adressant au fils de la veuve : « Lève-toi et marche. » Mais c'est seulement la troisième résurrection qui sera la scène de la grande confrontation — pas pour un esclave, pas pour un fils de veuve, mais pour un sénateur.

Immédiatement après les deux premières résurrections, alors que la foule est encore sur le forum, arrive la mère d'un jeune sénateur qui demande à Pierre de ressusciter son fils près d'être enterré, comme le

13. *PGM*, IV, 909-910; voir aussi Hld., *Aeth.*, 6, 14, 4; *PGM*, XIII, 248.

14. Je suis la numérotation des lignes dans le texte de DE LEO, 1974, p. 151-221. Pour la date, FOWDEN 1994, p. 154 s.

15. BAMEL 1997, p. 82 s.

16. DAICHES 1913, p. 15; HOPFNER 1932, p. 227.

17. THOMAS 1998, p. 76.

montrent les caractéristiques typiquement romaines de la procession funéraire. Pierre défie alors Simon de ressusciter le jeune homme et demande au public romain de croire qu'il est un *magus* s'il est incapable de le faire (28). Simon relève le défi et, pour citer les *Actes de Pierre* :

Alors Simon vint à la tête du mort, se pencha trois fois et se releva trois fois, et montra au peuple qu'il [le mort] avait levé la tête et bougeait, ouvrant les yeux et s'inclinant vers Simon. (28)

Impressionnée par ce fait, la populace romaine veut brûler Pierre¹⁸, mais l'apôtre fait observer que le succès de Simon est seulement partiel, et demande ironiquement au garçon de se lever s'il est vivant, d'enlever les bandelettes de son menton et d'appeler sa mère. Ces mots suffisent au préfet pour repousser Simon de ses propres mains. Pierre ressuscite le garçon simplement en le touchant et Simon se retire tout honteux¹⁹.

Après ce premier échec, Simon tente de réparer en faisant marcher les infirmes, voir les aveugles et bouger les morts, ne serait-ce que pour peu de temps (!). Pierre le suit et, chaque fois, montre que ses actes sont en fait des tromperies ; alors Simon promet finalement qu'il s'envolera vers son Père. Et de fait, le lendemain, Simon « fut enlevé dans les airs et tous le virent au-dessus de Rome, passant au-dessus de ses temples et de ses collines » (32). Mais après que Pierre a prié le Christ, Simon tombe et se casse une jambe ; opéré sans succès, il meurt peu après.

Quels parallèles avons-nous pour ces faits miraculeux, résurrections et pouvoir de voler ? Commençons par la résurrection. L'historien antiquisant américain Glen Bowersock a récemment attiré l'attention sur le thème de la résurrection dans le roman²⁰. Sa discussion stimule fortement la pensée, mais il n'analyse pas la scène des *Actes de Pierre* avec profondeur et ne cherche pas les parallèles de résurrections chez les magiciens. Et pourtant, il y a plusieurs cas intéressants à étudier.

Notre premier exemple est le sophiste Favorinus (*ca.* 85-155), qui vécut sous Hadrien. Polémon, son adversaire acharné, nous dit :

Il était charlatan en magie. Il faisait croire aux gens qu'il pouvait donner la vie et la mort, et grâce à cela amenait les hommes et les femmes à s'assembler en foule autour de lui. Il fit croire aux hommes qu'il pouvait obliger les femmes à poursuivre les hommes comme les hommes poursuivent les

18. Pour des cas semblables de lynchage, voir BREMMER 1998 b, p. 13-14 ; ajouter Apul., *Met.*, 10, 6.

19. Pour l'origine chrétienne du « toucher simple », voir LALLEMAN 1997.

20. BOWERSOCK 1994, p. 99-119 ; ajouter KANY 1986.

femmes, en se servant d'une voix cachée pour se rendre crédible. C'était un maître du Mal, et il prit l'habitude de récolter des poisons mortels et de les offrir secrètement à la vente.²¹

Favorinus est donc clairement accusé d'empoisonnements, de magie amoureuse, ainsi que du pouvoir de tuer les gens, comme Simon, et de les ressusciter. Malheureusement, nous ne savons rien de sa manière de procéder, mais pour Polémon il n'était apparemment pas inhabituel qu'un magicien se vante d'avoir maîtrisé l'art de ressusciter les gens.

La résurrection apparaît aussi brièvement à propos de l'énumération des pouvoirs d'un magicien hyperboréen dans le *Menteur* de Lucien. Parmi leurs exploits : envoyer des Amours après les gens, élever des êtres surnaturels, faire revenir à la vie des cadavres en décomposition, faire apparaître Hécate elle-même en pleine vue, et faire tomber la lune (13). C'était à l'évidence un maître magicien, car les autres ressuscitaient toujours des morts récents et non pas ceux qui se décomposaient dans leurs tombes. En fait, déjà dans l'*Évangile de Jean*, la sœur de Lazare doute de la possibilité de ressusciter son frère « car il est mort depuis quatre jours » (11, 39)²². La résurrection doit avoir été un thème d'intérêt au temps de Lucien puisque dans son *Alexandre ou le faux prophète*, il dit aussi que l'Oracle d'Alexandre avait envoyé des « missionnaires » pour répandre la renommée de l'Oracle en incluant dans ses exploits « d'avoir ressuscité des gens déjà morts » (24)²³. En fait, dans le *Pèlerin*, Lucien observe à propos des chrétiens : « les pauvres gens se sont convaincus qu'ils seront complètement immortels et vivront toujours » (13), allusion presque certaine à la résurrection²⁴.

Nous sommes mieux informés sur Apollonios de Tyane. Dans sa biographie, Philostrate dit qu'une jeune fille était morte au moment précis de son mariage, touche typiquement mélodramatique. Alors qu'elle était emportée vers sa tombe, son fiancé suivait le cercueil et « Rome entière prenait le deuil avec lui, car la fiancée appartenait à une famille de rang consulaire ». Là, Philostrate a transféré à Rome les scènes de deuil typiques pour les membres éminents de la société grecque, qui sont très

21. Pol., *De physiognomonía*, p.160-164 Förster. Pour l'œuvre de Polémon, voir maintenant HOLFORD-STREVENIS 1997, p. 113-116.

22. Cette résurrection est également citée dans une amulette de guérison d'origine copte et datée du V^e-VI^e siècle comme preuve des pouvoirs de guérison du Christ. Cf. *PGM*, II, 227.

23. Pour ce traité fascinant, voir très récemment VICTOR 1997.

24. Je suis SCHMIDT 1995.

bien attestées pour cette période, dans les inscriptions et dans le roman ancien²⁵. Apollonios arrêta le cercueil et, en touchant seulement la jeune fille et en lui disant secrètement (en murmurant ?) quelque chose, il la réveilla de sa mort apparente ; et « elle parla à haute voix, et revint chez son père » (4, 45). Nous voyons là une résurrection très semblable à celle de Pierre, mais Apollonios ne peut l'obtenir par un simple attouchement : il doit encore utiliser une sorte de formule magique²⁶.

La résurrection apparaît aussi dans les papyrus magiques. Dans le prétendu *Huitième livre de Moïse*, qui fut inclus dans un papyrus du IV^e siècle²⁷, nous trouvons cette instruction pour un magicien désireux de ressusciter un mort :

Je te conjure, esprit dans l'air, entre, inspire, donne pouvoir, ressuscite ce corps par le pouvoir du dieu éternel, et fais-le marcher en ce lieu, car je suis celui qui agit avec le pouvoir de Thayth, le dieu sacré. Dis le Nom. (*PGM*, XIII, 279-282)

Mais le parallèle le plus intéressant vient des *Métamorphoses* d'Apulée (2, 27-30) : c'est une scène qui combine résurrection et nécromancie²⁸. Une fois encore, nous sommes en présence d'une procession funéraire, une fois encore celle d'un membre d'une famille dirigeante, mais cette fois c'est un jeune homme. Son oncle maternel accuse sa femme de l'avoir empoisonné. Pour la confondre, il emploie un prophète égyptien, Zachtlas, qui, dit-il, « m'a assuré que, moyennant une forte somme, il ferait revenir pour un instant de chez les morts l'esprit de mon neveu et ranimerait son corps dans son état d'avant sa mort ». Le prophète « plaça un peu d'une certaine plante sur la bouche du cadavre et une autre sur sa poitrine. Puis il se tourna vers l'est et invoqua silencieusement le pouvoir grandissant du soleil majestueux » (2, 28). Comme on le dit souvent, la plante sur la bouche évoque peut-être le rituel égyptien bien connu de l'ouverture de la bouche²⁹, mais la plante, comme la prière silencieuse, est typique de la magie gréco-

25. VAN BREMEN 1996, p. 156-163, où cet exemple doit être ajouté ; il faut noter aussi les funérailles dans Apulée, *Met.*, 8, 6 et 9, 30, qui peuvent dépendre du modèle grec d'Apulée (probablement composé aux environs de 170 apr. J.-C., au sud de l'Asie Mineure) ; voir BREMMER 1998 a, p. 168-171.

26. Pour cette scène, voir aussi KOSKENNIEMI 1994, p. 193-198 ; BOWERSOCK 1994, p. 109 s.

27. Pour le développement, voir SMITH 1996, p. 217-226.

28. Pour cet épisode, voir l'excellente analyse par STRAMAGLIA 1990.

29. FISCHER-ÉLFERT 1998.

romaine³⁰. Ces préparatifs rituels sont efficaces, et le jeune homme révèle que sa femme est la coupable. Cependant, le jeune homme insiste sur le fait qu'il revient seulement *ad momentariae vitae officia* (2. 29). Apparemment, la magie ne peut produire une résurrection durable mais seulement temporaire — peut-être une illusion dont serait capable un magicien habile.

Venons-en maintenant au pouvoir de voler. Dans les stéréotypes modernes des sorcières, le vol est évidemment un de leurs plus fameux pouvoirs, mais c'est là un développement relativement tardif qui n'est pas attesté avant 1428³¹. Était-ce différent dans l'Antiquité ? Le papyrologue norvégien Sam Eitrem a interprété l'invitation qu'adresse le démon à Jésus comme une invitation à voler, mais cela semble un peu abusif, bien qu'il fasse le rapprochement avec Simon le Magicien³². Le premier témoignage fiable est un papyrus du milieu du II^e siècle comportant une énumération des pouvoirs du magicien :

... il demeurera immobile³³; si je le lui ordonne, la lune descendra; si je veux bloquer le jour, la nuit s'attardera sur mon ordre; et aussi, si nous commandons le jour, la lumière ne s'en ira pas; si je veux naviguer, je n'ai pas besoin d'un navire; si je veux voler, je serai sans pesanteur.³⁴

Le magicien qui, dans le *Menteur* de Lucien, pouvait accomplir des résurrections, pouvait aussi voler. Comme nous le dit le péripatéticien Cléodème : « Je l'ai vu traverser les airs en plein jour et marcher sur l'eau et traverser aisément le feu. » Cléodème ajoute qu'il portait même des chaussures hyperboréennes, ce qui confirmerait son origine nordique. On peut se demander en effet si ce magicien ne venait pas du Nord, puisqu'un autre fameux faiseur de miracles de l'Antiquité réputé voler sur une flèche, Abaris, venait aussi de chez les Hyperboréens³⁵.

30. Luc., 6, 681-684; Plin., *N.H.*, 25, 5, 14; Nonn., *D.*, 25, 529-531, 539-542; HOPFNER 1924, § 352.

31. GINZBURG 1990, p. 124.

32. EITREM 1924, 9, 36, approuvé par SMITH 1978, p. 105. Eitrem signale aussi, mais sans référence, que Néron contraignit un *magus* à voler dans le Circus Maximus, exploit qui provoqua la mort de l'infortuné magicien. Cependant, cela paraît être une référence erronée à Suétone (*Ner.*, 12), comme Kathleen Coleman me le signale.

33. Pour cette célèbre ruse magique, voir aussi BREMMER 1999.

34. *PGM*, XXXIV, p. 3-7, réédité par STEPHENS-WINKLER 1995, p. 173-178 et STRAMAGLIA 1998, p. 39-45.

35. Voir Héraclide du Pont, fr. 51 c Wehrli² pour la première mention d'Abaris volant; des sources antérieures mentionnent seulement qu'il portait une flèche dans la main, cf. BREMMER 1983, p. 43-46.

Comme pour la résurrection, nous trouvons des exemples du pouvoir de voler dans les papyrus magiques où un démon *parhedros*, « le seul seigneur de l'air », aidera son magicien « à vous transporter dans l'air, et vous rejeter dans les tourbillons du courant de la mer et dans les vagues de la mer »³⁶. Il est intéressant de noter en incidente que des pouvoirs semblables étaient aussi attribués aux moines de l'Antiquité tardive puisqu'on disait que l'Égyptien Patermouthios s'était déplacé dans les airs³⁷.

Une fois de plus, un dernier exemple intéressant vient d'Apulée, bien qu'il soit quelque peu différent de Simon le Magicien. La jeune esclave amie du narrateur Lucius lui dit que sa maîtresse « avait l'intention de se recouvrir de plumes comme un oiseau et de s'envoler ». Dans ce but, la sorcière ôta ses vêtements et s'enduisit d'un onguent du bout des orteils jusqu'aux cheveux. Après une longue conversation en secret avec sa lampe, elle commença à trembler de tous ses membres. Pour finir, elle se transforma en chouette. « Alors elle émit un hurlement plaintif et commença à faire un essai en décollant du sol par de petits coups. »³⁸ La transformation d'une sorcière en chouette intervient aussi chez Ovide et semble être un thème plus ancien³⁹. Mais ce n'est pas un exploit aussi important que pour un humain de voler réellement. Apparemment, les prétentions des magiciens modernes dépassaient celles des sorcières du passé.

Si nous revenons maintenant à la scène des *Actes de Pierre*, nous pouvons mieux comprendre l'*Erwartungshorizont* des lecteurs. Premièrement, les revendications de résurrections n'étaient pas le privilège des chrétiens mais pouvaient, semble-t-il, se trouver aussi chez les païens. Deuxièmement, les magiciens païens se sont approprié la résurrection. Mais si l'on considère que les résurrections païennes apparaissent seulement au II^e siècle, l'influence chrétienne semble très probable. On peut noter qu'au Moyen Âge chrétien, la résurrection semble avoir virtuellement disparu des manuels de magie : c'était alors le seul Antéchrist qui pouvait accomplir un miracle aussi impressionnant⁴⁰. Troisièmement,

36. *PGM*, I, 119 s., 129.

37. *Historia monachorum*, X, 20.

38. Apul., *Met.*, 3, 21 ; voir aussi 2, 20, 22.

39. Ov., *Am.*, 1, 8, 13-4 ; *F.*, 6, 141-142 ; *M.*, 15, 356-360 (hommes hyperbo- réens et femmes scythes) ; Petr., *Sat.*, 63 ; Fest., 414 L.

40. LUCKEN 1940, p. 63-65 ; CACIOLA 1996 ; KIECKHEFER 1997, p. 61-64.

c'est un fait que dans nos sources, les magiciens païens se servent de la magie pour ressusciter leurs morts : Apollonios doit murmurer certains mots, exactement comme le prophète égyptien doit utiliser des plantes et une prière silencieuse (*i.e.* magique) au Soleil. Quatrièmement, la plupart des magiciens peuvent seulement ressusciter pour un temps court, tandis que le seul Apollonios, à bien des égards un apôtre païen, peut obtenir un résultat durable. Cinquièmement, si Pierre entre dans une confrontation sur la résurrection, il n'essaie pas d'impressionner les Romains en démontrant qu'il peut aussi voler. Ce faisant, il se serait abaissé à réaliser un tour de passe-passe, et mis ainsi au niveau d'un magicien ; entre la résurrection et le pouvoir de voler, il y a une importante différence qualitative.

Nous concluons que la performance de Simon le Magicien aurait été parfaitement compréhensible et acceptable comme une démonstration d'actions magiques païennes⁴¹.

Jan BREMMER

Université de Groningen



BIBLIOGRAPHIE

- ACHTEMEIER 1976 : ACHTEMEIER P., « Jesus and the Disciples as Miracle Workers in the Apocryphal New Testament », dans E. SCHÜSSLER FIORENZA (ed.), *Aspects of Religious Propaganda in Judaism and Early Christianity*, Notre Dame et London, 1976, p. 149-186.
- BAMMEL 1997 : BAMMEL E., *Judaica et Paulina*, Tübingen, 1997.
- BOWERSOCK 1994 : BOWERSOCK G.W., *Fiction as History. Nero to Julian*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London, 1994.
- BREMMER 1983 : BREMMER J.N., *The Early Greek Concept of the Soul*, Princeton, 1983.

41. Je suis très reconnaissant à Sarah Johnston et Fritz Graf des références qu'ils m'ont fournies. Je remercie également vivement Georges Devallet qui a traduit cet article en français.

- 1998 a : « The Novel and the Apocryphal Acts : Place, Time and Readership », dans H. HOFMANN et M. ZIMMERMAN (eds), *Groningen Colloquia on the Novel*, IX, Groningen, 1998, p. 29-60.
- 1998 b : (ed.), *The Apocryphal Acts of Peter*, Leuven, 1998.
- 1999 : « The Birth of the Term "Magic" », *ZPE*, 126, 1999, p. 1-12.
- CACIOLA 1996 : CACIOLA N., « Wraiths, Revenants and Ritual in Medieval Culture », *Past & Present*, 152, 1996, p. 3-45.
- CLARK 1997 : CLARK S., *Thinking with Demons*, Oxford, 1997.
- CZACHESZ 1998 : CZACHESZ I., « Who is Deviant? Entering the Story-World of the *Acts of Peter* », dans J.N. BREMMER, *Apocryphal Acts of Peter*, Leuven, 1998, p. 84-96.
- DAICHES 1913 : DAICHES S., *Babylonian Oil Magic in the Talmud and in the Later Jewish Literature*, London, 1913.
- DE LEO 1974 : LEO P. DE, *Ricerche sui falsi medioevali*, I, Reggio Calabria, 1974.
- DE LOOS-DIETZ 1998 : LOOS-DIETZ E.P. DE, « Traces de l'Antiquité », *Bull. Ant. Besch.*, 73, 1998, p. 153-175.
- EDWARDS 1997 : EDWARDS M., « Simon Magus, the Bad Samaritan », dans M. EDWARDS et S. SWAIN (eds.), *Portraits*, Oxford, 1997, p. 69-91.
- EITREM 1924 : EITREM S., « Die Versuchung Christi », *Norsk teologisk tidsskrift*, 25, 1924, Biheft, p. 1-37.
- FISCHER-ELFERT 1998 : FISCHER-ELFERT H.W., *Die Vision von der Statue im Stein*, Heidelberg, 1998.
- FÖGEN 1993 : FÖGEN Th., *Die Enteignung der Wahrsager. Studien zum kaiserlichen Wissensmonopol in der Spätantike*, Frankfurt, 1993.
- FOWDEN 1994 : FOWDEN G., « The Last Days of Constantine : Oppositional Versions and their Influence », *JRS*, 84, 1994, p. 146-170, part. 154 s.
- GINZBURG 1990 : GINZBURG C., « Deciphering the Sabbath », dans B. ANKARLOO et G. HENNINGSEN (eds.), *Early Modern European Witchcraft*, New York, 1990, p. 121-137.
- GLEASON 1995 : GLEASON M., *Making Men*, Princeton, 1995.
- GUTTMANN 1947 : GUTTMANN A., « The Significance of Miracles for Talmudic Judaism », *Hebrew Union College Annual*, 20, 1947, p. 363-406.
- HANIG 1997 : HANIG R., « Simon Magus in der Petrusakten und die Theodotianer », *Studia Patristica*, 31, 1997, p. 112-120.
- HEINTZ 1997 : HEINTZ F., *Simon « Le Magicien » : Actes 8, 5-25 et l'accusation de magie contre les prophètes thaumaturges dans l'Antiquité*, Paris, 1997.
- HOLFORD-STREVENSON 1997 : HOLFORD-STREVENSON L., « On the Sources for Polemo's *Physiognomonica* », dans M. EDWARDS et S. SWAIN (eds.), *Portraits*, Oxford, 1997, p. 113-116.
- HOPFNER 1924 : HOPFNER Th., *Griechisch-ägyptischer Offenbarungszauber II*, Leipzig, 1924; rééd. Amsterdam, 1983-1990.

- 1932 : «Mittel- und neugriechische Lekano-, Lychno-, Katoptro- und Onychomantien », dans *Studies Presented to F.Ll. Griffith*, London, 1932, p. 218-232.
- KANY 1986 : KANY R., « Der Lukanische Bericht von Tod und Auferstehung Jesu aus der Sicht eines hellenistischen Romanlesers », *Novum Testamentum*, 28, 1986, p. 75-90.
- KIECKHEFER 1997 : KIECKHEFER R., *Forbidden Rites. A Necromancer's Manual of the Fifteenth Century*, Stroud, 1997.
- KIPPENBERG 1997 : KIPPENBERG H., « Magic in Roman Civil Discourse : Why Rituals Could Be Illegal », dans P. SCHÄFER et H. KIPPENBERG (eds.), *Envisioning Magic*, Princeton, 1997, p. 137-163.
- KOSKENNIEMI 1994 : KOSKENNIEMI E., *Apollonius von Tyana in der neutestamentlichen Exegese*, Tübingen, 1994.
- LALLEMAN 1997 : LALLEMAN P.J., « Healing by a Mere Touch as a Christian Concept », *Tyndale Bulletin*, 48, 1997, p. 355-361.
- LUCKEN 1940 : LUCKEN L.U., *Antichrist and the Prophets of Antichrist in the Chester Cycle*, Washington, 1940.
- LUTTIKHUIZEN 1998 : LUTTIKHUIZEN G.P., « Simon Magus as a Narrative Figure », dans J.N. BREMMER (ed.), *The Apocryphal Acts of Peter*, Leuven, 1998, p. 39-51.
- MELERO-MONEO 1997 : MELERO-MONEO M., « Iconografía de San Pedro y propaganda papal en la pintura gótica : Pedro y Simón el Mago como imagen de la confrontación del papa aviñonés y el anti-papa romano », *Gesta*, 36, 1997, p. 107-121.
- MOSCADI 1976 : MOSCADI L., « "Murmur" nella terminologia magica », *SIFC*, 48, 1976, p. 254-262.
- NERI 1998 : NERI V., *I marginali nell' Occidente tardo antico*, Bari, 1998.
- REMUS 1983 : REMUS H., *Pagan-Christian Conflict over Miracle in the Second Century*, Cambridge Ma., 1983.
- RUDOLPH 1977 : RUDOLPH K., « Simon – Magus oder Gnosticus », *Theol. Rundschau*, 42, 1977, p. 279-359.
- SCHÄFER 1990 : SCHÄFER P., « Jewish Magical Literature in Late Antiquity and Early Middle Ages », *J. Jewish Studies*, 41, 1990, p. 75-91.
- SCHÄFER-SHAKED 1994 : SCHÄFER P. et S. SHAKED (eds), *Magische Texte aus der Kairoer Geniza I*, Tübingen, 1994.
- SCHMIDT 1995 : SCHMIDT V., « Lukian über die Auferstehung der Toten », *VigChris*, 49, 1995, p. 388-92.
- SCHNEIDER-CIRILLO 1999 : SCHNEIDER A. et L. CIRILLO, *Les Reconnaissances du pseudo-Clément*, Turnhout, 1999.
- SMITH 1978 : SMITH M., *Jesus the Magician*, New York, 1978.
- 1996 : *Studies in the Cult of Yahweh*, II, ed. S.J.D. Cohen, Leiden, 1996.
- STEPHENS-WINKLER 1995 : STEPHENS S. et J. WINKLER, *Ancient Greek Novels. The Fragments*, Princeton, 1995.

- STRAMAGLIA 1990 : STRAMAGLIA A., « Aspetti di letteratura fantastica in Apuleio. Zatchlas Aegyptius propheta primarius e la scena di necromanzia nella novella di Telifrone (*Met.*, II, 27-30) », *Annali della Facoltà (Bari) di Lettere e Filosofia*, 33, 1990, p. 159-220.
- 1998 : « Il soprannaturale nella narrativa greco-latina : testimonianze papirologiche », dans HOFMANN et ZIMMERMAN, *Groningen Colloquia on the Novel*, IX, Groningen, 1998, p. 29-60.
- THOMAS 1998 : THOMAS C., « Revivifying Resurrection Accounts », dans J.N. BREMER (ed.), *The Apocryphal Acts of Peter*, Leuven, 1998, p. 65-83.
- VALETTE-CAGNAC 1997 : VALETTE-CAGNAC E., *La lecture à Rome*, s.l., 1997.
- VAN DER HORST 1998 : VAN DER HORST P.W., *Hellenism-Judaism-Christianity. Essays on Their Interaction*, Leuven, 1998.
- VAN MAL-MAEDER 1997 : VAN MAL-MAEDER D.K., *Apulée, Les Métamorphoses : Livre II, 1-20*, Diss. Groningen, 1997.
- VICTOR 1997 : VICTOR U., *Lukian von Samosata, Alexandros oder der Lügenprophet*, Leiden, 1997.



À LA CROISÉE DES CHEMINS : RÉFLEXION SUR LE POUVOIR DU NOM DANS LA MAGIE COPTE TRADITIONNELLE

Nathalie BOSSON

Prononcer l'incantation dans son dialecte propre, c'est accomplir ce que l'incantation promet. (Origène, *Contre Celse*, I, 25)

Si la pratique de la magie fait partie intégrante des us et coutumes — plus particulièrement religieux — de la société de l'Égypte ancienne, il en va quelque peu différemment de la magie copte¹. Se posant en dignes héritiers des pharaons, comme ils aiment à le proclamer, les Coptes, ou plus exactement les Égyptiens christianisés, ont

1. Une étude très détaillée, fournissant des renseignements sur presque tous les aspects de la magie copte, fut publiée au début des années 1930 par A.M. KROPP, *Ausgewählte koptische Zaubertexte*, 3 vol., Bruxelles, 1930-1931. Elle reste encore, à l'heure actuelle, un outil de travail précieux et souvent indispensable. Depuis, des études ponctuelles portant essentiellement sur des problèmes lexicaux et sur le procédé du transfert, de l'analogie ou du rappel à un ou plusieurs antécédents mythiques, sont venus enrichir ce vaste champ d'investigation. De nouveaux textes magiques inédits sont portés à la connaissance du monde scientifique. Pour l'étude la plus récente portant spécifiquement sur la magie copte, on verra essentiellement M. MEYER et R. SMITH (éd.), *Ancient Christian Magic. Coptic Texts of Ritual Power*, San Francisco, 1994.

conservé leur penchant pour tout ce qui présente un caractère surnaturel; ils n'ont jamais su renoncer au monde des mystères et des ombres tant prisé par leurs ancêtres. Autrefois attribution exclusive des membres du clergé, la magie chez les Coptes se « démocratisa » en quelque sorte en devenant l'apanage non seulement des moines et des prêtres, mais également des simples fidèles². Elle prit une tonalité hellénique — bien que rarement dans l'emploi de noms de dieux grecs³ —, et intégra des éléments juifs et gnostiques; mais elle se christianisa avant tout. La liturgie copte offre, par exemple, l'un des moyens les plus populaires de pratique de la magie en faisant usage des Psaumes⁴, devenus extrêmement populaires, et révèle par là les mentalités socio-religieuses du peuple égyptien chrétien, profondément ancrées dans son passé. « Si les Coptes ont été baptisés, s'interroge Gérard Viaud, on peut se demander, parfois, s'ils ont été christianisés »⁵.

Les textes magiques coptes aiment à mêler ces sources diverses, qui sont évoquées sous des expressions rhétoriques multiples, souvent sous forme d'*historiolae* magiques⁶, véritables créations de récits mythiques, originales, façonnées, « bricolées » — selon la terminologie de David Frankfurter⁷ — en reprenant à leur compte quelque analogie ou évocation de légendes mythiques, de récits bibliques, voire par le seul procédé lapidaire de la nomination juxtaposée⁸. Dans une conjuration destinée à assouvir une vengeance, où le magicien demande l'aide de Teme-

2. Cf. G. VIAUD, *Magie et coutumes populaires chez les Coptes d'Égypte*, Sisteron, éd. Présence, 1978, p. 23.

3. On verra essentiellement H.O. LANGE, « Ein faijumischer Beschwörungstext », dans *Studies presented to F.Ll. Griffith*, Londres, 1932, p. 161-166, essentiellement l. 58-63.

4. Cf. essentiellement N.H. HENEIN et T. BIANQUIS, *La magie par les Psaumes. Édition et traduction d'un manuscrit arabe chrétien d'Égypte (Bibliothèque d'études coptes, 12)*, Le Caire, 1975. Voir aussi VIAUD, *op. cit.*, p. 13.

5. VIAUD, *op. cit.*, p. 21.

6. Sur le procédé et l'emploi fort courant de l'*historiola* dans la magie copte, et la magie antique en général, on verra tout particulièrement D. FRANKFURTER, « Narrating Power : The Theory and Practice of the Magical *Historiola* in Ritual Spells », dans MEYER et SMITH (éd.), *op. cit.*, p. 457-476, essentiellement p. 458, et 472-473.

7. *Id.*, p. 475.

8. Sur le comportement grammatical du nom propre en copte, voir A. SHISHA-HALEVY, *The Proper Name : Structural Prolegomena to its Syntax - A Case Study in Coptic (Beihefte zur Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, 15)*, Vienne, 1989, plus particulièrement p. 85-86, portant sur la nomination multiple par le simple procédé de la juxtaposition.

louchos⁹, son génie personnel, le dieu chrétien est interpellé « par son vrai nom, Raphaël Adonai Sabaôth », puis conjuré par « son fils unique, dont le vrai nom est Seth Seth, le Christ vivant »¹⁰. Ici, christianisme, judéo-christianisme et croyances égyptiennes se fondent, si l'on reconnaît effectivement, dans l'appellation de Seth, le nom du dieu égyptien et non celui de son homonyme, Seth fils d'Adam (*Gn*, 5, 3). Le dieu Seth est généralement identifié à sa seule activité maléfique, qu'il doit à son rôle de meurtrier d'Osiris. Or, il connaît aussi une forme bénéfique, très tôt occultée par la prépondérance du cycle osirien tel que le présente Plutarque. Dans cet ancien fonds mythologique où il s'impose sous une forme bienfaisante, en tant que défenseur du dieu soleil, il peut être qualifié par deux épithètes mettant en avant des aspects de Rê : « aimé de Rê » — l'accent est porté sur une qualité propre à Rê —, ou « fils de Rê » — l'épithète résume un acte créateur¹¹. Une représentation tirée du papyrus d'Her-Ouben, prêtresse d'Amon-Rê, le montre à l'avant de la barque solaire¹² : Seth perce de sa lance le mal, personnifié par le serpent Apophis, rôle plus particulièrement dévolu à Horus sous des formes diverses. Cette scène présente des analogies avec des représentations chrétiennes où le démon, revêtant entre autres les formes de l'aspic et du basilic, est terrassé par le Christ¹³. Cette convergence entre les forces divines, où le magicien copte s'adresse au Christ en lui prêtant les attributs fastes de Seth, par le truchement classique de l'analogie mythique, chère à la magie

9. Cf. KROPP, *op. cit.*, vol. III, § 149-151. Voir aussi J.-M. ROSENSTIEHL, « L'Ange de la géhenne, Tartarouchos-Temelouchos », dans *Actes des deuxièmes journées, Strasbourg 25 mai 1984 (Cahiers de la Bibliothèque copte, 3)*, Louvain, 1996, p. 29-56.

10. Berlin 10587 : cf. KROPP, *op. cit.*, vol. II, LXXII, 8-9, p. 238.

11. Voir plus particulièrement H. TE VELDE, *Seth, God of Confusion. A Study of his Role in Egyptian Mythology and Religion (Probleme der Ägyptologie)*, Leyde, 1977, chap. 4, p. 99-108. Sur Seth, « Grand de magie (*hekau*) » dans la barque solaire, où le terme *hekau* peut être rendu, selon l'auteur, par « magie défensive » ou « contre-magie », voir J.F. BORGHOUTS, « ḥ.w (akhu) ḥkḥ.w (hekau). Two Basic Notions of Ancient Egyptian Magic, and the Concept of the Divine Creative Word », dans A. ROCCATI et A. ŠILJOTI (éd.), *La Magia in Egitto ai Tempi dei Faraoni, Atti convegno internazionale di studi Milano 29-31 ottobre 1985*, Milan, 1986, p. 39.

12. Cf. G. NAGEL, « Seth dans la barque solaire », *BIFAO*, 28, 1929, p. 33-39 ; pour une représentation de la scène, cf. *Egyptian Religious Texts and Representations*, vol. 3, *Mythological Papyri*, n° 2, papyrus d'Her-Ouben B.

13. Sur le « Christ triomphant » foulant aux pieds les démons sous la forme de l'aspic, du basilic, du lion et du dragon, cf. L. RÉAU, *Iconographie de l'art chrétien*, t. II, *Iconographie de la Bible. Nouveau Testament*, Paris, 1957, p. 43-44.

traditionnelle égyptienne, est étonnante. Elle présuppose en effet, de la part du magicien, une mémoire, la réminiscence d'un événement que les Égyptiens anciens ont davantage cherché à dissimuler ou que le temps a estompé, travaillé¹⁴.

Ce phénomène de syncrétisme, propre aux magies antiques, n'est certes pas un trait exclusif de la magie copte¹⁵, mais « en Égypte, peut-être plus qu'ailleurs, écrit Wissa Wassef, le passé est opiniâtre [...] les Égyptiens ne renonçaient jamais à ce qui, une fois, avait été institué ; ils juxtaposaient ou superposaient mais ne supprimaient jamais »¹⁶. Aussi, bien qu'ayant été dénoncée au cinquième chapitre de la *Didachê* (II^e siècle de notre ère), puis condamnée officiellement par les divers conciles, dont le concile de Nicée, en 325, quoique considérée comme une abomination dans l'Ancien Testament (*Dt*, 18, 10-12 ; *Lv*, 19, 26), la magie n'a jamais cessé d'être utilisée dans tout ce qui a trait à la vie quotidienne. Et pourtant le mot « magie » même (copte *hik*, ou copto-grec *magia*) est tabou, interdit chez les Coptes dans toute conversation¹⁷.

