



Les dieux dans le Bellum Ciuile de Lucain

Eloïse Vanin

► To cite this version:

Eloïse Vanin. Les dieux dans le Bellum Ciuile de Lucain. Sciences de l'Homme et Société. 2023. dumas-04330696

HAL Id: dumas-04330696

<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-04330696>

Submitted on 8 Dec 2023

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.

Les dieux **dans le *Bellum Ciuile de Lucain***

Eloïse VANIN

Sous la direction de Florian BARRIERE

UFR LLASIC
Département Arts, lettres et civilisations

Mémoire de master 2 mention Lettres Classiques
Parcours : Sciences de l'Antiquité
Année universitaire 2022-2023

--

Remerciements

Je tiens tout d'abord à remercier Florian Barrière mon directeur de mémoire pour son aide précieuse, pour ses nombreux conseils et pour son soutien constant dans la rédaction de mon travail. Je n'y serais pas parvenue sans sa bienveillance, sa disponibilité et la patience dont il a fait preuve à mon égard durant ces deux années.

Je remercie aussi tous mes professeurs de Lettres Classiques, qui m'ont apporté un enseignement d'une très grande qualité et qui ont toujours été présents pour répondre à la moindre de mes questions dans la bienveillance depuis ces cinq dernières années.

Je souhaite également adresser ma gratitude à tout ceux qui ont pris le temps de me relire et qui m'ont permis d'améliorer ma rédaction à travers leurs réflexions ; un grand merci en particulier à Timothée et à Lucien qui ont constamment répondu présent pour m'aider et pour me soutenir.

Enfin, je souhaite remercier ma famille, mes amis et tous mes proches qui ont participé de près ou de loin à l'élaboration de ce travail ; merci pour vos encouragements et pour votre confiance. Merci également à Muriel Michel, ma professeur de Lettres Classiques du lycée qui m'a donné le goût pour les langues anciennes. Enfin, je tiens à exprimer ma reconnaissance tout particulièrement à Emmanuel, qui comme toujours a fait preuve d'un très grand soutien et qui m'a apporté une aide très précieuse à chaque instant.

DÉCLARATION ANTI-PLAGIAT

1. Ce travail est le fruit d'un travail personnel et constitue un document original.
2. Je sais que prétendre être l'auteur d'un travail écrit par une autre personne est une pratique sévèrement sanctionnée par la loi.
3. Personne d'autre que moi n'a le droit de faire valoir ce travail, en totalité ou en partie, comme le sien.
4. Les propos repris mot à mot à d'autres auteurs figurent entre guillemets (citations).
5. Les écrits sur lesquels je m'appuie dans ce mémoire sont systématiquement référencés selon un système de renvoi bibliographique clair et précis.

PRENOM : ...Eloïse.....

NOM :VANIN.....

DATE : ..4.septembre.2023.....

Introduction

*Felix Roma quidem ciuisque habitura beatos, | si libertatis superis tam cura placeret, |
quam uindicta placet !¹*

Telle est la citation qui pourrait mettre le plus en exergue les réflexions de notre étude. En effet, Lucain, en créant une épopée du désastre², met en scène des citoyens Romains en prise à la détresse et à l'angoisse³. Ces derniers, au milieu de la guerre civile de -49 à -45, se tournent vers les dieux pour être sauvés. Toutefois, au fil de l'œuvre, ils les considèrent de plus en plus comme étant cruels et destructeurs avec eux⁴, n'agissant que pour leur faire du mal et étant même les responsables de la guerre. À d'autres moments, les divinités sont jugées passives, abandonnant les hommes⁵ qui se tournent vers elles. En dehors de ces descriptions, nous n'avons guère plus d'informations sur ces dernières. Et paradoxalement, les dieux semblent caractérisés de cette manière à cause de leur absence⁶. En effet, comme le souligne Henry Le Bonniec et Frederick Ahl, ils sont presque absents

-
- 1 Luc., *BC* 4. 807-808 « Certainement, Rome aurait été féconde et les citoyens destinés à y habiter heureux s'il plut aux dieux de prendre autant soin de la liberté que ne leur plaît la vengeance ».
 - 2 P.-A. CALTOT, « Lucain et la mémoire de *Pharsale* : le chant VII de la *Pharsale* comme tombeau poétique de Rome », *Pallas, Revue d'études antiques*, n° 110, coll. « Présence de Lucain », 2019, p. 365.
 - 3 Lucain crée même un narrateur philosophe qui a perdu la foi pour intensifier le désespoir des Hommes contemporains de la guerre. Voir O. DUE, « Lucain et la philosophie », dans Marcel Durry (éd.), *Lucain : sept exposés suivis de discussions*, Genève, Suisse, Fondation Hardt, coll. « Entretiens sur l'Antiquité classique », 1970, vol. XV, p. 214.
 - 4 Voir par exemple P. Grimal, « Quelques aspects du stoïcisme de Lucain dans la *Pharsale* », *Bulletins de l'Académie Royale de Belgique*, vol. 69, n° 5, coll. « Bulletin de la classe des lettres et des sciences morales et politiques », 1983, p. 406 ; N. LÉVI, « La *Pharsale* de Lucain : un monde sans providence ? », 2006, p. 76 ; S. POLETTI, « Catastrofi annunciate e provvidenza crudele. Dèi, signa e profezie alle soglie della guerra civile », dans Paolo Esposito (éd.), *Seminari Lucanei I in memoria di Emanuele Narducci*, Pisa, Italie, Edizioni ETS, 2020, p. 45.
 - 5 Voir notamment O. DUE, 1970, p. 214-217 ; A. LOUPIAC, « Lucain et le sacré », *Bulletin de l'association Guillaume Budé*, n° 3, 1990, p. 300 ; E. NARDUCCI, *La Provvidenza crudele Lucano e la distruzione dei miti augustei*, Pisa, Italie, Giardini edition e stampatori, 1979 ; F. WOLF, « Cato, Caesar, and Fortune in Lucan », dans Charles Tesoriero (éd.), *Lucan*, Oxford, University Press, coll. « Oxford Readings in Classical Studies », 2010, p. 370.
 - 6 H. LE BONNIEC, « Lucain et la religion », dans Marcel Durry (éd.), *Lucain : sept exposés suivis de discussions*, Genève, Suisse, Fondation Hardt, coll. « Entretiens sur l'Antiquité classique », 1970, p. 166.

dans le *Bellum Ciuile*⁷ quand traditionnellement, ils sont censés avoir une fonction significative dans les épopées⁸.

Cette anormale absence peut donc nous faire penser à première vue que les dieux sont insignifiants et inutiles dans l'œuvre. Il est tout à fait possible de considérer qu'ils sont mentionnés dans l'ouvrage parce qu'ils doivent nécessairement apparaître dans une épopée, ou parce que l'auteur a voulu créer une œuvre en accord avec les pensées de son siècle⁹. Pourquoi nous semble-t-il pertinent de faire une étude sur les dieux dans le *Bellum Ciuile*, lorsqu'ils paraissent si peu importants dans le cours de l'épopée ? C'est certainement parce que comme l'affirme Henry Le Bonniec dans sa thèse, c'est cette absence qui permet la création de l'originalité¹⁰. En effet, si les dieux sont si peu présents, c'est sûrement pour laisser toute la place à la culpabilité des personnages dans cette catastrophe, sans reporter la faute sur une quelconque divinité. Cela permettrait aussi de mettre en lumière la morale des protagonistes sans qu'elle soit modifiée par un dieu quelconque¹¹. Les dieux jouent donc un rôle important à travers leur absence. Pourtant, peu de chercheurs se sont intéressés pleinement aux divinités. La plupart des études les ont simplement mentionnées ou les ont associées à d'autres thématiques¹². Henry Le Bonniec est le seul qui leur ait consacré un article entier en 1970¹³. Depuis cette date, la plupart des spécialistes de Lucain qui ont voulu étudier le divin dans le *Bellum Ciuile* se sont principalement concentrés sur la divinité *Fortuna*. Nous

7 H. LE BONNIEC, 1970, p. 165-166 ; F. AHL, *Lucan : an introduction*, Ithaca, Etats-Unis d'Amérique, Cornell University Press, 1976, p. 182.

8 D. MADELÉNAT, *L'épopée*, Paris, France, Presses universitaires de France, coll. « Littératures modernes », 1986, p. 58-65 ; Voir PÉTRONE, *Satiricon*, A. Ernout (trad.), Les Belles Lettres, Paris, coll. « Collection des universités de France », 1962, chap. 118.

9 Lucain n'a pas inventé de lui-même la présence des dieux dans le déroulé de la guerre civile. Ce sont les Romains contemporains de Néron, qui ont pensé que les dieux y avaient joué un rôle pour qu'il y ait eu autant de violence. Voir P. JAL, « La guerre civile à Rome (de Sylla à Vespasien), facteur de vie morale? », vol. 21, n° 4, coll. « Bulletin de l'Association Guillaume Budé », 1962, p. 427-428.

10 H. LE BONNIEC, 1970, p. 166.

11 F. AHL, 1976, p. 181 ; D. MADELÉNAT, 1986, p. 64.

12 Voir F. AHL, 1976 ; O. DUE, 1970 ; H. LE BONNIEC, 1970 ; N. LÉVI, 2006 ; B.M. MARTI, « The Meaning of the *Pharsalia* », *The American Journal of Philology*, vol. 66, n° 4, coll. « The Johns Hopkins University Press », 1945 ; E. NARDUCCI, 1979 ; P. JAL, 1962.

13 H. LE BONNIEC, 1970.

pouvons notamment évoquer, en plus d'Henry Le Bonniec, Nicolas Lévi¹⁴, Friedrich Wolf¹⁵ ou Pierre Grimal¹⁶ qui ont fait des hypothèses sur la véritable identité de la Fortune. Ce sujet est intéressant à traiter car comme nous le verrons dans la suite de notre enquête, *Fortuna* est un personnage complexe et multiple qui semble à première vue être la seule divinité importante de l'œuvre.

Ainsi, puisqu'aucune recherche récente ne s'est pleinement concentrée sur les différents dieux du *Bellum Ciuile*, nous avons voulu nous y confronter pour comprendre leur intérêt au sein de l'épopée.

Les dieux

Nous appellerons divinité, tout ce qui a un *numen*, c'est-à-dire une puissance divine¹⁷. Comme Lucain ne convoque pas uniquement les Olympiens mais différents types de divinités, nous ne pouvons pas seulement nous concentrer sur eux. Nous allons donc nous appuyer sur la thèse de Ludwig Preller qui classe les différentes divinités en deux groupes distincts¹⁸. Les catégories sont d'une part les dieux dits « d'en haut », *superi*, et d'autre part les dieux « d'en bas », *inferni*. Cette division correspond tout à fait à l'œuvre de Lucain qui convoque des divinités très variées. Ainsi, nous étudierons les dieux en fonction de la catégorie dans laquelle ils figurent car ils ne sont pas considérés de la même manière par les personnages et par le poète. En effet, les *superi* sont les dieux les plus présents lexicalement, étant convoqués dans tous les livres, tandis que les *inferni* apparaissent principalement dans le livre 6¹⁹. De ce fait, les deux types de divinités n'apparaissent pas dans les mêmes épisodes de l'épopée et Lucain ne les décrit pas de la même manière. De plus, les dieux d'en haut sont très souvent sollicités par les citoyens Romains, tandis que les *inferni* ne

14 N. LÉVI, 2006.

15 F. WOLF, 2010.

16 P. GRIMAL, 1983.

17 Voir : A. GRENIER « Numen: Observations sur l'un des éléments primordiaux de la religion romaine », *Société d'Études Latines de Bruxelles*, vol. 6, n° 4, coll. « Latomus », 1947, p. 297 ; P. BOYANCÉ, « Les origines de la religion romaine », *École Française de Rome*, vol. 11, n° 1, 1972, p. 5-6.

18 L. PRELLER, *Les Dieux De L'ancienne Rome. Mythologie Romaine*, Paris, France, Librairie Académique Didier & Cie, 1865, p. 49.

19 Voir *infra* annexe 1 « Index des divinités dans le *Bellum Ciuile* » p. 91.

sont jamais invoqués par eux. Au contraire, Sextus Pompée et Érichtho ont un lien avec les divinités infernales mais ne s'adressent pas directement aux *superi*. Ainsi, puisque les dieux ne sont pas en lien avec les mêmes personnages et n'apparaissant pas dans les mêmes scènes de l'ouvrage, il nous semble nécessaire de les traiter séparément.

Les dieux d'en haut, chez les latins, sont la plupart du temps considérés comme des divinités bienfaisantes et positives²⁰. Les *inferni*, à l'inverse, étaient plutôt dépeints comme négatifs et terrifiants. Sous le règne de Néron, la magie en lien avec les divinités d'en bas était très présente. Lucain met notamment en scène un épisode de nécromancie dans lequel la sorcière Érichtho invoque les dieux infernaux pour ressusciter un cadavre²¹. Les personnages de ce passage et les rites qui y sont pratiqués sont grandement condamnés par l'auteur²². Or, il était assez courant que les poètes dépeignent la magie de manière très négative²³, et ainsi les *inferni* qui sont en lien avec celle-ci. Car les dieux d'en bas avaient leurs propres cultes, dans lesquels les adeptes faisaient des sacrifices humains²⁴.

La Fortune

La Fortune, comme nous l'avons précédemment évoqué, est aussi une divinité. Elle peut être assimilée aux *superi* mais à cause de sa complexité, nous allons la considérer comme une entité à part. Elle est analysée selon les chercheurs comme étant tantôt multiple²⁵, tantôt unique²⁶. Elle est également parfois vue comme un dieu²⁷, parfois comme la Providence²⁸ mais elle peut aussi être

20 L. PRELLER, 1865, p. 50.

21 Lucain était très bien renseigné quant aux pratiques magiques de nécromancie d'après A. BOURGERY et M. PONCHONT, *La guerre civile. La Pharsale. Tome II : Livres VI-X*, Paris, France, Les Belles Lettres, 1929, p. 41-42.

22 H. LE BONNIEC, 1970, p. 186.

23 L. PRELLER, 1865, p. 500.

24 HORACE *Odes et Épodes*, François Villeneuve (trad.), Paris, France, Les Belles Lettres, coll. « Collection des universités de France », 1927, évoque notamment le meurtre d'un enfant par une sorcière en suivant un rituel magique.

25 H. LE BONNIEC, 1970, p. 172-173.

26 H. LE BONNIEC, 1970, p. 171-172.

27 H. LE BONNIEC, 1970, p. 172-173.

assimilée avec les destins²⁹. Les frontières entre ces trois entités sont floues chez Lucain, et il serait donc trop complexe et même faux de l'englober dans la catégorie des *superi*.

En nous demandant si ce n'est pas Lucain qui mélange volontairement toutes les notions dans son œuvre, nous avons voulu étudier la nature propre de la Fortune et la relation qu'elle entretient avec les protagonistes de l'histoire. Car à l'opposé des *superi* qui sont considérés par les personnages comme étant absents, *Fortuna* a des liens directs avec les protagonistes.

Les protagonistes

Dans le *Bellum Ciuile*, il existe trois personnages principaux : Caton, César et Pompée³⁰. Chacun entretient une relation différente avec la Fortune. Celle-ci met sans cesse à l'épreuve Caton, favorise grandement César³¹ et s'acharne contre Pompée³². Le lien qui unit *Fortuna* et Magnus est particulièrement intéressant à analyser, car la divinité s'est totalement retournée contre lui lorsque la guerre civile a commencé. De plus, en étant détruit par *Fortuna* tout au long du récit, Pompée se métamorphose en stoïcien à l'aube de sa mort.

Ainsi, nous pourrions nous demander à quoi sert la confusion qui existe entre les trois types de dieux, mise en place à travers leurs actions ou à cause de leur nature complexe.

Nous réfléchirons donc dans un premier temps à la question des dieux d'en haut dans cette épopée. Nous étudierons en détail quelles sont les divinités mentionnées et quelles sont leurs représentations et leurs actions dans le récit de Lucain.

28 N. LÉVI, 2006, p. 85 ; D.C. Feeney, *The gods in epic: poets and critics of the classical tradition*, Oxford GB, Royaume-Uni de Grande-Bretagne et d'Irlande du Nord, Clarendon press, 1991, p. 280.

29 F. WOLF, 2010, p. 386-387 ; N. LÉVI, 2006, p. 85.

30 J. SOUBIRAN, « Encore sur les héros de la *Pharsale* », *Pallas. Revue d'études antiques par la faculté des lettres et sciences humaines de Toulouse*, vol. 3, n° 14, 1967, p. 60 ; B.M. MARTI, 1945, p. 352-354 ; J. W. DUFF, *A Literary history of Rome in the silver age from Tiberius to Hadrian*, London, Angleterre, T. Fisher Unwin, 1927, p. 329.

31 F. WOLF, 2010, p. 392-393.

32 P. GRIMAL, 1983, p. 416.

Dans une seconde partie, nous nous questionnerons sur les dieux d'en bas et chercherons à analyser leur présence, leur rôle dans l'action, ainsi que la description qui est faite d'eux dans l'ouvrage.

Enfin, dans un troisième temps, nous nous pencherons en particulier sur la déesse *Fortuna* qui, tout en étant une déesse, est une figure à part. Nous nous demanderons donc qui elle est pour que Lucain la mette autant à l'écart des autres dieux et pourquoi elle a cette fonction si spéciale au sein de l'épopée. Nous chercherons aussi à savoir quel est son lien avec Pompée, présent et surtout passé, pour que celui-ci passe d'un héros glorieux à un homme faible qu'elle maltraite.

Avant de poursuivre, il nous faut donner quelques précisions matérielles sur la forme de nos travaux. En ce qui concerne les références bibliographiques, à la première citation d'un ouvrage, celui-ci est nommé précisément. Puis lors des citations suivantes, seul le nom et l'année sont encore mentionnés pour apporter une plus grande clarté aux notes de bas de page. Tous les ouvrages sont situés dans la bibliographie finale, divisée en plusieurs parties. La première et la plus grande contient les ouvrages de littérature secondaire avec une sous-section pour la sitographie. La seconde, elle-même subdivisée en deux, englobe toutes les sources primaires. La première sous-partie englobe les traductions de Lucain et la deuxième regroupe tous les autres auteurs antiques que nous avons mentionnés. Toutes les citations de Lucain que nous avons utilisé tout au long de l'étude proviennent du *De Bello civili* de l'édition de David Shackleton Bailey³³. Nous avons pris l'initiative de faire nos propres traductions à partir de cet ouvrage. Les citations d'autres auteurs antiques sont parfois tirées d'une traduction des Belles Lettres et seront mentionnés en note de bas de page.

33 D.R. SHACKLETON BAILEY, *M. Annaei Lucani de bello civili libri X*, Stutgardiae, Allemagne, Teubner, coll. « Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana », 1997.

I. Les dieux d'en haut.

1) Les différents dieux d'en haut

Comme nous l'avons dit, nous allons d'abord nous concentrer sur les *superi*. Bien que ceux-ci soient plutôt absents de l'œuvre, ce qui est certain en les comparant à ceux de Virgile et d'Homère³⁴, il n'empêche qu'ils sont tout de mêmes convoqués plusieurs fois au cours du *Bellum Ciuile* par le narrateur ou par les personnages du récit. Lucain évoque trois types distincts de dieux d'en haut au sein de son œuvre. Le premier regroupe les divinités olympiennes qui apparaissent dans la plupart des épopées classiques, le deuxième comprend les *superi* non olympiens, et le dernier groupe contient les dieux étrangers provenant de la mythologie étrusque, celte ou gauloise. Pour les dieux olympiens, nous remarquons d'une part qu'ils sont tous évoqués à travers l'œuvre. D'autre part, certains d'entre eux sont mentionnés à de nombreuses reprises. Apollon, notamment, est le plus cité avec 33 mentions³⁵, sous plusieurs épithètes différents³⁶. Il est présent dans les livres 1, 3, 5, 6, 7, 9 et 10, soit plus de la moitié des livres. Mars étant le deuxième dieu d'en haut le plus

34 Voir D. MADELÉNAT, 1986, p. 59 ; G. LAMBIN, *L'Epopée : Genèse d'un genre littéraire en Grèce*, Presses universitaires de Rennes, Rennes, France, coll. « Interférences », 1999, p. 167 ; A. LOUPIAC, « Hommes et dieux dans l'Énéide. À la mémoire de Jacqueline Dangel », *Vita Latina*, n° 183-184, 2011, p. 68.

35 Apollon : Luc, *BC.*, 5. 85, 197.

Phébus : Luc, *BC.*, 1. 48, 677, 681, 694 Luc, *BC.*, 3. 103, 182 Luc, *BC.*, 5. 50, 70, 73, 136, 152, 156, 170, 174, 187, 223 Luc, *BC.*, 6. 368 Luc, *BC.*, 9. 965 Luc, *BC.*, 10. 307.

Péan : Luc, *BC.*, 1. 678 Luc, *BC.*, 5. 80, 82, 139, 167, 199, 221 Luc, *BC.*, 7. 148.

Titan porte-flammes : Luc, *BC.*, 1. 415.

Titan : Luc, *BC.*, 1. 540 Luc, *BC.*, 6. 743 Luc, *BC.*, 7. 2, 422.

Frère de Phoebe : Luc, *BC.*, 1. 77.