Le pouvoir de l'Église a indéniablement joué un rôle prépondérant dans cet interdit touchant à la « magie » des mots. Il n'en demeure pas moins que l'histoire de l'Égypte, qu'elle fût pharaonique ou copte, est marquée par l'emprise du « nom » sur l'essence même de la chose ou de l'être que l'on nomme¹⁸ : « Dans la pensée mythique, ces nominations entraînent une épiphanie, car le sens du mot "appelle" l'être pour se confondre avec lui [...] Le nom y est essence de la chose, et la chose manifestation du nom »¹⁹. Origène, pour évoquer un passage aujourd'hui banalisé, démontrait admirablement dans son ouvrage

14. Ce phénomène n'est pas rare, cf. notamment J. VAN DER VLIET, « *Varia magica coptica* », *Aegyptus*, (1-2) 71, 1991, p. 217-242 ; S. AUFRÈRE, « L'Égypte traditionnelle, ses démons vus par les premiers chrétiens », dans M. RASSART-DEBERGH (éd.), *Actes des Sixième et Septième Journées d'Études Coptes, Études coptes*, V (*Cahiers de la Bibliothèque Copte*, 10), Louvain, 1999, p. 63-92.

15. Voir essentiellement F. GRAF, *La magie dans l'Antiquité gréco-romaine*, Paris, Les Belles Lettres, 1994.

16. C.-W. WASSEF, *Pratiques rituelles et alimentaires des Coptes (Bibliothèque d'études coptes*, 9), Le Caire, 1971, p. XIII-XIV.

17. Cf. VIAUD, *op. cit.*, p. 17.

18. Sur le problème du nom, de la nomination, du nom propre, voir l'approche novatrice de P. SIBLOT, *Comme son nom l'indique... Nomination et production de sens*, t. 1, *De la signifiance nominale : le praxème en théorie*, thèse soutenue à l'Université Paul-Valéry – Montpellier III, 24 novembre 1995, essentiellement p. 10-123.

19. *Id.*, p. 27.

*Contre Celse*²⁰ qu'il existe une identité essentielle, indissociable, de l'être et de son nom, des pouvoirs que ce dernier exerce. Dans la vallée du Nil, où signifiant et signifié étaient intimement liés, effacer le nom ou la représentation de l'être ou de la chose suscitée c'était, plus que partout ailleurs, vouer cet être ou cette chose au néant, à la vraie mort²¹. Au contraire, connaître son nom, le prononcer ou l'écrire, c'était « l'appeler à être ». Les Coptes d'autrefois et d'aujourd'hui s'inscrivent totalement dans cette vision de l'être dont ils ont réduit l'essence à deux désignations : *psychê*, terme qu'ils empruntent au grec pour exprimer sans ambiguïté leur appartenance au christianisme, et *nom*, dont ils conservent la désignation égyptienne (*rn*). Or, chez les Égyptiens anciens, l'âme comptait cinq composants : le *akh*, principe immortel et lumineux d'un être humain ; le *ba*, partie spirituelle de l'âme humaine ; le *ka*, manifestation des énergies vitales d'un être ; le *chout*, l'ombre, traduisant, avec le *rn*, le nom, l'essence intime d'un être. Les Coptes, sous l'influence manifeste du christianisme, ne maintiendront que le principe du « nom ».

Il n'est dès lors pas étonnant que le nom ait joué un rôle très important dans la magie ; il est son moteur principal, sa clé de voûte. Il est le moyen technique, pratique permettant, à travers divers procédés dont le plus usité est l'analogie avec un ou plusieurs antécédents mythiques²², développée ou non, de parvenir si possible sans encombre, sans incidents « techniques », au but recherché²³. Dans un fragment de lettre adressée par le roi Abgar au Christ, on peut lire ces mots :

20. Origène, *Contre Celse* (*Sources chrétiennes*, 132), Paris, Cerf, 1967, essentiellement I, 24-25 : « Le nom, dit Origène, est une appellation résumée qui exprime la propriété de l'être nommé » (p. 141, n. 3).

21. Cf. notamment Y. KOENIG, *Magie et magiciens dans l'Égypte ancienne* (*Bibliothèque de l'Égypte ancienne*), Paris, éd. Pygmalion, 1994.

22. Le papyrus Boulaq 6, en Égypte ancienne, est un exemple type de l'usage d'un antécédent mythique, fondé sur la *Légende d'Isis et de Rê*, dont l'événement majeur est la révélation, à Isis, du nom de Rê. Cf. Y. KOENIG, *Le Papyrus Boulaq 6* (*Bibliothèque d'études*, 87), Le Caire, 1981.

23. On verra, sur ce thème plus particulier, J. VAN DER VLIET, « Satan's Fall in Coptic Magic », dans M. MEYER et P. MIRECKI (éd.), *Ancient Magic and Ritual Power* (*Religions in the Graeco-Roman World*, 129), Leyde-New York-Cologne, 1995, p. 401-418.

[J'a]i cru [que c'était toi qui] avais fa[it cela, car] tu es vraiment [le] fils unique de Dieu. C'est pourquoi je t'appelle à travers mes messagers... (Vienne An 192)²⁴

Ce but peut être faste ou néfaste, mais il est toujours une réponse à une manifestation menaçant l'ordre établi ; le magicien en est le porteur de sens, un sens qui lui a été exclusivement octroyé par les dieux eux-mêmes. En devenant le « maître » incontesté des noms d'une divinité et de tous les noms individuels et/ou personnels qu'il évoque ou conjure, le sorcier devient, par définition, le maître du monde, car les noms sont des dieux, au même titre que les puissances, les représentations ou les amulettes qui peuvent leur être rattachées. « Je te conjure aujourd'hui, par tes noms et tes puissances et tes représentations imagées et tes amulettes, qui sont écrits dans les cieux », lit-on dans la longue litanie magique de l'archange Michel (Papyrus Heidelberg, n° 1686)²⁵. Cette phrase ou partie de phrase, que l'on rencontre fréquemment dans les textes magiques coptes, est révélatrice de la perception égyptienne de la divinité. Pour un Égyptien ancien comme pour un Copte, la personnalité d'une divinité ne pouvait être saisie en un seul nom. Personnalité à facettes multiples — ne parle-t-on pas d'Isis « aux mille noms »²⁶ —, le magicien n'en faisait le tour qu'en multipliant les noms du dieu qu'il essayait d'approcher, car « pour le sentiment religieux, le degré de pouvoir du dieu s'exprime dans la richesse des surnoms »²⁷. Le magicien se devait aussi de récapituler l'ensemble des aspects polysémiques de celui-ci : « Les versets d'une litanie », mais cela vaut aussi, à une échelle plus modeste, pour l'ensemble des chaînes nominales dans les divers textes magiques coptes, « sont donc les étapes par les-

24. V. STEGEMANN, *Die koptischen Zaubertexte der Sammlung Papyrus Erzherzog Rainer in Wien (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophische-historische Klasse)*, Heidelberg, 1934, XLVI [109], p. 76-78. La correspondance entre le roi d'Édesse Abgar, contemporain du Christ, fut très employée dans la magie copte, mais également grecque, araméenne, éthiopienne et dans d'autres langues.

25. A. KROPP, *Der Lobpreis des Erzengels Michael (vormals P. Heidelberg Inv. Nr. 1686)*, Bruxelles, Fondation égyptologique Reine Élisabeth, 1966, 1. 70-71.

26. Cf. notamment F. LE CORSU, *Isis. Mythe et mystères (Collection d'études mythologiques)*, Paris, Les Belles Lettres, 1977. On relèvera également cette épithète d'Isis tirée du chapitre 142 du *Livre des Morts*, « La divine, dans tous ses noms », cf. LE CORSU, *op. cit.*, p. 18 et n. 4. Sur la polysémie et la polynomie caractérisant toute divinité personnelle de rang élevé, cf. aussi E. CASSIRER, *Mythe et langage. À propos des noms de dieux*, coll. Le sens commun, Paris, éd. de Minuit, 1973, p. 90-93.

27. CASSIRER, *op. cit.*, p. 92, traduisant USENER, *Götternamen*, p. 334.

quelles un Égyptien tente de définir verbalement et, par cette définition, de rapprocher de lui, l'inconnaissable »²⁸. Les noms sont ainsi les dieux eux-mêmes, et *le Dieu* est « Le Nom » par excellence, supposé inflexible. Réussir par magie à le connaître, c'est s'arroger la domination du Tout. Mais l'acte de nommer est propre au démiurge : une des épithètes de Rê, « Celui-qui-crée-les-noms »²⁹, le stipule clairement. Il en va d'ailleurs de même du Dieu des chrétiens.

Le magicien détient néanmoins le pouvoir de reproduire un schéma analogue de « nomination ». S'il n'a manifestement pas celui d'engendrer *ex nihilo*, le divin lui laisse toutefois la possibilité de nommer selon sa propre compréhension du monde dans lequel il évolue. Le nom que le sorcier invoque ou conjure, qu'il « appelle », est bien indissociable de ce qui « est » puisque, selon la définition de l'archétype du nom dans la pensée mythique, il en est l'essence. C'est par ce procédé qu'il assure son ascendant sur tous les autres êtres animés, hommes, femmes, enfants, dieux ou déesses, génies malfaisants ou protecteurs, êtres démoniaques ou angéliques, et de même sur les astres et les décans.

Ainsi, à côté du « vrai nom », du « grand nom », de Dieu ou de celui du Christ, fleurit toute une kyrielle de noms dits « magiques », d'origine égyptienne, juive, gnostique ou tout droit sortis de l'imaginaire des magiciens. Les exemples sont légion. Certains reproduisent une chaîne de noms « canonique » banalisée, généralisée : Iaô Sabaôth Adônai Eloï. D'autres font preuve de créativité, où le jeu des sonorités avait pour objet celui d'impressionner, celui de donner l'illusion que la formule prononcée n'en était que plus efficace :

Par la puissance des six noms, que le Père a prononcés au-dessus de la tête de son bien-aimé fils, alors qu'il était suspendu à la croix, disant : « Mon vrai nom est Pharmen Eïboubar Sikh Takh Saba Khirinou. » (London MS Or. 6796 (4).6796)³⁰

Car ton nom saint sera pour moi un secours, soit le jour, soit la nuit : Adonêl Emaroum Khôbaôth Barakha Latem Khaêl Saphôn, Dieu vrai, qui

28. Cf. S. SAUNERON, *L'écriture figurative dans les textes d'Esna* (Esna VIII), Le Caire, 1982, p. 3.

29. Cf. P. VERNUS, *Lexikon der Ägyptologie*, IV, s.v. « Name », Wiesbaden, 1982, col. 320-326. Voir aussi D. MEEKS et C. FAVARD-MEEKS, *La vie quotidienne des dieux égyptiens*, Paris, 1993, p. 148-152 ; KOENIG, *Magie et magiciens dans l'Égypte ancienne*, p. 156-165.

30. KROPP, *op. cit.*, vol. II, XV, 23-26, p. 58 (texte vol. I, J, p. 48).

est caché³¹ ! Écoute-moi aujourd'hui, toi qui es assis sur ton trône élevé, devant qui tous les esprits célestes et terrestres tremblent, ayant peur de son nom saint, c'est-à-dire : Iaô Sabaôth Adônai Elô[ei]³². (London MS Or. 6796 [2, 3] recto)³³

Oui, oui, car [je] vous [conjure], par le grand nom du Père, dont le nom est Iaô Sabaôth. (London Hay 10391)³⁴

Dieu est la Paix. Dieu est le Salut. Dieu est la Justice. Dieu est la Lumière. Le Seigneur est le Dieu des Puissances [...] Ce sont tous ceux-là qui sont les noms du Dieu. (Leyde, Anastasi n° 9, 1, 1-14)³⁵

Peu importe le nombre de noms, tous doivent être manifestement lus comme n'en formant qu'un seul, ce que présupposait déjà Angelicus Kropp³⁶ : en l'occurrence celui de « Dieu », chaîne nominale embrassant par là l'ensemble des qualités divines, intrinsèques, particularisantes du Tout-Puissant.

Le nom de Dieu, dans les textes magiques coptes, semble avoir été englobé dans un phénomène qui touchait à l'origine exclusivement les noms de divinités égyptiennes où, du fait d'une érosion sémantique et d'une perte progressive de la connaissance des compétences de la divinité, sont apparus des « dieux personnels ». Ernst Cassirer décrit le phénomène en ces termes :

le nom n'éveille plus, dans la conscience de celui qui le prononce ou l'entend, la représentation d'une activité singulière dans laquelle le sujet qu'il désigne reste exclusivement confiné. Le nom est bien plutôt devenu un nom propre, et celui-ci évoque, comme le nom d'un homme, l'idée d'une personnalité déterminée.³⁷

La force divine et, de même, Dieu, deviennent polynomiques en endossant les appellations d'autres entités, réelles ou imaginaires. Ainsi, les

31. Cf. Is., 45, 15.

32. Il est intéressant de noter que les gnostiques reprendront à leur compte ces noms d'origine judéo-chrétienne pour désigner leurs éons.

33. KROPP, *op. cit.*, vol. II, XL, 3, 1-39, p. 136-137 (texte vol. I, G, p. 36) = Prière de Marie à Bartos (exorcisme et épiclese).

34. KROPP, *op. cit.*, vol. II, XIV, 44-45, p. 44 (texte vol. I, M, p. 58) = rituel magique.

35. KROPP, *op. cit.*, vol. II, XLV, 4v, 10-5r, 5 = Prière et exorcisme de Grégoire ; cf. aussi A. BOESER, « Deux textes coptes du musée d'antiquités des Pays-Bas », dans *Recueil d'études égyptologiques dédiées à la mémoire de Jean-François Champollion*, Paris, 1922, p. 532.

36. Cf. KROPP, *op. cit.*, vol. III, § 219.

37. Cf. CASSIRER, *op. cit.*, p. 32.

magiciens coptes n'hésitent-ils pas à associer des génies de l'instant — dont certains ont fini par acquérir un caractère général — à des entités originelles, produits de l'activité ordonnée de l'homme³⁸. Mais les textes magiques coptes « transgressent » cependant un interdit. Alors que dans les documents magiques égyptiens anciens le nom caché, le nom secret de Rê, son vrai nom, n'est jamais, à proprement parler, dévoilé³⁹, les textes coptes, au contraire, n'hésitent pas à surenchérir dans la révélation ; c'est là une réminiscence de la pensée traditionnelle tardive. Les magiciens coptes se sont approprié Dieu dans son entier.

1) Soit dans une dénomination particularisante lorsqu'ils optent pour une chaîne nominale « canonique », dont « Iaô Sabaôth Adônai Eloï » est la plus représentative. Ils cherchent alors à accumuler une multiplicité de particularités, de phénomènes, de circonstances et/ou d'attributs parfaitement établis et reconnus par le plus grand nombre.

2) Soit, par un mouvement inverse de généralisation, dans un effacement de toute représentation connue, par le biais d'une forme de « glossolalie », d'un don surnaturel pour la connaissance des choses cachées, procédé qu'ils affectionnent tout particulièrement. Pour reprendre un mot d'Alain Moreau, on peut dire que pour tout magicien copte « le nom finira par livrer son secret, celui de l'être qu'il nomme »⁴⁰, et par se confondre ainsi avec l'acte recherché, qu'il réalisera.

Dès lors pour un Copte, à l'instar de l'Égyptien de la période pharaonique, « dire » c'est « faire », et tout mot, toute chaîne nominale, chaque élément d'une formule est capable de « lier » sitôt que l'acte verbal, relevant indifféremment de la magie blanche et de la magie

38. Sur les « dieux spéciaux », cf. CASSIRER, *op. cit.*, essentiellement chap. 2.

39. Il existe un cas très représentatif du pouvoir magique intrinsèque au procédé du renversement. L'une des versions du célèbre texte magique égyptien ancien, la *Légende d'Isis et de Rê*, se hasarde à livrer le vrai nom de Rê. Mais, pour protéger quelque peu ce qui est censé rester secret, chacune des parties du nom est précédée du mot égyptien signifiant « nom » (*rn*), dont les deux lettres le composant sont cependant inversées. Ainsi y a-t-il bien révélation, mais révélation dénaturée et par là inopérante : le secret révélé est gardé ! (cf. MEEKS et FAVARD-MEEKS, *op. cit.*, p. 150).

40. Cf. A. MOREAU, « Étymologie et mythe originel : Adraste, Andromaque, Déjanire », dans *Sens et pouvoirs de la nomination dans les cultures hellénique et romaine*, Séminaire d'études des mentalités antiques, Actes du colloque de Montpellier, 23-24 mai 1987, Montpellier, 1988, t. I, p. 107.

noire⁴¹, est identifié nominalement⁴². On perçoit dès lors mieux combien il était important que les mots, les chaînes langagières des formules, les « noms premiers » — plus particulièrement ceux des divinités égyptiennes —, fussent prononcés correctement, quel que fût le lieu d'origine du magicien (Basse, Moyenne ou Haute Égypte), au risque pour celui-ci de ne pas être reconnu, ou pire, d'avoir à subir des « incidents techniques », de voir ses imprécations se retourner contre soi.

Tout comme le nom propre ou géographique a, semble-t-il, procédé à la genèse de l'écriture égyptienne⁴³, de même le nom propre a-t-il suscité l'émergence de l'écriture copte qui, en finissant par adopter définitivement l'alphabet grec, offrait alors un encodage phonétique, notamment vocalique, plus précis et complet que le système hiéroglyphique purement consonantique. Ce processus s'est opéré et développé essentiellement dans les milieux religieux égyptiens magico-astrologiques⁴⁴. Le trait est significatif car les noms et les formules véhiculent des notions, des énoncés complets, et résument à eux seuls tout un pan d'une légende mythique. Certains magiciens coptes sont ainsi allés jusqu'à « déroger à l'usage des scriptoria pour noter la chaîne phonique de leur grimoire afin d'en garantir l'efficacité (*pap. Louvre*, 11036 AB) »⁴⁵.

41. Cf. P. DU BOURGUET, « Une ancêtre des figurines d'envoûtement percées d'aiguilles, avec ses compléments magiques, au Musée du Louvre », dans *Livre du Centenaire 1880-1980 (MMAF, 104)*, Le Caire, 1980, p. 225-238.

42. Cf. entre autres FRANKFURTER, *op. cit.*, p. 466 ; S.J. TAMBIAH, « The Magical Power of Words », *Man*, 3, 1968, p. 175-208.

43. Cf. P. VERNUS, « Le nom propre et son inscription dans l'Égypte pharaonique », dans A.-M. CHRISTIN (éd.), *L'écriture du nom propre*, Paris, L'Harmattan, 1998, p. 19-30.

44. Il faut cependant préciser que le développement, mais non la genèse même de l'écriture copte telle que nous la connaissons dès le IV^e siècle de notre ère, doit aussi beaucoup aux milieux chrétiens (besoin de traduire fidèlement la Bible) et gnostiques. Les diverses tendances — formation au sein du milieu magique, chrétien ou gnostique — sont représentées parmi les coptes. L'émergence de l'écriture copte est un domaine encore bien inexploré. On trouvera certaines tentatives de réponses dans les divers chapitres signés S. AUFRÈRE et N. BOSSON, dans *Égyptes... L'Égyptien et le copte*, catalogue d'exposition, Musée archéologique Henri Prades, Lattes, 1999. Sur les textes appartenant à la genèse du copte, voir aussi A. ATYIA (éd.), *The Coptic Encyclopedia*, New York, 1991, vol. 8, s.v. « Greek Transcriptions » [J. Quaegebeur], p. 141-142, « Old Coptic » [H. Satzinger], p. 169-175, et « Pre-Coptic » [J. Quaegebeur], p. 189-190.

45. G. ROQUET, « Savoir et pratique linguistiques dans l'Égypte pharaonique et copte », dans *Histoire des idées linguistiques*, t. I, *La naissance des métalangages en Orient et en Occident*, éd. S. Auroux, Liège-Bruxelles, 1989, p. 126.

La nomination dans la magie copte, qu'elle touche plus spécifiquement à une grande entité divine, égyptienne, gnostique ou chrétienne, ou à des dieux singuliers, semble jouer non seulement un rôle apotropaïque, mais tend vers l'acte créateur lui-même. Elle est une production, c'est-à-dire une opération dynamique — les *historiolae* en sont des exemples types —, et non un produit. Dans ce processus où rien n'est dû au hasard ou à l'arbitraire, le magicien fait de l'acte de parole un principe créateur au sens le plus fort. Il s'arroge l'ineffable et rassure ainsi l'homme — son client d'abord, et sans doute lui-même aussi — sur ce qui lui reste inexplicé. Nommer, appeler à être une entité quelle qu'elle soit, c'est d'abord et avant tout la reconnaître ; c'est se soumettre ensuite à son empire pour mieux la maîtriser et la contraindre. Le magicien copte ne semble guère en cela différent de l'homme qui, dans la Bible, désigna par leur nom les animaux de la création (*Gn*, 2, 20). Il n'est pas non plus différent de Dieu qui a dit : « Que la lumière soit ! Et la lumière fut » (*Gn*, 1, 3).

Nathalie BOSSON

*École du Louvre,
Institut Catholique de Paris*



SAVOIR ET POUVOIR : LA MAGIE DANS L'EDDA POÉTIQUE

Régis BOYER

Il faut impérativement partir d'une constatation qui est bien rarement faite : contrairement aux idées reçues comme inexpugnables, la religion nordique ancienne, telle que nous pouvons la saisir à travers nos textes, ne privilégie ni la seconde fonction dumézilienne (force martiale, ce qui, en soi, est de nature à désarçonner le tenant de certaines idéologies d'extrême droite dont nous savons tous les ravages qu'elles ont faits), ni même, à proprement parler, la première (souveraineté juridico-magique), encore que cette dernière soit bien représentée, ne serait-ce qu'à travers la figure d'Óðinn dont nous allons parler d'abondance, ou du roi sacré, ou du droit souverain, etc.

Ce que découvre une lecture objective et attentive de nos textes, c'est que cette religion est littéralement immergée dans la fertilité-fécondité, partant, dans la magie. Je sais bien ce qu'il y a de rapide ou, à la limite, de gratuit dans ce « partant ». Je tiens pourtant qu'un lien comme organique raccorde vie et magie, propagation, maintien, célébration de la vie et magie, celle-ci étant définie, selon moi, comme l'art de contraindre les Puissances surnaturelles dont l'existence se trouve postulée de la sorte, à intervenir dans le cours naturel de choses, au prix de rites, formules ou pratiques dûment codifiées¹.

1. Ces idées ainsi que celles qui vont suivre reprennent, bien entendu, mon ouvrage *Le Monde du Double, la magie chez les anciens Scandinaves*, Paris, Berg International, 1986, auquel je me permets de renvoyer.

Immergée, disais-je : il est remarquable que *tous* les dieux que nous proposons nos textes — *Edda poétique*², *Edda dite en prose*³ ou de Snorri Sturluson, poèmes scaldiques, sagas de tous genres⁴ etc. — *sont* des magiciens, toutes les innombrables créatures surnaturelles qui hantent ces décors — valkyries, dises, alfes, nains, géants, nornes etc. — sont des forces magiques avant tout. Et même les simples mortels, si l'on ose dire, que nous proposons avec un réalisme insistant, pourtant, les sagas ou textes apparentés, évoluent dans une atmosphère constamment régie par la magie. On nous prodigue donc les exemples de métamorphoses, de transgressions des règnes, de constantes collusions avec l'autre monde, de négation des catégories spatio-temporelles, etc. Dans des textes réputés, cependant, hautement « réalistes », comme les sagas islandaises, notamment dans la catégorie dite sagas des Islandais (*íslendingasögur*), rien n'est plus banal, dirons-nous, que de voir soudain une tête humaine sortir d'une faille du décor, devant le héros, pour déclamer une strophe ominieuse (dans *Eyrbyggja saga*, chap. 43), ou un personnage, par ailleurs « normal », devenir loup-garou à la nuit tombée (c'est le cas de Kveld-Úlfr, « Loup-du-Soir », dans la *Saga d'Egill fils de Grímr le chauve*), ou un personnage « doué de seconde vue » (*ofreskr*) prédire que tel individu soudain rencontré va périr sous peu, et ainsi de suite. Autant dire — et c'est un trait qui se maintiendra jusqu'à nos jours⁵ — que le « réel » n'existe pas autrement que soulevé, comme dirait René Char, dans cet univers. Il entre assurément dans le génie islandais d'être incapable de ne voir que ce que voient nos yeux, il évolue avec une constance inlassable dans ce qu'il m'est arrivé d'appeler le monde du double.

Et pour revenir au nordique ancien, cela nous vaut d'étonnantes découvertes. Ainsi, Þórr, le dieu martial selon l'acception courante, l'incarnation du tonnerre dont il porte le nom même (Þórr vient de

2. Voir *L'Edda poétique*, Paris, Fayard, 2^e éd., 1992.

3. Voir *L'Edda*, Paris, Gallimard, 1991.

4. Une catégorie (sagas dites des Islandais) figure dans la Pléiade : *Sagas islandaises*, Paris, Gallimard, 1987, 3^e éd. 1994, une autre, plus intéressante pour nous ici, dans *Deux sagas légendaires ou Les Sagas légendaires*, Paris, Les Belles-Lettres, respectivement 1996 et 1998.

5. Il est saisissant de voir comme un écrivain pourtant fidèle aux canons réalistes, comme Halldór LAXNESS, le Prix Nobel, qui vient de mourir, est pour ainsi dire incapable de s'en tenir aux apparences et tient à dédoubler sa peinture du « réel » de tout un soubassement onirique ou occulte — ainsi dans *Úa ou Chrétiens du glacier*.

*Þundaraz, voyez anglais *thunder* ou allemand *Donner*), le « héros » que l'on crédite de prouesses mirifiques, notamment dans les récits populaires de l'âge moderne, celui-là même dont Óðinn se moque copieusement dans le *Hárbarðsljóð* (*Edda poétique*) en stigmatisant sa prétendue bêtise ou sa grossièreté, est aussi le dieu qui est capable de ressusciter les boucs qu'il vient de sacrifier afin d'en consommer la viande. Freyr-Skírnir, incarnation du désir sexuel et de la volupté, finit par obtenir les faveurs de la géante Gerðr en la contraignant par le biais de moyens proprement magiques (appelés « runes »⁶ dans le texte)⁷. Partout sévit le personnage du magicien ou de la magicienne, qui peut être, si l'on peut dire, « spécialisé », mais qui peut fort bien, dans les sagas, être n'importe qui, et se révéler tel à la faveur de circonstances inattendues. L'acharnement que manifesterait l'Église contre ce genre de personnages, en particulier dans les codes de lois, prouve assez qu'il ne s'agissait pas là d'entités purement littéraires.

Mais il n'est pas indispensable de citer des expressions littérales de ces pratiques : la permanence du thème fatidique que nul n'éluide et que tous les acteurs de cet univers s'efforcent d'élucider relève, en soi, d'une interprétation que n'épuise évidemment pas un recours au rationnel plat. Il est clair que la magie est la coloration majeure de cette *Weltanschauung*. Je dirai pour forcer un tout petit peu la note que je ne vois pas de personnage « divin », de péripétie, de situation où elle n'intervienne pas d'une manière ou d'une autre. Vous en doutez ? Regardez le *Livre de colonisation* de l'Islande (*Landnámabók*⁸) qui devrait être une sorte de compte rendu glacé des établissements initiaux qui se sont produits en Islande à partir de 874 et jusqu'en 930. Le propos serait d'une désespérante monotonie : ici, tel individu s'est installé, il venait de tel lieu (en Norvège, en Irlande), ses ancêtres étaient Un tel et Un tel, il a épousé Une telle, ils ont eu tel et tel descendants. Et puis tout soudain, à la faveur de je ne sais quelle incise, voici l'épisode ésotérique qui confond tout « réalisme » : on vous relate comment deux colonisateurs provoquent une inondation par des moyens occultes⁹, ou lisez ceci qui concerne deux autres colonisateurs :

6. Nous reviendrons sur cette notion plus loin.

7. C'est l'argument de la *Skírnisföer* dans l'*Edda poétique*.

8. Traduction partielle et commentaire de Régis BOYER en 1973. Une version totalement revue et complète est en cours de rédaction.

9. S 289, *op. cit.*, p. 76.

Dufþakr de Dufþaksholt était l'affranchi de Hildir et Hallgeirr. Il avait très fort la faculté de changer de forme, de même que Stórolfr, fils de Høngr : il habitait à Hváll. Ils eurent un différend sur des affaires de pâturages. Un soir, vers le coucher du soleil, un homme qui était doué de seconde vue vit un gros ours sortir de Hváll, et un taureau, de Dufþaksholt : ils se rencontrèrent à Stórolfsvöllr, engagèrent furieusement le combat et l'ours eut le dessus. Le lendemain matin, on vit que le vallon où ils s'étaient affrontés était comme si la terre y avait été retournée [...]. Ils étaient blessés tous les deux.¹⁰

Ce qui frappe, c'est la manière de détachement, de ton tranquille et comme désintéressé dont on vous narre ces événements fantastiques : comme s'ils étaient totalement intégrés à cet univers.

Avec, pourtant, et c'est là tout le propos du présent article, une nuance extrêmement importante et précise. Il y a mille acceptions possibles du terme magie. Dans l'univers nordique ancien, il me semble que seule règne celle-ci : la magie est vue sous l'angle du savoir, d'un certain savoir qui donne le pouvoir, du savoir pour pouvoir en quelque sorte, ou encore, de la soif de pouvoir par le biais du savoir. Je dis, sans vouloir insister trop sur ce point, que nous sommes ici aux assises mêmes de l'idiosyncrasie scandinave : l'histoire de ces pays prouve à quel point ils ont, de tout temps, toujours été attentifs aux problèmes d'instruction, d'éducation, de pédagogie. L'exemple des *folkehøgskoler* danoises fondées par N.F.S. Grundtvig est de rigueur en l'occurrence, mais l'observateur moderne reste frappé par la défiance qui règne chez les Nordiques envers le magistère autoritaire. Une certaine forme de régime politique qui règne aujourd'hui sous ces latitudes ne se justifie guère autrement !



Savoir pour pouvoir, savoir et pouvoir, indifféremment. Nous connaissons tous ce verbe *can* (anglais), *können* (allemand), *kunna* (vieux norois puis langues scandinaves modernes) qui peut signifier, selon le contexte, aussi bien « savoir » (*I can read French, þú kannst margt þat er eigi kunnu aðrir menn*, « tu sais mainte chose que ne savent pas les autres ») que « pouvoir », dans l'acception « être capable de » (*I can do that, þú skalt eigi kunna frá tíðindum at segja*, « tu ne pourras pas

10. S 350. Sur le fait de « changer de forme », voir plus loin.

raconter les nouvelles »¹¹). Distinction qui, au demeurant, recoupe celle qui distingue l'adjectif *vitr* « savant, qui possède un certain savoir », de l'adjectif *fróðr* « savant, qui possède une science pour ainsi dire contagieuse, qui donne envie d'en acquérir davantage, qui inspire des disciples ». Cette richesse lexicologique, sur le compte de laquelle je pourrais broder bien plus longuement, suffit, en soi et déjà, à donner à penser. « Barbare », n'est-ce pas, une culture qui fait le départ entre le savoir comme passif et celui qui engendre des virtualités ou potentialités effectives. Or c'est précisément dans ce domaine-là que nous allons évoluer ici.

J'aimerais d'ailleurs reprendre la question sous un autre angle. Il me semble qu'il est possible d'envisager la religion scandinave/germanique ancienne de deux façons différentes, en écartant une conception trop intellectuelle à mes yeux, comme la dumézilienne qu'il m'est arrivé plusieurs fois de récuser.

On peut partir des grandes forces naturelles, particulièrement présentes dans le monde nordique, qu'il s'agit d'appivoiser, d'exorciser, voire de domestiquer. Sous ce rapport, il est évident que les dieux en leur premier état, les géants donc¹², relèvent, ne serait-ce que par leurs noms, d'un geste d'exorcisme ou d'appropriation magique, si ce n'est pas dire la même chose. Je n'entends pas revenir ici sur la notion de nominalisme telle qu'elle fut pratiquée en particulier au Moyen Âge, mais il est patent que la magie verbale se connaît d'abord dans l'acte de dénomination, elle relève du tabou, dans les deux sens où il peut s'exercer. Pour ne donner qu'un exemple de cas inverse, j'évoquerai ici les deux Sames qui entreprennent un voyage magique (*hamför*) dans *Vatnsdæla saga*¹³ et qui interdisent de prononcer leur nom tant qu'ils seront plongés dans le sommeil cataleptique pendant lequel ils accompliront la traversée de l'Atlantique. Qui nomme acquiert *ipso facto* un pouvoir sur ce qu'il caractérise de la sorte. Il n'est donc pas indifférent que les géants ou les géants-dieux qui peuplent en grand nombre nos textes s'appellent¹⁴ Ægir (« Océan », c'est le même mot que le grec *Okeanos*), Jörð (« Terre »), Loptr (« Air »), Sólr (« Soleil »), Surtr

11. Sens : « tu vas mourir. »

12. Presque tous les dieux présents dans l'*Edda* sont dotés d'une ascendance de géants, quand ils ne sont pas eux-mêmes des géants divinisés.

13. *Saga des Chefs du Val-au-Lac*, chap. 12.

14. Je ne donne ici qu'un choix très limité.

(« Noir » ou plutôt « Noirci par le feu »), ou, sur Aur- qui est l'argile primitive, Aurboða, Aurgelmir, Aurnir, ou Bergelmir (sur une idée de montagne), Brímir (sur brisants), Gymir/Hymir (idée d'humidité) etc. et nous avons déjà vu Þórr-Tonnerre. Qui connaît ces noms a pouvoir sur eux. L'extraordinaire richesse de l'onomastique divine dans les sources en vieux norois ne peut guère avoir d'autre explication. L'exemple à ne pas manquer concerne Óðinn, figure divine particulièrement complexe et redoutable, dont on connaît plus d'une centaine de noms différents ! Dans un premier temps, donc, il est possible d'imaginer que le Nordique archaïque ait évolué parmi de grandes forces naturelles hostiles (rappelons les rigueurs de la latitude et du climat en ces contrées) et qu'il se soit appliqué à prendre pouvoir sur cet environnement en faisant acte de connaissance, de nomination.

Mais on peut aussi bien partir des morts, du culte des morts, des grands morts qui ne peuvent pas ne pas avoir joué un rôle majeur dans cette culture, témoin l'attention extrême qu'elle porte aux généalogies, à la famille sacrée, à la prénomination. Je veux dire que les grands ancêtres, fondateurs de lignages, que nous retrouverons, à l'époque littéraire ou *ritöld*, dans nombre de textes majeurs, ont fort bien pu se voir divinisés au fil du temps. La nécromancie occupe une place majeure dans cet univers mental et la notion de mort était à la fois si profonde et si profuse qu'il m'est arrivé d'insister avec force sur son ambiguïté¹⁵. Pour ne donner qu'un exemple : il a existé dans le Nord ancien une sorte de revenant ou *draugr*, un mort-de-malemort mécontent de son sort dans l'au-delà, pour des raisons diverses qu'il ne m'appartient pas d'exposer ici, et qui est à la fois un « vrai », si j'ose dire, défunt capable de jouer les passe-murailles ou de s'enfoncer sous terre en cas de besoin, et un « vrai » vivant qui mange, boit, dort, se bat, etc. Il faudra, pour le réduire, le convaincre, par divers moyens, d'admettre son statut de mort : il fournit la preuve parfaite d'une absence presque totale de frontières entre notre monde et l'autre.

Or, les morts en tant que tels sont bien présents dans cette religion, sous les espèces de nains, qui ne sont pas du tout petits (ils ont taille humaine) et s'appellent *dvergar*, singulier *dvergr* parce qu'ils sont « tordus » (sens du mot), c'est-à-dire qu'on les a inhumés en position

15. Dans *La mort et les morts chez les anciens Scandinaves*, Paris, Les Belles-Lettres, 1994.

foétale. Ils vivent sous terre, ce qui justifie leur intime connaissance des minerais et donc des métaux, ils sont de grands forgerons ou orfèvres et le plus connu d'entre eux, le nain-héros-dieu Völundr, l'équivalent d'Icare ou de Dédale, qui se forge des ailes pour s'évader, porte un nom parlant : on peut avancer l'étymologie *völ-undr*, où *völ-* résulte d'une métaphonie de *valr* (ce terme désigne l'ensemble des morts laissés sur le champ de bataille, il reparaît dans Valhöll — notre Walhalla — et dans *valkyrja*, valkyrie) par *-u-*. La liaison avec les morts est donc assurée. Et voyez les curieux noms que portent ces nains, innombrables dans les textes de l'*Edda*¹⁶ : Ái (« Aïeul ») ou Frægr (« Renommé »), soit, mais aussi Dáinn (« Mort » !), Bláinn (« Bleu », c'est-à-dire, dans cette langue, « Noir »), Dvalinn (« Frappé d'une torpeur mortelle »), Haugspóri (« Trace-de-tertre-funéraire »), Náinn ou Nár (« Cadavre »), et encore, à partir du principe que les morts connaissent les grands secrets que nous aurons passé, nous, toute notre vie à tenter vainement d'élucider, Alvíss (« Tout-savant », dont on reparlera), Ráðsviðr (« De bon conseil ») et surtout Vitr que nous avons déjà rencontré. Et puis je parlais de Völundr : il nous est donné comme nain parfois, mais aussi pour un alfe, ce qui s'applique à une catégorie hautement mystérieuse de créatures surnaturelles qui semblent avoir régi nos facultés mentales. Il existe des nains qui s'appellent Álfr, Gandálfr (qui est encore plus fort, *gandr* désignant la baguette que manipule le magicien). Et, pour me limiter là, est-il fortuit que des nains s'appellent Reginn, un nom qui est évidemment en relations avec le thème indo-européen **reg* « roi », ou Ingi/Yngvi, autre nom du dieu Freyr que Snorri Sturluson nous donne pour un roi ? Sans le moindre doute, nous passons de l'idée de grand mort à celle de roi sacré puis de dieu et la filiation est commode pour rendre compte du panthéon germanique, à l'époque (début du XIII^e siècle) où nos deux grands mythographes nous en proposent un tableau en forme, Snorri Sturluson l'Islandais dans son *Edda en prose* ou Saxo Grammaticus le Danois dans ses *Gesta Danorum*. Rappelons encore que la religion nordique ancienne se connaissait avant tout par des actes, des rites, et que le plus important, le sacrifice ou *blót*, avait pour fonction expresse de resserrer les liens entre la

16. La *Völuspá* qui est le joyau de ce recueil va jusqu'à nous proposer des *pulur*, des listes de noms de nains dont, à première vue, on ne voit pas la nécessité dans le contexte.

communauté des vivants et celle des morts, par le moyen du banquet sacrificiel ou *blótveizla*¹⁷.

Je ne tente de dire qu'une seule chose : il y a dans l'inconscient collectif des anciens Scandinaves, une notion diffuse d'autre monde peuplé de créatures surnaturelles, géants, nains, alfes, et finalement dieux avec lesquels il nous est loisible d'entrer en relations pour peu que nous connaissions le moyen d'y parvenir. Ce qui, je le répète, me paraît être une bonne définition de la magie.

J'en proposerai une illustration encore. On ne dit pas, en vieux norois, « *sacrifier un cheval au dieu », on dit, en employant un verbe spécifique, *magna*, où entre une idée de pouvoir (*megin*, sur le verbe *mega*, anglais *may*, allemand *mögen*) : « sacrifier le dieu par un cheval », *magna guð hesti*, où *hesti*, le cheval qui devrait se trouver à l'accusatif dans une perspective « française », est, en fait, au datif (à l'instrumental serait mieux dit), et où dieu, *guð*, qui viendrait normalement au datif en français, est ici à l'accusatif. Donc, « sacrifier (en fait : “accroître le pouvoir de”) le dieu par (le moyen, le sacrifice d')un cheval » (que, bien entendu, l'on immole). Je ne saurais mieux dépeindre cette circulation qui s'établit entre les deux règnes, celui des vivants et celui des morts, et qu'établit la pratique magique sollicitée ici.

Et que l'on peut traduire dans un sens et dans l'autre : acquérir le savoir des morts par le pouvoir de la pratique magique, ou pouvoir établir le contact avec les morts par le savoir de la pratique magique.



Nous ne serons donc pas surpris de constater que « magicien » se dit *ffjölknungr*, littéralement « qui sait/peut une quantité de choses. » Lisons ceci, dans le *Livre de colonisation*, S 79 : « Þorbjörn le gros assigna en justice Geirriðr, fille de l'Estropié, pour sorcellerie, après que Gunnlaugr, le fils qu'il avait, fut mort des maux qu'il prit *en allant apprendre* la science magique auprès de Geirriðr. » On pourrait prodiguer les exemples à l'infini. Dans sa brièveté, la citation prouve bien qu'il était nécessaire de subir une initiation auprès de gens plus instruits. Nous ne savons pas en quoi elle consistait : l'Église, là comme ailleurs, a fait son œuvre. Mais d'évidence, elle existait.

17. C'est ce qu'a admirablement démontré Maurice CAHEN dans *La Libation. Études sur le vocabulaire religieux du vieux scandinave*, Paris, Champion, 1921.

Car ce qui nous frappe lorsque nous examinons de près les quelques grands rites magiques que connaissait le Nord — le *nið* ou cérémonial destiné à couvrir d'infamie son ennemi¹⁸, le *sejðr* ou pratique à la fois propitiatoire et divinatoire qui exigeait tout un appareil fort élaboré¹⁹ et le *blót* dont nous venons de dire un mot —, c'est cette nécessité : ils postulaient non seulement des gestes codifiés et dûment répertoriés, mais aussi, sinon surtout, la récitation de formules (le terme requis est *formáli*) sans laquelle il semble bien que le geste magique ne pouvait prendre forme. Pour le *nið*, il se peut que le rite ait exigé la récitation ou rédaction de textes appropriés ; le *blót* devait impliquer toutes sortes d'incantations, mais le plus intéressant est certainement le *sejðr* dont la *Saga d'Eiríkr le rouge* nous dit bien qu'il ne se pouvait accomplir sans le chant, par l'auditoire, d'une mélopée dite *Varðlokkur*²⁰, soit, littéralement, « le fait d'attirer (verbe *lokka*) les esprits gardiens (singulier *vörðr*, d'où *varð-*) » qui ne peuvent être que ceux des morts. Dans tous les cas, ce qu'il faut retenir, c'est que le rite ne peut s'accomplir sans le savoir qui revient à la connaissance de la formule ou du chant, connaissance qui donnera le pouvoir — de prédire, de flétrir, d'obtenir satisfaction. Savoir, pouvoir, toujours.

J'étais parti du vocabulaire. Revenons-y : nous allons être frappés de la prodigieuse richesse lexicologique qui s'applique à ce type d'idées. Je n'en donnerai ici qu'une idée rapide pour ne pas lasser la patience du lecteur.

Sur l'idée de savoir/pouvoir proprement dits (verbe *kunna*, donc) : *fjölkunni*gr et son substantif *fjölkyngi*. *Fjöl* admet une sorte de synonyme, *margr*, qui est notre « maint », donc : *margkunni*gr ; mais je trouve plus expressifs encore les simples vocables *kunni*gr (adjectif : « sachant, pouvant »), ou *kunnasta* (« fait de savoir/pouvoir ») ou *kunnatta*. Nous venons de voir passer *margr* : voici *margfróðr*, *margfróði*, où *fróðr* est déjà connu de nous ; il se retrouve d'ailleurs dans *fróðleikr* qui peut avoir le sens de « magie ». De même, le thème *vita* (« savoir de science sûre ») entraîne *vitki* (« magicien, l'homme qui sait »), *vitt*, *vitta*, *vittfullr* (adjectif), *vittingr*, tous avec le sens de « sorcier, magicien ». Je ne trouve pas aberrant que l'un des mots qui

18. Le meilleur exemple est dans la *Saga d'Egill fils de Grímr le chauve*.

19. Exemple classé dans la *Saga d'Eiríkr le rouge*, chap. 4.

20. Le mot n'est pas sûr, je prends ici la leçon la plus couramment admise, la plus éloquente aussi.

signifient « géant », *tröll*, *troll*²¹, entre *ipso facto*, dirai-je, en composition pour rendre l'idée de sorcellerie ou magie : *trolldómr*, *trollríða*, *trollskapr*. Si les suffixes *-dómr* et *-skapr* sont abstraits et bien germaniques, il faut noter que *ríða*, verbe « chevaucher », n'entre pas par hasard en composition avec *troll* !

Dans un autre ordre d'idées, mais qui ne nous éloigne guère de notre propos, les opérations magiques se faisaient certainement dans un accompagnement de hurlements ou de cris rauques. L'image est apportée par le verbe *gala*, qui s'applique littéralement au chant du coq mais qui est aussi le verbe consacré pour caractériser le hurlement/chant magique. De là vient le *galdr* qui désigne un type de poème ou d'incantation magique²² avec toute une série de dérivés, *galdrakind*, *galdralist*, *galdralæti*, *galdrahrið*, *galdramaðr*, *galdrarammr*, *galdrabók*²³, etc. Le verbe *gala* noté il y a un instant admet un participe passé *galinn* qui, substantivé, signifie indifféremment « enchanté, possédé d'un charme », ou « fou »...

Je ne voulais que donner une idée de la richesse de ce thème. Il faut vraiment que les pratiques magiques, avec toutes leurs séquelles, aient été monnaie courante pour que la langue déploie une telle richesse. Et en conséquence, que le but visé, l'acquisition d'un savoir supérieur, la possession d'un pouvoir ésotérique et suprême, ait été prestigieux.

Descendons à présent dans le détail des textes de l'*Edda* puisque tel était notre propos initial.

Nous noterons d'abord que toutes les créatures surnaturelles qui nous y sont présentées sont systématiquement détentrices d'un savoir ésotérique. Il n'en est pas d'« innocentes » ou « ingénues ». C'est ainsi, il me semble, que l'on peut, par exemple, interpréter l'un des épisodes du cycle héroïque qui a donné lieu au plus grand nombre de commentaires. Rappelons les faits : Sigurdr vient de tuer le dragon Fafnir, il lui extirpe le cœur qu'il fait rôtir sur un feu de branchettes. Par un geste banal, il veut s'assurer que la viande est à point, si l'on ose dire, et pose l'index sur le cœur en train de rôtir : il se brûle et porte le doigt à sa bouche. Aussitôt que, donc, il a goûté le sang du monstre tellurique, il

21. On ne s'abusera pas sur l'acception que le terme a prise à l'époque moderne (« lutin, gnôme ») : elle est tout à fait moderne et plutôt norvégienne.

22. Un poème de l'*Edda* s'intitule *Grógaldr*, « Le *galdr* de [la géante] Gróa ».

23. Soit magicienne affreuse, art magique, hurlement magique, magicien, puissant magicien, livre de magie.

entend le langage d'oiseaux perchés dans les branches de l'arbre au-dessous duquel il se trouve. Le contact l'a donc amené à acquérir ce savoir ésotérique qui, apparemment, lui faisait défaut.

Je parlais de créatures surnaturelles et notamment de géants. Remarquons que l'un d'eux, qui nous est également donné pour un dieu, s'appelle Mimir, littéralement « Mémoire » (voyez latin *memor*). Il veille auprès de la source (ou du puits), au pied du grand arbre cosmique Yggdrasill, qui recèle tout savoir. C'est là que se rendra Óðinn, le dieu suprême, pour acquérir la science et, à cette fin, il mettra en gage dans la source l'un de ses yeux, ce qui fait et qu'il reste borgne (ce pourquoi il est fréquemment appelé Blindi, « Aveugle », ou Helblindi, « Aveugle de l'autre monde »²⁴) et qu'il ait la science des choses suprêmes. Le principal des dieux est aussi, par conséquent, le Savant par excellence, et il n'a pas hésité à se mutiler — attitude bien connue et qui se rencontre dans d'autres religions — pour parvenir à ce statut. Du reste, l'imagerie mythique lui donne deux corbeaux perchés sur ses épaules, alternativement : lorsque l'un d'eux se repose sur ce perchoir d'un genre particulier, l'autre est en vol par tous les mondes et s'enquiert des nouvelles, qu'il vient rapporter à Óðinn, le premier s'envolant au moment même. On ne saurait mieux illustrer cette passion de savoir, de s'informer qui fait qu'aujourd'hui encore, en islandais, on ne dit pas « Comment ça va ? » mais *Hvað er at fréttu*, « Quelles sont les nouvelles ? » Or les noms de ces deux oiseaux sont Huginn et Muninn, Pensée et Mémoire²⁵ : claire illustration de cette passion majeure, cette soif de savoir qui est la marque du dieu comme de tous ses homologues. Le nom de Huginn mérite un instant d'attention : il renvoie à l'idée de *hugr*, pensée si l'on veut, qui s'applique en fait à ce qui, sous d'autres cieux, est appelé *mana*, *orenda*, *manitou* ou âme du monde²⁶ : ce réservoir spirituel si l'on peut dire auquel il est loisible de s'alimenter volontairement lorsqu'il ne se déverse pas de lui-même dans le conscient du personnage intéressé. Il y a, me semble-t-il, et d'évidence, une coloration fortement chamaniste dans cette image, selon une séquence parfaite-

24. En fait, « Aveugle de Hel », désigne aussi bien l'Autre Monde que la créature qui y préside.

25. Ce dernier a un sens plus actif que *mimir* que nous venons de voir. *Mimir* est la mémoire dans le sens passif, en tant que collection de souvenirs, *muninn* est la même faculté en tant que disposition active en quelque sorte, le fait de vouloir se rappeler.

26. Là-dessus : *Le Monde du Double*, *op. cit.*, surtout p. 32-38 et 52-54.

ment claire : les morts ont le savoir essentiel, il faut accéder à leur domaine ; c'est le propre du shaman, Óðinn étant sans conteste le grand dieu shaman de cet univers, sa manière d'accomplir ce rite se trouve expressivement symbolisés par son « corbeau » — le tout revient à une manière d'acquérir un savoir profond.

Les textes. Je suis frappé du fait que presque tous reviennent à des rites sapientiaux. Savoir, communiquer ce qui se fait ailleurs afin d'agir en conséquence, la supériorité des dieux sur les mortels tient avant tout à cette faculté.

Voici, par exemple, des rites d'initiation explicite dans les *Grimnismál*, les *Hávamál*, les *Sigrdrífumál* et, chose plus surprenante, les *Fáfnismál*.

Dans les *Grimnismál* qui mettent en scène Óðinn en personne (mais masqué, ce qui est le sens de Grímnir), nous apprenons comment il a pu acquérir la science des choses sacrées en acceptant d'être soumis à une épreuve de torture : suspendu par les pieds entre deux feux, il subit l'épreuve purificatrice au terme de laquelle il saura. Et de fait, il révèle ensuite toutes sortes de secrets de caractère purement gnomique (demeures célestes, Valhöll, détails concernant le grand arbre Yggdrasill, liste des rivières dans l'au-delà, et nomenclature d'un bon nombre de ses propres noms, à lui, Óðinn). Je n'entends pas descendre dans le détail de ces révélations non plus que m'interroger sur leur pertinence et leur signification dans ce poème même, il me suffit de m'assurer que ce sont bien là des connaissances ésotériques que détaille le dieu. Les *Hávamál* (Dits du Très-Haut, dénomination qui s'applique, une fois de plus, à Óðinn) sont plus éloquents encore. Ce long poème composite, en ses sept parties, est une sorte de manuel : de savoir-vivre d'abord (premières parties qui sont pour nous une source précieuse sur la vision qu'avaient du monde et de la vie les Vikings), puis, à partir de la quatrième (et après un intermède qui n'a rien de fortuit, où le dieu relate de quelle façon il s'est emparé du nectar poétique), la cinquième partie rapporte comment, de nouveau, Óðinn a acquis la connaissance des « runes », comprenons des grands secrets sacrés, toujours après une douloureuse séance d'initiation par pendaison. Ensuite, Óðinn expose une partie de son savoir précis (sous les espèces de dix-huit « charmes » qu'il se vante de connaître). Ce texte me fournit l'exemple le plus clair du propos que je défends ici : Óðinn a tout fait pour savoir, puis il détaille quels sont ses pouvoirs ainsi acquis et l'on nous donne bien à

entendre que sa divinité vient de là. J'insiste sur le fait que sa suprématie n'est pas gratuite, nulle part lui ou ses congénères ne nous sont donnés pour divins ; sans plus, on nous explique que s'ils le sont en effet, c'est grâce à leur savoir et que c'est bien celui-ci qui leur a conféré leurs pouvoirs : je n'ai pas d'autre ambition que de démontrer ce point précis.

Les *Sigrdrífumál* sont peut-être encore plus éloquents là-dessus. Sigurðr Fáfnisbani (meurtrier de Fafnir) vient d'occire le dragon Fáfnir, comme on va le redire. Sur le conseil des mésanges dont il a compris le langage, il enfourche son cheval et se rend vers la montagne où, derrière un rideau de feu, dort d'un sommeil magique la valkyrie Sigrdrífa²⁷. Sigurðr, grâce à sa monture prodigieuse, franchit le mur de flammes, dénude et réveille la valkyrie, laquelle se dresse dans sa jeunesse et sa beauté. Et que se passe-t-il ? Elle lui enseigne les grands secrets « runiques » dont elle est dépositaire et qui reviennent à des « recettes » diverses (pour remporter la victoire, obtenir les faveurs d'une femme, délivrer une femme en couches, mener son esquif en mer déchaînée, etc.) : on sera évidemment sensible au fait qu'ici, ce n'est pas un géant, ou une source, ou un oiseau qui sert de relais dans l'acquisition du savoir suprême, mais une femme. Sans développer, j'attire l'attention sur le fait que l'héroïsme est immédiatement récompensé, en quelque sorte, par le savoir qui donne des pouvoirs : je ne cesse, en somme, de me répéter ! D'autant que les *Fáfnismál* qu'il me faut aborder rapidement maintenant, sont du même ordre. Sigurðr, toujours, vient de percer le cœur du géant-dragon, expression claire de ces grandes forces telluriques, en l'occurrence, dont je parlais plus haut. Or que fait le dragon avant d'expirer ? Sur les instances de son meurtrier, il révèle un certain nombre de faits « divins » (sur les Nornes, les Ragnarök et ainsi de suite).

L'accent est mis dans ces textes sur le côté utilitaire, si l'on ose s'exprimer ainsi, du savoir ésotérique. Mais voici de très grands poèmes qui n'ont pas de retentissement pratique immédiat et qui, donc, sont purement gnomiques ou visionnaires : leur fonction est de communiquer un savoir, sans plus. Je pense, évidemment, aux *Vafþrúðnismál* où Óðinn en personne (sous un nom d'emprunt comme toujours) s'en va

27. Qui est une autre image de Brynhildr, l'amante du héros. Sigrdrífa est endormie par Óðinn pour avoir désobéi aux ordres du dieu.

consulter le géant primitif Vafþruðnir (son nom signifie quelque chose comme « fort à emmêler les choses ») afin de lui extorquer toutes sortes de connaissances : sur les chevaux qui tirent le soleil et la lune, sur la plaine où se livreront les ultimes combats des Ragnarök, sur l'origine du ciel et de la terre, etc. Le connaisseur des lettres médiévales ne sera pas surpris de voir qu'il s'agit, en fait, d'une joute verbale pour découvrir lequel des deux interlocuteurs saura réduire l'autre à quia — c'est évidemment Óðinn qui l'emportera —, le perdant payant sa défaite de sa propre vie. L'argument est donc poussé à l'extrême puisque l'acquisition du savoir est littéralement vitale... Mais la *Völuspá*, joyau incontesté de l'*Edda poétique*, est peut-être encore plus convaincante. La magicienne-prophétesse (*völva* est le terme) est montée sur son estrade et est en train de retracer en images fulgurantes et dantesques l'histoire mythique du monde, des dieux et des hommes. Et soudain, sans autre préambule, comme s'il s'agissait d'un rite incontournable, elle suspend son propos pour débiter de longues listes (cela s'appelle *pulur*) de noms de nains : on entend bien, si mon interprétation est correcte, qu'elle doit laisser supposer par là que ce sont les grands morts, ses informateurs, qu'elle cite là. Je serais plutôt sensible, pour ma part, à une attitude : la prophétesse est en pleine extase, elle retrace les grandes scènes hiératiques, et son excès de science se déverse, comme naturellement, dans la communication de ce savoir, tant la puissance de ses visions ne peut se passer d'un exutoire savant...

Il y a encore plus fort, et voici qui devrait suffire à ridiculiser les vues grossières que certains aiment à donner du dieu Þórr, bonne brute rousse sans cervelle. Signalons au passage que si les textes nous le donnent presque toujours pour « parti vers l'est » afin d'aller découdre les géants, on n'est pas tenu de voir là une démonstration de force physique pure ou un geste secourable envers l'humanité, les géants passant pour les ennemis des dieux et des hommes. Il peut tout simplement aller les affronter pour obtenir d'eux la connaissance des choses fondamentales qui, on l'a déjà dit, est leur apanage en raison de leur très grande antiquité : après tout, ce n'est certainement pas un hasard si, dans la *Hymiskviða*, il est confronté à de graves périls pour aller reprendre aux géants le chaudron à brasser la bière des dieux, qui a été volé. La bière, *öl*, peut fort aisément susciter un mode d'ivresse indispensable à l'acquisition du savoir sacré. Lequel est susceptible, à son tour, de se présenter sous les espèces de la formulation poétique, dont je

reparlerai plus loin. Ce qui est vraiment inattendu et frappant — au moins en première occurrence — ici, c'est que c'est lui, Þórr, qui s'en va, dans les *Alvissmál*, consulter le nain Alviss (sens de ce nom : « Tout-savant ») afin de lui extorquer la liste... des principaux *heiti*²⁸ dont on doit se servir en poésie scaldique. Le prétendu dieu de la seconde fonction dumézilienne qui se met en peine pour apprendre les règles de vocabulaire de la poésie... C'est peut-être ce texte qui nourrit le mieux mon propos, surtout si l'on sait l'incroyable complication de la poésie scaldique !

Mais on peut tout aussi bien retenir le *Hyndluljóð* parce que son argument va directement dans le sens de notre petite démonstration. Un certain Óttarr (qui a les apparences d'un verrat, animal emblématique des dieux Vanes) s'en vient prier la déesse Hyndla (autre nom de Freyja, la grande déesse vane également gardienne des morts et l'une des figurations évidentes de la Déesse-Mère primitive²⁹) de prouver qu'il est bien d'origine divine. Et Hyndla récapitule son lignage afin d'assurer, en quelque sorte, la position sociale et divine d'Óttarr. La magie évocatrice que fait intervenir la déesse a donc des fins « utilitaires » patentes : ainsi, Óttarr pourra s'inscrire dans la lignée des grands rois mythiques du Danemark (comme Haraldr hilditönn). Savoir pour pouvoir, toujours !

Un pas encore. J'ai beaucoup sollicité ici les textes du cycle héroïque parce que, dans l'optique où je me suis placé, on n'est pas tenu de faire appel à eux, en première approximation du moins. Il n'est pas question de reprendre ici la longue dialectique du destin, de l'honneur et de la vengeance qui marque tous les textes norois³⁰ : qu'il suffise de dire que tout homme est ce qu'il est parce qu'ainsi l'ont voulu les Puissances, qu'il lui revient de manifester par des actes cette appartenance au sacré, que son honneur est à ce prix et qu'il a droit de se venger si une atteinte est commise envers cette intégrité, atteinte qui revient à un sacrilège. Le parangon du héros, Sigurðr Fáfnisbani, donc, se doit, sur ce plan comme sur tous les autres, de se montrer exemplaire³¹. Or les textes qui

28. Ces synonymes obligatoires (on n'a pas le droit de nommer les êtres et les choses par leur nom) en poésie.

29. Voir *La Grande Déesse du Nord*, Paris, Berg International, 1995.

30. Elle est exposée en détail dans l'« Essai sur le sacré chez les anciens Scandinaves » en tête de *L'Edda poétique*, op. cit., p. 13 à 64.

31. Comme le ἥρωες grec.

le concernent (les *Sigurðarkviður*, les *Atlamál* et tous les poèmes consacrés à ses amantes, Brynhildr ou Guðrún) tiennent le principe pour implicite et ne se donnent pas la peine de l'exposer. Aussi est-ce sans aucun doute la raison pour laquelle le compilateur de l'*Edda* a cru devoir ajouter (voire composer lui-même) un texte récapitulatif pour ainsi dire, qui détaille toute la destinée de Sigurðr et que le héros est censé connaître avant d'entrer dans la carrière. C'est la *Grípisspá* ou « Prédiction de Grípir », lequel est un personnage parfaitement inconnu d'autre part et sans doute inventé pour les besoins de la cause. C'est qu'il importe au premier chef que Sigurðr soit instruit du sort qui l'attend — et qui est tragique, bien entendu. Il faut qu'il sache pour pouvoir (s')accomplir. De là, l'utilité incontestable de la *Grípisspá*.

Je me demande même si deux poèmes de type satirique, qui détonnent passablement sur le reste de l'*Edda* et qu'il est peut-être judicieux d'assigner à des clercs chrétiens appliqués à ruiner par dérision la religion scandinave ancienne, ne pourraient se plier, eux aussi, au type d'analyse que je suggère. Il s'agit du *Hárbarðsljóð* où Óðinn et Þórr s'insultent copieusement d'un bord à l'autre d'une rivière en rappelant leurs actes passés et en les tournant en ridicule, et de la *Lokasenna* où Loki s'en prend à tous les grands dieux et déesses pour évoquer les situations risibles dans lesquelles il leur est arrivé, à tous, de se trouver un jour. Admettons, la chose est fort vraisemblable, que nous nous trouvions ici à la fin de l'ère païenne, en tout cas, que la mentalité qui sous-tendait les grands textes antiques ait changé : il est tout à fait tentant de démontrer que l'un et l'autre de ces textes ont pour objet de manifester à quel point le pouvoir des anciens dieux, maintenant que le savoir a changé de contenu et de formes, est devenu à la fois désuet et ridicule. Non plus savoir pour pouvoir, mais savoir pour ruiner le pouvoir. Une sorte de contre-épreuve, donc : cette explication aurait l'avantage de sauver l'unité du recueil qu'est l'*Edda*.

Je préfère laisser le lecteur sur le cas, paradigmatique assurément, des *Baldrsdraumar*. Le paradoxe qui les définit, pourtant, est patent : Óðinn, le dieu du savoir suprême, s'en va susciter une voyante pour lui extorquer des informations sur le sort de son fils, Baldr, qui a été iniquement tué et est descendu dans l'Autre Monde. Je parle de paradoxe parce qu'il est pour le moins surprenant que le dieu de la science ne soit pas informé de ces faits ! Mais peut-être ne s'est-il agi, pour le rédacteur du poème, que de donner forme à un rite classé : faire remonter

du royaume des morts une voyante afin d'obtenir d'elle la connaissance de choses sacrées et cachées³². Pour paradoxal qu'il soit, le rôle d'Óðinn conserve donc toute sa valeur. Il est puissant parce qu'il a la faculté d'obtenir le savoir des choses sacrées.

Ce qui m'amène à aborder de front un thème fréquemment évoqué ici depuis le début, celui des « runes ». Il s'agit, on le sait, des signes d'écriture que s'est donné la Germania à partir de la fin du II^e siècle de notre ère, signes en lesquels une longue tradition dont les justifications ne sont pas toujours pures ni réellement scientifiques, tant s'en faut, entend voir des marques magiques relevant d'une volonté de manifester la supériorité des Germains anciens. Il est fréquemment question de runes dans les textes de l'*Edda*, et clairement — preuve que la confusion entre les deux notions que je vais dire est fort ancienne — dans les acceptions à la fois de secrets et de signes d'écriture (les *Sigrdrífumál* interdisent toute objection là-dessus). Je pense que le mot *rúnar*, qui a le sens et de « secrets », et de « signes d'écriture » est d'ordinaire, dans l'*Edda*, employé selon cette ambiguïté. Óðinn resta pendu neuf nuits à l'arbre battu des vents et, au bout de cette épreuve, aperçut les *rúnar* qui gisaient en-dessous de lui, il les ramassa, il se les approprias. Il s'agit aussi bien des signes d'écriture que nous connaissons que de secrets sacrés dont la première acception donnée ici serait en quelque sorte une métaphore : ces « runes » ne sont pas *par nature* des signes magiques, elles sont le signe, le moyen d'un accès à un savoir supérieur. C'est, encore une fois, et toujours selon moi, ce qui ressort clairement des enseignements que dispense la valkyrie dans les *Sigrdrífumál* : je t'enseigne la rune (le secret magique) X, qui t'aidera à triompher de telle ou telle difficulté ; tu y parviendras en gravant sur tel ou tel support le signe Z (la rune Z) qui est donc le vecteur ou le symbole du pouvoir attaché à mon magistère. En d'autres termes, nous ne sortons pas du cercle savoir-pouvoir que je tente de cerner ici.



Revenons une dernière fois à Óðinn, qui aura été le personnage principal de la petite enquête menée ici, et pour cause : il est évident que s'il

32. On n'oubliera pas que Baldr est dans Hel, le royaume des morts. Le mot *hel* est en relations avec le verbe *hylja* « cacher, recouvrir » (ce que fait la terre vis-à-vis des morts) mais on peut aussi bien le voir sous son angle intellectuel et gnostique !

a le pouvoir suprême — il est le maître de tous les dieux (Alföðr, « Père universel ») selon nos mythographes —, c'est bien parce qu'il détient le savoir sacré. On nous le donne pour omniscient et tout-puissant : l'un par l'autre, toujours, jamais gratuitement dans une condition ou dans l'autre. C'est même cette allure essentiellement « intellectuelle » qui le définit le mieux et explique, en un sens, ses manques : il ne combat jamais, on ne le voit jamais ni séduire ni courtiser, il n'édicte pas ses lois en présence de témoins, il n'officie pas en sa qualité de grand-prêtre-sacrificateur : c'est toujours après coup que l'on nous rapporte ses faits, on note ses pouvoirs à leurs effets tout comme on l'entend se vanter de son savoir, mais — et c'est bien là toute la différence avec Þórr ou Freyr — il n'est jamais saisi en action. C'est aux résultats qu'il a obtenus que nous le connaissons. Nous avons vu qu'il avait fait le nécessaire pour être initié au savoir suprême. En fait, c'est là sa marque : il sait, il est Fjölsviðr, « celui qui connaît quantité de choses »³³, il est Vegtamr, « l'habitué aux chemins » (de la connaissance évidemment, ce qui n'exclut pas les véritables routes) et ce n'est pas par des moyens rationnels ou naturels qu'il a acquis tant de capacités : il est Göndlir, « celui qui s'entend à manipuler la baguette magique », Hroptr ou Hroptatýr, « le dieu (*týr*, ici dans un sens métonymique) crieur ou hurleur », ou Sváfnir, « celui qui frappe d'une torpeur ou léthargie occultes ». Bref, il est l'aveugle infernal, le Helblindi dont le regard est tout entier tourné vers le savoir interne. Ces traits ne manquent pas de conférer à son personnage une allure tout à fait intellectuelle qui paraîtra peut-être inattendue à l'observateur mal informé !