36 Lucain pour désigner le soleil utilise parfois le terme « Titan », « Phébus », ou « le frère de Phébus ».

Titan : Luc, *BC.*, 1. 15, 90 Luc, *BC.*, 3. 40 Luc, *BC.*, 4. 56, 83 Luc, *BC.*, 6. 334, 571 Luc, *BC.*, 8. 159, 202 Luc, *BC.*, 9. 313, 383.

Phébus : Luc, *BC.*, 1. 655 Luc, *BC.*, 2. 326, 415, 528, 691, 719 Luc, *BC.*, 3., 206, 231, 423, 521, 595 Luc, *BC.*, 4. 103, 124, 282 Luc, *BC.*, 5. 424, 542, 718 Luc, *BC.*, 6. 330, 335, 466, 645 Luc, *BC.*, 7. 214 Luc, *BC.*, 8. 228, 471 Luc, *BC.*, 9. 315, 528, 667, 691, 906 Luc, *BC.*, 10. 227, 236, 251, 258, 433.

Frère de Phoebe : Luc, *BC.*, 1. 538 Luc, *BC.*, 6. 503.

évoqué³⁷ avec ses 25 citations³⁸, est présent dans presque tous les livres de l'œuvre. Après lui, Jupiter est le plus cité avec 22 évocations mais il n'apparaît qu'aux livres 1, 2, 3 et 6³⁹, ce qui lui confère une présence dans moins de la moitié de l'œuvre⁴⁰. Pallas est citée 13 fois, principalement sous ses différents épithètes⁴¹ aux livres 1, 3, 7 et 9. Diane est nommée 9 fois aux livres 1, 2, 3, 4, 6 et 8 et la plupart du temps sous ses différents noms⁴². Hécate, bien qu'étant une déesse infernale⁴³, est comptée dans les épithètes de Diane car elle lui est associée⁴⁴. Bacchus est appelé 9 fois aux

37 Mars : Luc, *BC.*, 1. 308 Luc, *BC.*, 2. 629 Luc, *BC.*, 3. 91, 453 Luc, *BC.*, 4. 2, 24, 388, 770 Luc, *BC.*, 5. 240, 723, 749 Luc, *BC.*, 6. 4, 256, 395, 579 Luc, *BC.*, 7. 146, 299, 389, 613, 735 Luc, *BC.*, 9. 596.

Mars Ibère : Luc, *BC.*, 3.336.

Gradivus : Luc, *BC.*, 1. 660.

38 En Luc, *BC.*, 1. 255, 299 Luc, *BC.*, 2. 590 Luc, *BC.*, 3. 336, 350, 585 Luc, *BC.*, 4. 47, 161, 582 Luc, *BC.*, 5. 67, 308 Luc, *BC.*, 6. 149, 250, 264, 269 Luc, *BC.*, 7. 111, 133, 220, 258, 335 Luc, *BC.*, 8. 144, 223, 382 Luc, *BC.*, 9. 293, 1047 Luc, *BC.*, 10. 150, 171, 346, 532, 535 le terme Mars est utilisé pour désigner le combat, non la divinité.

Mars est aussi utilisé en Luc, *BC.*, 1, 663 et Luc, *BC.*, 10. 206 pour évoquer la planète.

39 Jupiter : Luc, *BC.*, 1. 633 Luc, *BC.*, 3. 184, 318 Luc, *BC.*, 5. 306 Luc, *BC.*, 6. 427, 465, 467 Luc, *BC.*, 7. 150, 197, 447 Luc, *BC.*, 9. 436, 584.

Le Tonnant : Luc, *BC.*, 1. 35, 196, 198 Luc, *BC.*, 3. 320 Luc, *BC.*, 6. 260.

Jupiter *Latiaris* : Luc, *BC.*, 1. 198.

Maître de l'Olympe : Luc, *BC.*, 2. 4.

Le très grand Tonnant : Luc, *BC.*, 2. 34 Luc, *BC.*, 9. 178.

Père cruel : Luc, *BC.*, 2. 59.

40 En Luc, *BC.*, 1. 661 et Luc, *BC.*, 10. 207, le terme Jupiter est utilisé pour désigner la planète, non la divinité.

41 Pallas : Luc, *BC.*, 3. 205 Luc, *BC.*, 7. 149, 570 Luc, *BC.*, 9. 350, 658, 665, 675, 681, 687, 994.

Minerve troyenne : Luc, *BC.*, 1. 598.

Minerve cécropienne : Luc, *BC.*, 3. 306.

Tritonia : Luc, *BC.*, 9. 682.

42 Diane Scythique : Luc, *BC.*, 1. 446 Luc, *BC.*, 3. 86.

Diane Mycénienne : Luc, *BC.*, 6. 74.

Hécate : Luc, *BC.*, 6. 700, 737.

Cynthia : Luc, *BC.*, 1. 218 Luc, *BC.*, 2. 577 Luc, *BC.*, 4. 60 Luc, *BC.*, 8. 721.

livres 1, 4, 5, 8, 9 et 10⁴⁵, Cérès l'est 8 fois aux livres 3, 4, 6, 7 et 9⁴⁶. Mercure est convoqué 4 fois⁴⁷ par ses épithètes uniquement. Junon⁴⁸, Vulcain⁴⁹ et Neptune⁵⁰ sont chacun évoqués 2 fois au sein de l'ouvrage. Enfin, la déesse Vénus est citée une fois au livre 8⁵¹, bien que le terme soit utilisé ailleurs pour désigner la personnification de l'Amour⁵² ou pour désigner la planète⁵³. Nous pouvons également relever la présence des Pans⁵⁴, des Sylvains⁵⁵, de Téthys⁵⁶, des Nymphes⁵⁷ ou de Janus⁵⁸ en tant que *superi*, qui n'appartiennent pas à la catégorie des olympiens. Enfin, Lucain a également donné place aux dieux étrangers Teutatès⁵⁹, Taranis⁶⁰, Tagès⁶¹ et Esus⁶², au livre 1.

Le nom Phébée est mentionné mais il fait uniquement référence à la lune dans Luc, *BC.*, 1. 77, 538 Luc, *BC.*, 6. 500 Luc, *BC.*, 8. 479 Luc, *BC.*, 9. 940. Ces termes ne sont donc pas comptabilisés dans les mentions de Phébée.

43 Au cours de cette étude, bien qu'Hécate soit un épithète de Diane, nous faisons la distinction entre la déesse d'en haut et la déesse d'en bas. Hécate est considérée comme une déesse à part entière et apparaît donc dans la suite de l'étude, dans la partie des *inferni*.

44 Voir A. BOURGERY et M. PONCHONT, *La guerre civile. La Pharsale. Tome II : Livres VI-X*, Paris, France, Les Belles Lettres, 1929, p. 35.

45 Bacchus : Luc, *BC.*, 1. 65, 609 Luc, *BC.*, 4. 198, 379 Luc, *BC.*, 9. 433 Luc, *BC.*, 10. 172.

Bromius : Luc, *BC.*, 5. 73 Luc, *BC.*, 8. 801.

Lyée : Luc, *BC.*, 1. 675.

46 Cérès : 3. 347 4. 96, 381, 412 6. 742 7. 331 9. 857.

Mère de Perséphone : 6. 699.

47 Dieu de Cyllène : Luc, *BC.*, 9. 662, 676 Luc, *BC.*, 10. 209.

Arcas : Luc, *BC.*, 9. 661.

48 Junon : Luc, *BC.*, 1. 576.

Cruelle marâtre : Luc, *BC.*, 4. 637.

49 Mulciber : Luc, *BC.*, 1. 545 Luc, *BC.*, 10. 448.

50 Neptune : Luc, *BC.*, 4. 111 Luc, *BC.*, 7. 144.

51 La déesse attachée à l'onde de Paphos : Luc, *BC.*, 8. 458.

52 Personnification de l'amour : Vénus conjugale : Luc, *BC.*, 5. 728.

Vénus : Luc, *BC.*, 1. 384 Luc, *BC.*, 8. 398, 413 Luc, *BC.*, 10. 75, 396.

53 La planète : Vénus Luc, *BC.*, 1. 661 Luc, *BC.*, 10. 208.

54 Pan : Luc, *BC.*, 3. 402.

55 Sylvains : Luc, *BC.*, 3. 402.

2) Des divinités actives ?

Ainsi, étant donné que le nombre d'évocations des *superi* est grand, nous pourrions nous attendre à ce qu'ils occupent une place importante au sein de l'œuvre. De plus, puisque dans les épopées de Virgile et d'Homère, dont Lucain s'inspire grandement⁶³, les divinités sont omniprésentes et jouent un rôle certain dans l'action de l'histoire, nous pouvons supposer qu'il en est de même dans le *Bellum Ciuile*. Tout au long de ces épopées, les dieux descendent en personne sur terre et sont essentiels dans l'action. En effet, au chant 2 de l'Énéide⁶⁴, Vénus apparaît face à Énée pour le persuader de quitter Troie. Dans l'Iliade⁶⁵, c'est Athéna qui survient devant Achille

56 Téthys : Luc, *BC.*, 5. 623.

En Luc, *BC.*, 1. 414, 554 Luc, *BC.*, 2. 588 Luc, *BC.*, 3. 233 Luc, *BC.*, 4. 73 Luc, *BC.*, 6. 67, 479 Luc, *BC.*, 10. 204, le terme Téthys est utilisé pour désigner l'océan, non la divinité.

57 Nymphes : Luc, *BC.*, 3. 402.

58 Janus : Luc, *BC.*, 1. 62 Luc, *BC.*, 5. 6.

59 Teutatès : Luc, *BC.*, 1. 445.

60 Taranis : Luc, *BC.*, 1. 445.

61 Tagès : Luc, *BC.*, 1. 637.

62 Esus : Luc, *BC.*, 1. 445.

63 D'après A. LOUPIAC, « Virgile, la lettre et l'esprit », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, n° 1, 2008, p. 137-138 ; A. PERRY-ALLONCLE, « Rhétorique et guerres civiles dans la Pharsale de Lucain », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, n° 1, 2004, p. 188 ; F. Barrière, « Landscapes in the *Bellum Ciuile*: From negation to subversion of the locus amoenus », *Acta Antiqua*, vol. 53, n° 2-3, 2013, p. 275 ; E. NARDUCCI, *Lucano: un'epica contro l'impero, Roma, Italie, GLF Editori Laterza, coll. « Percorsi »*, 2002, p. 76-77, Lucain s'inspire de Virgile. Il tente de créer une œuvre en opposition avec l'Énéide, ce qui lui donna souvent le nom de poète anti-virgilien. F. AHL, 1976, p. 283-285 indique aussi que Lucain s'est inspiré de Virgile et d'Homère.

64 Virg, *Én.*, 2. 589-593 *Cum mihi se, non ante oculis tam clara uidendam | obtulit et pura per noctem in luce refulsit | alma parens, confessa deam qualisque uideri | caelicolis et quanta solet, dextraque prehensum | continuit, roseoque haec insuper addidit ore* « Lorsqu'elle se présenta devant mes yeux, brillante comme jamais je ne l'avais vu, elle brilla d'une lumière pure au milieu de la nuit, douce mère, laissant voir sa qualité de déesse de la même manière qu'elle a l'habitude d'être vue par les dieux d'en haut. M'ayant saisi par le bras, elle me retient et en outre, elle ajouta de sa bouche rose ces mots », traduction personnelle.

65 Hom, *Il.*, 1. 193-201 ἦρος ὁ ταῦθ' ὥρμαινε κατὰ φρένα καὶ κατὰ θυμόν, ἔλκετο δ' ἐκ κολεοῖο μέγα ξίφος, ἦλθε δ' Ἀθήνη οὐρανόθεν· πρὸ γὰρ ἦκε θεὰ λευκώλενος Ἥρη ἄμφω ὁμῶς θυμῶι φιλέουσά τε κηδομένη τε· στή δ' ὀπιθεν, ξανθῆς δὲ κόμης ἔλε Πηλεΐωνα οἴωι φαινομένη· τῶν δ' ἄλλων οὐ τις ὄρατο· θάμβησεν δ' Ἀχιλεὺς, μετὰ δ' ἐτράπετ', αὐτίκα δ' ἔγνω Παλλὰδ' Ἀθηναίην· δεινὸν δὲ οἱ ὅσσε φάνθεν· καί μιν φωνήσας ἔπεα πτερόεντα προσηύδα· « Mais, tandis qu'en son âme et son cœur il remue ces pensées et qu'il tire déjà du fourreau sa grande épée, Athénè vient du ciel. C'est Héré qui la dépêche, la déesse aux bras blancs, qui en son cœur les aime et les protège également tous deux. Elle s'arrête derrière le Péléide et lui met la main sur ses blonds cheveux – visible pour lui seul : nul autre ne la voit. Achille est saisi de stupeur ; il se retourne et aussitôt reconnaît Pallas Athénè. Une lueur terrible s'allume

pour le convaincre de ne pas se mettre en colère. Ce sont donc des personnages actifs et capitaux dans l'histoire. Toutefois, dans le *Bellum Ciuile*, les divinités n'ont pas une place aussi importante⁶⁶, comme nous l'avons dit. Le nombre conséquent de mentions des dieux d'en haut provient en partie des appels à l'aide des personnages, qui pensent que les divinités peuvent les aider. Or, ce n'est pas parce qu'elles sont souvent convoquées par les humains qu'elles sont actives dans l'action de l'histoire. Car l'une des particularités de cette œuvre est la place centrale qui est accordée aux hommes⁶⁷. Aucun dieu n'est directement présent pour perturber les choix des humains, ce qui place ces derniers face à leurs responsabilités. Ils sont pleinement responsables de leurs échecs ou de leurs gloires sans que l'on puisse reporter le fait sur une quelconque divinité⁶⁸.

a) *Des personnages inactifs dans l'histoire.*

La mort de Pompée en est la preuve car elle n'est pas advenue du fait des dieux, mais principalement à cause des propres décisions du chef. Nous pouvons voir qu'après avoir été vaincu lors de la bataille de Pharsale, il prend la fuite de lui-même, sans avoir été conduit par une divinité :

*Cornipedem exhaustum cursu stimulisque negantem | Magnus agens, incerta fugae uestigia turbat | implicitasque errore uias*⁶⁹.

Le verbe *ago* est à l'actif ce qui montre que c'est Pompée lui-même qui dirige sa monture. Même si le cheval est fatigué, Magnus le force à avancer. Le chef n'est donc soumis à rien ni à personne. Le verbe *turbo* renforce cette idée, car étant à l'actif et se rapportant à Pompée, il accentue également l'autonomie et la volonté propre du protagoniste. Aucun personnage et aucun dieu ne sont mentionnés comme le poussant à exécuter une action contre son gré. Il n'est donc pas dans une position de faiblesse ou d'abandon mais c'est lui qui est actif dans ses choix.

dans ses yeux, et, s'adressant à elle, il dit ces mots ailés » d'après la traduction de Paul Mazon.

66 H. LE BONNIEC, 1970, p. 165-166.

67 F. AHL, 1976, p. 280-281 et 284-285.

68 F. AHL, 1976, p. 281.

69 Luc, *BC.*, 8. 3-5 « Magnus, menant le cheval épuisé par la course et qui se cabre à cause de l'aiguillon, brouille les traces incertaines de sa fuite, et il erre sur les chemins tortueux ».

Nous remarquons aussi que lors de sa fuite, il décide de prendre un bateau pour rejoindre sa femme :

*Litora contigerat per quae Peneius amnis | Emathia iam clade rubens exhibat in aequor. | Inde ratis trepidum, uentis ac fluctibus impar, | flumineis uix tuta uadis, euexit in altum. | (...) | Conscia curarum secretae in litora Lesbi | flectere uela iubet, qua tu tellure latebas | maestior, in mediis quam si, Cornelia, campis | Emathiae stares*⁷⁰.

Encore une fois, le premier verbe, *contigo* est à l'actif, ce qui insiste sur la volonté propre de Magnus. Bien que dans la phrase suivante, le chef ne soit pas le sujet de l'action, *euexit in altum*, ce n'est pas non plus un dieu qui l'est. Aucun dieu n'est présent pour agir, c'est un bateau, donc un objet inanimé, qui dirige la course de Pompée. Toutefois, plus tard, c'est encore le héros qui décide du chemin à prendre, puisqu'il donne un ordre au marin quant à la destination, *flectere uela iubet*. Le terme *flecto* pourrait se rapporter à l'idée d'un changement total de cap. Ainsi, le verbe insiste sur le fait que Pompée a une grande responsabilité dans le choix de la destination car il modifie complètement l'itinéraire prévu initialement. De plus, le verbe *iubeo* insiste davantage sur l'autorité du chef et donc sur sa propre responsabilité dans le choix d'aller à Lesbos. C'est aussi par sa seule volonté qu'il refuse de rester habiter sur cette île, alors que la population lui demandait de s'y installer et lui assurait la sécurité face à César :

*Nulla tibi subeunda magis sunt moenia uicto : | omnia uictoris possunt sperare fauorem, | haec iam crimen habent. Quid, quod iacet insula ponto ? | Caesar eget ratibus : procerum pars magna coibit | certa loci ; noto reparandum est litore fatum. | Accipe templorum cultus aurumque deorum ; | accipe, si terris, si puppibus ista iuuentus | aptior est ; tota, quantum ualet, utere Lesbo*⁷¹.

En effet, le peuple lui donne de nombreux arguments pour qu'il s'installe sur l'île. Il lui jure fidélité, *omnia uictoris possunt sperare fauorem, haec iam crimen habent*. Il lui expose les raisons

70 Luc, *BC.*, 8. 33-43 « Il avait atteint les rivages, là où le fleuve du Pénée, déjà rougi par le désastre de l'Emathie, débouchait dans la mer. De là, un bateau incapable de résister aux vents et aux flots, à peine en sureté sur les eaux des fleuves, l'emporte, tremblant, sur la haute mer. (...) Il ordonne de tourner les voiles vers les rives de l'île isolée de Lesbos, confidente de ses inquiétudes ; c'est sur cette terre que toi tu étais cachée, Cornélie, plus affligée que si tu te tenais au milieu des plaines de l'Emathie ».

71 Luc, *BC.*, 8. 116-123 « Nulle muraille ne peut supporter davantage tes défaites : Tous peuvent espérer la faveur des vainqueurs, ceux-là, déjà, ont le crime. Quoi, est-ce une île située en haute-mer ? César manque de navires : une grande partie des grands, sûre du lieu, fera alliance ; il faut rétablir ta destinée sur un rivage connu. Accepte le luxe des temples et l'or des dieux ; accepte cette jeunesse sur terres, sur les navires, ou elle est le plus adaptée ; à quel point elle est forte, sers-toi de Lesbos toute entière ».

stratégiques pour rester habiter parmi eux, *Caesar eget ratibus : procerum pars magna coibit certa loci ; noto reparandum est litore fatum*. Enfin, il fait l'éloge des richesses de la cité et énumère tout ce qu'elle peut lui apporter matériellement, *Accipe templorum cultus aurumque deorum ; accipe, si terris, si puppibus ista iuuentus aptior est ; tota, quantum ualet, utere Lesbo*. Le verbe *accipio* est à l'impératif et il est répété deux fois, ce qui insiste sur la volonté qu'ont les habitants à garder Pompée et sa femme auprès d'eux. Toutefois, le chef refuse et fait voile vers l'Égypte, tombant de lui-même dans un piège :

*Haec ubi deseruit Pompeius litora, totos | emensus Cypri scopulos quibus exit in Austrum, | inde maris uasti transuerso uertitur aestu | (...) | infimaque Aegypti pugnaci litora uelo | uix tetigit*⁷².

Les vents sont contraires à la destination de Magnus, mais celui-ci s'entête à atteindre le pays d'Égypte, *infimaque Aegypti pugnaci litora uelo uix tetigit*. Le verbe *pugno* s'apparente au combat, à la guerre. Le chef est donc en pleine bataille pour aller dans l'endroit qu'il souhaite. Le terme *uix* accentue l'idée de réussite dans une très grande difficulté. Cela montre qu'encore une fois ce ne sont pas les dieux qui l'ont envoyé vers la mort, mais c'est lui seul qui a accompli sa propre volonté. Car les divinités l'auraient aidé dans son entreprise si elles avaient eu part à l'action. Ainsi, ce sont les protagonistes et non les dieux qui sont actifs dans les principaux événements de l'histoire⁷³.

b) Des dieux passifs envers les actions des Hommes

Derechef, en plus de ne pas avoir d'activité dans cette épopée, les divinités font preuve d'une grande passivité vis-à-vis des humains. Au livre 6 principalement, nous pouvons le remarquer au travers de leur relation avec les sorcières de Thessalie :

72 Luc, *BC.*, 8. 460-465 «Lorsque Pompée abandonne ces rivages, ayant traversé tous les rochers desquels Chypre sort au sud. À partir de là, il est dirigé par le courant transversal de la vaste mer (...) et il atteint avec peine, en luttant avec la voile, la rive la plus basse de l'Égypte ».

73 Pompée à travers ses choix se dirige de lui-même vers son destin tragique. Cela fait donc de lui un personnage tragique. Voir plus d'éléments sur ce sujet dans F. RIPOLL, « Mythe et tragédie dans la Pharsale de Lucain : Appropriation-Adaptation-Détournement », dans C. Bonnet, C. Noacco et J.-P. Aygon, *La mythologie de l'antiquité à la modernité*, Rennes, France, Presses universitaires de Rennes, coll. « Interférences », 2009.