Encore une clef, le concernant, qui résumera tout mon propos. Óðinn tient son nom d'óðr, il est le dieu de l'óðr (allemand *Wut*) : par là on entend un *furor* (c'est à dessein que je me sers du terme latin, plus explicite que notre « fureur ») qui peut s'emparer d'un être à la faveur de circonstances guerrières, sexuelles, poétiques (auquel cas cela s'appelle inspiration) et proprement magiques, et qui multiplie ses pouvoirs d'extraordinaire façon. Il est capable, alors, de prouesses guerrières qu'illustrent le mieux les guerriers-fauves ou *berserkir* tout dévoués à Óðinn, ou de prestations amoureuses dont les innombrables

33. Diversité qui s'exprime aussi dans son autre nom de Fjölnir, « le Multiple, le Divers. »

femmes séduites par le dieu portent le témoignage sans parler du fait qu'il soit partout donné pour le père fondateur, le *stamfaðir* des grands lignages légendaires royaux, ou de merveilles poétiques qui expliquent qu'Óðinn ait été le dieu des scaldes, ou enfin de réalisations magiques par lesquelles nous comprenons que ce soit lui qui préside à la plupart des rites que nous avons évoqués. Cela, si l'on peut dire, va de soi : risquons une sorte de syllogisme, il sait, donc il peut.

Il suffit, à lui seul, à ruiner par dérision les qualifications de barbarie ou de primitivisme que l'on entend encore porter sur cette religion, partant, sur cette culture ou civilisation. Il ne suffit pas que l'*Edda poétique* (tout comme la poésie scaldique dans son ensemble) soit un chef-d'œuvre de techniques qui n'ont guère été égalées en Occident, elle témoigne d'un culte du savoir, d'une révérence envers la puissance venant de la science qui me paraissent d'une étonnante modernité.

Régis BOYER

Université de Paris IV – Sorbonne



DEUXIÈME PARTIE

**LA MAGIE DANS LE MONDE GREC :
ÉPOQUES CLASSIQUE
ET HELLÉNISTIQUE**

À PROPOS DE LA MAGIE CHEZ PLATON : L'ANTITHÈSE SOPHISTE-PHILOSOPHE VUE SOUS L'ANGLE DE LA PHARMACIE ET DE LA SORCELLERIE

André MOTTE

C'est la lecture du beau livre de Fritz Graf sur la magie antique¹ qui m'a donné l'idée d'ouvrir à nouveau sur ce sujet le dossier platonicien. Dans un tour d'horizon substantiel, cet ouvrage fait bien voir, en effet, l'intérêt des témoignages qu'offrent les *Dialogues* concernant certaines pratiques de type magique qui avaient cours à l'époque ; il souligne aussi le rôle joué par le disciple de Socrate dans l'élaboration d'une conception de la magie dont nous sommes encore pour une part les héritiers. C'est ainsi que l'opposition frazérienne entre religion et magie trouve déjà chez ce philosophe une esquisse embryonnaire.

J'ajouterai que les *Dialogues* usent, pour parler du magicien et de la magie, d'un vocabulaire abondant et diversifié, quoique mal défini. Il n'est pas exagéré de dire, d'autre part, qu'il s'agit là d'un thème véri-

1. *La magie dans l'Antiquité gréco-romaine. Idéologie et pratique*, Paris, Les Belles Lettres, 1994 ; c'est particulièrement dans le premier chapitre que l'auteur se réfère au témoignage de Platon, mais on trouvera dans l'index des renvois à d'autres passages où il est question de lui. Le témoignage de Platon est aussi invoqué souvent par A. BERNAND, *Sorciers grecs*, Paris, Fayard, 1991 et par C. A. FARAONE et D. OBBINK (éds.), *Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion*, Oxford University Press, 1991.

tablement récurrent, présent qu'il est dans une vingtaine d'œuvres. Mais ce n'est pas en historien des religions et de la magie, on s'en doute, que Platon aborde le sujet, mais en tant que penseur de la politique et législateur ou, plus souvent encore, lorsqu'il fait s'affronter le philosophe et le sophiste. L'approche pourrait être, dans ce dernier cas, qualifiée de métaphorique, mais c'est elle, on va le voir, qui constitue le fil conducteur principal des références platoniciennes à la magie. Ma communication, comme l'indique son intitulé, traitera principalement de cet aspect du thème. Mais elle n'aurait pas dû, à vrai dire, se borner à prendre en compte cette antithèse. Les oppositions ne se marquent jamais aussi nettement que sur fond de ressemblance. Or nos deux personnages ont notamment en commun d'être des *philologoi*, des « amis des discours ». Ne présentent-ils pas sous le rapport de la magie du verbe quelque affinité ? Certains textes platoniciens de fait le donnent à penser. Comme la pièce maîtresse du dossier — deux passages du *Banquet* —, fait l'objet, ici même, d'une communication spécifique, j'ai préféré renoncer à traiter cette partie du thème, me réservant, en conclusion, de suggérer simplement quelques pistes supplémentaires à suivre pour tenter de clarifier la question difficile du philosophe-enchanteur ou du philosophe-sorcier. Car dans ce jeu subtil du même et de l'autre, l'ironie et le talent de Platon trouvent à déployer toute leur mesure.

APERÇU GÉNÉRAL DE LA « PHARMACIE » PLATONICIENNE

Pour explorer les développements métaphoriques du thème, il n'est pas inutile de s'interroger au préalable sur l'idée que Platon se fait de la magie, sur les personnages qu'il qualifie de la sorte et sur leurs agissements, en étant attentif au vocabulaire utilisé. Parmi les textes susceptibles de nous éclairer sur ce point, beaucoup sont simplement allusifs. Un passage de la *République* et deux passages des *Lois* fournissent néanmoins des renseignements circonstanciés sur certains comportements « magiques », sur les sanctions sévères que Platon leur réserve et sur les raisons de sa condamnation sans appel. C'est à la ferme volonté du philosophe de voir ces personnages écartés de sa cité idéale que l'on doit ces informations. Car la notion de magie comme telle ne fait de sa part l'objet d'aucune définition ni ne donne lieu à une réflexion un tant soit peu élaborée.

Au livre XI des *Lois* (932 e 1-933 e 6), Platon expose toute une législation spéciale destinée à réprimer les pratiques des empoisonneurs et autres maléfiques, pratiques réunies sous l'appellation commune de *pharmakeiai*². Sont distinguées deux catégories de contrevenants qui ont en commun une volonté délibérée de nuire à autrui. La première est composée par ceux qui usent de substances physiques, boissons, aliments, onguents, une « pharmacie », précise Platon³, « qui fait tort à des corps par des corps selon un processus naturel (*kata phusin*) », sans toutefois provoquer la mort⁴. Si ces empoisonneurs sont des professionnels, à savoir des médecins, ils seront punis de la peine de mort, tandis que les simples particuliers encourront une peine laissée à l'appréciation du tribunal.

Aucune manipulation de puissances surnaturelles n'est donc ici présumée ; c'est bien plutôt l'idée d'un processus naturel qui est soulignée. Le seul critère pris en considération est celui d'un dommage corporel causé volontairement à l'aide de *pharmaka*, étant entendu que ces pratiques sont en outre dénoncées comme directement contraires à la déontologie médicale. Il est difficile, dans ces conditions, de parler de magie, même s'il apparaît par ailleurs que Platon connaît bien les magiciens et magiciennes qui, depuis toujours, font grand usage de ce type de *pharmaka*. Le philosophe s'en tient donc strictement à son point de vue légal.

2. Ce mot apparaît à cinq reprises dans notre texte, avec le même sens générique qui englobe, comme on va le voir, les « drogues » affectant les âmes : 932 e 5 (plur.), 933 b 6 (sing.), d 1 (sing.), e 1 (plur.) et e 3 (sing.). *Φάρμακον* y figure deux fois, au pluriel : 932 e 1 et 933 d 5. À noter aussi l'emploi des verbes *φαρμάττειν* (933 b 6 et c 5) et *φαρμακεύειν* (933 d 1). Signalons que les mots de cette famille (il faut ajouter aux mots cités ci-dessus : *φαρμακεῖον*, *φαρμακεύς*, *φαρμάκευσις*, *φαρμακευτικός*, *φαρμάκιον*, *φαρμακοποιία*, *φάρμαξις*, *ἀλεξιφάρμακον*, *καταφαρμακεύειν*) totalisent plus de 100 occurrences chez Platon et qu'une vingtaine de dialogues sont concernés ; *φάρμακον* à lui seul est employé environ soixante-dix fois. Mais, qu'ils soient pris dans un sens propre ou figuré, ces mots peuvent désigner des réalités très diverses et ne font que rarement référence à ce que nous appelons proprement la magie. À noter que, dans ce comptage et les suivants, ne sont pas pris en considération les dialogues réputés suspects ou apocryphes dans la Collection des Universités de France.

3. 933 a 1. Il est précisé plus loin (933 d) que les corps que l'on maltraite peuvent être aussi les troupeaux et les ruches que possède celui à qui l'on veut nuire.

4. Ce dernier cas relèverait en effet de la législation sur les meurtres qui a été traitée précédemment. En IX, 865 b, il est effectivement fait allusion à des potions et autres substances pouvant donner la mort, mais la catégorie envisagée est celle des meurtres involontaires.

Tout autre est la seconde catégorie sur laquelle il s'attarde plus longuement. Sont concernés cette fois des gens qui, par une persuasion efficace (*peithein*), s'en prennent aux âmes. Les moyens utilisés sont des sortilèges (*magganeiai*⁵), des incantations (*epôidai*⁶), des ligatures (*kata-deseis*⁷), des évocations (*epagôgai*⁸) et autres *pharmakeiai* du genre comme les figurines de cire⁹ qu'on trouve devant les portes, aux carrefours et sur les tombes. Par ces procédés magiques (*goêteuontes*¹⁰), ils se targuent de pouvoir nuire efficacement, persuadant les uns qu'ils peuvent les aider à causer du tort à leurs ennemis, persuadant les autres qu'ils sont sous le coup de semblables menaces et donc, sous-entendu, qu'ils ont besoin d'une aide pour y parer. Pareils agissements, commente Platon, créent un climat de frayeur et de soupçon mutuel : on agite des épouvantails pour faire peur au commun des hommes comme on le ferait à des enfants. Même si on savait, ajoute-t-il, comment tout cela se produit, on n'arriverait pas à rassurer les personnes.

Le philosophe ne se prononce donc pas sur l'efficacité réelle de ces pratiques ni non plus du reste sur son éventuelle origine surnaturelle, mais il se borne à dénoncer et à condamner une double, voire une triple injustice : manipulation des âmes, incitation à nuire, trouble causé à l'ordre social. Il reste que le caractère magico-religieux de ces agisse-

5. 933 a 2 ; on ne compte qu'une seule autre occurrence de ce mot dans les *Dialogues* : *Leg.*, X, 908 d 4. Cf. cependant, dans notre texte, μαγγανεύματα (933 c 7), présent aussi dans *Gorg.*, 494 a 4. Selon Chantraine (*Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, s.v. μάγανον), ces mots n'appartiennent pas à la même famille linguistique que μάγος. Les mots de cette autre famille sont également très peu représentés chez Platon. Μαγεία n'est employé qu'une fois (*Alc.*, I, 122 a 1, pour désigner le culte des dieux pratiqué par les « mages », chez les Perses), tout comme μάγος, associé à τυραννοποιός dans *Rsp.*, IX, 572 e 4. Μαγευτικός, enfin, n'est lui aussi attesté qu'une fois, dans *Pol.*, 280 e 1.

6. 933 a 1 et d 7. Ce mot est employé plus de vingt fois dans les *Dialogues* ; appartiennent à la même famille le substantif ou adjectif ἐπωδός (5 occ.) ainsi que les verbes ἐπάδειν (19 occ.) et κατεπάδειν (2 occ.) tout comme l'adjectif ἐπωδός (1 occ.).

7. 933 a 2 et d 7 ; ce sont les deux seuls emplois de ce mot chez Platon ; l'unique emploi du terme synonyme κατάδεσμος (*Rsp.*, II, 364 c 4) sera présenté plus loin.

8. 933 d 7 ; le seul autre emploi est couplé avec κατάδεσμος. Il s'agit sans doute d'évocations des morts, comme le suggère cet autre texte des *Lois* (X, 909 b 2-3) qui va être cité : τοὺς τεθνεώτας ψυχαγῶγειν.

9. κήρινα μιμήματα πεπλασμένα : 933 b 1-2.

10. 933 a 5. Les mots de cette famille totalisent une trentaine d'occurrences dans l'œuvre platonicienne : γοητεύειν (13 occ.), γόης (12 occ.), γοητεία (4 occ.), γοοῦν (1 occ.), γωόδης (1 occ.), γοήτευμα (1 occ.), δυσγοήτευτος (1 occ.). Sur la figure originelle du γόης, « figure composite qui combine l'extase avec la plainte rituelle, la guérison rituelle avec la divination », voir F. GRAF, *op. cit.* (n. 1), p. 35 et 39.

ments, relevant typiquement de ce que nous appelons la magie noire, ressort déjà de certains mots utilisés, en particulier le verbe *goèteuein* sous lequel elles sont subsumées, et ce caractère se voit en outre indirectement reconnu dans l'énoncé des peines : s'il s'agit de particuliers, « étrangers à l'art de la mantique » (*mantikè*), le tribunal appréciera la sanction, mais s'il s'agit d'un devin (*mantis*) ou d'un interprète de prodiges (*teratoskopos*) — comprenons : un professionnel de la divination — ce sera la mort.

Les *pharmakeiai* de la seconde catégorie sont donc présentées comme relevant de la sphère mantique, laquelle a évidemment rapport au divin. Cette donnée, sans compter d'autres traits, est également présente dans un texte bien antérieur de la *République* (II, 363 e-365 a) qui, nonobstant les problèmes d'interprétation qu'il pose¹¹, est sur certains points plus explicite que le précédent et éclaire aussi les motivations qui animent Platon. C'est de la notion même de justice et d'injustice qu'il est cette fois question. Le jeune Adimante se fait l'écho d'une conception, répandue dans le peuple et chez les poètes, selon laquelle l'injustice serait plus avantageuse que la justice dès lors qu'elle pourrait bénéficier d'une impunité. Ne montre-t-on pas les dieux ménageant parfois aux hommes de bien une vie misérable et accordant à ceux qui ne le sont pas une destinée contraire ? Or une telle impunité peut être garantie par des personnages appelés *agurtai*¹² (prêtres mendiants) et *manteis* (devins), qui vont frapper à la porte des riches et les persuadent (*peithein* : 364 b 7) qu'ils ont le pouvoir (*dunamis*), obtenu des dieux par des sacrifices et des incantations (*epôidai*), de les guérir, par des réjouissances et par des fêtes, d'une injustice qu'eux-mêmes ou leurs ancêtres auraient commise. Ils s'engagent aussi, moyennant une modeste rétribution, à faire du tort à un ennemi, qu'il soit bon ou méchant, par des évocations (*epagôgai*) et par des liens magiques (*katadesmoi*) ; c'est qu'ils persuadent (*peithein*¹³) les dieux, affirment-ils, de se mettre à leur service (*huperetein*).

À l'appui de l'idée que les dieux se laisseraient fléchir, ils invoquent le témoignage de poètes comme Hésiode et Homère. Ils produisent aussi une foule de livres de Musée et d'Orphée d'après lesquels ils règlent leurs cérémonies (*thuèpolein*), persuadant les particuliers comme aussi

11. À ce propos, voir notamment l'article d'O. BALLÉRIAUX, « Mantique et téléstique dans le *Phèdre* de Platon », *Kernos*, 3, 1990, p. 35-43.

12. 364 b 6 : c'est l'unique emploi de ce terme chez Platon.

13. 364 c 5 ; le mot évoque, en pareil contexte, une idée de contrainte.

les cités qu'on peut être délivré et purifié de ses injustices, de son vivant et même après la mort, par des rites sacrificiels et festifs qu'ils nomment « initiations » (*teletai* : 365 a 2). Car ces initiations ainsi que les dieux libérateurs (*lusioi*) qui y président peuvent beaucoup (*mega dunantai*), s'il faut en croire les plus grandes cités ainsi que les révélations des poètes fils de dieux et de ceux qui passent pour être leurs prophètes (*prophètai* : 266 b 2).

Pareils discours, commente aussitôt Adimante, impressionnent les âmes (*psuchai*) des jeunes et les acculent quasiment à suivre cette voie de l'injustice à laquelle une prime est offerte. Pour cacher leurs méfaits, ils pourront d'ailleurs former des ligues et, forts de l'expertise de la tribune (*sophia dèmègorikè*) reçue des « maîtres de persuasion » (*peithous didaskaloi* : 265 d), ils pourront assouvir leurs convoitises, tantôt par la persuasion, tantôt par la force, sans risquer aucune peine.

Remarquons d'emblée que ces maîtres de persuasion, autre nom des rhéteurs et des sophistes, apparaissent dans le sillage immédiat des personnages dont on vient de dénoncer les agissements, sans qu'ils soient cependant confondus avec eux. On va voir que Platon n'évitera pas toujours l'amalgame. Pour le reste, il apparaît que ce long passage, qui ratisse décidément très large dans le présent et le passé religieux de la Grèce, associe deux types de pratiques qui, dans la réalité, ne devaient pas être liées à tout coup. Les unes sont faites de procédés magiques visant directement à nuire, comme les évocations et les liens d'envoûtement, et coïncident très précisément avec la seconde catégorie de *pharmakeiai* que condamnent les *Lois*. Les autres sont des rites initiatiques complexes, pratiqués par des disciples d'Orphée et censés pouvoir libérer les hommes des conséquences de fautes commises, le cas échéant de leurs propres forfaits¹⁴. Rien n'empêche évidemment que certains manipulateurs du sacré, comme ces devins et ces prêtres ambulants, marginaux non intégrés au système politico-religieux de la cité¹⁵, aient eu l'idée habile de cumuler ces divers agissements et d'en faire un métier rémunérateur : en garantissant l'impunité des injustices

14. Sur ces cérémonies initiatiques, voir aussi le *Phèdre*, 244 a-245 c et 265 b, où cette « téléstique », pratiquée sous les auspices de Dionysos, est dépourvue des connotations très négatives qu'elle présente ici. Voir à ce sujet ma contribution « Aspects du prophétisme grec », dans *Prophéties et oracles. II. En Égypte et en Grèce*, Éd. du Cerf (suppl. au *Cahier Évangile* 89), p. 41-78 (plus spécialement les p. 51-55).

15. Comme l'observe justement F. GRAF, *op. cit.* (n. 1), p. 3.

qu'ils incitaient à commettre, ils se rendaient en somme indispensables par leurs rites cathartiques qui séduisaient même les cités.

Mais Platon avait des raisons particulières, théologiques, d'associer sous une même étiquette ces deux espèces de pratiques qui, toutes deux, se réclament d'un pouvoir surnaturel d'une particulière efficacité. Voyons ce qu'il en dit dans sa législation sur l'impiété, au livre X des *Lois*. Parmi ceux qui ne croient pas à l'existence des dieux, il est, dit-il, une espèce particulièrement pernicieuse qui, dépourvue d'un naturel juste mais dotée d'une intelligence pointue, manie la ruse et la simulation :

c'est de telles gens que sortent maints devins (*manteis*) et fabricants empressés de toutes sortes de prestiges (*pasa hē magganeia*); d'eux aussi naissent parfois des tyrans¹⁶, des orateurs populaires, des généraux, de malins inventeurs d'initiations secrètes (*teletai idiai*) et les machinations (*mēchanai*) de dénommés sophistes (*Lois*, X, 908 d).

Au nombre de ceux qui se rendent coupables de cette impiété, on retrouve donc à nouveau, comme dans la *République*, des devins, étroitement associés (*te kai*) aux praticiens de la magie, et des inventeurs d'initiations privées. Ces derniers apparaissent cette fois un peu perdus au milieu d'une série d'hommes publics exerçant, dans la cité, des fonctions diverses qui n'ont rien de religieux. Quand sont évoqués les châtiments sévères que le législateur réserve à ces impies, de nouvelles précisions sont apportées au sujet des comportements incriminés :

Pareils à des bêtes fauves, non contents de nier l'existence des dieux ou de les croire soit négligents, soit corruptibles¹⁷, ils méprisent les humains au point de capter les esprits (*psuchagōgein*) d'un bon nombre parmi les vivants en prétendant qu'ils peuvent évoquer les esprits des morts et promettant de séduire (*peithein*) jusqu'aux dieux, qu'ils ensorcelleront (*goēteuein*) par des sacrifices, des prières et des incantations (*epōidai*); par amour de l'argent, ils s'évertuent à ruiner de fond en comble particuliers, familles entières et cités... (*Lois*, X, 909 a-b).

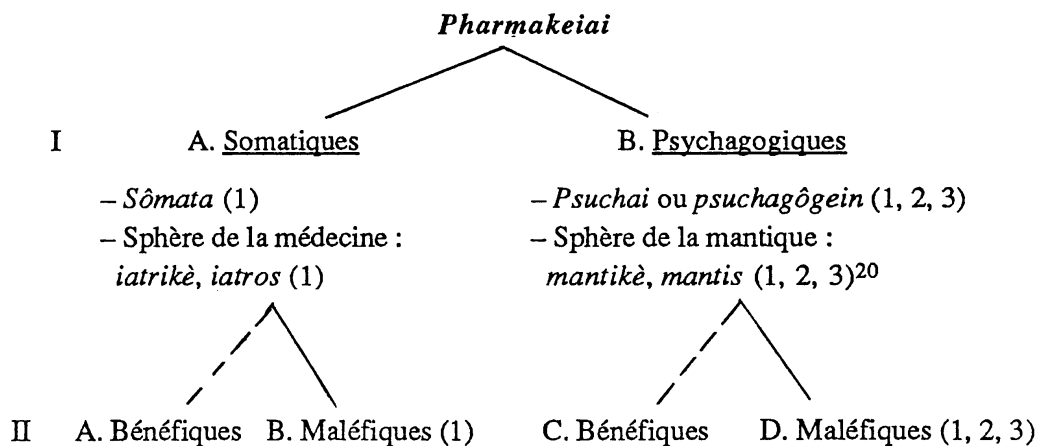
L'opprobre est jeté sur la manipulation des âmes et le prétendu ensorcèlement des dieux, sans compter l'avidité mercantile dont sont victimes une foule de gens. On ne voit pas très bien comment les hommes publics évoqués plus haut pourraient encore rentrer dans la

16. Cf. *Rsp.*, IX, 572 e 4, où τυραννοποιός est associé à μάγος.

17. On reconnaît ici les trois formes d'athéisme que distingue Platon et qu'il entend faire condamner.

catégorie des impies telle qu'elle vient d'être plus précisément décrite, même si l'on devine déjà par quelle analogie le glissement peut s'opérer.

Si les différents textes qu'on vient de passer en revue sont loin de se recouvrir entièrement, leurs angles d'approche étant différents, ils permettent du moins d'intéressants recouvrements. Ceux-ci apparaîtront davantage en relief si on les rassemble dans un tableau récapitulatif prenant comme point de départ le *Nomos peri pharmakeias* du livre XI des *Lois*, texte qui manifeste des prétentions classificatoires. L'apport de chacun des trois grands passages qui ont été présentés est indiqué par les chiffres entre parenthèses¹⁸. Dans ces textes, seules étaient explicitement envisagées les formes négatives de la « pharmacie », mais parler de médecins et de devins dépravés implique assurément qu'il y en ait aussi de bons et qu'existent des *pharmakeiai* bénéfiques, ce que confirme d'ailleurs l'usage de ce mot par Platon¹⁹. Place est donc faite, pour mémoire et sans autres précisions, à ces formes positives de la « pharmacie » dans cette présentation des deux premiers niveaux du tableau :



18. 1 = *Leg.*, X ; 2 = *Rsp.*, II ; 3 = *Leg.*, XI.

19. Par exemple dans *Prot.*, 354 a, où le pluriel *pharmakeiai* désigne des remèdes utilisés par le médecin pour guérir. Il en va de même évidemment pour le mot *pharmakon*.

20. Sans compter les *teratoskopoi* (1), les *agurtai* (2) et les *prophêtai* (2), toutes fonctions qu'englobe la *mantikè* ; cette dernière notion est ambivalente, comme celle de *pharmakeia*, et est donc à sa place à cet endroit du tableau, alors qu'*agurtès*, dont c'est ici l'unique emploi, semble connoté péjorativement.

Ces premières divisions manifestent bien la polysémie très large et très ambiguë qui caractérise la notion platonicienne de *pharmakeia*. Celle-ci concerne aussi bien les drogues physiques que psychologiques et, parmi les premières, aussi bien celles qui supposeraient une intervention surnaturelle que les autres. D'autre part, à considérer cette fois les effets, elle peut être connotée tantôt négativement (un poison), tantôt positivement (un remède), voire les deux en même temps, car souvent, le commun des mortels n'est pas apte à prévoir l'effet ; il y faut la science du médecin ou du devin²¹. Il existe même un art particulier de la magie (*mageutikè*) spécialisé dans les contre-poisons (*alexipharmaka*)²². Le *Charmide* montrera que des interférences sont parfois possibles, et même indispensables entre une drogue psychologique et une drogue physique, le comble étant atteint à cet égard dans le *Phédon*, lorsque le *logos* de Socrate fait du *pharmakon* mortel qu'il lui faut absorber un instrument de délivrance pour les âmes²³. On n'en finirait pas de relever ainsi les ambiguïtés de la sémantique platonicienne de la pharmacie. Le vocabulaire, dès le départ, s'y prêtait. Comme le remarque à propos J. Derrida²⁴, le *pharmakon* est « aneidétique », c'est-à-dire dépourvu d'*eidōs*, d'identité idéale, indéfinissable donc et imprévisible.

Il y a lieu d'observer aussi la signification très englobante conférée ici à la notion de *mantikè*, signification qui va bien au-delà de la mantique oraculaire à laquelle nous pensons d'emblée. Mais concentrons pour l'heure notre attention sur ce que les textes étudiés enseignent au sujet des *pharmakeiai* réputées les plus néfastes, celles qui maltraitent les âmes. Ces enseignements pourraient être résumés comme suit :

21. *Leg.*, XI, 933 c.

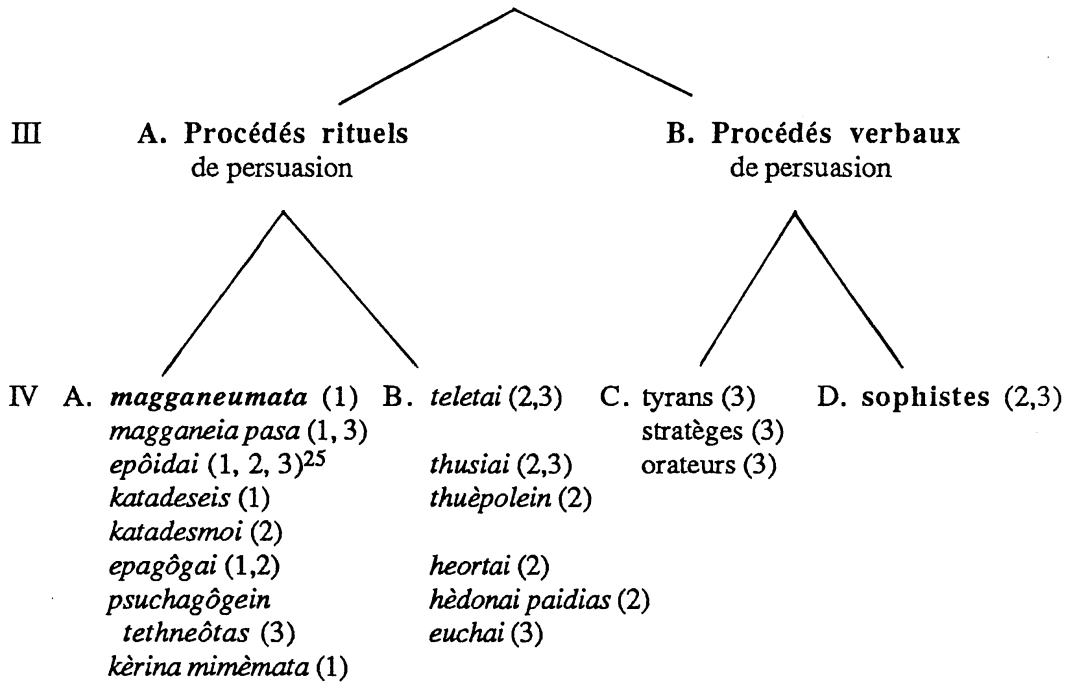
22. *Pol.*, 280 e. Il serait imprudent de faire grand cas du mot *mageutikè* qui figure très incidemment dans ce passage et dont c'est, rappelons-le (cf. n. 5), l'unique emploi. Du moins cet emploi suggère-t-il qu'il existe une bonne « mageutique », pour ne pas dire une bonne « magie ».

23. Cf. J. DERRIDA, « La pharmacie de Platon », dans L. BRISSON, *Platon, Phèdre. Traduction, introduction et notes*, Paris, Flammarion, p. 335.

24. *Op. cit.*, p. 334, où il est observé que, dans le *Phédon*, la ciguë n'est pas autrement désignée que par le mot φάρμακον.

II **D. *Pharmakeiai* psychagogiques et maléfiques**

- persuasion trompeuse et proche de la contrainte (*peithein* : 1, 2, 3),
visant les hommes (1, 2, 3), voire aussi les dieux (2, 3),
procédant parfois d'une pure simulation (3),
recourant à des sortilèges (1, 2, 3) et/ou à un cérémonial complexe (2, 3)
- autres termes génériques : *goèteuein* (1, 3) et *mèchanai* (3)



Présente dans les trois passages, et parfois à plusieurs reprises, la notion de persuasion est bien au centre de ce que Platon entend ici dénoncer. Modalité selon laquelle une action peut s'exercer sur des réalités non somatiques, âmes ou dieux, il apparaît, en effet, que le *peithein* est exposé à une double perversion, celle de la tromperie et celle de la contrainte, viol psychique d'autant plus pernicieux quand il s'attaque à des âmes crédules et désarmées. Dans le chef des personnages décriés est toujours présente, à quelque degré, une forme de tromperie. Le cas le plus pendable concerne assurément ceux qui se targuent d'un pouvoir obtenu de dieux en l'existence desquels ils ne croient pas véritablement. Aux yeux du philosophe, cette imposture porte doublement atteinte aux

25. Les *epôidai* peuvent aussi figurer dans la colonne des *teletai*. Cf. *Rsp.*, II, 364 c 1 : *thusiai te kai epôidai*.

dieux. Non seulement leur existence est niée dans le for intérieur, mais on accrédite hypocritement une conception qui les dénature et qui subvertit la relation de l'homme au divin : les dieux seraient en quelque sorte contraints de se mettre au service de l'injustice des hommes. Abuser d'autrui par une telle simulation et pour lui inculquer des idées aussi délétères, c'est, au yeux de Platon, un comble de perversité. C'est davantage qu'une et deux mises à mort, s'exclame-t-il, que mériterait pareil crime²⁶.

Mus par l'appât du gain, ces personnages incitent les uns à commettre des injustices, mettant à leur disposition tout un arsenal de procédés maléfiques autant que mystérieux, et ils font peur aux autres afin de se rendre auprès d'eux indispensables. Plus généralement encore, les moyens dont ils usent pour persuader la clientèle sont entachés de fourberie. Ce n'est pas le vrai qui les préoccupe, mais ils cherchent à exciter et à exploiter les passions de l'âme : la peur, la jalousie et l'envie²⁷, la méchanceté et le désir de vengeance, le plaisir aussi, comme en témoigne la part réservée aux réjouissances et aux *hèdonai* dans leurs initiations secrètes. Or, persuader de la sorte est une manière de contrainte camouflée ; c'est vouloir ignorer chez autrui ce qui réellement le rend libre, son intelligence²⁸, c'est en quelque sorte le traiter en esclave. Pour peu que la persuasion ainsi pratiquée concerne des choses graves, comme c'est ici le cas puisque les dieux sont en cause, la faute mérite un châtiment exemplaire et spécifique : dans sa prison, le condamné ne pourra plus connaître la compagnie d'un seul homme libre, et le refus de sépulture signifie qu'il s'est comme retranché de la communauté des hommes. Par-delà les personnes lésées, c'est la cité tout entière, en effet, qui est mise à mal par de telles conceptions et de tels agissements.

26. *Leg.*, X, 908 e. En réalité, lorsqu'il s'agit effectivement de définir les peines, le législateur met une sourdine à cette sévérité, du moins en apparence ; s'il ne décrète que l'incarcération à vie, il l'assortit de mesures particulièrement infamantes : aucune visite d'un homme libre, nourriture servie par des esclaves, interdiction de sépulture.

27. A. BERNAND, *op. cit.*, p. 85-105, consacre tout un chapitre à montrer comment l'envie et la jalousie, au témoignage des Grecs eux-mêmes et notamment de Platon, ont pu jouer un rôle dans le développement des pratiques de la magie (voir aussi l'index s.v. « *phthonos* »).

28. *Leg.*, IX, 875 d. Platon distingue la persuasion de croyance (*pisteutikè*), que pratique la rhétorique, de la persuasion d'enseignement (*didaskalikè*), propre au philosophe : *Gorg.*, 454 d, etc. Sur les principaux enjeux de ce débat, voir mon étude « Persuasion et violence chez Platon », *AC*, 50, 1981, p. 562-577.

Les niveaux III et IV du tableau introduisent des divisions qui, dans les textes étudiés, n'avaient pas toutes la netteté qui leur est ici donnée ; elles n'en sont pas moins fondées. Il est à remarquer, tout d'abord, que le livre X des *Lois*, introduit effectivement des personnages nouveaux (IV, C), qui sont des professionnels de la *peithô dia logôn*²⁹, à côté d'autres dont la persuasion fait appel en outre à des objets, voire à des ensembles rituels complexes³⁰. L'adjonction de ces hommes publics nous a d'ailleurs paru constituer un amalgame peu rigoureux. Il est vrai qu'à l'époque des *Lois*, Platon pratiquait depuis longtemps déjà l'assimilation entre les sorciers dégénérés et ses adversaires en discours qu'étaient les sophistes-rhétieurs ainsi que les hommes publics vivant dans leur sillage³¹. Mais deux autres explications, touchant le fond, peuvent être aussi avancées. Il faut se souvenir, tout d'abord, que l'âme humaine, aux yeux du philosophe, possède en soi quelque chose de divin, et que la maltraiter constitue donc une sorte de sacrilège impie. On verra, d'autre part, que certains sophistes eux-mêmes ne répugnaient nullement à entretenir un rapport ambigu entre leur art et le sacré, ce qui rendait leur activité comptable en quelque sorte d'un jugement à caractère religieux.