*Nunc omnia complent | imbris et calido praeducunt nubila Phoebus | et tonat ignaro caelum Ioue ; uocibus isdem | umentis late nebulas nimbosque solutis | excussere comis (...) De rupe pependit | abscisa fixus torrens, amnisque cucurrit | non qua pronus erat*⁷⁴.

Jupiter, qui est pourtant le roi des dieux, n'a plus le contrôle, *tonat ignaro caelum Ioue*. Le terme *ignarus*, associé à cette divinité, accentue d'autant plus sa passivité et son infériorité dans la scène, puisqu'elle ignore des actions qu'elle aurait dû avoir exécutées. Le fait qu'il s'agisse du tonnerre, qui est l'attribut de Jupiter, intensifie encore plus la passivité des dieux, car l'olympien ne maîtrise même plus son propre attribut. En parallèle, tout est dirigé par les sorcières. Le cours de la nature même est transformé par ces dernières, *pendit abscisa fixus torrens, amnisque cucurrit non qua pronus erat*. Le courant des eaux est inversé⁷⁵. Ainsi, la supériorité des sorcières sur le surnaturel occulte l'activité des dieux qui ne semblent pas pouvoir modifier la terre de cette manière, ni même contrer les actions des sorcières. Bien plus, les *superi* n'ont même pas de contrôle sur leur propre lieu d'habitation : *abducat superos alienis Thessalis aris*⁷⁶. Ils perdent le lieu de leur culte selon la propre volonté des Thessaliennes. Le verbe *abduco*, composé du préfixe *ab* et du verbe *duco*, donne l'idée que les divinités sont conduites ailleurs, loin de leur point d'origine. Ce verbe est à l'actif et se rapporte aux dieux qui subissent l'action. Ainsi, ces derniers sont passifs lorsque les sorcières qui les dirigent sont actives dans l'action. Or, celles-ci sont des mortelles et non pas des déesses. Alors que nous nous attendons à voir la supériorité des immortels sur les mortels, ou du moins l'action des divinités sur la vie des humains, le *Bellum Civile* montre l'inverse. C'est ce renversement des valeurs⁷⁷ qui intensifie d'autant plus l'inaction des dieux impuissants face à Érichtho :

*Coetus audire silentum, | nosse domos Stygias arcanae Ditis operi | non superi, non uita uetat*⁷⁸.

74 Luc., BC 6, 465-474 « À présent, elles remplissent tout de pluies et voilent de nuages l'ardent Phébus, et le ciel tonne à l'insu de Jupiter (...) depuis une roche escarpée, le torrent figé était suspendu et le fleuve remonte rapidement la pente ».

75 Sénèque attribue les mêmes capacités à Médée, 751-770 dans SÉNÈQUE, *Tragédies*, Léon Herrmann (trad.), Paris, France, Les Belles Lettres, coll. « Collection des universités de France », 1924.

76 Luc., BC 6. 451 « La Thessalienne séparera les dieux d'en haut des autels étrangers ».

77 Le renversement des valeurs est un thème étudié par A. LOUPIAC, 1990, p. 304. Cette notion est également évoquée chez F. GALTIER, « Un tombeau pour un grand nom : le traitement de la dépouille de Pompée chez Lucain », dans Sylvie Franchet d'Espèrey et Olivier Devillers (éd.), *Lucain en débat : rhétorique, poétique et histoire*, Pessac, France, Ausonius Éditions, 2010, p. 199. ; E. NARDUCCI, « Provvidenzialismo e Antiprovvidenzialismo in Seneca e Lucano », dans G. Urso (éd.), *Hispania, terris omnibus felicior. Premesse ed esiti di un processo d'integrazione*, Pise, Italie, Edizioni Ets, 2001, p. 241.

Les *superi* n'ont aucun pouvoir et aucune possibilité d'action sur la sorcière comme le montre le verbe *ueto* à l'actif⁷⁹. Le fait qu'il soit placé juste après la césure intensifie cette idée. Les deux termes *non superi*, *non uita*, juxtaposés donnent aussi un effet d'insistance. En effet, la négation répétée n'était pas indispensable puisque le verbe est commun aux deux sujets. Cette répétition accentue doublement le contrôle total de la sorcière et ainsi la passivité des divinités. De plus, le début de la phrase *Coetus audire silentum, nosse domos Stygias arcanaque Ditis operti*, est composé de deux propositions infinitives avec les verbes à l'infinitif *audio* et *nosco*. Cette addition permet d'insister sur la quantité d'éléments qui sont, pour les dieux, impossibles à interdire à Érichtho. Ainsi, la composition de cette phrase permet d'intensifier d'autant plus l'impossibilité d'action des *superi* sur la Thessalienne. Dans la suite de l'œuvre, nous voyons également qu'en plus d'être incapable d'avoir une quelconque autorité sur elle, ils la craignent (*Omne nefas superi prima iam uoce precantis | concedunt carmenque timent audire secundum*⁸⁰). Nous pouvons remarquer le lien de cause à effet qu'il y a entre la peur et la soumission. En effet, c'est parce que les *superi* la craignent qu'ils lui concèdent tout. Le verbe *timeo*, placé juste après la césure, intensifie d'autant plus l'idée de peur que ressentent les dieux envers la sorcière. Le verbe *concedo*, étant placé au début du vers, accentue la notion de concession. Les termes *prima iam* dans *prima iam uoce precantis* insistent sur la rapidité de soumission des *superi* face à la Thessalienne. Dès le début de la prière, ils concèdent tout, *omne*, n'attendant même pas que la sorcière la termine, en raison de leur peur⁸¹. Les dieux dans les autres épopées n'ont pas cette crainte des sorcières, comme nous pouvons le voir chez Homère⁸². Ils sont bien plus présents et plus actifs que dans le *Bellum Ciuile*.

78 Luc., BC 6. 515 « Entendre l'assemblée du silence, connaître les maisons du Styx et les secrets de Dis souterrain, ni les dieux d'en haut, ni la vie ne l'interdit ».

79 Dans SÉNÈQUE, 1924, Médée 424-425 et 673-674, la sorcière est présentée comme s'attaquant aux dieux également. Mais aucune mention ne prouve qu'ils ont peur d'elle.

80 Luc., BC 6, 527-529 « Les dieux du ciel lui concèdent tous les sacrilèges, dès la première parole de sa prière, et ils craignent d'entendre un second chant. ».

81 Nous retrouvons également cette idée de peur et de soumission envers les sorcières au livre 6 : *Quis labor hic superis cantus herbasque sequendi | spernendique timor ? Cuius commercia pacti | obstrictos habuere deos ?* « Qu'est-ce que cette peine, pour les dieux d'en haut, de suivre des chants et des herbes, ainsi que la crainte de les rejeter ? Quels pactes les dieux ont tenus pour être enchaînés ? » Luc., BC 6. 492-494.

82 Au livre 10, Mercure descend sur terre pour donner des conseils et un breuvage à Ulysse qui tente de délivrer ses compagnons de la sorcière Circé. Le dieu affirme qu'il n'est rien d'impossible aux dieux. Les dieux d'Homère sont donc bien différents de ceux du *Bellum Ciuile*. Hom., *Od.*, X. 274-280 Ὡς εἰπὼν παρὰ νηὸς ἀνήιον ἡδὲ θαλάσσης. Ἀλλ' ὅτε δὴ ἄρ' ἔμελλον ἰὼν ἱερὰς ἀνὰ βήσσας Κίρκης ἴζεσθαι πολυφαρμάκου ἐς μέγα δῶμα, ἔνθα μοι Ἑρμείας χρυσόρραπις ἀντεβόλησεν ἐρχομένῳ πρὸς δῶμα, νειγνὴ ἀνδρὶ εἰκῶς, πρῶτον ὑπηνήτη, τοῦ περ χαριεστάτη ἦβη· ἔν τ' ἄρα μοι φῶ χειρὶ, ἔπος τ' ἔφατ' ἔκ τ' ὀνόμαζε « Et je quitte à ces mots le navire et la mer. Je venais de passer par le vallon sacré et j'allais arriver à la grande demeure de Circé la drogueuse, quand, près de la maison, j'ai

c) Des semi-médiateurs ?

Dans l'ouvrage de Lucain, les seules actions véritables qu'ils peuvent exécuter sont les prodiges (*superique minaces prodigiis terras implerunt, aethera, pontum*⁸³). Le verbe *impleo*, qui signifie « remplir, combler », apporte une idée de totalité. Ainsi, ces phénomènes ont une large portée. L'évocation des différents lieux, *terra*, *aether* et *pontus*, accentue d'autant plus l'idée de l'omniprésence des oracles des *superi*. Les dieux apportent des signes de tous côtés sous des formes très différentes :

*Atra Charybdis | sanguineum fundo torsit mare. Flebile saeui | latrauere canes. Uestali raptus ab ara | ignis et ostendens confectas flamma Latinas | scinditur in partes (...) dirasque diem foedasse uolucres | accipimus, silisque feras sub nocte relictis | audaces media posuisse cubilia Roma. | Tum pecudum faciles humana ad murmura linguae | monstrosique hominum partus numeroque modoque | membrorum*⁸⁴.

Nous pouvons voir, dans ce passage, que les prodiges se manifestent à travers l'eau, *Charybdis mare*, et le feu, *ignis, flamma*. Pour expliciter le fait que ce sont les dieux qui sont à l'origine du gouffre de sang, Lucain le personnifie par le monstre mythologique Charybde, la fille de Gaïa et de Poséidon⁸⁵. Le terme *Charybdis*, en étant placé en fin de vers, permet de donner davantage d'importance aux divinités. Pour ce qui est des feux, puisqu'ils proviennent d'un lieu religieux *ab ara ignis (...) flamma Latinas*, cela renforce l'idée que leur division est advenue selon la volonté des dieux. Nous pouvons également voir que les signes sont dévoilés à travers les animaux sauvages de toutes espèces, *feras*. Le narrateur évoque aussi le nom précis de certains d'entre eux, tels que les chiens, *saeui canes*, ou les oiseaux, *diras uolucres*. Ces mentions précises sont peut-être données pour mettre en évidence la grande quantité et la diversité des prodiges qui ont été réalisés sur les

devant moi Hermès à la baguette d'or. Il avait pris les traits d'un de ces jeunes hommes dont la grâce fleurit en la première barbe. Il me saisit la main, me dit et me déclare... ». Traduction de Victor Bérard.

83 Luc., *BC* 1. 524-525 « Et les dieux menaçants remplirent de prodiges les terres, le ciel, la mer ».

84 Luc., *BC* 1. 547-563 « La noire Charybde fait tourner du sang au fond de la mer. Les chiens sauvages aboient de manière lamentable. Le feu ravi de l'autel de Vesta et la flamme exposant l'achèvement des fêtes latines se fendent en deux et nous recevons les oiseaux de mauvais augures pour souiller le jour, et les animaux sauvages ayant délaissé les forêts durant la nuit, pour s'installer, audacieux, au milieu de Rome. (...) Ensuite, les langues des animaux furent habiles pour s'exprimer en murmures humains et il y eut des enfantements monstrueux chez les humains, par le nombre et la forme des membres ».

85 Voir P. GRIMAL, *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, Paris, France, Presses universitaires de France, 1951, p. 89.

bêtes sauvages. Ces dernières viennent s'installer dans la ville, ce qui crée un renversement entre la nature et la culture et même un contraste entre l'ordre et le désordre qui sont des notions importantes pour les Romains⁸⁶. De plus, les volatiles se rapportent au verbe *foedo*, qui veut dire souiller. Ce terme, extrêmement péjoratif, amplifie l'idée que ces phénomènes sont atypiques et néfastes. Derechef, l'adjectif qui qualifie les oiseaux, *diras*, signifiant « mauvais augure », renforce encore davantage cette pensée. Puisque ce terme a une connotation religieuse, il souligne la responsabilité des dieux dans cet acte. Dans la suite du passage, il est dit que les animaux parlent le langage des hommes, *pecudum faciles humana ad murmura linguae*, ce qui renforce encore le renversement entre la notion de nature et de culture et par conséquent l'anormalité des faits. En parallèle, les Hommes enfantent des monstres, *monstrosi*. Ce terme provient du nom *monstrum*, monstrueux, et apporte l'idée qu'il y a eu une rupture de liens avec les dieux⁸⁷. La place de ce nom en début de vers et la présence des termes *numerus* et *modus*, qualifiant *monstrosi*, intensifient encore davantage l'idée que cette anomalie a été créée par la colère des dieux et qu'elle annonce un présage terrible⁸⁸. Ainsi, les prodiges se produisent à travers l'eau, le feu, mais également au moyen des humains et des animaux⁸⁹. Toutefois, cela ne les rend pas pour autant actifs, mais les place uniquement dans une position de médiateurs entre les mortels et le Destin (*Uix fas, superi, quaecumque mouetis, prodere me populis*⁹⁰). Ici, les dieux, en faisant des prodiges néfastes, prédisent l'avenir, et donnent des avertissements, mais ce n'est pas pour cela qu'ils le modifient. On ne nous dit pas qu'ils sont la cause des événements, ils paraissent juste les annoncer, ce sont des messagers. Ils sont actifs par leur capacité à connaître l'avenir régi par le Destin, et à le faire connaître aux hommes, *prodere me populis*. Cependant, même dans leur domaine d'action, les dieux ne sont pas pleinement actifs. Nous pouvons voir ce fait avec Phébus qui fait connaître

86 D'après T. BÉNATOUÏL, *Faire usage: la pratique du stoïcisme*, Paris, France, Librairie philosophique J. Vrin, 2006, p. 46, Les stoïciens considèrent qu'il existe une certaine hiérarchie entre les hommes, les animaux, l'eau et le feu. Or, si les bêtes prennent la place des humains en s'installant dans les villes, nous pouvons percevoir un renversement des valeurs dans l'ordre des choses selon cette doctrine.

87 R. BLOCH, 1963, p. 82.

88 Selon R. BLOCH, 1963, p. 82-85, les écrivains de l'Empire pensaient pouvoir reconnaître la valeur d'un présage en fonction du nom qui lui était donné. Le terme *monstrum* annonçait un présage terrible.

89 Ceci n'est qu'une petite partie des très nombreux présages énoncés dans l'œuvre. Nous pouvons retrouver la totalité des signes dans Luc., BC 1. 522-565.

90 « Il m'est difficilement possible, dieux, de présenter aux peuples ce que vous mettez en mouvement » Luc., BC 1. 631-632.

l'avenir à Ennius, à travers une pythie au livre 5⁹¹. Ce dieu apporte des informations sur la guerre civile, mais ne communique pas toutes ses connaissances (*ut peragat Fortuna, taces*⁹²). Le verbe *taceo*, placé à la césure, insiste sur la rétention d'informations de Phébus⁹³. Il donne la connaissance à sa prophétesse mais l'empêche de parler (*Cetera suppressit faucesque obstruxit Apollo*⁹⁴). Les deux verbes *supprimo* et *obstruo* se rapportent tous deux à l'impossibilité de s'exprimer. Ces termes en ayant une signification similaire et en se situant dans le même vers, intensifient encore davantage l'incapacité de la pythie à évoquer les informations sur l'avenir. En entourant le nom *fauces*, signifiant « gorge », ils accentuent d'autant plus cette idée. En effet, elle ne peut pas tout dire (*Accipit et frenos, nec tantum prodere uati | quantum scire licet*⁹⁵). La prophétesse est soumise à Apollon comme l'indique le verbe *accipio*. Ce terme, étant placé en début de vers, permet d'insister d'autant plus sur cette idée. Le dieu est maître de ce qu'elle peut dire, elle ne peut pas agir de son plein gré. Le verbe *nec licet*, encadrant la proposition, intensifie l'interdiction qu'a la pythie de parler. De plus, puisque le verbe *licet* est placé juste avant la césure, cela permet d'accentuer doublement cette notion d'interdit. Pourtant, de nombreux éléments lui ont été révélés, *quantum*. Cet adverbe, placé au début du vers, souligne la grande connaissance qui lui a été donné. Les termes *nec licet* et *quantum*, placé dans le même vers, créent un contraste entre la quantité d'éléments connus par la pythie et la petite quantité d'informations qui a été donnée à Ennius. Ainsi, bien que Phoebus révèle l'avenir au peuple à travers sa prophétesse, il n'indique pas tout. Il a une possibilité d'action sur elle⁹⁶ mais c'est un semi-médiateur puisqu'il apporte uniquement des réponses partielles.

91 *Effugis ingentes tanti discriminis expers | bellorum, Romane, minas solusque quietem | Euboici uasta lateris conualle tenebis* « Tu échappes aux terribles menaces de guerres, Romain, et seul, tu conserveras la paix dans l'immense vallée du côté de l'Eubée » Luc., BC 5. 194-196.

92 Luc., BC 5. 208 « Tu te tais pour que la fortune l'accomplisse jusqu'au bout. ».

93 Nous pouvons confirmer cette pensée au livre 5 : *Tuque potens ueri, Paeon, nullumque futuri | a superis celate diem, suprema ruentis | imperii (...) cur aperire times ?* « Et toi Péan maître de la vérité, et auprès de qui les dieux d'en haut ne cache aucun jour de l'avenir, pourquoi crains-tu de dévoiler les derniers jours du pouvoir qui s'écroule ? » Luc., BC 5. 199-201.

94 Luc., BC 5. 198 « Apollon étouffa le reste et obstrua sa gorge ».

95 Luc., BC 5. 176-177 « Elle reçoit aussi des freins, il n'est pas permis à la prophétesse de révéler autant d'éléments qu'elle n'en sait ».

96 Nous pouvons le voir dans Luc., BC 5. 211-212 *Illa feroces | torquet adhuc oculos* « Il fait encore tourner les yeux impétueux de celle-ci » et Luc., BC 5. 186-187 *Sic plena laborat | Phemonoe Phoebos*. « Ainsi peine Phémonoé, pleine de Phébus ».

d) Des divinités que les personnages croient actives

De ce fait, si les *superi* sont si présents lexicalement, c'est parce que dans près de la moitié de l'œuvre, les personnages invoquent les dieux d'en haut pour chercher de l'aide auprès d'eux⁹⁷ :

*Non pacem petimus, superi ; date gentibus iras, | nunc urbes excite feras, coniuret in arma | mundus, Achaemeniis decurrant Medica Susis | agmina (...) ciuile auertite bellum*⁹⁸.

Le verbe *peto*, en étant placé juste avant la césure, souligne cette notion de requête. Les citoyens s'adressent aux dieux, et leur font des demandes comme l'indiquent les verbes *do*, *excio*, et *auerto*. Ces termes accentuent d'autant plus cette idée puisqu'ils sont à l'impératif, mode qui peut servir à exprimer le souhait, la prière. Derechef, les verbes *do* et *excio* sont placés juste après la césure pour intensifier encore cette notion. Au vers suivant, le verbe *decurro* au subjonctif apporte la même idée puisque ce mode peut également être employé pour formuler un vœu. Il est aussi placé au niveau de la césure, ce qui permet tout autant d'insister sur cette notion. La prière est adressée par le peuple mais aussi pour le peuple comme le souligne le terme *gens*. D'après les phrases précédentes, il n'était pas nécessaire d'utiliser ce terme à nouveau. La présence de ce complément circonstanciel insiste donc sur la notion de relation entre les dieux et les mortels. Les humains demandent aux dieux de mener des actions. Cet appel est d'autant plus marqué par l'apostrophe des divinités, *superi*. Son emplacement dans le vers, juste après la césure, insiste encore davantage sur cette recherche de liens avec les dieux. Toutefois, s'ils considèrent que les divinités peuvent les aider et les sortir de leur situation, ce n'est pas pour autant le cas⁹⁹. En effet, même en voyant les catastrophes de la guerre, certains personnages considèrent que les événements qu'ils vivent sont décidés par les dieux et auront forcément une issue favorable étant donné que ces derniers sont bons par nature¹⁰⁰ (*En totis uiribus orbis | Hesperiam pensant superi*¹⁰¹). Le verbe *penso* signifie « échanger, contrebalancer ». Ainsi, le sénat, associé à Pompée, estime que même s'il a été vaincu

97 Les *superi* sont évoqués directement 35 fois par les personnages sur les 77 mentions existantes dans l'œuvre.

98 Luc., *BC* 2. 47-53 « Nous ne demandons pas la paix, dieux, donnez les colères aux peuples, faites venir maintenant les villes cruelles, que le monde se ligue, que l'armée de Médie descende de Suse l'achéménienne (...) détournez la guerre civile ».

99 Le narrateur affirme que même les personnes qui sont victorieuses et qui sont soutenues par les dieux ne peuvent pas être certaines de leurs réussites futures *Nempe usis Marte secundo | tot dubiae restant acies* « Évidemment, à ceux qui usent de la faveur de Mars, tant de batailles incertaines restent » Luc., *BC* 4. 388-390.

100 L. PRELLER, 1865, p. 50 ; N. LÉVI, 2006, p. 70 ; H. LE BONNIEC, 1970, p. 169 ; SÉNÈQUE, *De la colère*, Abel Bourgery (trad.), Paris, France, Les Belles Lettres, coll. « Collection des Universités de France », 1922, 2, 27.

101 Luc., *BC* 5. 37-38 « Voilà, les dieux échangent l'Hespérie avec les forces du monde entier ».

dans une bataille, les divinités ont décidé de lui apporter un autre bien en échange. Il considère même que ce qu'il recevra de la part des dieux sera supérieur à ce qu'il a perdu, comme le montre l'adjectif *totus* qui amplifie la grandeur de la récompense. Or, puisque nous connaissons l'issue de la guerre, nous savons d'avance que les divinités n'ont rien produit de positif, et encore moins pour les troupes de Pompée. Il est donc tout à fait concevable de considérer que les dieux n'interviennent pas pour assister les humains. Nous pouvons également voir qu'ils ne sont pas non plus présents pour les détruire, bien que certains personnages estiment le contraire :

*Quantusne euertere, dixit, | me superis labor est, parua quem puppe sedentem | tam magno petiere mari ?*¹⁰².

D'après le chef, les dieux ne parviennent pas à nuire à sa vie, ce qui suppose une volonté de la part des divinités de le détruire. Le terme *labor*, utilisé pour faire référence à l'entreprise d'assassinat de César, apporte une notion de peine et de labeur. Ainsi, ce mot permet de mettre l'accent sur les difficultés qu'ont eues les dieux en essayant de tuer ce personnage. L'interrogatif *quantus* qui est rattaché au nom *labor* souligne d'autant plus la peine qu'ils ont éprouvée dans leur tâche. De plus, le contraste entre la fragilité de la barque, accentué par l'adjectif *parua*, et la grandeur de la tempête qualifiée de *magnum*, insiste encore davantage sur l'incompétence des dieux pour tuer le consul. Enfin, le participe présent *sedens* insiste sur l'état de vulnérabilité de César durant la traversée de la tempête. Puisque ce dernier, en situation de faiblesse, a survécu à ce voyage, la grandeur de l'échec des dieux est encore intensifiée. Car le chef considère que les divinités en veulent après sa vie et ont tenté au moyen d'une tempête de le tuer. Cependant, ce n'est que la pensée d'un personnage et non pas la réalité. Il n'est mentionné nulle part par le narrateur que ce sont les dieux qui ont essayé de nuire à sa vie. Les *superi* pourraient donc n'avoir aucun lien avec les péripéties du chef. La tempête et des difficultés qui ont éprouvé César ont pu advenir uniquement à cause du hasard¹⁰³.

Ainsi, comme nous l'avons dit, il n'est pas étonnant de voir des humains s'adresser aux *superi* au sein d'une épopée. Mais dans le *Bellum Civile*, nous n'avons pas la certitude que les dieux d'en haut aient vraiment répondu à leurs prières puisqu'ils ne communiquent pas directement avec les mortels et n'apparaissent pas à leurs yeux¹⁰⁴. C'est à cause de cette inaction dans la guerre et du

102 « Il est si difficile pour les dieux de me renverser, dit-il, pour que, étant assis dans une petite poupe, je sois attaqué par une si grande mer ? » Luc., *BC* 5. 654-656.

103 Voir CICÉRON et sa pensée sur le hasard et le destin dans le *De la Divination*, Amin Maalouf (éd.), Gérard Freyburger et John Scheid (trad.), Paris, France, Les Belles Lettres, coll. « La Roue à livres », 1992.

104 Lucain s'inscrit donc en marge de Virgile et d'Homère comme nous l'avons vu précédemment.

manque de réponses auprès des humains, qu'ils sont considérés par certains personnages comme des divinités qui les abandonnent ou qui sont cruelles avec eux.

3) des divinités d'en haut présentées de manière négative ?

La question de la bienveillance des dieux d'en haut est en effet très complexe¹⁰⁵. La plupart des personnages se confiaient tous pleinement aux *superi* au début de l'œuvre¹⁰⁶. Toutefois, à un moment ou à un autre de l'épopée, voyant leurs espoirs s'écrouler, ils finissent par se rebeller contre ces derniers¹⁰⁷. Le narrateur ne fait pas exception, et semble, à première vue, décrire également les *superi* très négativement¹⁰⁸. C'est même lui qui les blâme le plus, car aucun personnage ne leur est pleinement associé, comme c'est le cas avec Érichtho pour les *inferni*.

a) Des dieux décrits comme nocifs

Ainsi, nous pouvons avoir l'impression que les *superi* sont dépeints de manière très négative. Ils sont qualifiés très péjorativement comme nous pouvons le voir au livre 3 *saevis deis*¹⁰⁹, au livre 4 *deorum* | *invidia*¹¹⁰, ou encore au livre 7 *numine* | *aduerso*¹¹¹. En effet, ces derniers sont considérés comme des dieux destructeurs et opposés à la liberté :

105 Dans cette étude, nous n'étudierons pas les divinités étrangères que sont les dieux Gaulois et Égyptiens, puisqu'elles sont directement décrites de manière négative par Lucain. Pour plus de précisions, il est possible de se référer à H. LE BONNIEC, 1970, p. 164, qui étudie plus grandement ce sujet.

106 *Nec cunctae summi templo iacuere Tonantis | diuisere deos* « Toutes ne se prosternèrent pas au temple du suprême Jupiter, elles se partagèrent les dieux » Luc., BC 2. 34.

107 *Te quoque si superi titulis accedere nostris | iusserunt, ualet en torquendo dextera pilo* Luc., BC 2. 555-556 « Si les dieux ordonnent que tu t'ajoutes à nos titres, voici, ma main droite est forte pour lancer le pilum ».

108 O. DUE, 1970, p. 214 ; N. LÉVI, 2006, p. 70 ; A. LOUPIAC, 1990, p. 300.

109 Luc., BC 3. 742 « dieux cruels ».

110 Luc., BC 4. 243-244 « divinités malveillantes ».

111 Luc., BC 7. 219-220 « dieux hostiles ».

Felix Roma quidem ciuisque habitura beatos, | si libertatis superis tam cura placeret, | quam uindicta placet !¹¹²

Les termes *felix* et *beatus*, appartiennent au lexique de la joie. Étant placés en début en fin de vers, ils sont d'autant plus mis en valeur. L'adverbe *quidem* renforce encore davantage cette idée de bonheur qu'aurait ressenti la population romaine, si les dieux l'avaient aidée. Toutefois, au vers suivant, nous retrouvons la conjonction *si*, indiquant un irréel ou un potentiel. Ce mot, en étant placé en début de vers, est mis en valeur et insiste sur la condition. Rattaché au verbe *placeo*, qui est au subjonctif imparfait, il indique donc un irréel du présent, et par conséquent une action irréalisable. Cela permet donc d'intensifier l'idée que la joie que pourrait ressentir le peuple est impossible, car les dieux ne prendront jamais soin de la liberté, et par conséquent des citoyens, *si libertatis superis tam cura placeret*. Dans le vers suivant, le verbe *placeo* apparaît à nouveau. Il est rattaché au terme *uindicta*, signifiant « la vengeance, la punition ». Cette fois-ci, le terme est à l'indicatif présent, ce qui montre que l'action est en cours d'exécution. Le verbe *placeo*, signifiant « agréer, plaire », donne une idée de volonté. Les dieux sont donc pleinement coupables, par leur volonté propre, de détruire leur peuple, plutôt que de l'aider. Le parallèle entre les deux verbes, *placeret* et *placet*, ainsi que le comparatif *tam*, opposant le soin qu'auraient pu prodiguer les dieux, et la violence qu'ils apportent, permet de souligner encore davantage leur nuisance. Ils sont donc totalement décrits comme des divinités qui apportent le mal et la destruction, concevant même des projets pour anéantir les personnages (*Sed non superi tam laeta parabant¹¹³*). L'adjectif *laeta*, signifie « la joie, l'épanouissement ». Or, étant associé à la négation suivie du comparatif, *non tam*, il permet d'accentuer la tristesse que vont créer les *superi*. Cet effet de style affirmant de manière détournée que les dieux d'en haut prévoient des plans pour détruire les citoyens romains, met d'autant plus en évidence la fourberie de ces derniers¹¹⁴. Pompée en subit principalement les conséquences (*Ingemuit rector sensitque deorum | esse dolos et fata suae contraria menti¹¹⁵*) puisque ce n'est que face à la guerre qu'il se rend compte de l'opposition des dieux dans la réalisation de ses desseins, *contraria menti*. Selon le narrateur, il n'a pas eu de signes clairs de son

112 Luc., BC 4. 807-808 « Certainement, Rome aurait été féconde et les citoyens destinés à y habiter heureux s'il plût aux dieux de prendre autant soin de la liberté que ne leur plaît la vengeance ».

113 Luc., BC 5. 814 « Mais les dieux ne préparaient pas des événements plus joyeux ».

114 N. LÉVI, 2006, p. 76, considère également que les dieux sont fourbes et que Lucain les critique grandement pour cela.

115 Luc., BC 7. 85-86 « Le chef gémit, et sentit que c'étaient les ruses des dieux et que les destins étaient opposés à son projet ».

abandon, il l'a seulement pressenti, *sensit*. Les dieux l'ont longtemps trompé avec fourberie, *dolos*. Le terme *dolus* provenant du grec δολος (*dolos*), fait référence au piège, au dol. L'utilisation de ce terme permet d'insister encore davantage sur la cruauté des dieux et sur leur perfidie. C'est donc le chef lui-même qui se rend compte de leur rejet (*Uincis apud superos uotis me, Caesar, iniquis*¹¹⁶). Pompée apostrophe César, *Caesar*, et avoue sa défaite, *uincis apud superos*. Il sait à présent que les dieux se sont ralliés à son ennemi, *uotis iniquis*. L'adjectif *iniquis* donne une idée d'injustice, d'hostilité. Puisque les divinités se rattachent au chef qui a des projets iniques, nous pourrions considérer qu'elles sont par conséquent injustes également. Cette caractéristique qui leur est associée est déjà présente dans le premier livre de l'épopée (*Uictrix causa deis placuit, sed uicta Catoni*¹¹⁷). À travers ce passage, nous comprenons que les dieux ne se rallient pas à César par amour pour lui, mais parce qu'il est prédestiné à être vainqueur. Ils ne font donc pas preuve d'intégrité mais d'intérêt, en se tournant vers le gagnant. De plus, ils se mobilisent tous auprès du même personnage, comme le montre le terme *dei* qui apporte une idée de globalité. Ils ne se divisent pas en deux camps distincts comme c'est le cas dans l'épopée d'Homère¹¹⁸. Cette union supprime encore une fois toute idée d'équité, car ils se liguent tous ensemble contre un seul chef. C'est Caton qui veut restaurer l'équilibre, en soutenant la cause adverse des dieux, *sed uicta Catoni*. La conjonction *sed* permet d'insister sur l'opposition entre les deux partis, et également sur celle entre les dieux et le sage stoïcien. Or, puisque ce dernier est un personnage très vertueux et qu'il est même considéré comme un égal des dieux d'après certains chercheurs¹¹⁹, nous pouvons considérer que les divinités, en agissant de manière opposée à Caton, font l'inverse de ce qu'elles sont censées faire. Elles ne s'associent pas à la cause du plus méritant ou du plus nécessaire, comme le font les dieux selon les stoïciens¹²⁰. Ainsi, cette manière d'agir accentue de surcroît leur description

116 Luc., *BC* 7, 113 « Tu me vaincs auprès des dieux, César, par tes vœux hostiles ».

117 Luc., *BC* 1. 128 « La cause du vainqueur plut aux dieux mais celle du vaincu à Caton ».

118 Hom, *Il.*, 4.9-15 Δοιαὶ μὲν Μενελάῳ ἀρηγόνες εἰσὶ θεάων Ἥρη τ' Ἀργεῖη καὶ Ἀλαλκομενῆς Ἀθήνη. Ἀλλ' ἦτοι ταὶ νόσφι καθήμεναι εἰσορόωσαι τέρπεσθον· τῷ δ' αὖτε φιλομειδίης Ἀφροδίτῃ αἰεὶ παρμέμβλωκε καὶ αὐτοῦ κῆρας ἄμύνει· καὶ νῦν ἐξεσάωσεν οἴόμενον θανέεσθαι. « Ménélas, pour le défendre, a deux déesses, Héré d'Argos et Athéné d'Alalcomènes. Mais, loin de lui assises, elles se plaisent simplement à le contempler. L'autre a pour lui la déesse aux sourires, Aphrodite, qui toujours vole à son secours et sait de lui écarter le trépas ». Traduction de Paul Mazon.

119 J.-M. ADATTE, « Caton ou l'engagement du sage dans la guerre civile », *Bulletin de la Faculté des Lettres de l'Université de Lausanne et de la Société des Études de Lettres*, vol. 8, n° 4, coll. « Etudes de lettres », 1965, p. 233 ; J. Soubiran, 1967, p. 63.

120 N. LÉVI, 2006, p. 73-74.

pernicieuse¹²¹. Derechef, en voulant s'attacher uniquement au vainqueur, sans chercher à savoir si celui-ci est juste ou non, les divinités font encore plus preuve d'injustice, ce qui renforce encore leur aspect négatif. Nous pouvons supposer qu'il semblait impossible aux Romains et en particulier aux stoïciens que les dieux prennent le parti du chef coupable, car Pompée, en soutenant une cause plus juste que celle de César, semble persuadé qu'il serait favorisé par les *superi* :

*Causa iubet melior superos sperare secundos. | Ipsi tela regent per uiscera Caesaris, ipsi | Romanas sancire uolent hoc sanguine leges*¹²².

L'adjectif *melior*, placé à la césure, et le nom *causa* situé au début du vers, sont tous deux mis en valeur. Cela permet d'insister sur la supériorité de la cause de Pompée, en comparaison à celle de César. De plus, le terme *iubeo* est un verbe d'action très fort, traduisant presque une obligation. Il est donc presque évident pour Magnus que les dieux se rangeront de son côté et le soutiendront. Le verbe, en étant placé entre le nom et l'adjectif qui s'y rapporte, accentue d'autant plus cette idée. Nous pouvons également voir que le terme *secundus*, placé à la fin du vers, permet d'insister encore davantage sur l'aide que Pompée espère obtenir des dieux. Dans la suite du discours du chef, ce dernier est même certain que les dieux s'opposeront à son adversaire de leur propre initiative. Le pronom *ipsi* est répété deux fois, ce qui insiste d'autant plus sur cette idée. Bien plus, ses occurrences sont encore plus mises en valeur par leur position dans le vers, l'un étant en début et l'autre à la fin. Ainsi, l'insistance sur le fait que ce sont les dieux eux-mêmes qui s'attaqueront à César, avant même que l'armée de Pompée ne combatte, est encore plus forte. Le verbe *uolo*, placé à la césure, explicite plus encore cette idée. Bien sûr, nous ne pouvons pas considérer que Magnus est entièrement bon et que César est pleinement mauvais. Pompée est longuement décrit, comme nous le verrons par la suite, comme un personnage très orgueilleux¹²³. Cependant, sa cause est considérée comme meilleure que celle de César car le sénat lui a donné l'administration de la ville de Rome¹²⁴. Magnus est donc reconnu par les citoyens comme le défenseur de la cité, lorsque César est vu comme le conquérant. Les dieux, en prenant parti pour le chef qui s'oppose à l'ordre établi

121 N. LÉVI, 2006, p. 74-75, considère également que Lucain a voulu montrer des divinités mauvaises dans son œuvre.

122 Luc., *BC* 7. 349-351 « Notre meilleure cause invite à espérer les faveurs des dieux d'en haut. Eux-mêmes dirigeront les traits à travers les viscères de César, eux-mêmes voudront consacrer par ce sang les lois romaines ».

123 A. CATTIN, « Une idée directrice de Lucain dans la Pharsale », *Études de lettres*, vol. 8, n° 4, coll. « Bulletin de la Faculté des Lettres de l'Université de Lausanne et de la Société des Études de Lettres », 1965, p. 215 ; B. MINEO, « Le Pompée de Lucain et le modèle livien », dans Olivier Devillers et Sylvie Franchet d'Espèrey (éd.), *Lucain en débat: rhétorique, poétique et histoire*, Pessac, France, Ausonius Éditions, 2010, p. 256.

124 A. CATTIN, 1965, p. 220 ; B. MINEO, 2010, p. 257.

par la cité, sont donc décrits d'autant plus péjorativement. En outre, en plus de se rallier à la mauvaise cause, ils semblent aussi prendre du plaisir à terrifier leur peuple :

*Tum ne qua futuri | spes saltem trepidas mentes leuet, addita fati | peioris manifesta fides, superique minaces | prodigiis terras implerunt, aethera, pontum*¹²⁵.

Tout comme le comprend Henry Le Bonniec, nous pourrions nous aussi considérer que les divinités font ces prodiges pour effrayer les Romains¹²⁶. D'après le narrateur, ils tentent de détruire tout espoir, *spes*, dans le futur, *futuri*. Lucain, en plaçant ces termes en début et en fin de vers, accentue l'importance de ces mots. Ainsi, cette insistance permet d'intensifier d'autant plus la nocivité des dieux qui veulent détruire l'espoir des humains. De plus, les esprits de la population sont qualifiés d'inquiets, *trepidus mentes*. Ces mots sont rattachés au verbe *leuo* qui signifie « soulager, alléger ». Cela sous-entend que le peuple n'aurait donc pu être guéri de sa crainte qu'en partie, si les *superi* n'étaient pas intervenus. Or, puisque les dieux s'attaquent aux citoyens, cela signifie qu'ils ne leur concèdent même pas une libération partielle de leur peur. Ils sont donc profondément mauvais pour vouloir du mal aux humains lorsque ces derniers sont déjà dans la souffrance. Pour parvenir à leur fin, ils exercent des prodiges en tout lieu, *terras, aethera, pontum*, aussi bien sur la terre, que dans la mer ou le ciel. Cette accumulation et l'évocation de lieux divers montrent que les citoyens observent en tous lieux des phénomènes effrayants. Les divinités s'en prennent à eux partout où ils sont, ce qui accentue encore plus leur description négative. Toutefois, comme cet épisode se déroule au début de l'épopée, nous pourrions envisager que les dieux font des prodiges uniquement dans le but d'avertir les Romains que la guerre sera une hécatombe et ainsi de les faire renoncer aux combats¹²⁷. De plus, à travers ces signes, les *superi* peuvent montrer leur colère¹²⁸ et ainsi signifier qu'ils sont opposés à la guerre qui est *nefas*. En effet, Caton exprime clairement cette pensée sur la nature de ces affrontements en discutant avec Brutus (*Summum, Brute, nefas ciuilia bella*

125 Luc., *BC* 1. 522-525 « Alors pour que l'espoir dans le futur ne soulage pas les esprits inquiets, le gage manifeste d'un pire destin est ajouté, et les dieux menaçants remplirent de prodiges la terre, le ciel, la mer ».

126 H. LE BONNIEC, 1970, p. 190.

127 Selon BLOCH, 1963, p. 130, à la fin de la République et sous l'Empire, les prédictions d'avenir se sont multipliées alors que le prodige n'avait pas cet objectif auparavant.

128 *Iram superum raptis quaesiuit in extis* « S'étant saisi des viscères, il chercha à comprendre la colère des dieux du ciel » Luc., *BC* 1. 617 ; BLOCH, 1963, p. 82-84.

*fatemur*¹²⁹). Encore une fois, puisque c'est Caton, le modèle de vertu¹³⁰, qui parle, l'importance de ses paroles est d'autant plus renforcée. Le terme *nefas*, très fort en sens, signifie « ce qui est contraire à la volonté divine ». Il est encore plus mis en valeur en étant placé à la césure, ce qui renforce l'impiété de la guerre. Ainsi, nous pourrions supposer que les dieux abandonnent les Hommes car ils sont totalement opposés à cette guerre, voulue et faite par les humains seuls. En effet, pour les Romains, la guerre civile est considérée comme un acte très grave, car les membres d'un même peuple se battent les uns contre les autres. Tous les citoyens, au cours du récit se rendent compte de la gravité de leurs actes (*deprensum est ciuile | nefas*¹³¹). Dans ce vers, la césure, qui est placée entre *ciuile* et *nefas*, souligne l'importance à donner à ces deux termes. Chaque personnage, en reconnaissant des proches dans le camp adverse, a pris connaissance de son impiété et de l'atrocité de cette guerre. Alors, en décidant tout de même de poursuivre les combats, ils ne sont plus excusables pour les dieux :

*Magnum nunc saecula nostra | uenturi discrimen habent. Periere latebrae | tot scelerum, populo uenia est erepta nocenti : | agnouere suos*¹³².