En réservant aux sophistes une division particulière dans le tableau (IV D), on tient compte du relief particulier que l'auteur des *Lois* leur confère lui-même en les plaçant dans le dernier rayon de sa cible, et on anticipe aussi le rôle emblématique que plus d'un dialogue leur fait jouer en tant que théoriciens et praticiens du discours face aux philosophes.

Révéléateur d'un certain élargissement opéré de la *République* aux *Lois* est le fait que, dans le premier de ces deux dialogues, les *manteis* visés pouvaient faire encore figure de marginaux, associés qu'ils étaient à des *agurtai*, « prêtres-mendiants », alors que, dans le second, ils sont qualifiés expressément de *polloï*, « nombreux ». Comme pour se justifier, Platon s'en va répétant, au moment de conclure, qu'« il y a

29. L'expression se rencontre dans *Rsp.*, III, 411 d.

30. L'étude de V. PIRENNE-DELFORGE (« Le culte de la persuasion : Peithô en Grèce ancienne », *RHR*, 208, 1991, p. 395-413) montre bien que, dans la tradition mythologique, la déesse Peithô savait exercer la persuasion autrement qu'en paroles.

31. Sur la connection étroite qu'un intérêt commun pour le *logos* crée entre le sophiste, l'orateur et l'homme politique dans les *Dialogues*, voir l'étude récente de K. TUSZYŃSKA-MACIEJEWSKA, *Plato and Rhetoric ; from a Critique to a Model*, Poznan, 1996, p. 138 (résumé en anglais de l'ouvrage écrit en polonais).

beaucoup d'espèces de ces gens-là» (*toutôn polla eidè* : X, 908 d-e), à savoir les impies, la détermination des peines ne devant distinguer cependant que deux catégories selon qu'il est fait usage ou non de simulation.

C'est cette dernière idée, et celle, plus large, de tromperie, qu'expriment de façon particulièrement suggestive le verbe *goèteuein* et le substantif *magganeia*, présents l'un et l'autre dans les deux livres des *Lois* dont on a fait état. Il est probable que, sous la plume de Platon, ces deux mots ne réfèrent plus à des personnages très différenciés, mais faisaient surgir l'image composite d'un sorcier-magicien, expert en manigances occultes ainsi qu'en toutes sortes de sortilèges séducteurs. On voit ces mots s'appliquer, en effet, aussi bien à des gestes ponctuels qu'au déploiement de rituels complexes, deux genres de pratiques qu'on s'est efforcé tant bien que mal de distinguer dans le tableau (IV A et B), sans que, cette fois, notre philosophe y invite vraiment. À trois reprises, il a certes dénoncé ces pratiques que nous désignons sans hésiter sous l'étiquette de magie noire et qui devaient être assez répandues de son temps, mais, fait significatif, ce n'est jamais le peuple qui est alors directement visé, mais bien des personnages auxquels sont reprochés en même temps d'autres agissements. En définitive, ce qu'il ambitionne d'extirper est bien davantage que cette magie ponctuelle, c'est un complexe formé de conceptions théologiques qu'il juge délétères, de pratiques magico-religieuses qu'il estime déviantes et de comportements sociaux pervers, cet ensemble étant présenté comme la subversion même de ce qu'il tient lui-même pour une religion authentique³², avec les exigences éthiques et politiques qui s'y attachent. Ce faisant, Platon esquisse à tout le moins deux critères qui servent aujourd'hui encore à définir ce qu'on entend d'ordinaire par magie³³ : d'une part, la conception selon

32. Cette subversion est particulièrement évidente dans la prétention qu'affichent les sorciers à mettre les dieux à leur service (*hyperetein*) ; chez Platon, en effet, l'attitude pieuse est souvent évoquée par l'expression *therapeia theôn*, qui implique, à l'inverse, l'idée que les hommes se font les serviteurs de la divinité ; voir, par exemple, *Leg.*, IX, 716 d (où sont énumérées les principales manifestations de cette *therapeia*), *Euthyphron*, 13 d (ainsi est définie l'*hosiotès*), et *Leg.*, VI, 776 b (*therapeuontes aei theous kata nomous*) ; si l'homme a le devoir de procréer, c'est notamment pour garantir la permanence de serviteurs (*hupèretai*) de la divinité (*Leg.*, VI, 774 a 1).

33. Sur cette problématique et son application à la théurgie, voir C. VAN LIEFERINGE, *La Théurgie, des Oracles Chaldaïques à Proclus*, Liège, CIERGA, 1999.

laquelle l'homme peut, par des rites, contraindre certains êtres divins³⁴ et accaparer leur puissance, d'autre part, le caractère égoïste et foncièrement antisocial de ces comportements³⁵. S'il est un dénominateur commun aux personnages dénoncés, c'est d'être des contempteurs des dieux, des meurtriers des âmes et, ce qui va de pair, des fossoyeurs de la cité.

Il devient clair à présent que toute espèce de *pharmakeia*, somatique aussi bien que psychagogique, qui serait entachée d'une des perversions incriminées tomberait sous le coup d'une même condamnation. On rappellera, d'autre part, que le tableau serait à compléter par un volet symétrique couvrant les *pharmakeiai* bénéfiques, à supposer, bien sûr, que la matière s'y prête. Dans l'ordre physique déjà, on a appris très incidemment qu'existait une « mageutique » portant sur les contre-poisons. Dans l'ordre psychique, il doit bien y avoir également des « drogues » positives, ne serait-ce que pour faire pièce aux autres. Doit-on s'attendre à voir apparaître, faisant face au sophiste-sorcier, un philosophe qui, sous quelque rapport, véhiculerait aussi pareil héritage ? Cette question difficile, on l'a dit, sera simplement rappelée dans la conclusion, au moment de céder le relais. Elle requiert que soit au préalable examinée, dans les *Dialogues*, une autre perspective, bien plus plausible à première vue, celle d'une antithèse radicale entre le sophiste-sorcier et le philosophe.

LE SOPHISTE-SORCIER ET LE PHILOSOPHE

Quitte à buter d'emblée sur une aporie, on ne peut passer sous silence un facteur, sans doute décisif, qui pourrait être à l'origine de l'assimilation platonicienne du sophiste au sorcier-magicien. Car ce n'est pas au disciple de Socrate qu'on doit en premier lieu ce rapprochement, mais,

34. Il est frappant d'observer que, lorsqu'il évoque cette « magie », Platon ne parle jamais que des dieux et ignore les démons malfaisants. C'est qu'il ne veut pas accrédi-ter une telle idée, contraire à son dogme de la bonté du divin : chez lui, pourrait-on dire, les *daimones* ne peuvent être que des anges : voir mon étude « La catégorie platonicienne du démonique », in J. RIES et H. LIMET (éds), *Anges et démons. Actes du colloque de Liège et de Louvain-la-Neuve, nov. 1987*, Louvain-la-Neuve, 1987, p. 205-221.

35. Voir, en particulier *Leg.*, X, 909 d-910 d.

paradoxalement, à l'un des premiers et des plus prestigieux maîtres de rhétorique, le sophiste Gorgias lui-même. Dans son *Éloge d'Hélène*³⁶, en effet, aux fins d'innocenter l'héroïne, il défend notamment l'idée (§ 8) que c'est peut-être un discours (*logos*) qui, en abusant son âme (*apatan*), a persuadé (*peithein*) la jeune fille. C'est que le *logos* est un puissant tyran (*dunastès megas*) qui, entièrement invisible, réalise les œuvres les plus divines (*theiotata erga*), capable qu'il est de dissiper la peur et le chagrin comme d'exciter la joie et la pitié, tantôt par la poésie (§ 9), tantôt par des incantations enthousiastes (*entheoi epôidai* : § 10). Mêlée à l'opinion, la puissance (*dunamis*) de l'incantation charme (*thelgein*) l'âme, la persuade (*peithein*) et, par sa sorcellerie (*goêteia*), altère ses dispositions. De la magie (*mageia*) et de la sorcellerie (*goêteia*) sont nés deux arts qui produisent en l'âme des erreurs et en l'opinion des tromperies. La fiction des discours mensongers (*pseudès logos* : § 11) développe une puissance de persuasion d'autant plus grande que les gens n'ont la connaissance parfaite ni du présent, ni de l'avenir, ni du passé³⁷. L'euporie (§ 11) du discours, pourrait-on commenter, n'est donc possible que grâce à l'aporie gnoséologique dans laquelle les hommes sont plongés. Autant dire que la plupart d'entre eux n'ont qu'à se résigner et que la rhétorique a devant elle un bel avenir ! Et le sophiste d'ajouter (§ 13) que la persuasion (*peithô*) qui s'ajoute au discours réussit à imprimer dans l'âme tout ce qu'elle désire. En témoignent les discours des météorologues, les plaidoyers judiciaires, et aussi les discussions des philosophes, « un genre de discours dans lequel la vivacité de l'esprit se montre capable de produire des retournements dans ce que croit l'opinion » (§ 13). Il existe une analogie entre le pouvoir du discours à l'égard de l'âme et l'ordonnance des *pharmaka* à l'égard de la nature des corps. De même qu'il y a des drogues qui font cesser la maladie et d'autres la vie, ainsi y a-t-il des discours qui affligent et d'autres qui enhardissent leurs auditeurs, « d'autres encore qui, avec l'aide de

36. Le texte auquel je me réfère est celui de DIELS-KRANZ, 82 B 11 (comprenant 21 paragraphes) ; je suis la traduction de J.-L. POIRIER, dans J.-P. DUMONT, *Les Présocratiques*, Paris, 1988, p. 1031-1035.

37. Formule typique pour caractériser un savoir divin qui transcende le temps humain, comme celui du devin Calchas (Hom., *Il.*, 1, 70) et des Muses hésiodiques (*Th.*, 32 et 38).

Peithô³⁸, mettent dans l'âme la dépendance de leur drogue et de leur magie » (*pharmakeuein* et *ekgoèteuein* : § 14).

Rien n'empêche donc de penser qu'Hélène serait tombée sous le charme d'un hymne, par exemple, comme si on lui avait fait violence. Le coupable, dans ce cas, serait l'auteur de la persuasion ; quant à l'âme qui a subi celle-ci, elle a subi la contrainte (*anagkazein*), et c'est sans raison qu'on l'accuserait (§ 12).

Comment comprendre que Gorgias ait pu agiter de la sorte le spectre d'une rhétorique aussi cyniquement efficace ? Sans doute s'agissait-il d'un discours fictif et ludique, mais rien ne l'obligeait à exhiber avec une telle éloquence la possible perversion de l'art qu'il enseignait, en offrant ainsi à ses adversaires des armes qu'ils risquaient de retourner contre lui. Le fait est que l'essentiel du réquisitoire de Platon contre la rhétorique est déjà présent dans ce discours d'apparat. Et pourquoi fallait-il de surcroît que le sophiste s'obstine à placer son art dans cette filiation suspecte de la magie et de la goétie, qu'il parle d'« œuvres les plus divines » et d'« incantations enthousiastes », à une époque où l'on aurait pu croire la parole humaine affranchie, dans certains milieux à tout le moins, des ambiguïtés d'une pensée magico-religieuse³⁹ ? Faut-il comprendre qu'une certaine magie bénéficiait en ces temps d'une large faveur ou que le souvenir de l'audience qu'avaient connue des mages célèbres, comme Pythagore, continuait de frapper les esprits ? Du moins constate-t-on que la réussite professionnelle de certains maîtres de rhétorique ne fut nullement incompatible avec un art de se faire redouter. La tradition rapporte que Gorgias fut le premier et le seul homme à s'être fait ériger à Delphes une statue en or massif, tant était lucratif, ajoute-t-on, l'enseignement de la rhétorique⁴⁰.

Or l'attitude de Gorgias ne fut pas, semble-t-il, isolée. Si l'on en croit Platon, l'autre maître à penser du moment, le sophiste Protagoras usait d'un semblable registre, bien que de façon plus réservée et moins

38. Sur le culte de cette déesse, voir la note 30 ; sur la signification ambiguë de la *peithô* dans la pensée archaïque, voir M. DETIENNE, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, 1967 ; 2^e éd., 1994.

39. Il n'est guère douteux que Gorgias a été lui-même affranchi de cet héritage, mais pourquoi vouloir en maintenir la façade ? Sur cet aspect de la rhétorique gorgienne, voir M.-P. NOËL, *La persuasion et le sacré chez Gorgias*, BAGB, 1989, p. 139-151 ; plus généralement, sur les rapports entre rhétorique et magie, voir J. DE ROMILLY, *Magic and Rhetoric in Ancient Greece*, Cambridge (Mass.), 1975.

40. 82 A 7 D.K., témoignages de Pausanias, de Cicéron et de Pline.

provocatrice. Il faisait en effet remonter l'art de la sophistique non seulement à des poètes comme Homère et Hésiode, mais aux initiations (*teletai*) et aux prophéties (*chrèsmôidai*) d'Orphée et de Musée⁴¹. Les parades orchestrées qu'il exécutait avec ses disciples avaient l'allure d'un chœur, ironise notre philosophe, et, tel un nouvel Orphée, il tenait sous le charme de sa voix toutes les cités qu'il fréquentait⁴². Bref, certains sophistes s'entouraient volontiers d'une *aura* sacrée, et l'apparition de leur art ensorcelant semble bien avoir rapidement traîné à sa suite, avec leur propre complicité, l'image d'une espèce de magicien. La voie était toute tracée pour le disciple de Socrate : il lui suffisait de parfaire le paradigme et de faire surgir, en antithèse, celui du philosophe.

Cependant, les sophistes n'ont pas, dans les *Dialogues*, le monopole de cette étiquette. La première application du mot *goès* se fait en terrain neutre, pourrait-on dire, à moins qu'un sophiste n'y soit déjà visé par personne interposée. Dans l'*Hippias mineur*, l'infatué citoyen d'Élis prend le parti d'Achille, dont Homère a fait selon lui le modèle du parfait honnête homme — un rôle dans lequel lui-même se voit sans doute fort bien —, alors qu'Ulysse lui apparaît comme un rusé menteur, qui ne dit jamais la vérité que par intérêt. Socrate entreprend de lui montrer que c'est Achille bien plutôt qui tient la palme à cet égard, Homère ayant fait de lui, affirme-t-il, un véritable sorcier (*goès*) et un trameur d'imposture (*alazoneia*)⁴³ qui, de propos délibéré, mystifie Ulysse au point de se contredire en sa présence sans même qu'il s'en aperçoive. Sous-entendu peut-être : le fait qu'Hippias ait un faible pour un tel *goès* le place en un voisinage bien peu recommandable. Quoi qu'il

41. *Prot.*, 316 d. Philostrate, *Vie des sophistes*, I, 10, 1-2, parle de contacts qu'aurait eus Protagoras avec les mages perses, lesquels, à l'en croire, accomplissaient certains rites secrètement. Ce témoignage isolé et tardif ne mérite sans doute pas grande considération.

42. *Prot.*, 315 a-b. Dans l'*Euthydème*, 277 d-e, Platon assimile pareillement la ronde que forment les deux sophistes à des cérémonies religieuses (*hiera*) et à des initiations (*teletai*). Cf. *infra*.

43. Ἀλαζονεία : *Hipp. mi.*, 371 a 3. Cf., dans ce même passage, ἀλαζονεύεσθαι (371 a 6) et ἀλαζών (369 e 4 et 371 d 2). Ces trois mots, qui sont appliqués plusieurs fois aux sophistes ou aux rhéteurs, totalisent seize occurrences dans les *Dialogues*. Les *Définitions*, 416 a, donnent la signification suivante pour ἀλαζονεία : ἔξις προσποιητικῆ ἀγαθοῦ ἢ ἀγαθῶν οὐχ ὑπαρχόντων (« disposition à s'attribuer un bien ou des biens qu'on ne possède pas »). Ceux qui se rendent coupable de mensonge et d'ἀλαζονεία ont, après leur mort, une place réservée dans la prison de l'Hadès : *Gorg.*, 525 a.

en soit, c'est bien l'idée de ruse et de tromperie intentionnelle qu'évoque ici le mot *goès*⁴⁴, idée à laquelle le terme *alazôn* ajoute celle d'imposture ou, à tout le moins, de jactance.

Les interlocuteurs des dialogues se serviront souvent de ce vocabulaire comme d'un projectile qu'on se lance à la tête. Mais ce n'est pas dans la bouche de Socrate qu'on rencontre pour la première fois cet emploi, c'est dans celle du bouillant Calliclès. Ce jeune sophiste, disciple de Gorgias, veut faire briller le « droit de la nature », ce qui n'est rien d'autre pour lui que le droit du plus fort. Et de s'en prendre à tous les éducateurs traditionnels qui manient les incantations (*katēpaidein*) et les sortilèges (*goēteuein*)⁴⁵ pour asservir les natures les plus vigoureuses, comme on le ferait avec des lions. Quant à la philosophie, elle n'est qu'une école des faibles qui laisse l'homme sans défense et sans honneur dans la cité ; elle est tout juste bonne pour l'âge tendre. Mais attention, menace-t-il : il se trouvera bien un jour quelqu'un pour secouer ce joug, briser les chaînes, fouler aux pieds tous ces écrits, ces sortilèges (*magganeumata*), ces incantations (*epōidai*), ces lois contraires à la nature.

Socrate avait feint précédemment d'admirer la puissance toute divine (*dunamis daimonia* : 456 b) de la rhétorique gorgienne, puis l'avait mise à mal par ses objections. Croyant venir au secours de son maître en mauvaise posture, Calliclès use donc de métaphores qu'avait inaugurées l'*Éloge d'Hélène*, mais c'est pour disqualifier cette fois les tenants du système éducatif ancien, parmi lesquels il classe les philosophes ; leurs discours et leurs institutions ne sont que sortilèges qui abusent les natures les plus généreuses et les maintiennent en esclavage. Ces propos provocateurs servent à merveille la cause de Socrate (et de Platon). Calliclès voulait prendre la défense de la rhétorique, mais, en exaltant le droit du plus fort, il découvre le vrai visage d'un art qui, sous couvert d'une persuasion réputée sans violence, peut se mettre au service de n'importe quelle volonté de puissance et est en train de faire le lit de la tyrannie.

Il est d'autres dialogues où Socrate, personnellement et très directement cette fois, se voit assimilé à un magicien, à un charmeur de ser-

44. C'est la première fois que nous rencontrons ce substantif dans les *Dialogues* (cf. la note 10).

45. *Gorg.*, 483 a-b.

pents⁴⁶, voire traité sans ménagement de sorcier. Mais c'est l'occasion précisément pour Platon de faire voir comment il se démarque de pareils modèles. Ménon, au cours d'un long entretien sur la vertu, ne peut se déprendre de l'impression d'avoir été mystifié par son interlocuteur. Je ne sais par quelle sorcellerie (*goèteuein*), par quelles drogues (*pharmattein*), par quelles incantations (*katapadein*) tu m'as si bien ensorcelé, s'exclame-t-il. S'il est permis de plaisanter un peu, tu me parais ressembler tout à fait à ce poisson de mer qu'on appelle torpille et qui engourdit (*narkan*) lorsqu'on s'en approche et qu'on la touche. Dans une autre cité qu'Athènes, tu ne tarderais pas à être arrêté comme *goès*⁴⁷ !

Socrate ne récuse pas la comparaison, mais à une condition, dit-il, c'est d'admettre que la torpille est elle-même engourdie. La narcose que produisent parfois ses *logoi* n'a pas pour but, en effet, de le faire passer pour quelqu'un qui sait, ni non plus de tromper l'interlocuteur. Ils visent simplement à rendre l'âme à elle-même, la remettre en position de recherche. Une pédagogie qui, en l'occurrence, réussit fort bien : la discussion ayant repris, Ménon reconnaît qu'un tel engourdissement peut être profitable (84 c).

Toute la mise en scène du *Charmide* développe une atmosphère de magie, à la fois érotique et médicale, mais cette dernière seule retiendra notre attention. Le jeune homme souffrant d'un mal de tête depuis le matin, c'est le prétexte dont se sert son tuteur pour le présenter à Socrate, pourvu que celui-ci accepte de jouer le rôle de guérisseur. Le philosophe consent effectivement à cet artifice et se targue devant le jeune homme de posséder un *pharmakon* qu'il dit tenir d'un médecin thrace⁴⁸. Mais le remède a ceci de particulier que, pour être efficace, il ne peut être administré sans une incantation (*epôidè*). C'est que, dans cette médecine inspirée du dieu-roi Zalmoxis, on ne peut envisager la guérison du corps sans qu'au préalable l'âme elle-même ne soit touchée. Charmide exprimant l'intention de se faire dicter sur le champ l'incantation, Socrate lui demande si c'est par la persuasion qu'il compte y

46. *Rsp.*, II, 358 b : Thrasymaque a été charmé, fasciné (*kèlein*) par Socrate comme le serait un serpent.

47. *Men.*, 80 a-b. Cette remarque indique qu'Athènes, à la différence d'autres cités, n'avait pas de législation spécifique condamnant la sorcellerie ; cf. F. GRAF, *op. cit.*, p. 38 et 45.

48. Je résume ici le passage 155 b-158 e.

parvenir ou par son contraire. Cette question toute incidente, qui suscite le sourire entendu de Charmide, se réfère à un thème central de la sophistique, comme on l'a vu précédemment. Platon suggère ainsi que le philosophe, à l'instar des dieux, n'agit pas sous la contrainte, pas plus que lui-même ne contraint ni ne trompe. Charmide aura tôt fait de saisir que l'*epôidè* en question n'a rien en l'occurrence d'une formule magique, et n'est en réalité qu'un *logos* partagé. Les deux interlocuteurs en oublient donc le complément pharmaceutique pour s'interroger ensemble sur ce qu'est la sagesse. Ils conviendront bientôt que, si cette sagesse réside déjà dans l'âme du jeune homme, il n'a plus nul besoin des *epôidai* de Zalmoxis ou autres Abaris (158 b). Mais bien de celles de Socrate, conclura le tuteur, rejoignant ainsi le souhait exprimé par le jeune homme lui-même (176 a-b).

Pouvait-on démarquer plus finement la parole libératrice du philosophe de l'action magique d'un prétendu *epôidè-pharmakon* ? Et qui serait dupe encore, après une telle démonstration, de l'usage purement métaphorique qui, dans l'air du temps, tend à mettre dans le même sac maîtres de la parole — y compris les philosophes —, sorciers et enchanteurs de tout poil ? Pourtant, le Socrate de Platon n'hésite pas à se faire lui-même le complice de cette habitude langagière quand il veut pourfendre ses adversaires. On a eu déjà, dans la première partie de l'exposé, l'un ou l'autre échantillon de cette manière de faire, mais ce n'était encore qu'un avant-goût du long procès en sorcellerie intenté par notre philosophe aux sophistes ainsi qu'aux orateurs⁴⁹, procès qui affleure dans une dizaine de dialogues, tantôt longuement argumenté, tantôt de façon caricaturale et quasi insultante, comme dans ces deux passages du *Politique* (291 a-c et 303 c) où les sophistes sont comparés à une bande de centaures et de satyres, à un chœur débridé qui change constamment d'apparence quand il s'agite autour des affaires de la cité. C'est, en effet, lorsque ces personnages cherchent à prendre la place des politiques véritables qu'ils atteignent le comble dans le genre sorcier (*megistoi goêtes*)⁵⁰.

49. Par exemple, dans le *Ménéxène*, 235 a-c, où Socrate montre ironiquement l'effet euphorisant des discours funèbres : ils ensorcellent (*goêteuein*) les âmes, dit-il ; à les écouter, on se sent investi, pendant au moins trois jours, d'une dignité supérieure au point qu'on s'imagine habiter les îles des Bienheureux !

50. Il convient de rappeler ici que le seul emploi de *magos* dans les *Dialogues* associe ce mot à *turannopoiios*, « faiseur de tyrans » (*Rsp.*, IX, 572 e 4).

Déjà dans l'*Euthydème*, les sophistes faisaient les frais d'une assimilation, ironique et complaisamment développée, aux sorciers-magiciens et autres personnages ayant partie liée avec le sacré. On s'adresse aux deux frères sophistes « comme à des divinités » en leur demandant pardon pour des propos trop hâtivement tenus (273 e). Socrate rassure Clinias qui vient d'être malmené par eux en lui expliquant que ce qu'il vient de subir est comme le degré préliminaire d'une initiation (*teletè*) corybantique où l'on procède d'abord à des jeux et à des rondes autour du futur initié ; ce n'est donc que la première partie des mystères sophistiques (*hiera sophistika*) qu'il vient d'entendre (277 d-e) ! Puis c'est Ctésippe qui a besoin d'être apaisé. C'est qu'il ne comprend pas, lui représente-t-on, combien est merveilleux (*thaumasios*) le savoir de ces étrangers qui, à l'imitation du dieu Protée, le sophiste égyptien, n'ont fait jusqu'ici qu'amuser l'auditoire par des sortilèges (*goèteuein*). Mais qu'à cela ne tienne : on va à nouveau leur adresser des prières afin qu'ils consentent enfin à réaliser leur épiphanie (*phanènai*) par des propos sérieux et en accomplissant quelque merveille (288 b-c). On apprendra aussi que l'art des faiseurs de discours paraît à Socrate divin et sublime car il procède de l'art des incantations (*epôidôn technè*), dont une partie consiste à charmer les serpents, les autres bêtes ainsi que les maladies, et dont l'autre partie s'adresse aux tribunaux, à l'Assemblée ainsi qu'aux autres foules afin de de les charmer (*kèlèsis*⁵¹) et de les encourager (*paramuthia*).

Mais c'est à coup sûr au *Sophiste* que l'on doit l'exposé le plus argumenté visant à justifier le rapprochement entre la sophistique et la magie. Y apparaît aussi une facette nouvelle de la figure décrite du magicien. La thématique s'inscrit ici dans une critique des arts d'imitation, dont la *République* avait montré déjà combien ils peuvent être éloignés du vrai, car le *goès-mimètès*, s'il veut faire illusion, n'a pas pour autant la connaissance des choses qu'il imite (X, 598 e-d) et ne s'en tient qu'aux apparences. L'infirmité de notre âme fait qu'elle est accessible aux illusions visuelles et autres, et c'est sur cette faiblesse que

51. Ce mot (que Platon utilise deux fois) et le verbe κηλεῖν (dix-sept occ.) sont assez fréquemment utilisés dans des contextes « magiques », à propos des incantations et de la musique notamment, pour évoquer le charme, voire la séduction que ces actions opèrent. Sont aussi utilisés κατακηλέω (une occ.) et ἀκήλητος (une occ.). « L'idée contenue originellement dans ces mots doit être celle d'« enchantement » par des chants ou des formules », écrit P. CHANTRAINE, *DÉLG*, s.v. κηλέω.

misent précisément l'art de la peinture en trompe-l'œil, l'art de la sorcellerie (*goèteia*), des faiseurs de prestiges (*thaumatopoiia*) et les nombreux autres artifices (*mèchanai*) du genre (602 d).

Le *Sophiste* reprend et approfondit cette analyse en l'appliquant à son objet propre. La question posée dans le passage qui nous intéresse (233 a-236 e) est suscitée par la merveille (*thauma*) qu'offre la *dunamis* de la sophistique. Comment ces hommes réussissent-ils à faire croire aux jeunes qu'ils sont plus savants que tout le monde et sur tous les sujets ? C'est qu'à l'instar de la peinture qui ne fabrique que des imitations de la réalité vraie, il existe aussi pour les *logoi* « une technique à l'aide de laquelle il est possible de verser dans les oreilles des jeunes gens des paroles ensorcelantes (*goèteuein*), présenter de toute chose des fictions parlées (*eidôla legomena*) et donner ainsi l'illusion que ce qu'ils entendent est vrai et que celui qui parle sait tout mieux que personne » (234 c). Il est donc évident que c'est comme sorcier (*goès*) et comme imitateur (*mimètès*) qu'il faut poser le sophiste et que sa place est parmi ceux qui participent du jeu (*paidia* : 235 a). À ce titre, son activité est aussi à ranger dans le genre des faiseurs de prestiges (*thaumatopoiioi*)⁵². Or il existe deux formes de la mimétique ; l'une, l'« eikastique », consiste simplement à copier fidèlement un modèle auquel on emprunte les mesures et les couleurs ; l'autre, la « phantastique », est un art d'illusion, de simulation, qui envoie promener le vrai (236 a-c). Socrate feint d'hésiter sur le point de savoir à laquelle des deux mimétiques rattacher le sophiste. C'est que la seconde pose la redoutable question du *logos* faux : comment est-il possible que l'on dise des choses qui ne sont pas comme s'il s'agissait de choses qui sont (263 b) ? Pour résoudre cette aporie, il ne faudra rien moins que commettre le « parricide » en renonçant à la doctrine de Parménide selon laquelle le non-être n'est pas, absolument, et ne peut donc être ni pensé, ni dit⁵³.

Comme on le voit, la critique de la sophistique touche, dans ce dialogue, à la métaphysique, comme c'était déjà le cas dans la *République*, quand sont critiqués les arts d'imitation en fonction de leur degré d'éloi-

52. Précédemment déjà, dans la seconde définition, ce dernier art figurait, aux côtés de la musique, de la peinture et de la sophistique, au nombre des « négoes spirituels » (*psychemporikè*) qui font se colporter de ville en ville les articles destinés aux âmes (224 a-b).

53. À la faveur de cette discussion sera reprise l'assimilation de la sophistique à l'art des fabricants de mensonges (*pseudourgoi*) et des sorciers (*goètes*) : 241 b.

gnement de l'être réel. Dans ces deux œuvres, d'autre part, on observe l'apparition d'un mot nouveau, à côté de *goès*, pour caractériser le sophiste, c'est celui de *thaumatopoiios*. Platon songe-t-il à un personnage différent, pratiquant une autre activité que le premier ? Cela n'est pas impossible. Dans l'allégorie de la caverne (*Rsp.*, VII, 514 b), il est question de *thaumatopoiioi* dans un rôle qui ne peut être que celui de montreurs de marionnettes. Prenant en compte la notion de *paidia*, qui évoque le jeu et l'enfance, on pourrait penser également aux prestidigitateurs qui accomplissent ce que nous appelons encore des tours de magie. En somme, tous ces faiseurs de prestiges, ces amuseurs publics pratiquent bien, de quelque manière, un art d'illusion, et telle est bien l'idée que Platon veut illustrer lorsqu'il parle du « genre (*genos*) de faiseurs de prestiges » dont relève le sophiste.

AVANT DE CÉDER LE RELAIS...

On peut dire que, de la *République* aux *Lois*, le réquisitoire de Platon contre la sophistique s'est à la fois précisé et aggravé, lorsqu'on le considère du moins sous l'angle de la sorcellerie. Le *Sophiste*, en effet, n'use plus seulement à ce propos d'un simple langage métaphorique, mais c'est dans le cadre d'une définition même que le sophiste est assimilé à un sorcier (*goès*) et à un imitateur. D'autre part, la distinction opérée entre deux arts d'imitation montre bien que c'est à la pire des deux espèces qu'appartient le sophiste, celle de l'illusionniste-simulateur. Quant au livre X des *Lois*, on a vu comment Platon s'efforçait, non sans quelque incohérence, d'y ménager une place aux sophistes et à leurs adeptes politiques dans la catégorie des impies. Or c'est là sans doute à ses yeux l'accusation la plus grave et le péril le plus redoutable à écarter de la cité.

Quatre mots suffiraient quasiment pour faire surgir, face au sophiste-sorcier, le modèle du philosophe : *psuchè*, *alètheia*, *theos*, *polis*, l'âme, la vérité, le divin, la cité. Le *Premier Alcibiade* déjà enseignait que l'homme, c'est son âme, et que se connaître soi-même, c'est être capable de découvrir « tout le divin qui est en elle, un dieu et une pensée » (*theos te kai phronèsis* : 133 c). « Prenez soin de votre âme », s'en allait clamant Socrate dans les rues d'Athènes (*Apol.*, 30 a-b), tout préoccupé qu'il était, quant à lui, de celle des autres, du pauvre comme

du riche (*Apol.*, 33 b). Et la santé de l'âme c'est la justice, laquelle a son pendant dans la cité (*Rsp.*, IV, 444 c), comme sa nourriture est la vérité, celle que prend pour guide, en toute chose, le philosophe (*Rsp.*, VI, 490 a-b). En quoi il se fait d'ailleurs l'émule des dieux. Car la divinité, dans sa bonté et sa simplicité, ne peut ni ne veut tromper, ni simuler, que ce soit en paroles ou en actes. Elle n'est pas un *goès* (*Rsp.*, 381d) !