Le narrateur insiste sur l'importance de la décision qu'ils doivent prendre, *magnum discrimen*, concernant le futur. Le terme *uenturum* est placé au début du vers, ce qui intensifie le mot. Il en est de même avec l'adjectif *magnum* qui, en étant situé à la césure, est également mis en valeur. L'articulation de cette phrase souligne ainsi le poids du choix que les Romains ont à faire. Le verbe *pereo* est très fort également. Il donne l'idée d'une disparition, d'un anéantissement. Ce terme, étant rattaché au nom *latebra*, qui signifie « la cachette, l'excuse », montre que leur justification est à présent complètement annihilée. Ils ne peuvent plus se cacher en feignant de ne pas être au courant de la gravité de leurs actes. L'indéfini *tot* permet d'intensifier l'horreur des actions des Romains. En étant placé au début du vers et en suivant le terme auquel il se rattache, ce mot accentue encore plus cette idée. Le peuple, à la fin du vers, est qualifié de *nocens* ce qui signifie « nuisible ». Cette qualification permet donc d'insister sur sa culpabilité et sur sa nocivité. Le participe en emploi adjectival est d'autant plus souligné car il apparaît à la fin du vers, le mettant alors en valeur dans la phrase. Ainsi, les dieux sont en quelque sorte excusés pour la peur qu'ils provoquent aux humains,

129 Luc., BC 2. 286 « Nous avouons, Brutus, les guerres civiles sont la plus grande impiété ».

130 J. SOUBIRAN, 1967, p. 62-63 ; J.-M. ADATTE, 1965, p. 236-237.

131 Luc., BC 4. 172 « L'impiété de la guerre civile fut reconnue ».

132 Luc., BC 4. 191-194 « Maintenant c'est à nos générations qu'appartienne la grande décision d'avenir. L'excuse face à tant de crimes a disparu, le pardon fut enlevé au peuple nuisible : il a reconnu les siens ».

puisqu'ils les avertissent de la rupture de la *pax Deum*¹³³, que ces derniers ont perdus en se rendant coupables à travers leurs actions. La cause principale de leur faute paraît à la fin de ce passage, créant ainsi un effet d'attente. De plus, pour casser cet effet et pour rendre la chute encore plus forte, la raison n'est composée que de deux termes, *agnouere suos*. Aucun mot de liaison n'est présent pour séparer la conséquence des actes des humains et la raison de leur punition. La juxtaposition de ces deux groupes de mots intensifie donc encore davantage la culpabilité totale des Hommes qui ont choisit volontairement de briser la *pax Deum*. Ainsi les divinités d'en haut ne sont peut-être pas décrites uniquement comme étant complètement mauvaises, puisque les humains ont une part de responsabilité dans leur malheur¹³⁴.

b) Des dieux véritablement mauvais ?

Il est tout à fait certain, d'après la réflexion que nous venons d'avoir, que les dieux sont décrits de manière funeste par les personnages et le narrateur. Toutefois, ce dernier semble nous donner une explication sur la violence des prodiges qu'ont fait les dieux :

*Finemque expromere rerum | sollicitat superos multosque obducta per annos | Delphica fatidici reserat penetralia Phoebi*¹³⁵.

Nous pouvons voir que les personnages n'écoutaient plus les divinités. Le temple d'Apollon était fermé depuis longtemps, *multosque obducta per annos*. L'adjectif *multus* est présent pour insister sur la grande période qui s'est écoulée avant qu'un humain ne s'adresse à nouveau aux dieux. Ce terme, en étant placé à la césure accentue d'autant plus cette idée. Il en est de même avec l'expression *per annos* qui est placée à la fin du vers également pour souligner la longue durée. Les humains ont donc rejeté les divinités durant longtemps. Il est donc possible de penser que ces dernières ont agi à travers des prodiges très violents, non pour effrayer les Romains, mais dans le but d'être écoutées et de montrer leur colère¹³⁶. C'est Appius qui ouvre les portes du temple, *reserat*

133 R. BLOCH, 1963, p. 83.

134 N. LÉVI, 2006, p. 81, considère aussi que le mal commis par les dieux provient du mal qu'ont fait les humains. Il en est de même d'après F. AHL, 1976, p. 280.

135 Luc., BC 5. 68-70 « Il sollicite les dieux d'en haut pour montrer le terme des événements ; et il ouvre les sanctuaires delphiens du prophétique Phoebus fermé depuis de nombreuses années ».

136 R. BLOCH, 1963, p. 82-84.

penetralia Phoebi, et qui invoque les divinités célestes, *sollicitat superos*. Les deux verbes sont mis en valeur en étant placés en début de vers ou à la césure. Ils permettent donc d'insister sur l'importance de ces actions qui n'ont pas été réalisées depuis longtemps. En effet, les rois refusaient de faire appel à Phébus :

*Non ullo saecula dono | nostra carent maiore deum, quam Delphica sedes | quod siluit,
postquam reges timuere futura | et superos uetere loqui*¹³⁷.

Le verbe *ueto* porte un sens d'interdiction totale. Personne n'avait la possibilité de solliciter les dieux car les rois avaient peur de l'avenir. Le nom *reges* est d'ailleurs placé à la césure pour marquer cette importance. En effet, il pourrait être intéressant de noter que ce sont les dirigeants, ayant les pleins pouvoirs sur Rome, qui interdisent au peuple d'invoquer les dieux par peur du futur. Cette peur qu'ils ont de connaître l'avenir les fait passer pour des lâches, incapables d'administrer une cité aussi grande que Rome. Ils semblent être indirectement critiqués par le narrateur qui considère que c'est une erreur d'avoir cessé de faire appel aux dieux¹³⁸. Les paroles que ces derniers donnaient aux humains sont qualifiées du plus beau don, *dono maiore*. Pour souligner l'importance du présent, le nom *donum* est placé en fin de vers. Il en est de même avec le comparatif *maior* qui, étant à la césure, insiste sur la grandeur du cadeau. Faire un don implique de ne rien demander en retour. Ainsi, puisque les divinités célestes font des cadeaux aux humains, cela renforce leur description positive. Les humains, en s'opposant aux dieux sont donc vus de manière encore plus négative. De plus, lorsque ces derniers leur envoyaient des signes en dehors de leurs sanctuaires, les Romains refusaient d'y prêter attention et préféraient les ignorer :

*Nec caelum seruire licet : tonat augure surdo, | et laetae iurantur aues bubone sinistro. |
Inde perit primum quondam ueneranda potestas | iuris inops*¹³⁹.

137 Luc., *BC* 5. 111-114 « Notre génération n'est privée d'aucun don plus grand de la part dieux que de la demeure delphienne qui se tut, après que les rois craignirent le futur et interdirent les dieux de parler ».

138 D'après H. LE BONNIEC, 1970, p. 189-191, Lucain a créé un narrateur qui défendait la divination des *superi*, et en particulier les oracles de Delphes, car c'est un sujet intéressant à traiter dans une œuvre poétique. Toutefois, dans sa vie, il considérait que la divination était néfaste pour les humains, tout comme le pensaient également Cicéron dans *La nature des dieux*, Clara Auvray-Assayas (trad.), Paris, France, les Belles Lettres, coll. « La Roue à livres », 2002, 3, 14 et dans le *De la Divination*, 1992, 2, 22.

139 Luc., *BC* 5. 395-398 « Il n'est pas permis d'observer le ciel : il tonne mais l'augure est sourd, et ils jurent que les présages sont favorables quand les hiboux sont à gauche. Alors, pour la première fois, le pouvoir vénérable, est anéanti, dépourvu de droits ».

En effet, les augures n'écoutaient pas les avertissements des dieux, *tonat augure surdo*, ou donnaient de fausses affirmations au peuple, *laetae iurantur aues bubone sinistro*. Le hibou, chez les Romains, était de mauvais augure. Il était évident pour tout le peuple que voir ou entendre cet oiseau, quand bien même il aurait été à gauche¹⁴⁰, annonçait un mauvais présage¹⁴¹. Pourtant, les prophètes jurent le contraire. Le verbe, signifiant « jurer, faire un serment », a un sens très fort. De plus, il est placé à la césure pour accentuer encore davantage sa gravité. En mentant et en refusant même d'observer des oracles traditionnels, tels que la foudre ou les oiseaux, les humains s'opposent donc complètement aux divinités célestes. Ils nient la colère des dieux et par conséquent la rupture de l'équilibre du monde. Derechef, Lucain insiste à nouveau sur le fait que les augures et les rois défendent aux citoyens de chercher des réponses dans le ciel, *nec caelum seruire licet*. Tout moyen de connaître la volonté divine leur est interdit, que ce soit en entrant dans les temples ou en observant la nature. Le verbe *licet* placé à la césure, est rattaché à la négation *nec* du début du vers. Ainsi, l'idée d'interdiction est d'autant plus mise en valeur à travers la place des mots dans la phrase. C'est donc à cause des actes des puissants que Rome chute. L'adverbe *inde* admet une conséquence entre la destruction de la ville et la fourberie de leurs administrateurs. La ville n'est pas seulement détruite, elle est anéantie. Le verbe *pereo* montre qu'il ne reste plus rien de Rome. La cité est annihilée mais le peuple perd également beaucoup puisqu'il est privé de droits, *iuris inops*. Ainsi, nous pouvons considérer que les dieux d'en haut, bien qu'étant décrits pour la plupart de manière extrêmement péjorative, ne sont pas les seuls coupables. Les humains sont responsables de leur abandon et de la méchanceté des dieux à leur égard.

c) Une divinité positive

Nous pouvons même voir au livre 5, que la divinité avec laquelle la pythie intercède est décrite de manière très positive :

140 Selon GAFFIOT Félix, *Le grand Gaffiot: dictionnaire latin-français*, Paris, France, Hachette, 2000, dans l'article *sinister*, chez les Romains, contrairement aux Grecs, les présages qui étaient à gauche étaient vus comme positifs.

141 LAFFINEUR Robert, « Le symbolisme funéraire de la chouette », *L'Antiquité Classique*, vol. 50, n° 1-2, 1981, p.433-434 ; Ovide, 1928, 5. 550 : *Foedaque fit uolucris, uenturi nuntia luctus, | ignauus bubo, dirum mortalibus omen* « Il devient un vilain oiseau , messenger des malheurs qui approchent, un lourd hibou, présage funeste pour les mortels ». Traduction de Georges Lafaye.

*Hoc tamen expositum cunctis nullique negatum | numen ab humani solum se labe furoris | uindicat*¹⁴².

Celle-ci vient en aide à chaque humain. Lucain, pour renforcer cette caractéristique, l'exprime en employant deux tournures de phrases différentes au sein du même vers. Elle est présentée comme accessible à tous, *expositum cunctis*, mais aussi comme ne se refusant à personne, *nullique negatum*. Le parallélisme opposé entre *cunctus* et *nullus* et entre *expositus* et *negatus* permet d'insister encore plus sur l'assistance qu'elle apporte au peuple. Elle fait également preuve de sagesse en s'éloignant de la folie humaine, *ab humani furoris*. Le terme *furor* apporte une idée de folie, de passion. En étant placé en fin de vers, le mot est mis en valeur. Or, les caractéristiques qui sont rattachées à ce terme sont fortes. Elles sont très négatives pour les stoïciens, car elles s'opposent à la notion de la juste mesure. La divinité, en s'écartant de la *furor*, est donc vue de manière positive. En ne s'adonnant pas à ses passions, elle a assez de discernement pour faire preuve de justice. Le verbe *uindico*, qui se rapporte à ce nom, peut être employé pour signifier « dégager, délivrer ». Puisque le pronom réfléchi *se* est son complément d'objet, nous pourrions comprendre qu'Apollon, bien qu'étant attaqué par la folie des humains, parvient à s'en extirper de lui-même. Ce dieu inspire donc du respect, car il semble exécrer la *furor*, au vu du terme *labes*, souillure, qui qualifie ce mot. Toutefois, la divinité n'est pas pour autant opposée à l'Homme. L'adverbe *solum* confirme cette hypothèse car il insiste sur le fait qu'elle ne s'oppose absolument pas aux humains, mais uniquement à la caractéristique de *furor* qui leur est associée. En étant placé à la césure, ce terme donne encore plus d'importance à cette idée. Ainsi, la bienveillance et l'ouverture de ce dieu envers les Hommes sont ainsi encore accentuées. Sa description est donc tout autre que celle que le narrateur avait faite des *superi* en général, comme nous l'avons vu auparavant. Dans le livre 5, Apollon est même décrit comme bienveillant avec les humains qui font preuve de justice¹⁴³. Le portrait de ce dieu est donc très positif. Le narrateur le défend même alors qu'il tue ses prophétesses :

*Si qua deus sub pectora uenit, | numinis aut poena est mors immatura recepti | aut pretium ; quippe stimulo fluctuque furoris | compages humana labat, pulsusque deorum | concutiunt fragiles animas*¹⁴⁴.

142 Luc., *BC* 5. 102-104 « Toutefois, cette divinité, accessible à tous, et ne se refusant à aucun, s'éloigne seulement de la souillure de la folie humaine ».

143 *Iustusque benignus* « Bienfaisante pour le juste » Luc., *BC* 5.106.

Il justifie la mort de la pythie en évoquant la faiblesse physique de celle-ci. Elle meurt à cause de la fragilité de son âme, *fragiles animas*. Pour l'excuser encore davantage, il explique que la construction physique des humains en général, *compages humana*, est la raison principale de leur mort. L'adverbe *quippe*, qui exprime la conséquence, insiste encore sur le décès inéluctable de la prophétesse. Cela excuse par conséquent les dieux qui ne sont pas coupables de la faiblesse des humains. Bien plus, le narrateur va jusqu'à affirmer implicitement que la mort de la prophétesse est juste. En effet, le terme *poena* signifie « la punition, le châtiment ». Ces mots apportent l'idée que la pythie a commis une faute face au dieu et qu'il la châtie du fait de son acte. La divinité conserve donc toujours sa qualité de juste, que le narrateur lui avait précédemment donnée. Enfin, la mort de l'humaine est embellie, en étant qualifiée de *pretium*, récompense. Le narrateur ne considère pas le décès de celle-ci comme un sacrifice cruel, mais comme un cadeau d'Apollon. Ce dernier est donc décrit de manière extrêmement positive, même lorsqu'il commet un meurtre. Pourtant, comme nous l'avons vu précédemment, il n'en a pas fallu tant pour que le narrateur qualifie aussi les dieux d'en haut de nocifs. Pour concilier à la fois la présentation positive et négative du narrateur, nous pourrions considérer la thèse de Berthe Marie Marti, qui suppose que la *Pharsale* est composée de deux narrateurs¹⁴⁵. En effet, Lucain semble avoir créé un narrateur désœuvré, vivant à l'époque de la guerre civile. Celui-ci, ayant une pensée stoïcienne, aurait perdu la foi dans les dieux face à tant de violence¹⁴⁶. Il ne serait pas au courant de l'issue de la guerre, ce qui le pousse à avoir le même raisonnement que les personnages¹⁴⁷. Le deuxième narrateur serait plutôt un contemporain de Néron, qui a connaissance de la fin de la guerre et de ses conséquences¹⁴⁸. Henry Le Bonniec considère même ce dernier comme la voix de Lucain qui exprime ses idées et ses jugements par ce moyen¹⁴⁹. En effet, nous pourrions penser que certains syntagmes proviennent directement des

144 Luc., *BC* 5. 116-120 « Si le dieu vient sous quelques poitrines, la mort prématurée est le châtiment ou la récompense pour l'avoir reçu ; certainement, l'organisme humain chancelle à cause de la stimulation, du flot de la frénésie ; les chocs des dieux ébranlent les âmes fragiles ».

145 Voir B.M. MARTI, « Lucan's Narrative Techniques », *Latomus*, vol. 30, 1975. Pierre-Alain Caltot soutient le travail de Berthe Marie Marti dans P.-A. CALTOT, « Elaboration d'un destin alternatif dans la narration de la *Pharsale*: dédoublement de la *persona* du narrateur ou manipulation poétique de l'histoire? », dans Christine Hunzinger, Guillemette Mérot et Georgios Vassiliadès (éd.), *Tours et détours de la parole dans la littérature antique : intentions et stratégies discursives*, Bordeaux, Ausonius, 2017, p. 174.

146 O. DUE, 1970, p. 214.

147 B.M. MARTI, 1975, p. 86.

148 B.M. MARTI, 1975, p. 85.

149 H. LE BONNIEC, 1970, p. 230.

sentiments de l'auteur¹⁵⁰. En outre, Emanuele Narducci, en s'appuyant sur l'hypothèse de Berthe Marie Marti, va jusqu'à penser que l'œuvre est composée de trois narrateurs¹⁵¹. L'un vivrait durant la guerre, un autre serait un contemporain de l'époque de Néron et un troisième serait spectateur des événements du poème¹⁵². Dans tous les cas, l'opposition entre certaines opinions et entre les différentes descriptions des *superi*, pourraient donc provenir de ces doubles ou triples narrations qui parviennent parfois à se compléter comme nous l'avons vu, ou qui peuvent aussi être tout à fait opposées¹⁵³.

En sommes, les divinités d'en haut sont présentes à travers tout le récit. Malgré leur grande présence lexicale, elles n'ont pas un rôle important comme nous pouvons le voir dans les épopées d'Homère ou de Virgile. Elles ne sont pas actives dans l'histoire, ce qui pousse les personnages à les condamner. Le narrateur contemporain de la guerre civile les caractérise de la même manière que les humains. Seul celui de l'époque de Néron apporte un jugement plus objectif sur les divinités. Ce contraste et ce mélange de pensées opposées à travers la bouche d'un narrateur double parvient tout à fait à confondre le lecteur. Celui-ci se perd entre le domaine des émotions et entre les faits réels, ce qui le place d'autant plus dans la réalité d'une guerre civile.

150 Nous pourrions évoquer le passage dans Luc., *BC* 9. 980-986, où Lucain recherche l'éternité à travers son œuvre. Il représente une signature de l'auteur, d'après O. DUE, 1970, p. 229.

151 Voir cette thèse dans E. NARDUCCI, 2002, p. 94-100.

152 E. NARDUCCI, 2002, p. 99.

153 *Hoc placet, o superi, cum uobis uertere cuncta | propositum, nostris erroribus addere crimen ?* « Ô dieux d'en haut, cela vous plait, quand votre plan est de tout renverser, d'ajouter un grief à nos erreurs ? Luc., *BC* 7. 58-59.

II. Les dieux d'en bas.

Nous allons à présent nous pencher sur la deuxième catégorie de dieux, à savoir ceux d'en bas.

Dans le *Bellum Ciuile*, ce type de divinité apparaît principalement au livre 6, comme nous l'avons dit. Ce passage de l'œuvre est une représentation du milieu infernal, dans lequel apparaît une sorcière faisant de la divination avec des *inferni*. Cette scène dans laquelle Érichtho prophétise peut donc faire penser à la Νέκυια (Nékuia) dans l'Odyssée d'Homère¹⁵⁴ ou à la καταβασις (catabasis) dans l'Énéide¹⁵⁵ de Virgile¹⁵⁶. En effet, dans l'ouvrage grec, Ulysse doit se rendre au confluent des trois fleuves des Enfers pour questionner Tirésias sur la suite de son périple. Chez Virgile, Énée descend aux Enfers pour connaître l'avenir. Dans le *Bellum Ciuile*, Sextus Pompée rencontre Érichtho pour qu'elle demande aux *inferni* quelle est l'issue de la guerre civile. Nous pouvons donc retrouver certaines similitudes entre ces trois épisodes. Derechef, plusieurs chercheurs ont vu de nombreux parallélismes concernant les deux livres latins¹⁵⁷. Le premier concerne la structure de l'épopée. Nous pouvons observer que les deux scènes sont situées au milieu de l'œuvre¹⁵⁸, au livre 6¹⁵⁹. Le deuxième concerne la représentation des scènes, car les lieux d'entrée des Enfers sont très similaires¹⁶⁰. Enfin, nous pouvons retrouver des parallèles entre les

154 Cette scène a lieu dans le chant 11 de HOMÈRE, *L'Odyssée. Tome II : Chants VIII-XV*, Victor Bérard (trad.), Les Belles Lettres, Paris, France, coll. « Collection des universités de France Budé », n° 24, 1924.

155 Ce passage est dans le livre 6 de VIRGILE, *Énéide Livres I-VI*, Henri Goelzer (éd.), André Bellessort (trad.), Paris, France, Les Belles Lettres, coll. « Collection des Universités de France », 1925.

156 H. LE BONNIEC, 1970, p. 185 ; F. AHL, 1976, p. 137 ; C. KOSSAIFI, « Lucain, un artiste hellénistique à la croisée des chemins ? L'exemple de la Patrie et d'Érichtho dans la Pharsale », dans *Présence de Lucain*, Clermont-Ferrand, France, Centre de Recherches A. Piganiol, coll. « Caesarodunum XLVIII-XLIX bis », 2016, p. 214.

157 P.-A. CALTOT, « Terror habet vates (Theb. III, 549): l'effroi du prophète face à la mort chez Lucain et Stace », 2013, p. 91 ; TOLA Eleonora, ...« ...Incognita verba / temptabat carmenque novos fingebat in usus (B. C. VI, 577-578). Les arts d'Érichtho et la poétique de Lucain », dans Marc Baratin, Carlos Lévy et Régine Utard (éd.), *Stylus : la parole dans ses formes. Mélanges en l'honneur du professeur Jacqueline Dangel*, Éditions Classiques Garnier, Paris, France, coll. « Rencontres », n° 11, 2011, p. 162 ; H. LE BONNIEC, 1970, p. 185 ; F. AHL, 1976, p. 137 ; E. Narducci, 2002, p. 126.

158 E. TOLA, 2011, p. 762 ; H. LE BONNIEC, 1970, p. 185.

159 Le *Bellum Ciuile* contient dix livres, mais certains de ces chercheurs supposent que Lucain avait prévu d'écrire 12 livres tout comme Virgile, voir notamment E. Narducci, 2002, p. 126

160 E. TOLA, 2011, p. 765.

personnages. Premièrement, ceux qui demandent une prédiction sont considérés par certains chercheurs comme des symétriquement opposés¹⁶¹. Énée dans *l'Enéide* est un protagoniste et un héros avec de grandes valeurs, tandis que Sextus dans le *Bellum Ciuile*, est un personnage secondaire et vil¹⁶². Deuxièmement, le personnage interroge dans les deux cas des prophétesses, bien que l'une soit une Sibylle contrôlée par l'un des *superi* et l'autre une sorcière qui contrôle les *infern*¹⁶³. En effet, les deux œuvres romaines sont bien différentes l'une de l'autre et la scène de la catabase laisse transparaître ce fait. Car lorsque chez Virgile, elle représente le triomphe de Rome, chez Lucain elle permet de montrer la destruction et la dégénération¹⁶⁴.