La cause semble donc entendue : entre le philosophe et le sophiste-sorcier, *a fortiori* si celui-ci se double d'un charlatan, il ne peut y avoir aucune commune mesure. Les personnages, comme les mots servant à les désigner, paraissent à ce point disqualifiés qu'on voit mal ce qu'un philosophe pourrait encore aller faire dans cette galère. Et pourtant, dans un dialogue de la maturité, le *Banquet*, voici que la prêtresse Diotime tente ce coup de force, si l'on peut dire, en qualifiant le « grand démon » Éros non seulement de perpétuel philosophe — à quoi on s'attendait —, mais aussi de trameur de machinations (*mèchanai*), de redoutable sorcier (*deinos goès*) et même de sophiste (203 d) ! C'est la seule fois, dans les *Dialogues*, que *goès* ou un mot apparenté est pris dans un sens laudatif. Diotime ajoute encore à cette litanie le mot de *pharmakeus*, dont c'est l'unique emploi chez Platon, et dont l'acception, si l'on se réfère au tableau des *pharmakeiai* ci-dessus, est plus étendue encore que celle de *goès*. Quelques lignes auparavant (202 d s.) la prêtresse avait d'ailleurs montré réunies chez un même « homme démonique » une série de pratiques (*mantikè, thusiai, teletai, epôidai, goèteia*) que nous avons vues déjà étroitement associées ; mais c'était aux fins de vilipender certains personnages, et non de les louer. J'en aurai terminé avec ces passages du *Banquet*, laissant le soin de les commenter à qui de droit, en ajoutant simplement que l'éloge qu'Alcibiade va prononcer de Socrate (215 a s.) se ressent fortement des traits ambigus prêtés à Éros. Qui douterait d'ailleurs, après avoir lu le *Phèdre*, que le vieux maître est comme possédé par la passion de l'amour ?

L'argument de l'ironie et du genre littéraire n'est certes pas à écarter, mais ne peut suffire à évacuer la question de fond : y aurait-il une forme de goétie ou de magie qui trouverait grâce aux yeux de Platon ? La question a souvent été posée, sans que les réponses aient fait

l'unanimité⁵⁴. Elle mériterait, me semble-t-il, d'être reprise dans toute son ampleur — tant s'en faut, en effet, que soit seul concerné le *Banquet*, même s'il l'est à un titre tout spécial —, et à la lumière des progrès de notre connaissance de la magie et de la religion à cette époque. Qu'on me permette à ce propos quelques remarques finales.

L'idée d'une bonne magie ou d'un bonne goétie s'impose à nous d'autant plus difficilement que les textes passés en revue n'ont jamais présenté celle-ci que négativement et ont pu donner en outre l'impression d'une condamnation sans appel. C'est vrai sans aucun doute de ce que nous appelons la magie noire, mais Platon n'évoque celle-ci qu'en l'imputant à des personnages qu'il nomme *manteis* et *goêtes* et qu'il présente aussi comme des spécialistes en *teletai*. Leur perversion est-elle originelle ou n'est-elle pas plutôt une dégénérescence accidentelle ? N'y a-t-il pas eu autrefois et ne peut-il pas y avoir encore aujourd'hui de bons et de vrais devins, de bons mages, comme aussi de bons poètes-éducateurs ? Le *Phèdre* n'atteste-t-il pas qu'il existe de bonnes comme de mauvaises folies ?

Notre philosophe est un habitué de ces jeux dichotomiques. Or il semble bien qu'il veuille faire du personnage de Socrate un digne successeur de ces hommes divins (*theioi andres*) ou de ces mages-sorciers (peu importe leur nom), dont certains ont marqué d'une forte empreinte l'histoire religieuse et politique de la Grèce et dont la régénération des cités d'aujourd'hui aurait à ses yeux le plus urgent besoin. Les sophistes-sorciers ont beau s'en réclamer eux aussi, ils ne sont que des héritiers abâtardis et pervertis. Socrate, tel que Platon le présente, n'a rien à envier à la *dunamis* « toute divine » de la rhétorique. Lui-même est assisté, dans l'exercice de sa mission, par une force démonique qui n'a

54. Dans une bibliographie abondante, je relève quelques titres : P. BOYANCÉ, *Le Culte des Muses chez les philosophes grecs*, Paris, 1937, réimpr., 1979, qui consacre un chapitre à l'incantation platonicienne, après avoir montré ses ascendances orphico-pythagoriciennes ; toujours d'actualité le chapitre substantiel que consacre à Platon E.R. DODDS, *Les Grecs et l'irrationnel*, Paris, 1965, p. 201-225 ; à voir aussi le chapitre « Vérité et persuasion » dans Y. BRÈS, *La psychologie de Platon*, Paris, 1968. Indications précieuses sur l'incantation musicale dans E. MOUTSOPOULOS, *La musique dans l'œuvre de Platon*, Paris, 1959, et aussi « Prévenir ou guérir. Musique et états orgiastiques chez Platon », *Kernos*, 5, 1992, p. 141-151. Plus récemment : G. CASERTANO, « Magia, incantesimo e filosofia in Platone », dans *Idem* (éd.), *L'Eterna malattia del discorso. Quattro studi su Platone*, Napoli, 1991, p. 59-80 ; M. GELLRICH, « Socratic Magic : Enchantment, Irony and Persuasion in Plato's Dialogues », *CW*, 87, 1994, p. 275-307.

rien cette fois de factice et qui contribue d'ailleurs à faire de lui une figure fascinante. Ses *logoi* — mythes ou raisonnements — ont un impact considérable sur les âmes : ils taraudent, ils piquent, ils engourdissent, ils subjuguent, ils apaisent, ils accouchent, ils convertissent⁵⁵... Dans son rôle de gouvernant ou de législateur, le philosophe mise beaucoup aussi sur son art de persuader et de peser sur les sensibilités par des mythes enchanteurs, par des chants, par la musique et par les fêtes. Il lui faut, fût-ce au prix parfois de petites tromperies⁵⁶, conforter le peuple dans ses espérances, le rassurer dans ses craintes, orienter vers le vrai et le bien les croyances qu'il nourrit et les tâches qu'il accomplit.

À supposer que ces pistes ouvrant la voie à l'idée d'une goétie supérieure méritent d'être davantage creusées, il resterait encore, au terme, à se demander la part de vérité que Platon accorde à ces propos et à ces mises en scène qui font la part belle aux données religieuses de la tradition. Deux questions importantes, au moins, sont ici impliquées, qui ne sont pas d'ailleurs sans rapport l'une avec l'autre. Comment une telle notion de goétie pourrait-elle s'accorder avec les conceptions théologiques rationalisées que défend Platon ? D'autre part, comment cette goétie qui, de toute évidence, ne représente qu'une part subalterne dans l'expérience et l'activité propres du philosophe peut-elle se concilier avec sa quête rationnelle du vrai ?

À défaut de trouver rapidement un consensus sur ces questions difficiles qui mettent en cause la conception platonicienne du philosophe, peut-être s'accorderait-on sur-le-champ à reconnaître que le fondateur de l'Académie fut, décidément, un redoutable magicien du verbe.

André MOTTE

Université de Liège



55 Le thème de la conversion à la philosophie est notamment développé dans le *Phèdre*, le moyen dont use Socrate, en l'occurrence, étant un mythe et des *teletai* ; j'ai essayé de montrer comment toute cette mise en scène est inspirée par le souvenir des mystères d'Éleusis : « Le pèlerinage initiatique de la parole. Une lecture du *Phèdre* de Platon », *Methexis*, 7, 1995, p. 33-48.

56. Sur le thème des mensonges utiles, qui sont des *pharmaka* nécessaires, voir notamment *Rsp.*, III, 382 c-d, V, 459 c-d, et *Leg.*, II, 664 a.

LA MAGIE D'ÉROS

Brigitte PÉREZ

Il n'est guère désormais de lecture du *Banquet* ou d'étude de la théorie platonicienne de l'amour dans ce dialogue qui ne se termine par la révélation de l'identification entre Socrate et Éros, identification qui remonte pourtant au moins à Marsile Ficin. Parmi les exemples récents de cette assimilation¹ on peut citer la *Lecture du Banquet* due à M.-C. Galpérine² dont le dernier chapitre est consacré à la « figure de Socrate ». L'auteur distingue entre la théorie platonicienne de l'amour qui est représentée dans le discours de Diotime et la position socratique présentée comme une non théorie, position qui ressort de la dernière partie du dialogue, l'éloge de Socrate par Alcibiade. Socrate donc n'est pas Silène, il est *daimôn.*, et ce *daimôn* c'est Éros.

L'article de Teresa Chevolet, sur les interprétations du texte jusqu'à la Renaissance présente une version plus raffinée de cette identification :

Ainsi, Ficin nous offre, dans cette dernière partie du *De Amore*, un véritable portrait de Socrate en Éros [...]; ainsi les paroles de Diotime seraient-elles enfin ramenées à l'éloge de Socrate prononcé par Alcibiade, créant par là un nouveau renvoi du texte à lui-même. Par cette nouvelle résonance du mythe

1. Pour des exemples plus classiques, on consultera R.G. BURY, *The Symposium of Plato*, 2^e éd. Cambridge, 1932 (1^{re} éd. 1909), p. LX-LXIII; ROBIN 1964, p. 161-164; GOULD 1963, p. 45-46, et la mise au point dans OSBORNE 1994, p. 93-101. Sur la notion de *daimôn* chez Platon, voir MOTTE 1989.

2. GALPÉRINE 1996.

de Diotime, Ficin concrétise l'identité essentielle de la forme mythique et de la forme philosophique en créant une ultime désignation d'Éros : celle de la figure socratique, qui devient, par là-même, une métaphore du texte.³

Si cette conclusion s'impose partout, c'est qu'elle est celle à laquelle doit parvenir tout lecteur attentif du *Banquet*, dont on peut imaginer qu'il a toujours déjà reconnu Socrate dans le portrait de l'Éros du mythe. Aussi l'identification d'Éros et de Socrate ne sera-t-elle pas notre conclusion, mais le point de départ de la réflexion.

La similitude fondamentale entre les deux, c'est qu'ils sont philosophes. Philosophe, à savoir intermédiaire entre savant et ignorant. Le *Banquet* rappelle tout un ensemble de textes platoniciens sur la relation entre philosophe et savant, en particulier le paradoxe du *Ménon*, mais la catégorie d'intermédiaire ici s'applique aussi à une série de couples dont la dualité hommes/dieux. De plus cette catégorie transcende à l'intérieur du discours de Diotime la distinction entre le mythe généalogique de la Naissance d'Éros et son interprétation, tout comme elle tisse un lien, un de plus, entre ce qu'on désigne généralement comme les deuxième et troisième parties du *Banquet* ; c'est la double origine Poros/Penia qui explique la dualité d'Éros, dualité qui trouve une autre expression dans l'éloge de Socrate par Alcibiade avec l'image du Silène qui joue sur la distinction dedans/dehors.

Dans la série d'images qui composent les deux portraits, quelle est la place de la magie ? Éros est magicien, c'est du moins ce qu'a retenu du *Banquet* toute une tradition d'exégèse allégorique qui, comme le montre Pierre Hadot dans un article consacré à l'« Amour magicien »⁴, trouve une très forte expression chez Plotin et culmine dans la magie naturelle de Marsile Ficin. Deux passages du discours de Diotime sont à considérer, successivement la réplique où la prêtresse de Mantinée développe la nature et le pouvoir d'Éros assimilé à un grand démon (*daimôn*) : 202 e-203 a et un texte qui n'est séparé du premier que par le Mythe proprement dit de la Naissance d'Éros, les lignes où Diotime expose ce qui dans la condition d'Éros relève de son origine paternelle.

3. CHEVROLET 1989, p. 330.

4. «L'«amour magicien». Aux origines de la notion de «magia naturalis» : Platon, Plotin, Marsile Ficin», *Revue Philosophique*, 2, 1982, p. 283-292.

• *Texte 1⁵*

Δαίμων μέγας, ὃ Σώκρατες· καὶ γὰρ πᾶν τὸ δαιμόνιον μεταξύ ἐστὶ θεοῦ τε καὶ θνητοῦ. — Τίνα, ἦν δ' ἐγώ, δύναμιν ἔχον; — Ἐρμηνεύον καὶ διαπορθμεῦον θεοῖς τὰ παρ' ἀνθρώπων καὶ ἀνθρώποις τὰ παρὰ θεῶν, τῶν μὲν τὰς δεήσεις καὶ θυσίας, τῶν δὲ τὰς ἐπιτάξεις τε καὶ ἀμοιβὰς τῶν θυσιῶν, ἐν μέσῳ δὲ ὄν ἀμφοτέρων, συμπληροῖ ὥστε τὸ πᾶν αὐτὸ αὐτῷ ξυνδεδέσθαι. Διὰ τούτου, καὶ ἡ μαντικὴ πᾶσα χωρεῖ, καὶ ἡ τῶν ἱερέων τέχνη τῶν τε περὶ τὰς θυσίας καὶ τὰς τελετὰς καὶ τὰς ἐπιδὰς καὶ τὴν *μαντείαν πᾶσαν καὶ γοητείαν*. (202 d 9-203 a 2)

DIOTIME : C'est un grand démon, Socrate. En effet tout le démonique est intermédiaire entre le divin et le mortel.

SOCRATE : Quel pouvoir est le sien ? demandai-je.

DIOTIME : Il interprète et communique aux dieux ce qui vient des hommes et aux hommes ce qui vient des dieux ; d'un côté les prières et les sacrifices, et de l'autre les prescriptions et les réactions aux sacrifices. Et comme il se trouve à mi-chemin entre les dieux et les hommes, il contribue à remplir l'intervalle, de sorte que le tout lui-même soit lié à lui-même. Par lui passent tant la divination dans son ensemble que l'art des prêtres et de ceux qui s'occupent des sacrifices, des initiations, des incantations, de tout le domaine des oracles et de la magie.

• *Texte 2*

Κατὰ δὲ αὖ τὸν πατέρα, ἐπίβουλός ἐστι τοῖς καλοῖς καὶ τοῖς ἀγαθοῖς, ἀνδρείος ὢν καὶ ἴτης καὶ σύντονος, θηρευτὴς δεινός, αἰεὶ τινὰς πλέκων μηχανάς, καὶ φρονήσεως ἐπιθυμητὴς καὶ πόριμος, φιλοσοφῶν διὰ παντὸς τοῦ βίου, δεινὸς γόης καὶ φαρμακεύς καὶ σοφιστής. (203 d 4-8)

À l'exemple de son père en revanche, il est à l'affût de ce qui est beau et de ce qui est bon, il est viril, résolu, ardent, c'est un chasseur redoutable ; il ne cesse de tramer des ruses, il est passionné de réflexion et fertile en expédients, il passe toute sa vie à philosopher, c'est un sorcier redoutable, un faiseur de drogues et un sophiste.

Bien entendu, la qualification de « magicien » qui est accolée à Éros par la tradition provient (en admettant que l'on rende *goès* par « magicien ») de la série *goès*, *pharmakeus*, *sophistès* et peut être interprétée, en un premier temps, dans le sens que propose Pierre Hadot, d'une magie du verbe. Pierre Hadot relève dans la tradition poétique antérieure, en particulier chez Homère⁶ et Alcman⁷, le lien entre l'amour

5. J'adopte la mise en page et les didascalies de Luc Brisson (Platon, *Le Banquet*, GF Flammarion, Paris, 1998), mais je modifie parfois sa traduction en particulier dans le texte 1.

6. *Od.*, XVIII, 212.

7. Fragment 58 Page.

« plus ou moins personnifié » et l'ensorcellement, et considère que la magie verbale constitue l'apport propre de Platon. Mais le lien lui-même entre charme érotique et charme poétique est thématiqué partout dans la poésie, d'Homère à Apollonios de Rhodes comme le rappelle Claude Calame⁸, autour en particulier du terme *thelgein* que l'on retrouve associé au chant dans le discours d'Agathon dans le *Banquet* (197 e)⁹.

S'il s'agit dans le discours de Diotime de magie verbale, la catégorie du *goès* magicien et/ou sorcier est subsumée sous celle du sophiste. Il n'y a par ailleurs aucune difficulté à voir dans le *pharmakeus* un avatar du sophiste. Le texte de Jacques Derrida sur la « pharmacie » de Platon¹⁰, consacré au *pharmakon*, en particulier dans le *Phèdre*, montre l'ambiguïté du *pharmakon* découvert par Theut, l'écriture. Contrairement au *Philèbe* ou au *Protagoras* dans lesquels le *pharmakon*, parce qu'il est douloureux, paraît mauvais alors qu'il est bénéfique, dans le *Phèdre* comme dans le *Timée*, il se donne pour bienfaisant, alors qu'il est en vérité nuisible. Selon le roi Thamous interprété par Derrida, « c'est la vie de la mémoire que le *pharmakon* de l'écriture viendrait hypnotiser : la fascinant, la faisant sortir alors de soi et la mettant en sommeil dans le monument »¹¹. Et lorsque les élèves du *technikôtatos* Theut auront acquis la connaissance qui rendra leurs âmes oublieuses, « ils seront, dit le roi, des semblants d'hommes instruits (*doxosophoi*) au lieu d'être des hommes instruits (*anti sophôn*) » (275 b).

Enfin un rapprochement s'impose avec un passage du *Ménon* (80 a 3) où l'on retrouve dans une série de trois verbes l'équivalent des deux premiers termes de notre série : « *goèteueis me kai pharmatteis kai atechnôs katepaideis* », dit Ménon à Socrate, « tu m'ensorcelles, tu me drogues et tout simplement tu m'enchantes »¹². Ainsi, la réduction

8. CALAME 1996, *passim*.

9. Voir ici la contribution de M. André MOTTE.

10. DERRIDA 1989. Sur la difficulté à distinguer entre l'usage naturaliste et l'usage religieux de la pharmacologie, on se reportera, dans FARAONE-OBBINK 1991, aux articles de John SCARBOROUGH, « The Pharmacology of Sacred Plants, Herbs, and Roots », p. 138-174 (en particulier p. 161-162) et de C.R. PHILLIPS, III, « *Nullum Crimen sine Lege* : Socioreligious Sanctions on Magic », p. 260-276 (en particulier p. 263).

11. DERRIDA 1989, p. 307.

12. On retrouve deux de ces verbes dans le *Gorgias* (484 a 1) lorsque Calliclès remet en cause l'idéologie démocratique et son principe d'isonomie avec lequel les Athéniens enchantent et ensorcellent les jeunes gens. C'est encore *pharmattein* qu'emploie Aga-

d'Éros au sophiste convient parfaitement à la construction du portrait d'Éros en Socrate puisqu'il ne manque pas d'exemples dans le corpus platonicien de comparaisons entre Socrate et les sophistes. Si Éros est magicien, peut conclure Pierre Hadot, « c'est dans la mesure où il inspire de belles paroles ».

Il apparaît pourtant qu'une telle interprétation du sens de magicien dans la représentation de l'Éros du *Banquet* constitue une réduction à un sens intellectualiste de ce que l'on est bien tenu d'appeler avec Pierre Hadot une métaphore. Son propos est en effet de montrer avec ce qu'il nomme magie verbale que Platon emploie les termes de magicien, de faiseur de philtres et de sophiste « en un sens métaphorique » et que Plotin a fait un contresens parce qu'« il prend ces expressions au sens littéral et semble croire que Platon voulait parler des pratiques magiques inspirées par l'amour »¹³. Selon le traité 28 en effet l'âme humaine se laisse fasciner par la magie de la nature, « par ses philtres d'amour » (IV, 4, 43, 24).

De fait, nous ne sommes pas en présence dans le *Banquet* de *philtrokatadesmoi*¹⁴, mais sans même aborder la question du « contresens » de Plotin, il est difficile de rendre compte de la spécificité de l'Éros du *Banquet* par la seule référence à la fascination du discours. C'est ne pas suffisamment prendre en compte l'autre grande métaphore du texte, la thématique propre à Diotime, l'enfantement selon le corps et selon l'esprit, qui a, elle aussi, partie liée d'une certaine façon avec la magie d'Éros.

Pour Platon, écrit Pierre Hadot, « il y a un mauvais ensorcellement — celui qu'exercent les sophistes — et il y a un bon ensorcellement — celui qu'exerce Socrate »¹⁵, et le bon consiste en la fascination des discours socratiques. Il faut préciser que le pouvoir d'enchanteur de Socrate a lui-même un statut assez ambigu : on songe à la torpille, à l'aiguillon de l'abeille ou du taon et ici à la morsure de vipère d'Alci-

thon en 194a accusant Socrate de vouloir l'ensorceler et le troubler au moment où il va prononcer son discours. Je n'examine pas ici toutes les occurrences relevées dans l'*Index* de BRANDWOOD et par le *TLG*.

13. HADOT 1982, p. 288.

14. Voir sur ce terme et sur celui assez proche d'*agôgai* John WINKLER, « The constraints of Eros », dans FARAONE-OBBINK 1991 p. 214-243. Peut-on aller jusqu'à dire avec John WINKLER (p. 233) qu'en appelant Éros « chasseur » et « tisseur de ruses contre la beauté », « la Diotime de Platon généralise la pratique sociale des *agôgai* » ?

15. HADOT 1982, p. 285.

biade¹⁶. Mais surtout, la leçon du *Banquet*, du *Lysis* et du *Phèdre*, dans l'interprétation magistrale de Léon Robin¹⁷, nous enseigne qu'il ne s'agit pas avec Socrate de fascination passive des auditeurs par des discours, mais de la création, de la provocation des discours philosophiques chez les auditeurs. Ce n'est pas Socrate qui aime les jeunes gens, ce sont eux qui l'aiment. Sur ce point un texte parmi d'autres s'impose, la remarque d'Alcibiade (en 217 c) qui se donne à l'égard de Socrate le rôle social de l'éraсте :

Je l'invite à dîner, tout comme un amant qui tend un piège à son bien-aimé.¹⁸

Par conséquent si l'on peut admettre la démonstration de Claude Calame sur l'évolution du rôle d'Éros depuis la poésie archaïque, selon laquelle dans le *Banquet* Éros est devenu d'éromène un éraсте, ou du moins « le guide de l'éraсте adulte »¹⁹, il n'en va pas de même de la distribution des rôles constamment inversés chez Platon, entre Socrate et les jeunes gens, entre Socrate et Alcibiade en tout cas.

Par ailleurs, l'interprétation de la magie d'Éros comme magie du verbe ne tient pas compte du contexte précis des deux textes de référence, qui doit permettre une distinction quant à l'emploi métaphorique du domaine de la magie. Dans le passage sur l'héritage paternel d'Éros, c'est du côté de Poros (Expédient) que sont placés les trois termes de la série et c'est la fertilité en expédients qui fait le sophiste, l'expert, le sorcier, le chasseur même, pour rester au plus près de la métaphore amoureuse, et même le *philosophôn*. Nous sommes dans le mythe ou aux frontières du mythe, dans la partie étiologique du mythe, et c'est cette partie du discours de Diotime qui donnera naissance à toutes les interprétations futures, allégorique, psychologique, psychanalytique²⁰, même si l'interprétation néoplatonicienne utilise aussi le discours de

16. *Ménon*, 80 a; *Phédon*, 91 c; *Apologie*, 30 e; *Banquet*, 218 a. Sur le rapport du démonique et du bestiaire, voir DERRIDA 1989 p. 395 note 47; sur la torpille du *Ménon*, voir WINKLER dans FARAONE-OBINK 1991, n. 62, p. 239.

17. ROBIN 1964; PRICE 1989.

18. Traduction Paul Vicaire, « *atechnôs hôsper erastês paidikois epibouleuôn* ».

19. CALAME 1996, p. 211.

20. Cf. la bibliographie consacrée au seul passage 201 d-212 b réunie dans BRISSON 1998, p. 236-238. On est aussi dans le grotesque ou dans le registre de la comédie (alors que, fidèle au mélange des genres du *Banquet*, l'éloge d'Aristophane jouait dans le registre mystique, avec références à l'orphisme) et ce n'est donc ici qu'un des échos des éloges précédents dans celui de Socrate/Diotime.

Pausanias sur les deux Aphrodites²¹. Nombre de détails narratifs ou dramatiques du mythe feront écho au portrait de Socrate par Alcibiade de sorte qu'Éros, bien que non humain, trouvera une incarnation dans le personnage de Socrate²².

Mais le texte 1, qui précède le fameux mythe, qui est bien situé hors du mythe et semble associer le démon Éros et la magie, fait signe, au delà du mythe proprement dit, vers la suite du discours de Diotime, vers la partie métaphysico-mystique, celle que Diotime elle-même qualifie d'initiation aux mystères relatifs à Éros. C'est ce passage sur le démon liant le tout avec lui-même qui sera repris par Plotin dans le traité 28 pour être interprété dans le sens d'une influence magique entre toutes les parties de l'univers²³.

En 209 e Diotime dit à Socrate :

Voilà sans doute, Socrate, en ce qui concerne les mystères relatifs à Éros, les choses auxquelles tu peux, toi aussi, être initié.

Elle lui annonce alors la révélation suprême et la contemplation, *ta telea kai eoptika*.

Christoph Riedweg²⁴ a étudié en détail la terminologie des mystères dans le *Banquet* et le *Phèdre*. En relation avec les textes dans lesquels Clément d'Alexandrie²⁵ et Théon de Smyrne²⁶ comparent la philosophie aux différentes étapes des mystères (il y en a trois pour Clément, mais cinq pour Théon de Smyrne²⁷), l'auteur²⁸ fait correspondre aux trois étapes de l'initiation, purification (*katharmos* ou *katharsis*), petits mystères (ou *paradosis*) et grands mystères (ou *eopteia*), trois passages

21. *Banquet*, 180d-e.

22. On trouve la liste des parallèles entre l'ensemble des éloges du *Banquet* et celui prononcé par Alcibiade, et par là entre les figures d'Éros et de Socrate dans BURY 1932, p. LX-LXIII et BRISSON 1989, p. 52-53. Cf. *supra*, note 1.

23. Pierre Hadot sur ce point n'est pas assez précis. Si Socrate peut être rangé parmi les hommes démoniques, tel qu'il sera qualifié par Alcibiade, il n'est pas pour autant un grand *daimon* (HADOT 1982, p. 286).

24. RIEDWEG 1987, en particulier p. 1-29.

25. Clém., *Str.*, V, 70, 7-71, 2.

26. Théon de Smyrne, p. 14, 18-21 (Hiller).

27. Sur le rôle du chiffre cinq et le rôle cosmique d'Éros dans le discours de Diotime et en particulier sur l'utilisation du texte de Théon dans cette perspective, voir MATTÉI 1996, p. 296-306.

28. RIEDWEG 1987, p. 123-125.

dans le *Banquet*, l'*élenkhos*²⁹ qui met aux prises Agathon et Socrate (199 c- 201 c 9), l'enseignement de Diotime avec le mythe (201 c 8-209 e 4) et la révélation finale (*epoptika*) (209 e 5-212 a 7). Quoi qu'il en soit de ce découpage³⁰, on ne saurait trop insister sur la dissémination dans le texte du vocabulaire des mystères, avec l'extrême développement du lexique de la vision.

On a beaucoup insisté ces dernières années, surtout depuis les travaux de David Halperin³¹, sur le fait que Diotime est une femme et on l'a bien évidemment comparée à l'Aspasie du *Ménéxène*, indépendamment du fait que l'on doute plutôt aujourd'hui de son existence historique. On insistait davantage autrefois sur son rôle de prêtresse et sur son origine étrangère et dans cette perspective on appréciera le jeu de mots étymologique que risque Luc Brisson³², glosant Diotime de Mantinée (*Diotima Mantinikè*) par « Honorée-de-Zeus de Divination-ville ». En reprenant dans le *Phèdre*³³ la construction pseudo-étymologique à la manière du *Cratyle* sur *manikè/mantikè*, on peut ainsi y ajouter *mantinikè*.

Une fois que la métaphore de la grossesse et de l'enfantement à partir de 209 a pris toute son extension, la référence à l'initiation de Socrate par Diotime aux Mystères d'Éros occupe le devant de la scène. Mais à l'ultime étape, Éros a presque disparu ; il n'est plus là que dans le terme qui désigne le culte à mystères dont il s'agit, *ta erotika*, tandis que les *hiera*, contrairement à ce que nous savons sur les mystères d'Éleusis, n'ont aucun mal à être identifiés, comme les Formes intelligibles. La

29. Sur l'entretien réfutatif comme purification, voir BURKERT 1992, p. 129, n. 16 et BRISSON 1998, p. 70. C'est seulement en 201 d que Socrate se donne le rôle de victime de l'*élenkhos* face à Diotime, comme Agathon l'est face à lui.

30. Voir une version un peu différente, mais compatible, dans BRISSON 1998, p. 70-71.

31. HALPERIN 1989. VLASTOS 1981 constitue une étape importante de la réflexion sur le rôle de Diotime et l'« homosexualité » de Platon. Voir la bibliographie sur la question dans BRISSON, 1998, p. 30-31.

32. BRISSON 1998, p. 30, n. 2.

33. 244 b 7-c 5, « Ceux qui dans l'Antiquité, instituaient les noms estimaient, eux aussi, que la folie n'est pas quelque chose de honteux ou d'infamant, sinon en effet ils n'auraient pas entrelacé ce nom-là au plus beau des arts, à celui qui permet de discerner l'avenir, en l'appelant *manikè* ([l'art] de la folie). Mais comme ils tenaient la folie pour une belle chose, dès lors qu'elle résulte d'une dispensation divine, ils ont institué cette appellation comme règle. Mais nos contemporains, qui sont dépourvus du sens du beau, ont ajouté un tau, et l'ont appelée *mantikè* ([l'art] de la divination) » (traduction Luc Brisson).

conclusion de Socrate en 212 b est qu'il est difficile de trouver un meilleur aide qu'Éros pour la possession du bien suprême, ce qui justifie pleinement le point de départ de Diotime, la définition d'Éros comme grand démon.

Relisons plus attentivement le texte 1, plus précisément la dernière phrase. Platon y rassemble, comme l'écrit Fritz Graf, dans l'énumération des domaines attribués à Éros par Diotime « tous les rites permettant le passage entre notre monde et celui des dieux, sans tenir compte de la manière dont la société les considérait »³⁴. De la même façon il n'y tient pas compte non plus du fait que, comme philosophe, avec sa conception intellectualiste du divin, il méprise généralement la magie.

En effet, quelle que soit la construction adoptée pour le dernier membre de phrase³⁵, force est de constater que la magie (*goèteia*), loin de revêtir un sens négatif, est reliée à la divination (*manteia*) et au delà à l'art des prêtres (*hè tòn hierèôn technè*). D'une part, la fin de la phrase associe étroitement la magie et la divination dans l'expression *manteian pasan kai goèteian*³⁶, où l'on doit bien lire avec les manuscrits *manteian*. Quelques éditeurs en effet, en raison de la proximité de *mantikè* au début de la série (dans le premier groupe sujet), ont proposé de corriger soit en *mageian*, soit en *magganeian*, mais l'ancienneté du papyrus Oxyrhynchus 843 confirme la leçon des manuscrits³⁷. Il n'en reste pas moins que le doublon *mantikè/manteia* peut surprendre. D'autre part, le problème que pose cette phrase est l'interprétation du second groupe sujet dans son intégralité *καὶ ἡ τῶν ἱερέων τέχνη...* etc. dans lequel l'ensemble des traducteurs considère que *te* annonce la série des *kai* qui suivent et rapporte donc tout ou partie des accusatifs régis par la proposition *peri*, qui semble alors développer la formule *hè tòn hierèôn technè* relayée par l'anaphore de l'article *tòn*, à l'art des prêtres³⁸. Dans ce cas de figure les rites qui sont énumérés comme

34. GRAF 1994, p. 35.

35. Je remercie Luc Brisson pour l'attention qu'il a portée à notre discussion de ce passage.

36. « tout ce qui est divination et sorcellerie » (traduction Paul Vicaire).

37. Cf. BRISSON 1998, p. 209-210, n. 386.

38. Par exemple Philippe JACCOTIET, « l'art sacerdotal des sacrifices, des initiations, des incantations, la science des oracles et l'ensemble de la magie » (les deux derniers accusatifs correspondent à deux nouveaux sujets). Une autre solution, plus conforme sur ce point au texte grec et associant les cinq accusatifs, est adoptée par exemple par

régimes de la préposition doivent être interprétés comme relevant tous de l'art des prêtres³⁹. Cette difficulté, eu égard à l'histoire de la religion, a conduit certains éditeurs à supprimer les trois derniers accusatifs de la série ou seulement le dernier, la *goeteia*. En effet, les *thusiai* relèvent pour le plus grand nombre des attributions des prêtres, mais le général en campagne, le père de famille peuvent aussi accomplir des sacrifices. Les *teletai* sont le propre des auxiliaires des prêtres, les hiérophantes, les dadouques par exemple, dans les grands sanctuaires oraculaires. Avec les incantations, on touche à la fois le domaine de ces auxiliaires des prêtres et celui de la magie. En tout cas la *manteia* relève d'une catégorie de personnel bien précise, les *manteis*, qui sont généralement distincts des *hiereis*⁴⁰.

Un indice textuel⁴¹ conduit à penser que l'ensemble n'est pas aussi solidaire que le voulait Léon Robin et peut nous permettre de tenir compte des scrupules des anciens éditeurs⁴². La place exacte de *te* en effet ne semble pas pouvoir permettre la construction habituelle en relation avec la série des *kai*, mais pourrait distinguer deux catégories, les prêtres d'une part et, reliés à eux par *te* d'autre part, les spécialistes (*tôn peri*) des rites et pratiques énumérés ensuite.

Il convient toutefois de rappeler que cet art des prêtres et/ou des spécialistes concernant en particulier magie et divination ne relève pas du grand démon Éros⁴³, mais de *pan to daimonion*, « tout ce qui est démonique » (Léon Robin). Et en ce sens le lien entre le *goès* du texte 2 et la *goeteia* du texte 1 est moins fort que ce qu'il peut apparaître à première vue. Il semble donc que si la magie d'Éros dans le *Banquet* ne peut pas être strictement assimilée à la puissance métaphorique du discours, si

Léon ROBIN (« l'art des prêtres pour ce qui concerne... »), par Paul VICAIRE (« l'art des prêtres en ce qui concerne... ») et Luc BRISSON (« l'art des prêtres touchant à... »).

39. Selon Léon ROBIN, p. 53, n. 4, « c'est un ensemble solidaire » et « tout cela s'unit par exemple chez Empédocle ». Il se voit contraint de conclure : « À toutes ces pratiques, Platon donne une valeur mi-réelle, mi symbolique. »

40. JOST 1992, sur les acteurs du culte, p. 96-112. Voir aussi LE GUEN-POLLET 1992.

41. Je remercie Didier Pralon d'avoir attiré mon attention sur ce point.

42. La tendance actuelle des traducteurs français va à l'opposé, puisque Luc Brisson comme Paul Vicaire non seulement construisent *te* comme Léon Robin, mais encore, contrairement à ce dernier, considèrent qu'il n'y a qu'un seul sujet à *chôrei* (« procède ») associant par le biais d'une apposition « toute la divination » et « l'art des prêtres ».