Ce type de scène, qui apparaît dans ces trois grandes épopées antiques, est donc un passage qui a un certain intérêt pour la suite de l'œuvre. Or, comme nous l'avons dit, dans le *Bellum Ciuile*, ce sont les personnages d'Érichtho et des *infern* qui y ont une place majeure. Ainsi, malgré leur faible présence dans la plupart de l'ouvrage, ils semblent avoir une importance non négligeable pour l'épopée étant donné leur omniprésence dans cette scène clé.

Dans la suite de notre étude, nous allons donc, dans un premier temps, étudier quels sont les dieux d'en bas qui sont mentionnés au cours de l'épopée.

Comme nous l'avons précédemment dit, nous appelons divinités ce qui a un *numen*¹⁶⁵. Nous considérerons également dans le groupe des *numen* les pénates¹⁶⁶ et les esprits des morts¹⁶⁷, puisqu'ils sont aussi caractérisés par un pouvoir divin.

161 E. TOLA, 2011 ; C. KOSSAIFI, 2016, p. 214.

162 E. TOLA, 2011, p. 767-769.

163 Cf. E. TOLA, 2011, p. 767 ; H. LE BONNIEC, 1970, p. 186.

164 E. TOLA, 2011, p. 769-773.

165 Voir : S. Tondo Introduzione alle « leges regiae ». in *Studia et documenta historiae et artis*. 1971, p. 53 ; A. GRENIER, 1947, p. 297 ; P. BOYANCÉ, 1972, p. 5-6.

166 P. BOYANCÉ, 1972, p. 3.

167 C. W. KING, "1 Di Manes: The Godhood of the Dead". *The Ancient Roman Afterlife: Di Manes, Belief, and the Cult of the Dead*, New York, USA: University of Texas Press, 2020, p. 1-14.

1) Les différentes divinités des ténèbres

La plupart des *infern*i sont mentionnés presque uniquement dans la scène qui fait apparaître le personnage d'Érichtho. Elle fait notamment appel au Chaos¹⁶⁸, qui, bien qu'étant un dieu primaire selon la Théogonie d'Hésiode¹⁶⁹, n'est évoqué qu'une fois au cours de l'œuvre par la sorcière. Celle-ci interpelle également Hécate qui semble être, dans le *Bellum Ciuile*, sa médiatrice¹⁷⁰. À Rome, Hécate¹⁷¹, en plus d'être grandement vénérée, jouait souvent un rôle important dans les épopées de la décadence pour représenter le côté sombre de la nature, de la mort, et des esprits sombres¹⁷². Dans le *Bellum Ciuile*, la déesse n'est mentionnée que deux fois au livre 6, ce qui est surprenant au vu de l'importance qu'elle avait dans le monde romain et dans ce type d'épopée. Pluton, le maître des Enfers, est un peu plus convoqué. Il apparaît en tout neuf fois, dont sept fois au livre 6 et deux fois au livre 1 sous le nom de Dis¹⁷³. Nous ne retrouvons aucune occurrence du nom *Pluto* à travers cette œuvre ni aucun de ses épithètes. Perséphone, la reine des Enfers, est présente deux fois au livre 6, dont une fois par son épithète¹⁷⁴. Nous pouvons aussi retrouver les Furies qui sont assez souvent citées à travers le livre¹⁷⁵. Elles sont parfois nommées

168 Chaos : Luc, *BC.*, 6. 696. Il est aussi cité au livre Luc, *BC.*, 1. 74 Luc, *BC.*, 5. 634 Luc, *BC.*, 6. 615 et Luc, *BC.*, 9. 101. Toutefois, il ne semble pas nécessairement évoquer le dieu, mais se rapporte davantage à la notion de destruction.

169 HÉSIODE, *Théogonie*, Paul Mazon (trad.), Paris, France, Les Belles Lettres, 1928. chap. 116.

170 *Nostraeque Hecates pars ultima, per quam | manibus et mihi sunt tacitae commercia linguae* « L'ultime part de notre Hécate par laquelle ont lieu les échanges de secrets entre les mânes et moi » Luc, *BC.*, 6. 700-701.

171 Hécate : Luc, *BC.*, 6. 700, 737.

172 L. PRELLER, 1865, p. 500.

173 Dis : Luc, *BC.*, 1. 455, 577 Luc, *BC.*, 6. 433, 514, 642, 797.

Maître de la terre: Luc, *BC.*, 6. 697.

Pire arbitre du monde : Luc, *BC.*, 6. 742-743.

Roi de la nuit : Luc, *BC.*, 6. 741.

174 Perséphone : Luc, *BC.*, 6. 700.

Hennéenne : Luc, *BC.*, 6. 740.

175 Elles sont nommées 19 fois en tout, en les considérant en groupe ou individuellement, selon le LLT.

par leur nom romain Furies¹⁷⁶, aux livres 1, 3 et 6 ou par leur nom grec *Eumenides*¹⁷⁷, aux livres 1, 3, 6, 7 et 9. Elles sont nommées en groupe, mais certaines, telles qu'Erinyes¹⁷⁸, Tisiphone¹⁷⁹ ou Mégère¹⁸⁰ sont convoquées individuellement. D'autres personnages des Enfers tels que les Parques, citées parfois comme les *sorores*¹⁸¹, sont évoquées sept fois aux livres 1, 3, 6 et 9. Nous pouvons également retrouver la mention de la Mort¹⁸², évoquée deux fois au livre 6, de Charon¹⁸³ qui est cité de manière indirecte au livre 3 et 6, ou d'Eaque qui apparaît également une fois indirectement au livre 6. Les Pénates¹⁸⁴ sont évoqués treize fois dans l'œuvre. Bien que leurs apparitions soient très concentrées au début de l'ouvrage, elles sont tout de même mentionnées dans chacun des livres. Les lares, divinités du foyer aussi, sont nommées 8 fois aux livres 1, 5, 6, 7, 8 et 9¹⁸⁵. En outre, nous pouvons remarquer que les *infern*i sont parfois cités collectivement dans certains passages de

176 Furie : Luc, *BC.*, 1. 200 Luc, *BC.*, 3. 11 Luc, *BC.*, 6. 655.

177 Euménides : Luc, *BC.*, 1. 576 Luc, *BC.*, 3. 15 Luc, *BC.*, 6. 664, 695 Luc, *BC.*, 7. 169, 778 Luc, *BC.*, 9. 642.

178 Érinyes : Luc, *BC.*, 1. 572 Luc, *BC.*, 4. 187 Luc, *BC.*, 6. 747 Luc, *BC.*, 8. 90 Luc, *BC.*, 10. 59.

179 Tisiphone : Luc, *BC.*, 6. 730.

180 Mégère : Luc, *BC.*, 1. 577 Luc, *BC.*, 6. 730.

181 Parque : Luc, *BC.*, 1. 113 Luc, *BC.*, 3. 19 Luc, *BC.*, 6. 777, 812.

Sœurs : Luc, *BC.*, 3. 18 Luc, *BC.*, 6. 703 Luc, *BC.*, 9. 838.

182 Mort : Luc, *BC.*, 6. 610, 726.

183 Passeur de l'Achéron : Luc, *BC.*, 3. 16.

Nocher de l'onde brûlante : Luc, *BC.*, 6. 704.

184 Pénates : Luc, *BC.*, 1. 240 Luc, *BC.*, 2. 331, 384, 729, 737 Luc, *BC.*, 5. 537 Luc, *BC.*, 7. 257, 346 Luc, *BC.*, 8. 132.

Pénates phrygiennes : Luc, *BC.*, 1. 196.

Pénates paternelles : Luc, *BC.*, 1. 353 Luc, *BC.*, 9. 230.

Pénates Laurentins : Luc, *BC.*, 7. 394.

185 Lares : Luc, *BC.*, 1. 557 Luc, *BC.*, 6. 511 Luc, *BC.*, 8. 113 Luc, *BC.*, 9. 992.

Lares paternelles : Luc, *BC.*, 1. 278, 507.

Humbles lares : Luc, *BC.*, 5. 528.

Lares Albains : Luc, *BC.*, 7. 394.

l'œuvre. Ils sont nommés « dieux de l'Érèbe »¹⁸⁶ aux livres 2 et 6, « dieux du Léthé »¹⁸⁷ au livre 6, « Elysée »¹⁸⁸ au livre 6 ou « Styx »¹⁸⁹ au livre 6. Toutefois, nous pouvons remarquer que ce sont les mânes, c'est-à-dire les esprits des morts, qui sont les *infernî* les plus présents dans l'œuvre de Lucain avec 44 mentions¹⁹⁰. Ils sont cités dans chacun des livres de l'épopée même si c'est dans le sixième qu'ils sont le plus concentrés, avec en tout dix occurrences, soit presque un quart des mentions totales. Les Ombres, qui sont également des esprits des morts, sont, elles aussi, plus présentes que les autres divinités infernales dans le *Bellum Ciuile*. Elles sont évoquées vingt-et-une fois aux livres 1, 2, 3, 6, 8 et 9 mais c'est encore une fois au livre 6 qu'elles sont le plus convoquées, avec un total de douze mentions¹⁹¹. Enfin, Lucain, comme il l'a fait avec les *superi*, a

186 Dieux de l'Érèbe : Luc, *BC.*, 2. 306 Luc, *BC.*, 6. 513.

187 Dieux du Léthé : Luc, *BC.*, 6. 685.

188 Elysée : Luc, *BC.*, 6. 699.

189 Le Styx est compris en tant que *numen* dans Luc, *BC.*, 6. 698 car étant apostrophé, nous comprenons qu'Érichtho s'adresse aux dieux du Styx.

190 Mânes : Luc, *BC.*, 1. 113 Luc, *BC.*, 3. 32, 36 Luc, *BC.*, 5. 636, 774 Luc, *BC.*, 6. 586, 600, 650, 666, 701, 716, 729, 803 Luc, *BC.*, 7. 458, 770, 776, 785 Luc, *BC.*, 8. 91, 834, 844 Luc, *BC.*, 9. 7, 64, 151 Luc, *BC.*, 10. 7, 24, 336.

Mânes puniques : Luc, *BC.*, 1. 39 Luc, *BC.*, 6. 790.

Mânes de Catulle : Luc, *BC.*, 2. 173.

Mânes coupables Luc, *BC.*, 3. 13.

Mânes romains : Luc, *BC.*, 6. 780 Luc, *BC.*, 7. 852.

Mânes de la Thessalie : Luc, *BC.*, 9. 181.

Mânes de Pompée : Luc, *BC.*, 8. 751, 762, 857 Luc, *BC.*, 9. 1, 1093 Luc, *BC.*, 10. 73.

Mânes de Sylla : Luc, *BC.*, 1. 581.

Mânes des dieux romains : Luc, *BC.*, 6. 809.

Mânes des Ptolémées : Luc, *BC.*, 8. 696.

Mânes errants : Luc, *BC.*, 8. 796.

Mânes d'Hector : Luc, *BC.*, 9. 976.

191 Ombre : Luc, *BC.*, 1. 454, 570 Luc, *BC.*, 2. 175 Luc, *BC.*, 3. 31 Luc, *BC.*, 6. 433, 512, 705, 717, 720, 767, 771, 779, 784 Luc, *BC.*, 9. 36.

Ombres puniques : Luc, *BC.*, 6. 310.

Ombres Stygiennes : Luc, *BC.*, 6. 569, 653.

donné place à des *infern*i étrangers. Il a cette fois-ci fait apparaître Osiris¹⁹² et Isis¹⁹³, les dieux égyptiens, aux livres 6, 8 et 9.

Ainsi, nous pouvons remarquer que chez les *infern*i, ce sont les esprits des morts qui sont le plus cités. Les pénates, qui sont des petites divinités¹⁹⁴ occupent, elles aussi, plus de place que les autres *numen*. Puisque les dieux d'en bas sont assez absents lexicalement au sein de l'épopée, nous pourrions considérer que Lucain a voulu créer cet effet pour renforcer l'inaction de ces dieux au sein de son œuvre.

b) Des divinités actives ?

Toutefois, leur activité dans l'épopée est bien plus complexe. Car puisqu'ils ont une faible présence lexicale dans l'ensemble de l'œuvre, ils ne semblent pas jouer un rôle important dans l'histoire. Cependant, leur omniprésence dans l'épisode de la catabase peut nous faire penser le contraire.

a) Une illusion d'activité

Nous pouvons avoir l'impression, à première vue, que les *infern*i sont très actifs dans cette scène. En effet, dans celle-ci Sextus Pompée, déçu des réponses de la Pythie, se tourne vers une sorcière pour connaître l'avenir¹⁹⁵. Or, Érichtho a besoin des *infern*i pour accéder à cette demande.

Ombres de Crassus : Luc, *BC.*, 1. 11 Luc, *BC.*, 8. 91.

Ombre de Julie : Luc, *BC.*, 3. 35.

Ombres de la guerre civile : Luc, *BC.*, 8. 505.

192 Osiris : Luc, *BC.*, 8. 833 Luc, *BC.*, 9. 159.

193 Isis : Luc, *BC.*, 6. 363 Luc, *BC.*, 8. 831 Luc, *BC.*, 9. 158.

194 P. BOYANCÉ, 1972, p. 3.

195 *Non tripodas Deli, non Pythia consulit antra | nec quaesisse libet, primis quid frugibus altrix | aere Iouis Dodona sonet, quis noscere fibra | fata queat, quis prodat aves, quis fulgura caeli | seruet et Assyria scrutetur sidera cura, | aut si quid tacitum, sed fas erat. Ille supernis | detestanda deis saevorum arcana magorum | noverat et tristis sacris feralibus aras, | umbrarumque Ditisque fidem, miseroque liquebat | scire parum superos* « Il n'a pas consulté les trépieds de Delos, les grottes de la Pythie, il ne lui plaît pas de chercher ce que l'airain dans la Dodone de Jupiter,

Bien qu'étant représentée par Lucain comme une sorcière extrêmement puissante, elle n'a pas la capacité de ramener un mort à la vie sans l'intervention des dieux d'en bas, ce qui semble leur donner un rôle actif :

*Eumenides Stygiumque nefas Poenaeque nocentum | et Chaos innumeros auidum confundere mundos | et rector terrae, quem longa in saecula torquet | mors dilata deum, Styx, et, quos nulla meretur | Thessalis, Elysios, caelum matremque perosa | Persephone nostraeque Hecates pars ultima, per quam | manibus et mihi sunt tacitae commercia linguae, | ianitor et sedis laxae, qui uiscera saeue | spargis nostra cani repetitaque fila Sorores | tracturae tuque o flagrantis portitor undae, | iam lassate senex ad me redeuntibus umbris, | exaudite preces*¹⁹⁶.

Érichtho appelle tous les *infernus* les plus puissants et leur demande d'exaucer ses prières¹⁹⁷. L'énumération des différents dieux d'en bas ainsi que les conjonctions de coordination intensifient plus fortement la quantité de divinités auxquelles elle fait appel. Le fait de convoquer un très grand nombre de dieux insiste sur l'idée que la sorcière a grandement besoin d'eux. Elle doit invoquer chacun d'entre eux car elle n'a pas le pouvoir de ressusciter un mort. Elle semble également dans une situation d'infériorité vis-à-vis d'eux car elle leur émet un souhait, *exaudite preces*. Le verbe *exaudio* à l'impératif exprime une prière, ce qui intensifie la notion de requête puisqu'il est associé au nom *preces* qui renvoie également au vocabulaire de l'imprécation. Comme ces deux termes signifiant la même idée sont accolés, cela permet encore d'accentuer la soumission d'Érichtho face aux dieux. Car c'est uniquement par leur assistance et par leur accord qu'elle peut parvenir à ressusciter un cadavre¹⁹⁸.

nourrice par ses fruits, fait entendre, de chercher qui est capable de connaître des destins dans la fibre végétale, ce que révèlent les oiseaux, qui observe les foudres du ciel et qui explore les étoiles avec la sollicitude de l'Assyrie ou tout ce qui est caché mais qui n'est pas un sacrilège. Celui-ci avait connu les mystères des mages cruels devant être détesté par les dieux d'en haut, les autels funèbres des cultes mortuaires et la foi dans les ombres et en Dis et il était clair pour le malheureux, que les dieux connaissent trop peu. » Luc, *BC.*, 6. 425-434.

196 Luc, *BC.*, 6, 695-706 « Euménides, sacrilège stygiens, punition des coupables, Chaos avide de confondre d'innombrables mondes et le maître de la terre que la mort des dieux différée depuis de longs siècles tourmente, Styx, et les Elysées qu'aucune Thessaliennne ne mérite, Perséphone qui déteste le ciel et sa mère, et l'ultime part de notre Hécate par laquelle ont lieu les échanges de secrets entre les mânes et moi, portier de la vaste résidence qui éparpille nos viscères au chien en rage et les Sœurs ayant repris les fils tirés, et toi, ô nocher des ondes brûlantes, vieillard déjà lassé par les ombres qui reviennent à moi, prêtez l'oreille à mes supplications ».

197 Nous pouvons retrouver une imprécation très similaire à celle-ci dans SÉNÈQUE, 1924, *Médée* 1-11.

198 Nous pouvons aussi remarquer que la sorcière ne peut dialoguer avec les mânes que par l'intermédiaire d'Hécate, ce qui accentue d'autant plus l'importance des divinités. *Nostraeque Hecates pars ultima, per quam | manibus et mihi sunt tacitae commercia linguae* « L'ultime part de notre Hécate par laquelle ont lieu les échanges de secrets entre les mânes et moi » Luc, *BC.*, 6. 700.

*Protinus astrictus caluit cruor atraque fouit | uulnera et in uenas extremaque membra cucurrit. | Percussae gelido trepidant sub pectore fibrae, | et noua desuetis subrepens uita medullis | miscetur morti*¹⁹⁹.

L'adverbe *protinus* accentue la rapidité de l'action et le lien de cause à effet entre l'acte des dieux et la résurrection du défunt. Ce n'est que par leur volonté que le sang circule à nouveau dans les veines du cadavre. L'idée de vitesse est également marquée par les verbes *curro* et *trepido*, qui évoquent la course et la rapidité d'action. Le résultat suite à l'intervention des dieux survient donc très rapidement et de manière très efficace. En effet, les verbes désignant la circulation du sang sont au parfait, ce qui montre que l'action des divinités a été accomplie et qu'elle est à présent terminée. Les conséquences de leurs actes sont relatées au présent pour insister sur la réussite de la résurrection du mort. De plus, le narrateur explique que le sang est allé jusque dans les extrémités des membres, *extremaque membra cucurrit*. L'acte des divinités est donc d'une grande efficacité, car si le sang a circulé jusque dans les extrémités des membres, c'est qu'il s'est propagé dans tout le corps. Par ailleurs, l'opposition entre la chaleur du sang et la froideur du cadavre est très importante dans ce passage car elle intensifie l'action de résurrection. En effet, la poitrine du défunt est gelée, *gelidus*. Le terme *astrictus* qui désigne la coagulation du sang indique que le corps était déjà mort depuis longtemps et qu'il était par conséquent froid. Il en est de même avec le participe passé *desuetus*, qui souligne la longue période durant laquelle le sang ne circulait plus. Le nom *ater*, pour désigner la couleur du sang explicite à nouveau le statisme du sang, car celui-ci devient noir quand il ne circule plus dans le corps. Ainsi, la dépouille devait être sans vie depuis assez longtemps pour que le sang du cadavre soit coagulé et caillé. Nous pouvons considérer que le corps était déjà froid quand Érichtho l'a trouvé. À l'inverse, nous remarquons que suite à l'action des dieux, la notion de chaleur est présente avec les verbes *caleo* et *foueo* qui se rapportent au sang. Si le sang devient chaud, c'est parce qu'il circule dans le corps. Le terme *foueo* en étant placé à la fin du vers est mis en évidence pour accentuer l'idée de chaleur. De plus, le participe *astrictus* est accolé au verbe *caleo* ce qui permet d'accentuer le contraste entre le chaud et le froid. Derechef, ces termes sont séparés par la césure, ce qui insiste encore davantage sur cette opposition. Cette description par antithèse, opposant le statisme et la mobilité du sang, et par conséquent la vie et la mort, met en valeur l'action qu'ont exécuté les *inferni*. Ainsi, nous pouvons voir l'effet qu'ont eu les actions des *inferni* dans la résurrection du cadavre.

199 Luc, *BC.*, 6, 750-754 « Aussitôt, le sang coagulé s'échauffa, réchauffa les plaies noires et courut dans les veines et les extrémités des membres. Les fibres frappées s'agitent sous sa poitrine gelée, et une vie nouvelle s'insinuant dans ses moelles désaccoutumées se mélange à la mort. ».

b) Des médiateurs à l'action ?

Cependant, bien que les *infern*i soient indispensables pour la sorcière, ce ne sont pas eux qui sont à l'origine de l'action. C'est bien Érichtho qui prend l'initiative et qui fait les préparatifs:

*Pectora tum primum feruenti sanguine supplet | uulneribus laxata nouis taboque medullas |
abluit et uirus large lunare ministrat. | Huc quidquid fetu genuit natura sinistro | miscetur. Non
spuma canum, quibus unda timori est | uiscera non lyncis, non durae nodus hyaenae | defuit et
cerui pastae serpente medullae | non puppim retinens Euro tendente rudentis | in mediis echenais
aquis oculique draconum | quaeque sonant feta tepefacta sub alite saxa | non Arabum uolucer
serpens innataque rubris | aequoribus custos pretiosae uipera conchae | aut uiuentis adhuc Libyci
membrana cerastae | aut cinis Eoa positi phoenicis in ara. Quo postquam uiles et habentis nomina
pestis | contulit, infando saturatas carmine frondis | et, quibus os dirum nascentibus inspuit, herbas
| addidit et quidquid mundo dedit ipsa ueneni²⁰⁰.*

La sorcière évolue par étapes dans ses préparatifs comme nous pouvons le voir avec les adverbes et les conjonctions *tum*, *primum* et *postquam*. Elle n'a pas agi de manière désordonnée, mais avec précision et dans un ordre très précis. Cela met en évidence le travail et l'organisation dont la sorcière a fait preuve pour parvenir au résultat final. Le narrateur énumère aussi les actions d'Érichtho, *pectora tum primum feruenti sanguine supplet uulneribus laxata nouis taboque medullas abluit et uirus large lunare ministrat*. Le nombre de tâches qu'exécute la sorcière est intensifiée par les coordinations - que et *et*. De plus, l'accumulation des verbes à l'actif *suppleo*, *abluo* et *ministro* permet d'insister davantage sur cette idée. Celle-ci est d'autant plus mise en valeur car les verbes sont placés à la fin ou au début des vers. Dans la suite du passage, le narrateur fait une énumération de tous les ingrédients qu'Érichtho utilise. Ces composants sont d'autant plus soulignés par les mots coordonnants et les adverbes *non*, *et*, - *que* et *aut*. Ces derniers varient au sein de l'accumulation pour mettre davantage en évidence la quantité d'éléments qu'Érichtho utilise

200 Luc, *BC.*, 6, 667-684 « Alors d'abord elle remplit de sang bouillant la poitrine élargie par des plaies nouvelles, elle lave les moelles du sang corrompu et elle sert le suc de la lune en abondance. Ici, tout ce que la nature engendra dans un sinistre enfantement est mélangé. Il ne manqua ni l'écume des chiens à qui l'eau fait peur, ni les viscères du lynx, ni la dure vertèbre de la hyène et les viscères du cerf nourries de serpent, ni la rémora retenant la poupe au milieu des eaux alors que l'Eurus tend les cordages, et les yeux des dragons, et les rochers tièdes qui retentissent sous l'oiseau qui a pondu, ni le serpent ailé des Arabes, et la vipère née dans les mers rouges, protectrice du coquillage précieux ou la peau d'un céraste de Libye, vivant jusqu'à maintenant ou la cendre du phénix posé sur l'autel de l'Orient. Après avoir rassemblé des fléaux communs ayant des noms, elle ajouta des feuillages remplis d'un enchantement abominable et des herbes sur lesquelles, à leur naissance, sa bouche sinistre a craché ainsi que n'importe quel poison qu'elle avait elle-même donné au monde ».

pour faire la résurrection. Cette addition de termes permet de renforcer encore l'importance du travail qu'elle fournit pour faire les préparatifs. La sorcière, par cet investissement, semble de ce fait être tout autant active dans l'action de résurrection que les *infern*i. Bien plus, comme ce n'est qu'après avoir réalisé tous ces préparatifs qu'elle invoque les dieux d'en bas, nous pouvons supposer que ces derniers ne sont qu'une étape supplémentaire dans l'ensemble de l'organisation pour ressusciter le cadavre²⁰¹. Ils sont une partie du processus de résurrection et non pas les acteurs principaux de celui-ci. Ils pourraient être considérés comme des médiateurs à l'action, des intermédiaires entre les forces qui connaissent l'avenir et la sorcière.

c) Des médiateurs contre leur gré

Cette dernière rompt l'équilibre des forces puisqu'elle oblige la révélation de l'avenir, c'est-à-dire à dévoiler ce qui est caché. Elle parvient à connaître ce qu'elle n'est pas en droit de savoir, mais seulement en obligeant les dieux à lui dévoiler :

*Iam uos ego nomine uero | eliciam Stygiasque canes in luce superna | destituam ; per busta sequar, per funera custos ; | expellam tumulis, abigam uos omnibus urnis. | Teque deis, ad quos alio procedere uultu | ficta soles, Hecate, pallenti tabida forma, | ostendam faciemque Erebi mutare uetabo*²⁰².

Ils sont menacés et manipulés par la sorcière pour exécuter sa volonté. Le pronom personnel à la première personne du singulier, *ego*, et les nombreux verbes à la première personne du singulier, *elicio*, *destituo*, *sequor*, *expello*, *abigo*, *ostendo*, *ueto* démontrent la forte présence d'Érichtho dans ce passage. Elle est pleinement l'actrice des événements. De plus, les verbes sont à l'actif, ce qui insiste sur son action directe sur les dieux. Ils ne peuvent rien faire contre elle. Celle-ci ne semble d'ailleurs pas avoir la crainte des *infern*i puisqu'en plus de les intimider²⁰³ et de leur vouloir du mal, elle les invective par une algarade. L'adverbe *iam*, qui marque une durée très courte, insiste sur le

201 Dans Sénèque, Médée invoque également les *infern*i après avoir fait des préparatifs aux vers 705-751. Lucain a peut-être tiré son inspiration de son oncle. Toutefois, dans l'épopée de Lucain, les *infern*i semblent être moins convoqués par la sorcière que ceux de Sénèque qui le sont au vers 1-18 et aux vers 705-751.

202 Luc, *BC.*, 6, 732-738 « Dans un instant, moi, je vous ferais sortir par votre vrai nom, et je laisserai les chiennes du Styx devant la lumière d'en haut ; je vous poursuivrai en étant la gardienne à travers les bûchers, à travers les cadavres, je vous bannirai des tombeaux, je vous chasserai de toutes les urnes. Et toi, Hécate, mensongère, avec ta tête pâle en putréfaction, je t'exposerai aux dieux, vers lesquels tu as l'habitude d'avancer avec un autre visage et je t'interdirai de changer ta face de l'Érèbe ».

petite quantité de temps qu'il leur reste avant que la sorcière ne les châtie. Ainsi, ce terme, qui est d'autant plus placé à la césure pour le mettre en valeur, renforce les menaces qu'elle leur fait. Cependant, elle n'a pas encore accompli les actes qu'elle évoque, car comme nous le voyons, tous les verbes sont au futur. L'action n'est ni en cours d'accomplissement, ni accomplie, Érichtho n'a encore rien exécuté. Les paroles restent à l'état d'intimidation. Ainsi, c'est par la crainte qu'elle fait agir et accomplir ses desseins aux dieux. Les divinités et les mânes n'ont donc aucune volonté dans leur rôle de médiateur. Puisqu'ils agissent uniquement par contrainte, cela renforce leur inaction au sein de l'œuvre. De plus, un peu plus loin dans le livre, Érichtho affirme qu'elle peut s'adresser à une autre divinité pire et plus funèbre que les *inferni*, s'ils ne lui obéissent pas :

*Paretis, an ille | compellandus erit, quo numquam terra uocato | non concussa tremit, qui Gorgona cernit apertam | uerberibus suis trepidam castigat Erinyn, | indespecta tenet uobis qui Tartara, cuius | uos estis superi, Stygias qui peierat undas ?*²⁰⁴.

Elle veut qu'ils obéissent, *paretis*, et les menace une nouvelle fois. La conjonction *an* oppose les deux possibilités qu'ont les dieux. Soit ils obéissent, *paretis*, soit elle appelle un autre *inferni*, *ille compellandus erit*. Ils n'ont donc le choix qu'entre deux alternatives seulement, en sachant que l'une d'entre elles les plongera dans une grande détresse. En effet, la sorcière les menace de convoquer un dieu qui les effraie. La furie Erinnyes a peur de lui, *trepidam Erinyn*, et celui-ci la châtie, *castigat*. Cette divinité, dont nous ne connaissons pas le nom, semble être très puissante et très dangereuse, pour pouvoir causer du tort à une furie. Elle paraît terrifiante car en plus d'être nommée *ille*, qui est un pronom démonstratif dépréciatif, nous apprenons que la prononciation de son nom seul fait trembler la terre, *quo numquam terra uocato non concussa tremit*. Cette idée de terreur est d'autant plus accentuée car deux termes sont utilisés pour désigner le tremblement, *concussus* et *tremo*. Ces mots sont juxtaposés dans le vers pour renforcer encore davantage cette notion. Ainsi, l'évocation de ce personnage insiste sur la volonté d'Érichtho d'effrayer et de menacer les *inferni*. Toutefois, même si ce dieu plonge les *inferni* dans un état de peur, cela ne le valorise pas pour autant. Pour preuve, il parjure le Styx, *Stygias qui peierat undas*, ce qui représente

203 Nous pouvons également considérer un autre passage qui montre la crainte qu'ont les esprits des morts envers elle : *Quis timor, ignavi, metuentis cernere manes ?* « Quelle peur, lâches, de reconnaître des mânes qui sont dans la crainte ? » Luc, *BC.*, 6, 666.

204 Luc, *BC.*, 6, 744-749 « Obéissez ou il me faudra m'adresser à celui dont le nom ne fait jamais autant trembler la terre ébranlée, qui distingue Gorgone sur le point d'être découverte, qui punit Erinnyes tremblante à cause de ses coups, qui occupe le Tartare qui vous est invisible, duquel vous, pour qui vous êtes des *superi*, qui parjure les ondes Stygiennes ».

la violation d'une promesse sacrée. Il est donc décrit de manière extrêmement négative, en n'ayant pas de respect des règles sacrées et sans avoir de crainte des autres *infern*i. De plus, il vit dans le Tartare, *indespecta tenet uobis qui Tartara*, qui est la région des Enfers la plus profonde et la plus nocive²⁰⁵. L'adjectif *indespectus* indique que les *infern*i voient cette divinité depuis un lieu plus élevé, ce qui sous-entend qu'étant plus proches du ciel, ils sont moins infernaux que celle-ci. Cette idée est affirmée plus clairement dans la suite du passage, lorsque la sorcière dit que les dieux d'en bas sont bien moins mauvais que la divinité, *uos estis superi*. On pourrait donc supposer que les *infern*i sont encore moins importants dans l'action qu'ils n'y paraissent puisqu'elle peut obtenir un autre médiateur, bien plus puissant et bien plus terrifiant que ces derniers, pour ressusciter un mort. Ainsi, ils perdent leur statut d'intermédiaires exclusifs et par conséquent toute leur activité au sein de l'action de l'épopée. Nous pouvons confirmer l'hypothèse de leur superfluité lorsque la sorcière elle-même nous apprend qu'ils ne peuvent pas changer le cours du Destin :

*At simul a prima descendit origine mundi | causarum series atque omnia fata laborant | si quidquam mutare uelis, unoque sub ictu stat genus humanum, tum (Thessala turba fatemur) | plus Fortuna potest*²⁰⁶.

Érichtho avoue que les sorcières ne peuvent pas modifier l'avenir, bien qu'elles puissent le connaître²⁰⁷. Or, comme celles-ci doivent intercéder auprès des divinités d'en bas pour avoir leur réponse, nous pouvons considérer que les dieux non plus ne peuvent en aucun cas le changer et agir directement dans l'action²⁰⁸. Or, comme le monde chez Lucain est régi par le Destin, nous comprenons que les *infern*i, bien que permettant une prédiction sur la finalité de la guerre, ne peuvent en aucun cas changer le cours des événements.

205 Selon Homère d'après D. Jouanna, 2015 p. 18-19.

206 Luc, *BC.*, 6. 611-615 « Mais dès que, de la première origine du monde, descend l'enchaînement des causes, que tous les destins peinent, si tu veux faire un changement et que la race de l'homme se tient sous le même coup, alors (nous la cohue Thessalienne nous l'avouons) la Fortune a plus de pouvoir ».

207 Dans F. AHL, 1976, p. 132, l'auteur nous explique que le seul acte qu'Érichtho ne peut pas faire, c'est de modifier l'avenir.

208 Ici nous pouvons penser que Lucain fait une critique de la divination. Celui-ci, tout comme Cicéron étaient opposés à cet art. Ils considéraient que soit le Destin existe et donc la divination ne sert à rien puisqu'on ne peut rien changer à l'avenir, soit on peut changer l'avenir donc la divination n'existe pas et elle est par conséquent fausse. Voir une plus grande argumentation dans Cicéron, *De la Divination*, 1992, 2.24.

Ainsi, ils jouent un rôle d'intermédiaire entre le Destin et les humains, mais restent tout de même dispensables. Ils sont, tout comme les *superi*, présents dans l'histoire, mais pas directement actifs dans l'action.

3) Des divinités présentées de manière négative

a) Un contraste avec les *superi*

Toutefois, bien qu'ils ne soient pas des personnages primordiaux dans le déroulement de l'épopée, ils sont tout de même longuement présentés par Lucain de manière négative. En effet, il les montre comme étant des divinités inquiétantes et s'oppose au fait que Sextus Pompée aille les consulter²⁰⁹.

*Non tripodas Deli, non Pythia consulit antra | nec quaesisse libet, primis quid frugibus
altrix | aere Iouis Dodona sonet, quis noscere fibra | fata queat, quis prodat aues, quis fulgura caeli
| seruet et Assyria scrutetur sidera cura, | aut si quid tacitum, sed fas erat. Ille supernis | detestanda
deis saeuorum arcana magorum | nouerat et tristis sacris feralibus aras, | umbrarumque Ditisque
fidem, miseroque liquebat | scire parum superos²¹⁰.*

Le lexique du funeste est très présent dans ce passage comme nous pouvons le voir avec les termes *detestanda*, *miser*, *saeuus*, *tristis*, *feralis*, *arcanum*, *magus*, *umbra* et *Ditis*. Tout ce qui se rapporte aux dieux d'en bas apparaît comme effrayant et funèbre. Or, Sextus ne pratique pas la divination auprès des dieux d'en haut comme le montre l'adverbe de négation *non*, placé au début du vers. Ce terme est d'ailleurs répété juste après la césure pour intensifier la négation. Au vers suivant, c'est l'adverbe *nec*, également en première position du vers, qui sert à souligner encore davantage ce fait.

209 F. AHL, 1976, p. 132, explique que Lucain, utilise le personnage de Sextus Pompée pour affirmer que la nécromancie n'est pas une bonne source de divination comme l'est la Pythie de Delphes.

210 Luc, *BC.*, 6. 425-434 « Il n'a pas consulté les trépieds de Delos, les grottes de la Pythie, il ne lui plait pas de chercher ce que l'airain dans la Dodone de Jupiter, nourrice par ses fruits, fait entendre, de chercher qui est capable de connaître des destins dans la fibre végétale, ce que révèlent les oiseaux, qui observe les foudres du ciel et qui explore les étoiles avec la sollicitude de l'Assyrie ou tout ce qui est caché mais qui n'est pas un sacrilège. Celui-ci avait connu les mystères des mages cruels devant être détesté par les dieux d'en haut, les autels funèbres des cultes mortuaires et la foi dans les ombres et en Dis et il était clair pour le malheureux, que les dieux connaissent trop peu. ».

Toutes ces négations permettent d'accentuer l'idée que Sextus ne s'adresse pas aux dieux d'en haut. Pourtant, les *superi* sont décrits de manière positive, comme le montre l'expression *primis quid frugibus altrix*. La Dodone est décrite comme un lieu très favorable. Or, puisque Jupiter est rattaché à ce lieu, *Iouis Dodona*, nous pouvons donc considérer que ce dieu est positif, et par conséquent que tous les *superi* le sont également. Comme la formule *primis quid frugibus altrix* est placée à partir de la césure, le caractère bienfaiteur des dieux d'en haut est d'autant plus accentué. Ainsi, le caractère très positif que donne Lucain aux *superi* permet de créer un effet de contraste avec la description très négative des *inferni*. Il en est de même avec la longue accumulation des différents types de divinations, *quis noscere fibra fata queat, quis prodat aves, quis fulgura caeli seruet et Assyria scrutetur sidera cura, aut si quid tacitum*, intensifié avec la répétition du pronom indéfini *quis*. Cette énonciation permet de montrer les différentes techniques qu'utilisent les *superi* pour faire connaître aux hommes leur avenir. Cette addition se termine par le groupe verbal *sed fas erat*, pour confirmer le fait que ce sont des manières tout à fait convenables de faire des oracles. Ces termes sont positionnés juste après la césure, ce qui leur donne une importance d'autant plus grande. Cela, par conséquent, accentue encore l'idée que tous ces types d'augures sont acceptables pour les dieux. Encore une fois, en décrivant les techniques de divinations des *superi* de manière très positive, Lucain réussit à insister d'autant plus sur le caractère très négatif des *inferni*. En effet, les oracles des *inferni* sont mauvais, ils ne sont pas *fas* comme ceux des dieux d'en haut. Le nom commun *fas*, ayant comme signification « ce qui est juste, et admis par les règles des dieux » insiste encore davantage sur le côté négatif des dieux d'en bas. Le parallélisme de ces phrases met encore davantage en valeur cette pensée. La préposition *sed* accentue encore l'opposition entre les *superi* et les *inferni*, et la nature funeste de ces derniers. Il en est de même, au vers 431, avec l'adjectif verbal *detestanda*. Ce terme, relié aux mots *superni dei*, insiste sur le fait que les pratiques venant des dieux d'en bas sont exécrés par les dieux d'en haut. L'adjectif *superni*, signifie « d'en haut » mais également « supérieur », ce qui montre à nouveau l'opposition entre les deux types de dieux et l'infériorité de ceux du bas. Le terme *detestanda*, étant un adjectif verbal, accentue aussi l'opposition des deux types de dieux, car un adjectif verbal exprime l'idée d'obligation et par conséquent, pourrait être traduit par le fait qu'il est indispensable pour les dieux d'en haut de détester les pratiques des dieux d'en bas. Derechef, puisque cet adjectif verbal est placé au début du vers, il est mis en valeur par rapport aux autres termes du vers, ce qui permet d'insister encore davantage sur l'antinomie des deux types de dieux et par conséquent sur l'aspect négatif que Lucain donne aux *inferni*. Dans ce même passage, le narrateur explique également que Sextus Pompée

place sa confiance dans les dieux d'en bas, *umbrarumque Ditisque fidem*. Dis est le dieu des Enfers et *umbrae* désigne, par analogie, les divinités infernales. Or, comme nous l'avons dit, sous le règne de Néron, de nombreux cultes d'*infern*i existaient, mais les poètes étaient souvent très opposés à leur divination qui demandait des sacrifices humains²¹¹. Ainsi, en faisant apparaître les noms des dieux d'en bas, *umbrae* et *Ditis*, Lucain apporte un caractère beaucoup plus effrayant à l'épopée. De plus, ces deux termes sont liés par la conjonction de coordination - *que*. Étant accolée à chacun des deux mots, elle permet d'intensifier l'attention que l'on porte sur ces divinités et donc l'aspect inquiétant de la scène. Or, puisque Sextus a confiance en des personnages terrifiants, il est à considérer de manière aussi négative qu'eux. Le terme *fides*, placé juste avant la césure, renforce la nocivité du fils de Pompée. Il en est de même lorsqu'il est appelé le *miser*, qui signifie malheureux ou misérable. Ce surnom est dépréciatif et insiste à nouveau sur l'aspect péjoratif de Sextus. Ainsi, puisque les personnages en lien avec les *infern*i sont décrits péjorativement, nous pourrions supposer que l'auteur voulait, par ce moyen, intensifier encore plus le caractère négatif des *infern*i.

b) La nocivité des *infern*i exprimée à travers des personnages et des lieux

En effet, comme nous l'avons dit, Sextus Pompée est le personnage qui nous amène à rencontrer ces êtres. Il leur est donc directement associé car c'est vers eux qu'il se tourne pour obtenir des réponses sur l'avenir de la guerre. Or, le fils de Pompée est décrit d'une manière très négative au cours du chant 6²¹². En plus d'être présenté comme lâche et faible²¹³, il est aussi dépeint par Lucain comme un individu mauvais :

*Turbae sed mixtus inertī | Sextus erat, Magno proles indigna parente | qui mox Scylaeis exul
grassatus in undis | polluit aequoreos Siculus pirata triumphos*²¹⁴.

211 L. PRELLER, 1865, p. 500; H. LE BONNIEC, p. 186.

212 F. AHL, 1976, p. 132-133 ; Ce personnage était déjà très critiqué avant que Lucain ne le fasse. Voir P. GRENADE, « Le mythe de Pompée et les Pompéiens sous les Césars », *Revue des études anciennes*, vol. 52, n° 1, 1950, p. 42-43 ; A. GOWING, « Pirates, Witches and Slaves : The Imperial Afterlife of Sextus Pompeius », dans Anton Powell et Kathryn Welch (éd.), *Sextus Pompeius*, Classical Press of Wales, London, Angleterre, 2002, p. 188 ; I. COGITORE, *Les Portraits chez Velleius Paterculus, Latomus*, Bruxelles, 2009, p. 54-55 ; F. GALTIER, *L'empreinte des morts, Relations entre mort, mémoire et reconnaissance dans la Pharsale de Lucain*, Paris, France, Les Belles Lettres, coll. « Etudes anciennes », 2018, p. 335-336.