43. OSBORNE 1996 p. 108.

philosophique soit-il, lorsqu'il s'agit proprement de magie, une magie qui n'est aucunement métaphorique, puisqu'elle s'insère dans l'énumération des pratiques religieuses qui relèvent de « tout ce qui est démonique », il ne s'agit plus proprement d'Éros, en tant que tel.

Comme le montre une lecture d'ensemble du passage sur Éros au nombre des démons (202-204) qui englobe la quasi-définition d'Éros comme *megas daimon*, le mythe et les conclusions tirées du mythe, il s'est produit un changement : on est passé d'une perspective religieuse qui oppose dès la première occurrence de l'idée d'intermédiaire, le mortel et l'immortel, à une perspective philosophique qui oppose savoir et non-savoir. Cette transposition est claire dans la conclusion du passage en 204 b.

SOCRATE : Qui donc, Diotime, demandai-je, sont ceux qui tendent vers le savoir, si ce ne sont ni les savants ni les ignorants ?

DIOTIME : D'ores et déjà, répondit-elle, il est parfaitement clair même pour un enfant, que ce sont ceux qui se trouvent entre les deux, et qu'Éros doit être du nombre. Il va de soi, en effet, que le savoir compte parmi les choses qui sont les plus belles ; or Éros est amour du beau. Par suite Éros doit nécessairement tendre vers le savoir, et, puisqu'il tend vers le savoir, il doit tenir le milieu entre celui qui sait et l'ignorant. Et ce qui en lui explique ces traits c'est son origine : car il est né d'un père doté de savoir et plein de ressources, et d'une mère dépourvue de savoir et de ressources. Telle est bien, mon cher Socrate, la nature de ce démon.⁴⁴

Éros joue donc ici un rôle d'interprète, de lien entre les mondes, qui s'accorde parfaitement avec l'idée de passage que développent les jeux de mots étymologiques à partir du nom de son père Poros⁴⁵. Mais il joue aussi et surtout un grand rôle pour l'initiation aux mystères dans la transposition philosophique qui en est donnée par Diotime. Il y a dans notre imaginaire, sans doute depuis Plotin, confusion entre magie de l'amour et puissance d'Éros. Mais dans le contexte de la philosophie platonicienne, sans même que l'on réponde à la question de Plotin « Éros est-il un Dieu, un démon ou un état de l'âme ? », tout est clair sur la véritable puissance d'Éros⁴⁶ : « il s'agit de la seule passion qui puisse avoir pour objet à la fois le sensible et l'intelligible, pour lequel elle constitue un moyen d'accès incomparable. » Dans l'intervention de

44. Traduction Luc Brisson.

45. Cf. le relevé des occurrences dans BRISSON 1998, p. 210, n. 392.

46. BRISSON 1998, p. 73.

l'amour comme moyen d'accès au Beau, le philosophe, comme l'écrit Luc Brisson⁴⁷, « trouve sa véritable définition : c'est l'amant (*erastès*) par excellence ».

Brigitte PÉREZ

Université Paul-Valéry – Montpellier III



BIBLIOGRAPHIE

• ÉDITIONS, TRADUCTIONS ET/OU COMMENTAIRES

- Platon, *Phèdre*, traduction Luc Brisson, Paris, Flammarion, 1989.
- , *The Symposium of Plato*, by R.G. Bury, 2^e éd. Cambridge, 1932 (1^{re} éd. 1909) (= BURY 1932).
- , *Œuvres complètes*, t. IV, 2^e partie, *Le Banquet*, par Léon Robin, Paris, Les Belles Lettres, 1929.
- , *Symposium*, ed. by Kenneth Dover, Cambridge, Cambridge University Press, 1980.
- , *Œuvres complètes*, t. IV, 2^e partie, *Le Banquet*, par Paul Vicaire avec le concours de Jean Laborderie, Paris, Les Belles Lettres, 1989.
- , *Le Banquet*, traduction Philippe Jaccottet, 2^e édition revue avec la collaboration de Monique Trédé, Paris 1991 (1^{re} éd. Lausanne 1979).
- , *Le Banquet*, présentation et traduction inédite par Luc Brisson, Paris, Flammarion, 1998 (= BRISSON 1998).
- Poetae Melici Graeci*, ed. D.L. Page, 2^e éd. Oxford, Clarendon Press, 1967 (1^{re} éd. 1962).
- Poetarum Melicorum Graecorum Fragmenta*, ed. M. Davies, vol. 1, Oxford, Clarendon Press, 1991.

• ÉTUDES

- BURKERT 1992 : BURKERT Walter, *Les cultes à mystères dans l'Antiquité*, trad. de l'anglais par L. Bardollet avec la collaboration de G. Karsai, Paris, 1992 (1^{re} éd. 1987).

47. *Ibid.*

- CALAME 1996 : CALAME Claude, *L'Éros dans la Grèce antique*, Paris, 1996.
- CHEVROLET 1989 : CHEVROLET Teresa, *L'Éros de Diotime comme mythe intertextuel : Lectures néo-platoniciennes d'un passage du Banquet*, Bibliothèque d'Humanisme et de Renaissance, tome LI, 1989, 2, p. 311-330.
- DERRIDA 1989 : DERRIDA Jacques, « La pharmacie de Platon », dans *Platon, Phèdre*, traduction Luc Brisson, Paris, 1989, p. 255-403 (article paru dans *Tel Quel*, n° 32 et 33, 1968, puis dans Jacques DERRIDA, *La Dissémination*, Paris, 1972).
- FARAONE-OBBINK 1991 : FARAONE Christopher A., OBBINK Dirk (ed), *Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1991.
- GALPÉRINE 1996 : GALPÉRINE Marie-Claire, *Lecture du Banquet de Platon*, Vendôme, Verdier, 1996.
- GOULD 1963 : GOULD Th., *Platonic Love*, New York -London, 1963.
- GRAF 1994 : GRAF Fritz, *La magie dans l'Antiquité gréco-romaine*, Paris, Les Belles Lettres, 1994.
- HADOT 1982 : HADOT Pierre, « L'“amour magicien”. Aux origines de la notion de “magia naturalis” : Platon, Plotin, Marsile Ficin », *Revue Philosophique*, 2, 1982, p. 283-292.
- HALPERIN 1989 : HALPERIN David M., « Why Is Diotima a Woman », in *Before Sexuality. The Construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World*, Princeton, Princeton University Press, 1989, p. 257-308 (repris dans *One Hundred Years of Homosexuality and Others Essays on Greek Love*, New York-London, 1990, p. 113-151, notes p. 190-211).
- JOST 1992 : JOST Madeleine, *Aspects de la vie religieuse en Grèce, du début du v^e siècle à la fin du III^e siècle av. J.-C.*, 2^e édition revue et corrigée, Paris, 1992.
- LE GUEN-POLLET 1992 : LE GUEN-POLLET Brigitte, *La vie religieuse dans le monde grec du v^e au III^e s. avant notre ère. Choix de documents épigraphiques traduits et commentés*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 1992.
- MATTÉI 1996 : MATTÉI Jean-François, *Platon et le miroir du mythe, de l'âge d'or à l'Atlantide*, Paris, 1996.
- MOTTE 1989 : MOTTE André, « La catégorie platonicienne du démonique », in *Anges et Démons. Actes du colloque de Liège et de Louvain-la-Neuve, 25-26 novembre 1987*, éd. par Julien RIES, Louvain-la-Neuve, 1989, p. 205-221.
- OSBORNE 1994 : OSBORNE Catherine, *Eros Unveiled, Plato and the God of Love*, Oxford University Press, 1994.
- PRICE 1989 : PRICE A.W., *Love and Friendship in Plato and Aristotle*, Oxford, Clarendon Press, 1989.
- RIEDWEG 1987 : RIEDWEG Christoph, *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien*, Berlin-New York, 1987.
- ROBIN 1964 : ROBIN Léon, *La théorie platonicienne de l'amour*, 3^e éd. Paris, PUF, 1964 (1^{re} éd. 1908).

VLASTOS 1981 : VLASTOS Gregory, «The Individual as an Object of Love in Plato»
(1969) repris dans *Platonic Studies*, Princeton, Princeton University Press,
1981.



THÉOCRITE, LA MAGICIENNE

Didier PRALON

Dans son étude sur *La magie dans l'Antiquité gréco-romaine*, F. Graf étudie aussi la représentation littéraire de la magie. On ne peut que souscrire aux grands traits de son analyse des *Magiciennes*¹ de Théocrite et à sa conclusion :

Théocrite ne décrit pas un scénario rituel, il ne joue pas à l'ethnologue, mais construit une mosaïque, une sorte de super-rituel capable d'éveiller chez ses lecteurs toutes sortes d'associations liées à la magie, et il le construit d'après des faits rituels bien informés mais qui, pris dans leur ensemble, ne fonctionneraient pas. Bref, cette poésie ne constitue pas une source d'information pour la magie contemporaine.²

Une telle conclusion, pour légitime qu'elle soit, suscite deux questions :

1. Si le document littéraire ne constitue pas une source d'information, quelle relation entretient, dans une culture lettrée, le texte littéraire avec les référents événementiels, qu'il y fasse seulement allusion ou qu'il les détaille, selon une logique et des procédés qui lui sont propres ?

1. Au pluriel *φαρμακείτριαι*, A.S.F. Gow, cohérent dans ses choix, préfère le singulier *φαρμακείτρια*, *la magicienne*, attesté dans le papyrus d'Antinoé et quelques manuscrits.

2. F. GRAF, *La magie dans l'Antiquité gréco-romaine*, Paris, 1994, édition de poche, 1999, p. 199-230.

2. Quel effet esthétique vise et peut produire un texte dont le lecteur ou l'auditeur immédiat sait qu'il ne transcrit pas mais déforme la réalité et dont il repère les manipulations ou les truquages³ ?

À ces deux questions se rattachent les problèmes et de composition et d'interprétation particulière des détails⁴.

Le poème composé comme un monologue se divise explicitement en deux parties : dans les soixante-deux premiers vers, Simætha, l'amoureuse délaissée, dont l'âge reste indéterminé⁵, assistée de sa servante Thestylis, ordonne, annonce, décrit un ensemble apparemment prolifique et confus de rites magiques, destinés à conjurer le mal que lui fait l'infidélité dont elle est victime. Après dix-sept vers d'introduction, neuf couplets de quatre vers (peut-être cinq pour le dernier), séparés par un refrain incantatoire, expriment les opérations magiques. Dans la seconde partie, l'amoureuse délaissée se remémore la rencontre avec le bellâtre Delphis, leur liaison, l'abandon, pour revenir *in fine* à la magie. Douze couplets de cinq vers, séparés par un nouveau

3. Xénophon, en *Mémorables*, III, 11, 17 associe φίλτρα, ἐπφδαί et ὑγγες dans un marivaudage de Socrate avec la belle Théodote. L'usage des sortilèges y est déjà tenu pour un lieu commun, un sujet de plaisanterie littéraire.

4. L'Idylle, dans son ensemble, a fait l'objet de nombreuses études ces dernières années. D.M. HALPERIN, *Before Pastoral*, New Haven-Londres, 1983, p. 221, tient l'Idylle 2, pour un exemple de l'intérêt hellénistique porté aux détails de la pathologie érotique. Il relève que Théocrite transpose le style épique dans un environnement et dans une poésie moderne. P. GREEN, *D'Alexandre à Actium* (Londres, 1990), traduction française, Paris, 1997, p. 256, 262, 653, perçoit dans l'Idylle une preuve de l'intérêt porté par Théocrite aux pratiques populaires, un exemple d'authentique réalisme, une illustration du principe d'affinité ou de sympathie. C. SEGAL, « Underreading and Intertextuality : Sappho, Simætha and Odysseus in Theocritus' Second Idyll », *Arethusa*, 17, 1984, 201-209 ; « Space, Time and Imagination in Theocritus' Second Idyll », *CSCA (Californian Studies in Classical Antiquity)*, 16, 1985, p. 103-119, puis S. GOLDHILL, *The Poet's Voice*, Cambridge UP, 1991, p. 261-272, ont analysé le jeu de Théocrite conférant à Simætha l'apparence de la naïveté pour faire percevoir au lecteur complice, par le jeu des allusions et des manipulations intertextuelles, les incertitudes du désir amoureux.

5. P. GREEN, par exemple, qui (*op. cit.*, p. 262) déduit du nom de Simætha, qu'il suppose donné aussi à des vaches et à des chèvres, une allusion à la lascivité (en référence à la scholie de l'Idylle 1, 151 d Wendel) et la tient (p. 653-654) pour « une amoureuse trahie, plus de toute première jeunesse ». C. SEGAL, « Underreading... », *Arethusa*, 17, 1984, p. 201 la donne pour une « naïve, inexperienced, and eager young girl », de même dans « Alpheisiboeus' Song and Simaetha's Magic : Virgil's Eight Eclogue and Theocritus' Second Idyll », *Grazer Beiträge*, 14, 1987, p. 167 et 168 et note 8 (où C. Segal rappelle les caractérisations du statut social de Simætha : c'est une pauvre fille de condition modeste).

refrain de plainte, suivis par un envoi de huit vers, composent cet ensemble.

Dans la première partie, l'effet de désordre est accentué par l'incapacité où se trouve Simætha de choisir entre le retour et la résipiscence, et l'anéantissement de son amant volage.

F. Graf divise la première partie en trois phases précédées de préparatifs :

1-2. Simætha cherche son laurier, ses philtres, fait couronner de laine pourpre un vase (la *κελέβα*, terme vague pouvant s'appliquer aux coupes aussi bien qu'aux cratères). D'emblée, elle affirme qu'elle veut enchaîner l'amant qui n'est pas venu la voir depuis un cycle complet de onze jours :

Première phase (v.10-32) : jusqu'au moment où apparaît Hécate, Simætha fait brûler trois objets : l'orge sacrificiel (*ἄλφιτα*), des feuilles de laurier (*δάφναν*, v. 23), des gousses (ainsi F. Graf traduit-il *πίτυρα*, v. 33)

Intermède (v. 33 b-36) : Simætha fait une prière à Artémis-Hécate, interrompue par les chiens signalant que la déesse est au carrefour. Il faut dès lors faire résonner un gong pour s'en protéger.

Une strophe non rituelle marque la transition vers la deuxième phase du rite. Les acteurs de la première phase avaient eu pour but de faire revenir l'amour [le feu] dans le corps de Delphis [...] maintenant il s'agit de briser sa résistance et de l'attirer. (p. 201)

Deuxième phase (v. 27-44) : Simætha fait successivement fondre de la cire (v. 27-28), puis tourner un rhombe (v. 29-31), offre trois libations priant trois fois pour que Delphis oublie tout autre amour (v. 43-46).

Intermède non rituel marquant une deuxième pause (v. 47-51) : Simætha souhaite voir Delphis fou de désir. Les rites se rapprochent de Delphis.

Troisième phase (v. 52-64) : Simætha déchire un pan du manteau de son amant et le jette dans le feu. (v. 52-56). Simætha elle-même broie un lézard (ou une salamandre, v. 58), prépare un breuvage pour Delphis. Elle ordonne à Thestylis de pétrir des *θρόνα* (F. Graf ne traduit pas le mot)⁶ au-dessus du seuil de sa maison et de dire que ses os soient pétris de la même manière.

6. Selon P. CHANTRAINE, *DELG*, s.v., les *θρόνα* sont « des fleurs ou des plantes utilisées pour des breuvages magiques ». Nicandre, *Theriaca*, 493, 696 donne les

Ce plan repose sur l'agencement du texte attesté dans le Papyrus d'Antinoé (P 3) vers 500 et dans le manuscrit K (*Codex Ambrosianus* 886, XIII^e s.)⁷ et retenu par A.S.F. Gow dans son édition magistrale des *Bucoliques*⁸, après L. Ahrens⁹ et avec C. Gallavotti¹⁰, K.J. Dover¹¹, C. Segal¹², C. Meillier¹³ : tous placent le couplet sur la cire (v. 28-31) entre la plainte de Simætha (v. 38-41) et la triple libation (v. 43-46).

A.S.F. Gow fonde son choix implicitement sur l'analyse qu'il propose de ce qu'il appelle l'« incantation », isolée du reste, donc de la première phase de F. Graf (p. 40 et note 1) :

	v v.	Act	Prayer
I = a	v. 18-21	Barley burnt	I burn Delphis's bones
II = b	v. 23-26	Laurel burnt	So may Delphis's flesh perish
III = c	v. 33-36	Husks burnt	—
IV = d	v. 38-41	—	—
V = e	v. 28-31	Wax melted	So may Delphis's heart melt
	a		
	b	Rhombus Whirled	So may Delphis turn about my door
VI = f	v. 43-46	Triple libation	May Delphis forget my rivals

θρόνα pour des simples susceptibles de soigner les maladies. Les scholiastes de Théocrite fluctuent, ce qui prouve leur embarras, mais ils glosent majoritairement le terme par φάρμακα, τούτέστι τὰ φίλτρα. Hésychius, s.v., propose comme glose : ἄνη. καὶ τὰ ἐκ χρωμάτων ποικίλματα.

7. Le placement des vers 28-31 (la cire) entre 23-27 (le laurier) et 33-36 (le son) va de pair, dans la tradition manuscrite, avec la présence de 61, que le manuscrit K omet.

8. A.S.F. GOW, *Theocritus*, Cambridge, 1950¹, 1952²; *Bucolici Græci*, Oxford, OCT, 1958.

9. L. AHRENS, *Bucolicorum Graecorum Reliquiae*, Leipzig, 1855.

10. C. GALLAVOTTI, *Theocritus quique feruntur Bucolici Græci*, 1946¹, 1955², 1993³.

11. K.J. DOVER, *Theocritus, Select Poems*, Londres, 1971.

12. C. SEGAL, « Alpheisiboeus' Song... », *art. cit.*, 14, 1987, p. 172, n. 18.

13. C. MEILLIER, notes de cours dactylographiées, 1990, p. 23. Une copie de ces notes de cours m'avait été offerte par l'auteur (le commentaire aux vers 17-63 des *Magiciennes* [p. 22-34 du dactylogramme] devait paraître dans la revue *Eos*, selon une note manuscrite de l'auteur, que la mort a trop soudainement emporté). On doit pouvoir se procurer le texte auprès de l'Université de Lille III ou du Centre National de l'Enseignement à Distance.

VII = g	v. 48-51	—	May Delphis come to my house
VIII = h	v. 53-56	Fringe of cloak burnt	—
IX = i	v. 58-62	ῥρόνα kneaded	I knead the bones of Delphis

Neuf quatrains en effet se succèdent (que l'on déplace ou non les vers 28-32). A.S.F. Gow relève aussi qu'en I c'est Thestylis qui agit, que les prières concernant les os de Delphis ouvrent la série et la ferment en IX, qu'en III et VIII la prière manque (en III elle peut être inférée : « émeus le cœur de Delphis »); en VII, l'acte manquant peut être inféré : l'hippomane est jeté dans le feu. En IV, le rituel s'efface à l'approche de la déesse. En V, le quatrain central contient deux actes et deux prières, rompant le schéma repris dans le quatrain suivant. Le découpage de A.S.F. Gow paraît en tous points acceptable, si ce n'est que je ne qualifierais pas de « prière » la plupart des paroles de Simætha et que la place du couplet sur la cire et ses variations posent encore problème.

Anna T. Rist, « Incantatory Sequence in Theocritus Pharmaceutria », *Maia*, 27, 1975, p. 103-111, affecte aux neuf couplets, dans l'ordre du manuscrit K, les neuf premières lettres de l'alphabet (a b c d e f g h i). Elle propose elle-même un ordre particulier, fondé sur ce qu'elle suppose être l'évolution psychique de Simætha : le couplet e (la fusion de la cire, v. 28-32) s'intercalerait entre g (l'hippomane, v. 48-51) et h (le jet de la frange au feu, v. 53-56) dans l'ordre a b c d f g e h i (farine, laurier, son, plainte, libation, hippomane, cire, frange, simples). Aucun témoin ne supporte cet agencement, que ne caractérise, pas, plus que les autres, un *crescendo* de la passion.

C. Meillier, adoptant la distribution du papyrus d'Antinoé et du manuscrit K, distingue trois parties, en suivant la numérotation de A.T. Rist :

1. abcd : pause du rituel
2. efg : pause du rituel
3. hi : reprise du rituel initial avec les os réduits en poudre

Dans la deuxième partie seule, se lit « l'explication de la finalité érotique du rituel ».

L'ordre de la majorité des manuscrits, suivi par les éditeurs anciens¹⁴, ainsi que C.F. Ameis¹⁵, U. von Wilamowitz-Moellendorf¹⁶, Ph. Legrand¹⁷, P. Monteil¹⁸, H. Weather¹⁹, suppose que le couplet sur la cire (v. 28-31) s'intercale entre le couplet sur le laurier (v. 23-26) et la prière pour Artémis (v. 33-36) :

	v v	Actes	Vœux
a = 1	18-21	farine d'orge brûlée, avec Thestylis	« je verse en poudre les os de Delphis »
b = 2	23-26	laurier brûlé	« Qu'ainsi Delphis réduise en cendre sa chair »
e = 3.1	28-31	cire fondue	« Qu'ainsi fonde d'amour le Myndien »
3.2		Rhombe tourné	« Qu'ainsi tourne Delphis devant ma porte »
c = 4.1	32-34	son brûlé	« Artémis puisses-tu ébranler l'acier de l'Hadès » (les chiennes hurlent, la déesse est aux carrefours)
4.2	53-36	—	« fais sonner le bronze »
d = 5	38-41	—	plainte de Simætha : « la mer se tait, les vents se taisent, mon chagrin s'agite, je brûle »
f = 6	43-46	triple libation	triple incantation : « Que Delphis oublie (ou soit oublié) »
g = 7	48-51	évocation de l'hippomane	« Que Delphis coure, comme une cavale en rut jusqu'à ma demeure »
h = 8	53-56	franges du manteau jetées au feu	pas de prière (aposiopèse ?) plainte : « Erôs, sangsue ! pourquoi as-tu brûlé mon sang sur ma chair ? »

14. Voir, par exemple, *Theocriti Reliquiae*, éd. J. REISKE, Vienne-Leipzig, 1765, I, p. 33 ; *Theocriti Reliquiae*, éd. T.C. HARLES et J.C.D. SCHREBER, Londres, 1829, p. 31-32.

15. *Theocritus, Bion, Moschus*, éd. C.F. AMEIS, in *Poetae Bucolici et Didactici*, Paris, Didot, 1851¹ et 1855².

16. U. von WILAMOWITZ-MOELLENDORF, *Bucolici Graeci*, Oxford, OCT, 1905¹, 1910², p. 43.

17. *Les bucoliques grecs*, t. I, Théocrite, éd. Ph. LEGRAND, Paris, CUF, 1925, p. 99.

18. Théocrite, *Idylles*, II, V, VII, XI, XV, édition, introduction, commentaire de P. Monteil, Paris, PUF, 1968, p. 57.

19. H. WEATHER, *Studies in Theocritus and Other Hellenistic Poets*, London Studies in Classical Philology, 3, Amsterdam, 1979, p. 22-30, adopte l'ordre proposé par la majorité des manuscrits, discute le choix opposé et se justifie : Simætha interromprait et oublierait, accidentellement, le rituel correct, puis se reprendrait.

i = 9.1	saurien écrasé (dans la boisson ?)	plainte : « je suis liée »
9.2	simples flétris au dessus du seuil de Delphis, par Thestylis	« je répands en poudre les os de Delphis »

La plupart des rites décrits dans les *Magiciennes* relèvent tous de l'ordre des $\theta\acute{\upsilon}\eta$ et sont du genre sympathique : les effets désirés sont mimés analogiquement dans le rite. L'amour et le désir de vengeance se juxtaposent et parfois se confondent dans les prières de Simætha.

En faisant l'hypothèse que les divergences entre le papyrus d'Antinoé et le manuscrit K, d'une part, et les autres témoins, d'autre part, reposent sur une manipulation savante du texte, fondée sur des raisons aussi raffinées que celles auxquelles recourent les philologues modernes pour justifier leurs choix, on peut tenter une analyse attentive à l'articulation des phases du rite dans la tradition manuscrite majoritaire.

Les dix-sept premiers vers mettent en scène des préparatifs préliminaires. Les lauriers que cherche Simætha (v. 1) seront brûlés aux v. 23/24 (δάφναν αἴθω). Les φίλτρα (v. 1) désignent, au sens le plus général²⁰, les moyens d'agir magiquement sur quelqu'un, par conséquent ceux de se faire aimer. Ils peuvent donc englober des objets (*kélébé*, laine pourpre, farine d'orge, iunx, cire fondue, rhombe, son, hippomane, frange de manteau, lézard, simples, etc.).

Que la *kéléba* (κελέβα, v. 2) soit une coupe, (Athénée, *Deipnosophistes*, 11, 475 c) ou un bassin (*Souda*, s.v. Κελέβα)²¹, elle symbolise, couronnée, comme elle l'est, d'une tresse ou d'un flocon de laine

20. C'est le premier sens donné par *LSJ*, s.v. φίλτρον : « love charm, whether a potion or any other means », avec références à Euripide, *Hippolyte*, 509 (la nourrice dit qu'il y a dans la maison des philtres d'amour), *Phéniciennes*, 1260 (le messager engage Jocaste à sortir si elle connaît des paroles habiles ou des philtres incantatoires), *Andromaque*, 540 (Ménélas repousse l'enfant d'Andromaque parce qu'aucun φίλτρον ne l'attache à lui). Φίλτρον est le nom que Sophocle donne à la tunique imprégnée du sang et du sperme de Nessos, *Trachiniennes*, 584 (Déjanire rêve de philtres ou de charmes pour surpasser Iole), 1142 (Hyllos rapporte à Héraclès que Nessos a jadis persuadé Déjanire d'affoler Héraclès d'amour avec le philtre qu'il lui donnait). Xénophon, *Mémoires*, III 11, 16-17, montre Socrate prétendant devant la belle Théodote avoir usé de rites magiques : φίλτρα, ἐπφδαί, ἕγγες (voir aussi II, 6, 10).

21. *Souda*, 1289, 1 : Κελέβα· κόγχη, ἢ λεκάνη, ἢ τοιοῦτον σκεῦος, ἐν ᾧ δυνατὸν νίψασθαι πόδας.

pourpre (φοινικέω οἶδς ἄωτῳ, v. 2)²² l'amant enchaîné. Rien n'empêche d'imaginer que la *kéléba* est la bassine dans laquelle seront opérées les manipulations magiques, même si tout, apparemment, peut se faire directement au-dessus d'un foyer.

L'incohérence de Simætha se manifeste tout au long de l'idylle en ce qu'elle veut à la fois envoûter, réprimander et récupérer son amant (Delphis n'est nommé qu'au vers 21).

Le rite lui-même est placé sous la double invocation de la lune et d'Hécate. La beauté de la nuit lumineuse s'accompagne d'une peur transie. Le rôle explicitement imparti à Hécate est de donner de l'efficace aux drogues (φάρμακα, v. 15), magnifiées par trois références épiques, à Circé, Médée et Périmédé, dont la dernière reste obscure (v. 10-16)²³ :

Νῦν δέ νιν ἐκ θυέων καταδήσομαι. ἀλλά, Σελάνα,
φαῖνε καλόν· τὴν γὰρ ποταεῖσομαι ἄσυχᾶ, δαῖμον,
τᾷ χθονία θ' Ἐκάτα, τὰν καὶ σκύλακες τρομέοντι
ἐρχομέναν νεκύων ἀνά τ' ἠρία καὶ μέλαν αἶμα.
χαῖρ', Ἐκάτα δασπλήτι, καὶ ἐς τέλος ἄμμιν ὀπάδει,
φάρμακα ταῦτ' ἔρδοισα χερεῖονα μήτε τι Κίρκας
μήτε τι Μηδείας μήτε ξανθᾶς Περιμήδας.

22. Ἄωτον désigne, selon P. MONTEIL, une tresse de laine. Selon P. CHANTRAINE (*DELG*, s.v. ἄωτον), c'est, en général, un « flocon de laine ». B. JACQUINOD, *REA*, 90, 1988, p. 319-323, résumé dans « Chronique d'étymologie grecque 2, 1997 », *RPh*, 71, 1, 1997, p. 155, donne à ἄωτον le sens de « gonflement ». Ἐυστρέφω-ἔυστρεφεῖ οἶδς ἄωτῳ est une formule homérique, désignant la lanterne tressée d'une fronde, dont Agénor bande Hélénos blessé (*Il.*, XIII, 599), à laquelle se fient les frondeurs Locriens (*Il.*, XIII, 716). A.S.F. GOW (commentaire *ad locum*) souligne, à force d'exemples, la valeur apotropaïque de la laine et de la pourpre. P. MONTEIL accorde aux bandelettes (substituées, dans le commentaire aux tresses) de « rehausser le prix de la victime » (ou, ici, « de la libation »). Bref, ni l'un ni l'autre ne savent vraiment à quoi s'en tenir.

23. Les scholiastes de Théocrite assimilent déjà Périmédé (nommée aussi, avec Médée, par Properce, *Élégies*, II, 4, 8, mais les manuscrits divergent) à l'Agamède d'*Illiade*, XI, 740-741 (qu'une lecture divergente nomme Ἐκαμήδην [voir les scholies de Théocrite et un papyrus d'Homère, voir Homerus, *Ilias*, éd. M.L. West, Stuttgart, BT, 1998, *ad locum*]). Les scholies de l'*Illiade* et Eustathe ne disent rien, *ad locum*, du nom d'Agamédé. Les critiques modernes jugent que Simætha, à demi cultivée, confond les noms. Voir H. WEATHER, *Studies...*, *op. cit.* n. 19, p. 20-22 ; F.T. GRIFFITHS, « Poetry as *Pharmakon* in Theocritus' Idyll 2 », *Arktouros, Hellenic Studies presented to Bernard M.W. Knox*, éd. G.W. Bowersock, W. Burkert, M.J.C. Putman, Berlin-New York, 1979, p. 81-88 ; C. SEGAL, « Alpheisiboeus' Song... », *art. cit.* n. 5, p. 171 et note 16.

Maintenant je vais l'enchaîner par des sacrifices. Allons, Lune,
 Apparaîs dans ta beauté ; car pour toi je vais chanter paisiblement, démons,
 Et pour Hécate la chthonienne, devant qui même les chiens tremblent,
 Quand elle vient sur les tertres des morts et sur le sang noir.
 Salut, Hécate terrifiante, accompagne-nous jusqu'au terme,
 Fais que ces drogues ne soient pas moindres ni que celles de Circé
 Ni que celles de Médée ni que celles de Périmédé la blonde.

Le rite proprement dit commence et s'achève par la formule Ἴυνξ, ἔλκε τὸ τῆνον ἐμὸν ποτὶ δῶμα τὸν ἄνδρα, « Iunx, attire, toi, cet homme qui est mien vers ma maison » (v. 17, 22, 27, 32, 37, 42, 47, 52, 57, 63)²⁴. Répétée dix fois en refrain, elle introduit, sépare et conclut les neuf couplets égaux de quatre vers (sauf, le dernier, qui est

24. A.S.F. Gow, « Ἴυνξ, ῥόμβος, rhombus, turbo », *JHS*, 1934, p. 1-13, résumé dans les notes de son commentaire (à 17, p. 41, au vers 30, p. 44, plâtes IVA et V), distingue soigneusement le rhombe, losange de bois, fixé au bout d'une corde que l'on fait tourner à grande vitesse, de la iunx, petit disque, le plus souvent de bois, percé de deux trous par lesquels passe une cordelette que l'on entortille, mêle et démêle par tractions régulières. Au cours du colloque de Montpellier, le 25 mars 1999, M. Cédric Dallier, étudiant en ethnologie à Nice, m'a montré le fonctionnement des deux instruments qu'il avait reconstitués. Il m'a aussi communiqué son mémoire, *Le mouvement alterné, technique amoureuse*, rempli de représentations de iunx et de rhombes, d'hypothèses et d'analyses ingénieuses. La iunx porte le nom d'un oiseau identifié comme bergeronnette par PUECH (Pd., P., IV, 214) et par R. WALTZ (*Anthologie grecque*, V, 14), et décrit par Aristote, *H.A.*, II, 12, 504 a, 12-19, comme ayant deux doigts en avant des pattes, deux doigts en arrière, un plumage moucheté, une langue de serpent, la capacité de tourner complètement le cou, comme les serpents, des cris aigus enfin qu'exprime en grec le verbe ἰύζω. Les zoologistes le nomment torcol. Attaché à une roue tournante, il était censé, par son pouvoir et ses cris, attirer une personne désirée. La roue seule, réduite à un disque de petite taille (Pd., N., II, 35 ; Esch., *Pe.*, 987) est représentée sur des vases. A. S. F. GOW reproduit (Plate IVA) le détail d'un dessin d'une hydrie du peintre de Meidias (Museo Archeologico, Firenze, 81948 : voir J. BOARDMAN, *Athenian Red-Figured Vases : the Classical Period*, 1989, figure 285 ; la face B représente Phaon et les femmes de Lesbos : J. CHARBONNEAUX, R. MARTIN, F. VILLARD, *L'art grec, période classique*, Paris, 1969, pl. 327, p. 284 ; R. MARTIN, *L'art grec*, Paris, 1994, p. 375, pl. 291). Aphrodite donne la iunx à Jason pour qu'il séduise Médée (Pd., P., IV, 214 et scholie). Métaphoriquement, la iunx désigne le désir (Hesychius, *Lexicon s.v.*, *Souda s.v.*, Scholie à Pd., P., IV, 214) et déjà Aristophane, *Lys.*, 1110 : le choryphée dit à Lysistrata que les premiers des Grecs, « captivés par sa iunx ! ont déjà cédé ». M. DETIENNE, *Les jardins d'Adonis*, Paris, 1972, p. 159-172, met la séduction de la iunx en parallèle avec celle des aromates (p. 164), sous le pouvoir de la seule πειθῶ, dont Ixion figure le modèle mythique. C. SEGAL, « Simætha and the Iynx », *Poetry and Myth in Ancient Pastoral*, Princeton, 1981, p. 73-84, prolonge l'analyse de M. DETIENNE : la iunx n'est que l'instrument d'une séduction éphémère et sans espoir. Elle ne peut que ramener Simætha, aveuglée, à sa propre passion insatisfaite.

de cinq vers, si 61 est authentique), chacun détaillant une opération magique.

La première partie, jusqu'au vers 31, est bien ordonnée, puis l'équilibre entre les gestes, les objets manipulés et les paroles se perturbe.

L'ensemble des actes et des incantations se répartit harmonieusement autour de la plainte centrale (v. 37-41) :

Chaque couplet possède sa logique propre, même s'ils se ressemblent parce qu'ils développent des rites de magie sympathique :

Ἴνυξ, ἔλκε τὸ τῆνον ἐμὸν ποτὶ δῶμα τὸν ἄνδρα.
 ἄλφιτά τοι πρᾶτον πυρὶ τάκεται. ἀλλ' ἐπίπασσε,
 Θεestyλί. δειλαία, πᾶ τὰς φρένας ἐκπεπότασαι;
 ἦ ῥά γέ θην, μυσarά, καὶ τὴν ἐπίχαρμα τέτυγμαί;
 πάσσ' ἅμα καὶ λέγε ταῦτα· τὰ Δέλφιδος ὅστία πάσσω.

Iunx ! attire, toi, vers ma maison, cet homme.

Je dissous d'abord de la farine d'orge dans le feu. Allez, saupoudre.

Thestylis, misérable ! Où fais-tu s'envoler tes pensées ?

Suis-je donc abominable et, pour toi, un objet de risée ?

Saupoudre et, en même temps, dis ceci : « Je verse en poudre les os de Delphis. »

L'usage sacrificiel des ἄλφιτα est courant depuis Homère au moins (*Od.*, X, 520 ; XI, 28)²⁵. Cette « farine d'orge » sert normalement à préparer une sorte de bouillie ou de porridge d'orge avec des grains concassés (*Il.*, XVIII, 560 : le repas de vendange sur le bouclier d'Achille, entre autres). Les trois opérations des préparatifs sont détaillées par les scholiastes, πάσσειν (= παλύνειν) « saupoudrer », μάσσειν « pétrir », φύρειν « délayer ». Simætha, brûlant la farine d'orge, procède finalement à un holocauste (comme Ulysse verse en saupoudrage la farine d'orge dans le βόθρος rituel, au début de la νέκυια [ou νεκυομαντεία], *Od.*, XI, 28).

C'est le tout premier rite (πρᾶτον, v. 18), moins destiné à faire brûler qu'à désagrèger, par une opération symbolique (τάκεται, v. 18), c'est-à-dire à réduire en poussière fluide les os de l'amant, comme cela se produit au cours de l'incinération, lorsque les os

25. Voir J. HARRISON, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, Cambridge, 1903¹, 1922², réimpression, 1980, p. 88-89. Sur l'usage de l'orge dans les plus anciens sacrifices, voir Philochore, *FGrH*, 328F73 Jacoby (Ath., *Deipnosophistes*, VI, 27, 235CD) ; Hdt., *Histoire*, I, 131, 1 ; 160, 5. Voir aussi R. SALLARÉS, *The Ecology of the Ancient Greek World*, Ithaca-New York, 1991, p. 478, n. 69.

s'effritent. Le glapisement de Simætha, apparemment incongru, remplit deux fonctions concomitantes : il introduit une touche de réalisme familier dans la scène : la maîtresse, excitée, tance sa servante. Si, d'autre part, la servante, associée au rite, fait fonction d'assistante, de ménagère, de confidente et de souffre-douleur, elle joue aussi le rôle de double, convié à la concentration que requiert l'acte, investi lui-même de l'opprobre (*μυσαρά* est « l'objet d'imprécations malveillantes », v. 20) que suscite le ridicule réjouissant (*ἐπίχαρμα*, v. 20) auquel s'expose Simætha.

Le deuxième rite redouble le premier. Simætha l'effectue elle-même (v. 22-26) :

Ἰυγέ, ἔλκε τὸ τῆνον ἐμὸν ποτὶ δῶμα τὸν ἄνδρα.
 Δέλφις ἔμ' ἀνίασεν· ἐγὼ δ' ἐπὶ Δέλφιδι δάφναν
 αἴθω· χάς αὐτὰ λακεῖ μέγα καπυρίσσα
 κῆξαπίνας ἄφθη κούδὲ σποδὸν εἶδομες αὐτᾶς,
 οὕτω τοι καὶ Δέλφις ἐνὶ φλογὶ σάρκ' ἀμαθύνοι.

Iunx ! attire, toi, vers ma maison, cet homme
 Delphis m'a peinée ; moi, en l'honneur de Delphis je brûle
 Du laurier : comme il craque en prenant feu, intensément !
 Et soudain, il a brûlé, et nous n'en voyons même pas la cendre :
 Qu'ainsi Delphis aussi, dans la flamme, réduise en cendre sa chair.

Simætha fait brûler du laurier, l'amant est enfin nommé au vers 21, puis deux fois, en allitération avec le nom du laurier brûlé (*Δελφίς... Δέλφιδι... δάφναν*, v. 23), qui importe au moins autant que sa qualité d'aromate, associé aux pratiques mantiques. Les craquements du laurier en feu ne peuvent manquer d'évoquer symboliquement les cris des chiens ou le caquet des oiseaux²⁶.

Simætha ne redouble pas seulement le premier rite ; elle l'amplifie, la consommation se fait sans délai, il ne reste rien. La rapidité et l'occultation totale des résidus valent par eux-mêmes effets magiques. En contraste, l'action sympathique est explicitée : qu'ainsi disparaisse en poussière la chair de Delphis.

Le troisième rite sympathique consiste à faire fondre de la cire (v. 27-31) :

Ἰυγέ, ἔλκε τὸ τῆνον ἐμὸν ποτὶ δῶμα τὸν ἄνδρα.
 ὡς τοῦτον τὸν κηρὸν ἐγὼ σὺν δαίμονι τάκω,
 ὡς τάκοιθ' ὑπ' ἔρωτος ὁ Μύνδιος αὐτίκα Δέλφις.

26. Voir P. CHANTRAINE, *DELG*, s.v. *λάσκω*.

χῶς δινεῖθ' ὄδε ῥόμβος ὁ χάλκεος ἐξ Ἀφροδίτας,
ὡς τῆνος δινοῖτο ποθ' ἀμετέραισι θύραισιν.

Iunx ! attire, toi, vers ma maison, cet homme
Comme je fais fondre, moi avec la divinité, cette cire.
Qu'ainsi fonde sous l'amour le Myndien, sur le champ, Delphis ;
Et comme tourne ce rhombe de bronze, par Aphrodite,
Qu'ainsi tourne celui-là devant nos portes.

Ce rite reste elliptique, sinon énigmatique, comme il est normal dans les prescriptions magiques. On ne sait si Simætha fait se consumer la cire dans le feu (ce que peut signifier τὰκω déjà employé en ce sens au vers 18) ou dans une cassolette. On ne sait si la cire est brute ou façonnée en poupée, pour représenter Delphis (comme le propose A.S.F. Gow, *ad locum*, II, p. 44, exemples à l'appui). Ce qui importe, c'est qu'elle soit amollie, comme doit être attendri, voire liquéfié, l'amant volage, venu d'ailleurs (que ce soit d'Arcadie ou, plus vraisemblablement, de Carie, comme les scholies le suggèrent avec hésitation ; que la scène se passe à Alexandrie ou à Cos, comme on l'a déduit de l'allusion à Myndos).

Il n'est plus question de détruire mais de séduire. On peut supposer que Simætha s'assagit, mais la suite montre qu'elle flotte entre la vindicte et le regret, le désir de l'anéantissement et celui du retour de l'aimé.

Le grondement sourd, puis aigu, du rhombe à mesure que la vitesse de rotation s'accélère, impressionne, énerve, puis horripile ou terrifie, comme le fait le bourdonnement lancinant du frelon. L'instrument, rappelle A.S.F. Gow, était utilisé dans les rites dionysiaques (*Anthologie grecque*, VI, 165), sans doute pour exciter et griser le bacchant²⁷. La magie du rhombe imprime à l'envoûté un mouvement analogue au sien propre.

Pour le quatrième rite, Simætha jette de nouveau des végétaux sur le feu :

ἴυγέ, ἔλκε τὸ τῆνον ἐμὸν ποτὶ δῶμα τὸν ἄνδρα.
νῦν θυσῶ τὰ πίτυρα. Τὸ δ', Ἄρτεμι, καὶ τὸν ἐν Ἄϊδα
κινήσας ἀδάμαντα καὶ εἴ τί περ ἀσφαλὲς ἄλλο·
Θεστυλί, ταὶ κύνες ἄμμιν ἀνὰ πτόλιν ὠρύονται·
ἀ θεὸς ἐν τριόδοισι· τὸ χαλκίον ὡς τάχος ἄχει.

27. C. MEILLIER, *Théocrite, Les magiciennes, Idylle II, vers 17-63*, dactylogramme, 1990, p. 24.

Iunx ! attire, toi vers ma maison, cet homme.
 Maintenant je vais brûler le son. Et toi, Artémis, ébranle
 L'acier de l'Hadès et toute autre matière inaltérable...
 Thestylis ! Les chiennes, pour nous, par la ville, hurlent ;
 La déesse est aux carrefours. Fais vite sonner le bronze.

Brûler le son (ou les gousses comme les appelle F. Graf)²⁸, l'écorce de céréale ou de légumineuse (πίτυρα, v. 33), c'est vouer au feu un objet vain, sans contenu, sans grande valeur²⁹. On peut interpréter le geste comme une perversion, voire un détournement maléfique du rite religieux, vidé de sa substance. On peut aussi l'interpréter comme un rite sympathique si énorme, si évident qu'il n'a pas à être explicité : « je détruis le son, comme je veux détruire l'être sans intérêt qu'est Delphis ». L'aposiopèse, la rupture brusque de sujet et de ton, signalent que l'excitation de Simætha parvient à son comble. Elle peut, à ce moment précis, adresser une prière paroxystique à Artémis-Hécate : que tout ce qu'il y a de plus solide s'ébranle et s'effondre³⁰ ! Que l'Hadès lui-même s'ouvre aux vivants. La seconde phrase reste, à son tour, en suspens sur une nouvelle aposiopèse. Théocrite-Simætha laisse à imaginer les conséquences de l'ébranlement radical³¹. Dans le silence de la nuit, les hurlements sinistres des chiens, se répandant de lieux en lieux, dans toute la ville, indiquent la présence du surnaturel. Le gong, la cymbale ou la cloche, tout objet de bronze retentissant, maniés par Thestylis, signalent aussi cette présence, autant qu'ils doivent écarter des magiciennes les menaces maléfiques

28. P. CHANTRAINE, *DELG*, s.v. Πίτυρα, propose comme définition « balle du grain, son ».

29. Dolorès PRALON-JULIA me rappelle le commentaire de G. Dumézil à la fumigation de la « tige vide de la dure fève » (*duræ culmen inane fabæ*, *Ov.*, *F.*, 4, 734) lors des *Parilia* romaines : « il est possible — des faits indiens utilisant le même symbolisme ont été signalés — que le mot essentiel dans le *culmen inane fabæ* soit l'adjectif *inane* et que "l'anéantissement" des souillures soit attendu par magie sympathique, de ce vide brûlé » (*Religion romaine archaïque*, Paris, 1966¹, p. 376). Voir aussi « Le *culmen inane fabæ* des *Parilia* », *REL*, 36, 1958, p. 112-121 et « Derniers soubresauts du cheval d'octobre, 2. La vertu du sang de cheval », *Fêtes romaines d'été et d'automne*, Paris, 1975, p. 188-203 (particulièrement 189-193).

30. L'optatif κινήσαις (v. 34) doit être l'expression d'un souhait plutôt qu'un potentiel sans ἄν (*pace* [= « avec la permission de », note de l'éd.] A.S.F. Gow et P. MONTEIL, *ad locum*). Mais le souhait n'est pas ici une prière, il est plutôt l'expression d'un désir.

31. A. BERNAND, *Sorciers grecs*, Paris, 1991, p. 179, n. 64 rappelle qu'en *Papyri Graecae Magicae*, IV, 2334, « Artémis détient la clef de la porte d'acier fermant les enfers ».

impliquées par la présence d'Hécate (comme l'analyse lumineusement A.S.F. Gow).

À ce moment de paroxysme, la plainte de Simætha résume, en contraste avec le calme revenu de la nuit, son trouble, son affliction, son désarroi, son malheur et, finalement, sa déchéance : elle brûle (καταίθουμαι, v. 40) comme ont brûlé les instruments de sa magie (πυρὶ τάκεται, v. 18 ; αἴθω, v. 24 ; ἄφθη, v. 25 ; θυσῶ, v. 33), comme elle voudrait, par moments, que se consume l'infidèle (37-41) :

Ἴυγέ, ἔλκε τὸ τῆνον ἐμὸν ποτὶ δῶμα τὸν ἄνδρα.
 ἠνίδε σιγῇ μὲν πόντος, σιγῶντι δ' ἀῆται·
 ἀ δ' ἐμὰ οὐ σιγῇ στέρνων ἔντοσθεν ἀνία,
 ἀλλ' ἐπὶ τήνῳ πᾶσα καταίθουμαι ὅς με τάλαιναν
 ἀντὶ γυναικὸς ἔσθηκε κακὰν καὶ ἀπάρθενον ἦμεν.

Iunx ! attire, toi, vers ma maison, cet homme.
 Voici que la mer se tait, que les souffles se taisent,
 Mais mon chagrin ne se tait pas dans ma poitrine,
 Pour celui-là je brûle tout entière ; de moi, la misérable !
 Au lieu de sa femme, il a fait une mauvaise... une fille de rien.

Le cycle des rites reprend par une triple libation, telle qu'on en fait au début ou à la fin du banquet. Le destinataire, ou plus exactement le témoin, puisque la prière n'est adressée à aucun dieu, en est la maîtresse vénérable (Πότνια, v. 43), Artémis-Hécate (v. 42-46) :

Ἴυγέ, ἔλκε τὸ τῆνον ἐμὸν ποτὶ δῶμα τὸν ἄνδρα.
 ἐς τρεῖς ἀποσπένδω καὶ τρεῖς τάδε, πότνια, φωνῶ·
 εἴτε γυνὰ τήνῳ παρακέκλιται εἴτε καὶ ἀνήρ,
 τόσσον ἔχοι λάθας ὅσσον ποκὰ Θησέα φαντί
 ἐν Δία λασθῆμεν εὐπλοκάμῳ Ἀριάδνας.

Iunx ! attire, toi, vers ma maison, cet homme.
 Jusqu'à trois fois je verse une libation et trois fois, vénérable ! je dis
 ceci :
 Qu'une femme couche avec lui ou même un homme,
 Qu'ils en aient autant d'oubli que Thésée en eut,
 Dit-on, dans l'île de Dia, d'Ariane aux belles boucles.

La malédiction de l'oubli devrait en toute rigueur avoir pour sujets les nouveaux amants supposés, pour objet Delphis : « qu'il soit oublié comme Ariane a été oubliée, comme moi-même je l'ai été »³². Simætha veut attirer Delphis dans un malheur comparable au sien.

32. Tous les éditeurs apparemment, sans hésitation, font de Delphis le sujet de ἔχοι. Ce peut tout aussi bien être le même que celui de παρακέκλιται. Comme le

Comme elle veut que Delphis souffre d'un abandon comparable au sien, Simætha veut aussi qu'il souffre de la même folie amoureuse qu'elle (v. 47-51) :

Ἴυγῆ, ἔλκε τὸ τῆνον ἐμὸν ποτὶ δῶμα τὸν ἄνδρα.
 ἵππομανὲς φυτὸν ἐστὶ παρ' Ἀρκάσι, τῷ δ' ἐπι πᾶσαι
 καὶ πῶλοι μαίνονται ἄν' ὄρεα καὶ θοαὶ ἵπποι·
 ὧς καὶ Δέλφιν ἴδοιμι, καὶ ἐς τόδε δῶμα περάσαι
 μαινομένῳ ἵκελος λιπαρᾶς ἔκτοσθε παλαίστρας.

Iunx ! attire, toi, vers ma maison, cet homme.
 Il est une plante : l'hippomane, en Arcadie ; pour elle, toutes
 Les pouliches délirent dans les montagnes, les cavales rapides aussi ;
 Que je voie Delphis aussi comme cela, et qu'il vienne jusqu'à ma
 demeure,
 Semblable à un fou, au sortir de la palestre luisante.

Pour figurer le rut, il n'est pas besoin d'une manipulation concrète, l'évocation de l'hippomane suffit³³. Elle symbolise l'obscur objet du désir, dont Simætha souhaite simplement que Delphis soit semblablement fou. La comparaison vaut rite. Mais aussi, réciproquement, dans le rêve fou de Simætha, Delphis, au sortir de la palestre, luisant d'huile, est beau comme un cheval fou. Le mélange désordonné des impressions est suggéré par la métonymie hardie par laquelle la palestre elle-même est dite luisante (λιπαρᾶς ἔκτοσθε παλαίστρας, v. 51).

L'incohérence se prolonge. Le huitième couplet commence comme un rite de destruction (v. 52-56) :

prouve le désarroi de Simætha elle-même, il est plus douloureux d'être oublié que d'oublier. Catulle, dans *L'épithalame de Thétis et Pélée*, qualifie quatre fois Thésée d'*immemor* (LXIV, v. 58, 123, 135, 248).

33. Nul ne sait ce qu'est vraiment l'hippomane. Théocrite en fait une plante (φυτὸν, v. 48) que S. AMIGUES identifie comme une euphorbe (*Euphorbia rigida* Bieb. = *Euphorbia biglandulosa* Desf.) que l'on trouve dans la région de Tégée, « De la botanique à la poésie dans les *Idylles* de Théocrite », *REG*, 1996, p. 467-488 et, particulièrement, p. 470-473. A.S.F. Gow, commentaire *ad locum*, II, p. 45, fait la synthèse des diverses identifications proposées depuis l'Antiquité : une excrétion de jument (Arstt., *H.A.*, 572 a 21 et 27), une excroissance sur le front des poulains nouveaux-nés (Arstt., *H.A.*, 572 a 20-28 ; 577 a 9 ; 605 a 2 ; fgt 370 = Antigone, *Ἱστοριῶν παραδόξων συναγωγή*, 20 ; scholiastes de Théocrite *ad locum*). Théophraste (*Ἱστορία τῶν φυτῶν*, IX, 15, 6) fait de l'ἵπποφαές, mais le texte n'est pas sûr (LSJ s.v. signalent l'incertitude), une euphorbe (τιθύμαλλος) ; Cratevas, selon les scholiastes, l'identifie à un concombre sauvage (σίκυος ἄγριος) ; Dioscoride (*Ἔγλη ἱατρική*, II, 173) le donne pour une câpre (κάππαρις) ; le pseudo-Dioscoride (*Ἔγλη ἱατρική*, IV, 80 RV) pour un cynanque (ἀπόκυνον).

Ἰυγέ, ἔλκε τὸ τῆνον ἐμὸν ποτὶ δῶμα τὸν ἄνδρα.
 τοῦτ' ἀπὸ τᾶς χλαίνας τὸ κράσπεδον ὤλεσε Δέλφισ,
 ὠγῶ νῦν τίλλοισα κατ' ἀγρίῳ ἐν πυρὶ βάλλω.
 αἰαῖ Ἔρωσ ἀνιαρέ, τί μευ μέλαν ἐκ χροῶς αἷμα
 ἐμφὺς ὡς λιμναῖτις ἄπαν ἐκ βδέλλα πέπωκας;

Iunx ! attire, toi, vers ma maison, cet homme.
 Cette frange de son manteau, Delphis l'a perdue ;
 Que moi je l'effile et la jette dans le feu sauvage.
 Αἰᾶ ! Eros affligeant, pourquoi as-tu bu le sang noir de ma chair,
 Planté comme une sangsue des marais, totalement.

Jeter au feu un objet qui a été en contact avec quelqu'un, c'est vouer ce quelqu'un à la malédiction, à la destruction. Arracher les fils comme on plume une volaille (τίλλοισα, v. 54), c'est donner libre cours, longuement, à sa hargne vindicative ; jeter les fils, sans doute un à un, dans le feu sauvage (ἀγρίῳ ἐν πυρὶ, v. 54), c'est exciter, métaphoriquement un fauve vorace.

À l'opposé, les impressions de la passion sombrent dans l'ignoble : les animaux évoqués sont désormais des êtres peu ragoûtants : le ver parasite, buveur de sang (βδέλλα, v. 56) et le lézard (σαύρα, v. 58)³⁴. Le chagrin s'amplifie ; Simætha sent fuir sa vie, comme son sang, de façon peu glorieuse.

Reste le rite ultime (v. 57-63) :

Ἰυγέ, ἔλκε τὸ τῆνον ἐμὸν ποτὶ δῶμα τὸν ἄνδρα.
 σαύραν τοι τρίψασα κακὸν ποτὸν αὔριον οἰσῶ.
 Θεστυλί, νῦν δὲ λαβοῖσα τὸ τὰ θρόνα ταῦθ' ὑπόμαξον
 τᾶς τήνω φλιᾶς καθ' ὑπέρτερον ἄς ἔτι καὶ νῦν,
 [ἐκ θυμῶ δέδεμαι· ὁ δέ μευ λόγον οὐδένα ποιεῖ]
 καὶ λέγ' ἐπιφύζοισα «τὰ Δέλφιδος ὅστ'ία πάσσω.»
 Ἰυγέ, ἔλκε τὸ τῆνον ἐμὸν ποτὶ δῶμα τὸν ἄνδρα.

34. Les scholiastes identifient σαύρα comme le lézard vert (χλωροσαύρα). Ils donnent la recette : l'animal séché, puis broyé, est donné mêlé à de la farine d'orge. Substituer la salamandre au lézard dans l'identification et la traduction, comme y invite implicitement Nicandre, *Ἀλεξιφάρμακα*, 537 (assimilant la φαρμακίς σαύρα à la σαλαμάνδρα, cité par A.S.F. Gow, *ad locum*, II, p. 46, avec d'autres textes) c'est embellir le vocabulaire poétique (ainsi font Ph. LEGRAND [CUF] ou M. CHAPAZ et E. GENEVAY, *Théocrite. Toute l'idylle*, Paris, La Différence, 1991, par exemple ; LÉCONTE DE LISLE, lui, *Hésiode, Hymnes orphiques, Théocrite, Bion, Moschos, Tyrtée, Odes anacréontiques*, Paris, 1869, p. 156, optait pour le lézard) ; c'est aussi faire référence aux pouvoirs érotiques supposés de la salamandre (voir G. LUCK, *Arcana Mundi*, vol. I, Florence, 1997, p. 446, n. 31, avec renvoi à un article de J.J. WINCKLER, dans *Magica Hiera*, éd. C.A. FARAONE et D. OBBINK, Oxford, 1991, p. 220).

Iunx ! attire, toi, vers ma maison, cet homme.
 J'écraserai un lézard ; je lui porterai demain une boisson mauvaise.
 Thestylis, prends dès maintenant ces fleurs, pétris-les
 Au-dessus de son seuil, jusqu'à maintenant encore
 [je suis liée de toute mon âme, et lui, il ne tient aucun compte de
 moi]
 Et dis en crachant : « je répands en poudre les os de Delphis. »
 Iunx ! attire, toi, vers ma maison, cet homme. 63

Les pratiques s'accroissent et s'accroissent. Simætha prépare un breuvage maléfique, dont l'effet n'est pas précisé, mais qui ne peut manquer d'aboutir aux extrêmes conséquences. Thestylis est chargée d'envoûter, avant le jour, le seuil de la maison honnie en y malaxant des simples pulvérulents, destinés tout ensemble à être foulés, emportés par quiconque franchira l'huis et à figurer les os de l'amant insensible, réduits en poussière. Cracher (ἐπιφύζοισα, v. 62)³⁵, c'est salir, avilir, délayer salement pour malaxer mieux et plus maléfiquement dans la bave. L'incantation ultime vaut malédiction suprême : réduits en poudre et même en boue, les os de Delphis (la dernière partie du corps à se décomposer) sont éparpillés (πάσσω, v. 62) sur le linteau du seuil. Rien ne doit plus rester de Delphis.

Le vers superfétatoire (ἐκ θυμῷ δέδεμαι· ὃ δέ μευ λόγον οὐδένα ποιεῖ, « je suis liée de toute mon âme, et lui, il ne tient aucun compte de moi », v. 61) rappelle en incise la peine de Simætha, amoureuse assujettie et dédaignée. Il interrompt d'une plainte l'excitation malfaisante, comme il rompt l'équilibre des couplets. Si l'on retient, comme le fait H. White, la leçon de tous les manuscrits ἄς ἔτι καὶ νῦν, « jusqu'à maintenant encore » (v. 60)³⁶, les deux enjambements successifs des vers 59-60 et 60-61 se juxtaposent et se renforcent l'un l'autre. L'asyndète à la coupe bucolique du vers 60 marque, en contrepartie, la rupture de ton et de pensée.

35. Cohérent avec lui-même, A.S.F. Gow retient la leçon du papyrus d'Antinoé : ἐπιφύζοισα (« striduler » comme le font les cigales ou les souris). Il s'en justifie par la glose des scholiastes : ἐπάδουσα ἡσυχῶς (« chantant paisiblement une incantation »). On admettrait que Thestylis chante à voix basse, mais l'adverbe ἡσυχῶς, « paisiblement », paraît bien inapproprié. P. Monteil préfère revenir à la leçon majoritaire et traditionnelle ἐπιφύζοισα, « cracher sur », sans vraiment se justifier.

36. H. WHITE, « Three Textual Problems in Theocritus, 2, 59, 2, 144 & 6, 29 », *Liverpool Classical Monthly*, 1, 1976, p. 33-35. Je n'ai pas pu malheureusement obtenir la discussion d'E.M. Jenkinson, parue dans le même numéro de la même revue, « Theocritus 2, 59-62 & 144-146, with a Reply by H. White », p. 61-62.

En somme, l'agencement majoritaire traditionnel se justifie doublement : les opérations s'équilibrent symétriquement autour de la plainte centrale. De saupoudrage en saupoudrage, Simætha boucle un cycle cohérent d'opérations magiques. Dans le même temps, la tension monte progressivement jusqu'à son paroxysme. Delphis est pourchassé jusque chez lui.

Dans les quatre premiers couplets sont associés une pratique, un bruit et une incantation :

	pratiques	bruits	incantations
1	farine d'orge brûlée	glapissements	« Je verse en poudre les os de Delphis »
2	laurier brûlé	craquements	« Qu'ainsi Delphis réduise en cendre sa chair »
3	cire fondue	ronflements du rhombe tourné	« Qu'ainsi fonde d'amour le Myndien... qu'ainsi tourne Delphis devant ma porte »
4	son brûlé	hurlements de chiens son du bronze	« Qu'Artémis ébranle les portes de l'Hadès »

Le quatrième couplet pose seul vraiment des problèmes de sens et d'organisation.

Les quatre derniers couplets explicitement placés sous le regard d'Hécate (« vénérable », v. 43) associent un geste ou un objet avec un désir :

	gestes ou objets	souhais
6	triple libation (on ne sait de quoi)	triple incantation : « Que Delphis oublie (ou soit oublié) »
7	hippomane	« Que Delphis coure, comme une cavale en rut, jusqu'à ma demeure »
8	frange du manteau brûlée	« Érôs, sangsue ! pourquoi as-tu brûlé mon sang sur ma chair ? »
9	saurien écrasé simples pétris	« je répands en poudre les os de Delphis »

À ne prendre en considération que les incantations et les souhaits, la dernière incantation (9) reprend expressément la première (1), toutes deux relevant de la magie par sympathie : μάσσω (« pétris », v. 62) est une correction d'Ahlward (1792) destinée à maintenir la cohérence

avec ὑπόμαξον (« malaxe », v. 59), alors que πάσσω (*codices*) rappelle thématiquement ἐπίπασσε (v. 18)³⁷. Les θρόνα (v. 59), fleurs ou simples réduits en poudre rappellent, dans l'ordre du sauvage, de l'aromatique et de la décoction, par leur consistance, l'ἄλφιτα (v. 18), la farine d'orge, de la première manipulation. L'avant-dernière incantation (8) évoque métaphoriquement la sangsue accrochée à la chair alors que la deuxième (2) veut que Delphis soit atteint et même anéanti dans sa chair. La septième veut que Delphis vienne à la porte de Simætha aussi excité qu'une cavale en rut, alors que dans la troisième Simætha veut que Delphis tourne devant sa porte, avec la violence du rhombe en rotation. Dans la sixième, Simætha veut que Delphis soit victime de l'oubli, alors que dans la quatrième elle souhaite (sous la forme d'une litote) qu'il soit englouti dans l'Hadès dont Artémis ébranlerait les portes. Thématiquement, les désirs et les incantations des première et deuxième parties se répondent symétriquement. La plainte exhalée en cinquième lieu remplit la fonction de centre unique de symétrie.

Théocrite, toutefois, ni ne décrit des rites précis ni ne collectionne des recettes. C'est certain. Il mime une pratique pour évoquer poétiquement ce qu'ont de familier les manipulations magiques, sous leur aspect étrange, voire inquiétant. L'amoureuse délaissée peut vouloir les pires avanies, souhaiter les plus grands cataclysmes, en rechercher les moyens pour se venger et soulager sa peine. Quelque chose de dérisoire affleure sous le luxe des détails ponctuels et des procédures confuses et, somme toute, inefficaces. Plus tard, aux vers 90-91, en écho, Simætha rappelle qu'elle a consulté tout ce qu'elle a pu trouver de sorcières et de magiciennes :

καὶ ἐς τίνος οὐκ ἐπέρασα,
ἢ ποίας ἔλιπον γραιίας δόμον ἄτις ἐπᾶδεν;
chez qui ne suis-je pas allée ?
De quelle vieille ai-je délaissé la maison, pour peu qu'elle chantât
des incantations ?

Au terme du poème, alors que la nuit s'achève, plutôt que de s'apaiser, Simætha, après avoir rappelé son coup de folie, juste avant d'invo-

37. H. WHITE, *art. cit.*, p. 33-35, propose de retenir la leçon καίω du papyrus d'Antinoé. Le choix ne s'impose pas. On imagine mal Thestylis brûlant quoi que ce soit sur le seuil de Delphis.

quer une dernière fois la lune, ressasse encore sa vindicte, reprend tels qu'au début ses projets maléfiques (v. 159-162) :

αἰ δ' ἔτι κά με
 λυπῆ, τὰν Ἄϊδαο πύλαν, ναὶ Μοῖρας, ἀραξεῖ
 τοῖά οἱ ἐν κίστῃ κακὰ φάρμακα φάμι φυλάσσειν,
 Ἄσσυρίῳ, δέσποινα, παρὰ ξείνοιο μαθοῖσα.

et si encore
 Il me chagrine, il ira, par les Moires, tambouriner aux portes de
 l'Hadès ;
 Si mauvaises sont les drogues que je prétends lui garder dans mon
 ciste ;
 Je les ai apprises, Maîtresse, d'un étranger assyrien.

Ces pratiques, en effet, n'ont pas de fin. Simætha les fait remonter, dans le temps, aux savoirs exotiques les plus anciens, ceux des prêtres assyriens. Elles se répètent si indéfiniment que le poète peut en jouer pour mimer la magie du poème. Elles ne se donnent pas pour grecques.

Didier PRALON

Université de Provence, Centre d'Aix



TABLE DES MATIÈRES

	page
• Avant-propos	
Alain MOREAU, Petit guide à l'usage des apprentis sorciers .	5
• Conférence inaugurale	
Fritz GRAF, Une histoire magique	41

PREMIÈRE PARTIE

LA MAGIE HORS DU MONDE GRÉCO-ROMAIN

Jean BOTTÉRO, Magie, exorcisme et religion en Mésopotamie .	63
Marie-Claude TRÉMOUILLE, Les rituels magiques hittites : aspects formels et techniques	77
Sydney AUFRÈRE, Quelques aspects du dernier Nectanébo et les échos de la magie égyptienne dans <i>le Roman d'Alexandre</i> .	95
Gérard CAPDEVILLE, La magie de Manto	119
Dominique BRIQUEL, Haruspices et magie : l'évolution de la discipline étrusque dans l'Antiquité tardive	177
Bernard SERGENT, Maponos : la malédiction	197
Jan BREMMER, La confrontation entre l'apôtre Pierre et Simon le Magicien	219
Nathalie BOSSON, À la croisée des chemins. Réflexion sur le pouvoir du nom dans la magie copte traditionnelle	233
Régis BOYER, Savoir et pouvoir : la magie dans l' <i>Edda poétique</i>	245

DEUXIÈME PARTIE
LA MAGIE DANS LE MONDE GREC :
ÉPOQUES CLASSIQUE ET HELLÉNISTIQUE

André MOTTE, À propos de la magie chez Platon : l'antithèse sophiste-philosophe vue sous l'angle de la pharmacie et de la sorcellerie	267
Brigitte PÉREZ, La magie d'Éros	293
Didier PRALON, Théocrite, <i>La Magicienne</i>	307
• Table des matières	327



Composition, maquette et mise en page

D. BLANC

13100 AIX-EN-PROVENCE

tél. 04 42 21 58 25 – fax 04 42 23 02 53

Imprimé en France

Novembre 2000

Durand S.A.

9, rue du Maréchal-Leclerc

BP 69 - 28600 Luisant

02 37 24 48 00