213 Pour plus de précisions, voir notamment H. LE BONNIEC, 1970, p. 186 ; F. GALTIER, 2018, p. 335.

Il est qualifié de *Siculus pirata*, pirate de Sicile et d'enfant indigne de son père, *Magno proles indigna parente*. Il est également exilé, *exul*, pour avoir outrepassé des règles, *Scyllaeis grassatus in undis*. Enfin, le verbe *polluo* lui est associé. Ce verbe a une connotation très péjorative. Plus que souiller, il a le sens de profaner. Le fils de Pompée est donc décrit par Lucain comme un homme mauvais. Ainsi, puisque Sextus, qui est rattaché aux divinités d'en bas, est présenté de manière négative, nous pouvons aussi voir à travers sa description, une critique des dieux d'en bas de la part de l'auteur de l'épopée.

Nous pouvons également étudier le même phénomène à travers le lieu dans lequel les *infern*i se meuvent. Comme nous l'avons vu, la rencontre des dieux d'en bas avec Sextus se déroule dans un milieu infernal²¹⁵. C'est principalement dans ce passage que les *infern*i apparaissent²¹⁶. Cet endroit est donc le lieu qui leur est rattaché. Or, le milieu infernal est toujours considéré comme un lieu effrayant dans les épopées²¹⁷. Celui du *Bellum Ciuile* possède de nombreux points communs avec celui de l'*Énéide* de Virgile et de l'*Odysée* d'Homère, comme nous l'avons vu. Ainsi, cet endroit est à considérer comme un territoire effrayant également dans l'ouvrage de Lucain, de par le fait que nous sommes dans un épisode de catabase, mais également parce que Lucain, pour insister sur cet aspect, en fait une description horripilante :

*Uanum saeuumque furorem | adiuuat ipse locus (...) | Thessala quin etiam tellus herbasque nocentes | rupibus ingenuit sensuraque saxa canentes | arcanum feralis magos. Ibi plurima surgunt | uim factura deis*²¹⁸.

Le lexique rend l'atmosphère oppressante et sinistre. Le narrateur affirme que ce lieu est mauvais, *furorem adiuuat ipse locus*. Le pronom démonstratif *ipse* permet d'insister sur la localisation, car c'est un terme utilisé pour désigner un lieu proche dans l'espace. Il renforce donc l'idée que cet endroit est la cause de bien des maux. De plus, Lucain utilise deux adjectifs dépréciatifs *uanus* et

214 Luc, *BC.*, 6. 420-422 « Mais de la foule impuissante mélangée, était Sextus, le fils indigne du père Magnus, qui bientôt en exil, ayant donné l'assaut sur les ondes de Scylla, pirate Sicilien, souille les triomphes des mers. ».

215 Voir la partie sur la catabase, p. 34-35.

216 Voir *infra* annexe 1 « Index des divinités dans le *Bellum Ciuile* », p. 91, ainsi que la sous-partie qui traite des différents dieux infernaux p. 35-38.

217 P. BONNECHÈRE et G. CURSARU, « La catabase dans le monde grec entre son passé et son avenir », Montréal, Québec, Université de Namur, coll. « Les Etudes Classiques », 2015, vol. 83, p. 8.

218 Luc, *BC.*, 6. 434-441 : « Le lieu lui-même favorise la vaine et féroce folie. Bien plus, la terre Thessalienne engendra des herbes funestes et des rochers pour ressentir les chants magiques du mystère cruel. Là, une très grande quantité d'objets s'élèvent pour faire violence aux dieux. »

saevus pour décrire la folie, *furor*, qui est favorisée par ce lieu. Ces qualificatifs insistent sur la négativité du lieu. Le nom *furor* contient également une connotation péjorative, ce qui donne à lire trois termes négatifs juxtaposés pour décrire l'endroit dans lequel ils se trouvent. Ainsi, cet effet de style intensifie d'autant plus l'aspect néfaste du lieu. La nature de ce milieu, est un territoire de désolation, *herbasque nocentes*. Elle est complètement dérégulée ce qui la place en opposition avec celle qu'évoque Virgile²¹⁹. Le vocabulaire qui la qualifie est très négatif. Les herbes, *herbae*, sont qualifiées de funestes, *nocens*. Les rochers permettent de transmettre des sortilèges, *rupibus ingenuit sensuraque saxa canentes arcanum feral magos*. Lucain a dépeint une nature terrifiante, et pleine de magie fatale, *ferale magos*. En effet, on apprend qu'en cet endroit, les dieux sont eux aussi en danger, *ibi plurima surgunt uim factura deis*. Le terme *plurima* insiste sur la grande quantité d'objets destructeurs qui sont dans le territoire, pour intensifier l'aspect funeste du lieu. Cette idée est d'autant plus mise en valeur par l'utilisation de l'adverbe de lieu *ibi*, qui permet d'accentuer la localisation et donc d'insister sur sa description très négative. Lucain, en plaçant cet adverbe à la césure, insiste encore davantage sur cette idée. Il en est de même dans la phrase précédente, *Thessala quin etiam tellus herbasque nocentes*, dans laquelle le nom *tellus* est également à la césure, pour mettre l'accent sur la situation géographique et par conséquent pour renforcer la dangerosité de la terre thessalienne. Ainsi, le mal semble être présent dans toute la nature du lieu²²⁰. Annick Loupiac et Eleonora Tola considèrent même cet environnement comme une terre maudite et infernale²²¹. La thèse de ces chercheuses, en plus d'être appuyée par la description de la nature, comme nous venons de le voir, pourrait aussi être soutenue en étudiant la population qui y vit.

Car ce lieu, en plus d'être peuplé par des divinités d'en bas, est aussi habitée par des sorcières :

*Uicinaque moenia castris | Haemonidum ficti quas nulla licentia monstri | transierit quarum quidquid non creditur ars est*²²².

219 Nous pouvons notamment le remarquer dans les *Bucoliques* ou les *Géorgiques* de Virgile ; LOUPIAC Annie, « La poétique des éléments dans La Pharsale de Lucain », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, n° 3, 1991, p. 250.

220 Il pourrait être un *locus horridus* d'après L. ZIENTEK, *Lucan's Natural Questions: Landscape and Geography in the Bellum Ciuile*, *Lucan's Natural Questions: Landscape and Geography in the Bellum Ciuile*, Washington, Etats-Unis d'Amérique, University of Washington, 2014, p. 171 et 177 ; F. BARRIÈRE, 2013, p. 275-276 et 285, évoque les caractéristiques du *locus amoenus*. Ainsi, puisque ce lieu est à l'opposé du *locus amoenus*, il pourrait également être considéré comme un *locus horridus*.

221 A. LOUPIAC, 1990, p. 304 ; A. LOUPIAC, 1991, p. 250 ; E. TOLA, 2011, p. 761.

Ces personnages savent faire des prodiges, *monstrum*, et sont extrêmement douées dans cet art, *quidquid non creditur ars est*²²³. Le terme *monstrum* donne une description très négative de ces êtres car il apporte l'idée de l'*ira deorum* c'est à dire de la rupture de paix entre les dieux et les hommes²²⁴. Ainsi, ces sorcières sont représentées comme des impies car elles détruisent volontairement les bonnes relations des Hommes avec les dieux par leurs pratiques divinatoires. Quelques vers plus loin, le narrateur insiste encore sur leur dangerosité :

*Omne potens animal leti genitumque nocere | et pauet Haemonias et mortibus instruit artes.
Has avidae tigres et nobilis ira leonum | ore fouent blando ; gelidos his explicat orbes | inque
pruinoso coluber distenditur aruo*²²⁵.

En décrivant les sorcières, celui-ci explique qu'elles terrifient les animaux sauvages, *pauet Haemonias*. Ces bêtes sont présentées par Lucain comme des tueuses, *leti genitumque nocere*. Dans ce vers, la césure est placée entre les termes *animal* et *letum*, ce qui met d'autant plus en valeur la dangerosité des animaux. Il en est de même avec le verbe non conjugué, *noceo*, signifiant « faire le mal », qui est situé à la fin du vers pour insister encore sur leur caractère redoutable. Ainsi, puisque les Hémonides font peur à des bêtes néfastes, nous pourrions considérer qu'elles sont pires qu'elles. L'adjectif *omne* qui se rapporte à *animal*, apporte une idée de totalité. Il met l'accent sur le fait que ce sont tous les animaux dangereux qui craignent les sorcières, et non pas une partie d'entre eux. Ce terme renforce encore l'idée que ces animaux si nuisibles sont tout de même moins terrifiants que les sorcières, qui sont à craindre. La nocivité de ces dernières est encore mise en valeur dans la suite du passage, avec l'énumération des différentes espèces qui leur sont soumises, *tigris*, *leo*, *coluber*. Le fait d'apporter de plus grandes précisions sur le type de bêtes sauvages qui sont proches des sorcières, insiste sur la dangerosité de celles-ci, car ce sont des animaux particulièrement redoutables qui sont présentés. Or, plus que d'avoir peur des Hémonides, ces bêtes leur sont soumises et leur obéissent, *inque pruinoso coluber distenditur aruo*. Elles les aident, *mortibus instruit artes*, les protègent même, et veillent sur elles, *ore fouent blando*. Le verbe *foueo* associé à

222 Luc, *BC.*, 6, 435-437 « Derrière le rempart aux alentours des camps sont les Hémonides, desquelles, personne ne peut dépasser leur capacité à faire des prodiges, dont l'art est tout ce que l'on ne croit pas. ».

223 Selon LOUPIAC, 1990, p. 306, la forte présence de la magie et des actes néfastes symbolisent « l'anti-cosmos », la folie autodestructrice de la guerre civile. Elle affirme une thèse similaire dans LOUPIAC, 1991, p. 248.

224 R. BLOCH, 1963, p. 82-85.

225 Luc, *BC.*, 6, 485-489 « Tout animal souverain de la mort et étant né pour faire le mal, redoute les Hémonides et les muni de techniques de mort. Les tigresses avides et la noble colère des lions les choient de leur gueule caressante ; le serpent déroule ses anneaux gelés et s'étend dans les champs couverts de givre ».

l'adjectif qualificatif *blandus* peut faire référence au lien maternel qu'entretiennent les félinés avec leurs petits. Ainsi, en plus d'être craintes et obéies par les bêtes féroces, les sorcières les ont également apprivoisées et sont aimées par les animaux les plus dangereux. Les antithèses utilisées pour décrire les actes de ces derniers envers les sorcières, crée un contraste pour renforcer l'amour des animaux pour les Hémonides. En effet, la colère du lion est qualifiée de noble, *nobilis ira*, sa gueule, *os*, qui est le principal atout pour tuer chez les félins est désignée comme étant caressante, *blandus*. Les tigresses, bien qu'étant qualifiées d'*auidae* qui a une connotation péjorative, se rattachent, comme tous les autres animaux au verbe *foueo*, choyer. Ainsi, même si ces bêtes féroces sont décrites longuement comme des êtres nocifs, elles font preuve d'une très grande douceur envers les Thessaliennes, ce qui accentue encore davantage la dangerosité de celles-ci.

Toutefois, quelques vers plus loin, après la description du lieu et de la population qui y vit, nous apprenons qu'il existe une habitante encore plus terrifiante²²⁶ prénommée Érichtho :

*Hos scelerum ritus, haec dirae carmina gentis | effera damnarat nimiae pietatis Erictho | inque novos ritus pollutam duxerat artem. | Illi namque nefas urbis summittere tecto | aut laribus feral caput desertaque busta | incolit et tumulos expulsis obtinet umbris | grata deis Erebi*²²⁷.

Cette sorcière est décrite de manière très négative par le poète. Elle condamne les pratiques des autres magiciennes qu'elle juge trop pieuses²²⁸, *damnarat nimiae pietatis*. Le premier vers est intégralement utilisé pour insister sur la perniciosité des techniques qu'utilisent les Thessaliennes, *Hos scelerum ritus, haec dirae carmina gentis*. Ces pratiques sont décrites comme odieuses, *scelerum*, et provenant d'une race sinistre, *dirae gentis*. Les pronoms démonstratifs, *hos* et *haec* permettent d'insister sur l'atrocité de ces actes. Or, le vers suivant, *effera damnarat nimiae pietatis Erictho*, s'oppose avec celui-ci. Érichtho ne considère pas que ses consœurs soient assez funestes, *nimiae pietatis* et les critiques, *effera damnarat Erictho*. Ainsi, comme les pratiques magiques des Thessaliennes sont présentées péjorativement par le narrateur, la malveillance du personnage d'Érichtho est d'autant plus accentuée par cet effet de ce contraste. Bien plus, le caractère mauvais de la sorcière est encore plus mis en valeur dans la suite du passage, car nous apprenons qu'elle a

226 F. AHL, 1976, p. 132-133, considère qu'Érichtho sert à effrayer le lecteur.

227 Luc, *BC.*, 6. 507-512 « Ces rites odieux, ces chants d'une race sinistre, la sauvage Érichtho les avait condamnés à cause de leur piété excessive et elle avait conduit l'art souillé dans des nouveaux rites. Et de fait, c'est un sacrilège pour elle de baisser sa tête funèbre sous le toit d'une ville ou des foyers, elle habite des tombeaux déserts et elle occupe des tertres, après en avoir chassé les ombres, grâce aux dieux de l'Erèbe. ».

228 E. TOLA, 2011, p. 764, développe cette idée.

créé des techniques de sorcellerie encore plus mauvaises que celles déjà existantes, *inque novos ritus pollutam duxerat artem*. La césure, placée entre *ritus* et *pollutus* permet d'accentuer davantage l'idée que les créations de la sorcière sont maléfiques. Ainsi, puisque ses techniques le sont, elle l'est, par conséquent, également. Elle entretient aussi des liens avec des divinités de l'Érèbe, *dei Erebi*, qui l'aident, *gratus*, à chasser des esprits, *expulsus umbrae*. Ses relations et sa manière d'agir, renforcent encore davantage la description négative de la Thessalienne. En outre, bien que proche des divinités infernales, elle s'éloigne des humains. La notion de solitude et d'isolement loin de la civilisation est très présente dans la description de la sorcière, *Illi namque nefas urbis summittere tecto aut laribus feral caput desertaque busta incolit et tumulos expulsis obtinet umbris*. Elle se retire des lieux habités, *nefas urbis summittere tecto aut laribus feral caput*. Le poète la mentionne en utilisant le pronom démonstratif *ille* qui permet d'intensifier l'idée d'éloignement et d'isolement. Le verbe *summitto* apporte un aspect de soumission et de rabaissement. Ainsi, pour la magicienne, habiter avec autrui, en société, est vu comme un symbole d'assujettissement. Elle considère même que c'est un acte néfaste, *nefas*. Ce terme ayant une connotation religieuse, nous pouvons considérer que selon elle, il est contraire à la volonté divine d'habiter proche de la civilisation. Elle préfère habiter dans la solitude, *deserta busta incolo et tumulus*. Les tombeaux et les tertres dans lesquels elle vit renvoient à la mort et à la terreur, mais également à l'idée de solitude. Elle chasse même les ombres qui habitent ces lieux, *expulsus umbrae*. Cela intensifie encore davantage sa volonté d'isolement puisque qu'elle n'accepte pas non plus que les esprits des morts puissent cohabiter avec elle. Le participe passé *expulsus* donne une idée de rejet violent, ce qui renforce l'idée qu'elle est un être sauvage et mauvais. L'adjectif qualificatif qui lui est d'ailleurs associé dans ce passage est *effera*, cruelle. Le lexique qui se rapporte à ce personnage est par ailleurs, très péjoratif et effrayant²²⁹, ce qui insiste encore sur son caractère perfide. Bien plus, elle est même dépeinte par le narrateur comme une sorcière bestiale et effroyable :

*Tunc omnis auide desaeuit in artus | inmergitque manus oculis gaudetque gelatos | effodisse orbes et siccae pallida rodit | excrementa manus. Laqueum nodosque nocentis | ore suo rupit pendentia corpora carpsit | abrasitque cruces percussaue uiscera nimbis | uulsit et incoctas admisso sole medullas. | Insertum manibus chalybem nigramque per artus | stillantis tabi saniem uirusque coactum | sustullit et neruo morsus retinente pendit*²³⁰.

229 Nous pouvons par exemple relever *scelerus, dirae, carmina, effera, damno, pollutus, nefas, feralis, bustum, tumulus, umbri, dei Erebi*.

Cette scène effrayante est dépeinte de manière très précise. Elle peut donc aisément être imaginée par le lecteur, ce qui intensifie l'effet d'horreur. Pour accentuer encore davantage l'aspect macabre de l'image, Lucain donne une part très présente au champ lexical du corps, comme nous pouvons le voir avec les termes *artus*, *manus*, *oculi*, *orbis*, *os*, *corpus*, *uiscera*, *medulla*, *tabes*, *sanies*, *uirus*, *neruus*, *morsus*. La plupart de ces éléments ne sont pas des organes nobles, et peuvent faire naître le dégoût chez le lecteur. De plus, certains de ces membres sont décrits avec précision²³¹ pour accentuer l'horreur de cette scène et provoquer la répulsion chez le lecteur. Lucain utilise aussi de nombreux verbes tels que *desaeuio*, *inmergo*, *effodio*, *rodo*, *rumpo*, *carpo*, *abrado*, *uello*, *pendeo* qui ont une signification très violente. Ces éléments, accolés au moyen des conjonctions de coordination - *que*, apportent un effet d'accumulation et renforcent l'importance des actions dans ce passage. Ainsi, puisque ces verbes ont une connotation très brutale, cela intensifie d'autant plus la violence des actes et permet d'effrayer encore davantage le lecteur. D'autres éléments, tels que la préposition *in* au vers 540, renforce également cette idée de brutalité, car Érichtho se plonge dans les membres, *in artus*. L'adverbe *auide* qui traduit la vitesse de l'action, renforce également la vivacité et donc l'horreur de l'acte, car la sorcière semble avoir de l'entrain à faire ce type d'œuvre. Le verbe *gaudeo*, au vers suivant, accentue davantage le profond plaisir qu'elle ressent à agir de la sorte. Ce passage descriptif semble donc avoir été écrit par Lucain pour effrayer le lecteur. Il présente Érichtho comme un personnage qui prend plaisir à faire le mal, qui aime les ignominies et qui détruit tout, même ce qui ne peut pas être détruit (*Semina fecundae segetis calcata perussit | et non letiferas spirando perdidit auras*²³²). Elle anéantit la nature domestiquée, *semina fecundae segetis*, et la nature indomptable, *auras*. Pourtant, les vents sont qualifiés de *non letiferas*, d'immortels, et il ne paraît pas possible de les détruire. Toutefois, elle y parvient, ce qui insiste sur son caractère destructeur, mais également sur sa très grande puissance :

230 Luc, *BC.*, 6. 540-549 « Alors, elle s'acharne avidement parmi les membres de chacun, enfonce ses mains dans les yeux, se réjouit d'arracher les globes gelés et ronge les pâles excroissances de la main sèche. Elle rompit avec sa bouche nuisible les lacets et les nœuds, elle arracha les corps pendus, racla les croix, déchira les viscères battues par la pluie et les moelles grillées par l'acte du soleil. Elle enleva l'acier enfoncé dans les mains et la sanie noir du sang qui perle le long des membres et de la sécrétion coagulée. Et lorsqu'un tendon arrêta sa morsure, elle s'y suspendit. ».

231 Nous pouvons par exemple évoquer *gelati orbis*, *pallida excrementa sicca manus*, *nocens os*, *pendentia corpora*, *percussa uiscera nimbis*, *incoctas admisso sole medulla*, *nigram per artus stillantis tabi saniem*, *uirus coactus*.

232 Luc, *BC.*, 6. 521-522 « Ses pas consumèrent les semences d'une récolte féconde et son souffle détruisit les brises immortelles. ».

*Uiuentes animas et adhuc sua membra regentes | infodit busto, fatis debentibus annos | mors inuita subit*²³³.

En plus de dévaster la nature, elle détruit des âmes. Elle peut contrôler les destins et les modifier, *fatis debentibus annos*. Le participe passé *debens* souligne le fait que les destins étaient encore débiteurs de l'âme enterrée. À cause d'Érichtho, des humains sont donc morts plus tôt que ne l'avaient décidé les destins. La sorcière dirige donc les destins mais également la mort qui n'a pas d'autres choix que de lui obéir, *mors inuita subit*. Le verbe *subeo* apporte une idée d'infériorité au mot qui s'y rapporte. Or, puisque dans cette phrase, ce terme se rattache au nom *mors*, la soumission de la mort face à Érichtho est d'autant plus accentuée. Celle-ci semble donc avoir un contrôle sur des entités des ténèbres, tout comme sur les dieux d'en haut :

*Omne nefas superi prima iam uoce precantis | concedunt carmenque timent audire secundum*²³⁴.

Les *superi* craignent la sorcière, *timeo*. Ce terme placé à la césure, permet d'accentuer davantage la peur qu'ont les dieux face à la Thessalienne. Derechef, plus encore que de la craindre, ils sont aussi dans un état de soumission vis-à-vis d'elle. Le verbe *concedo* exprime une idée de concession. Les divinités d'en haut autorisent Érichtho à faire sa volonté mais sans être pleinement consentants. L'adverbe *iam*, traduisant l'instantanéité, insiste sur le fait que les *superi* cèdent immédiatement à la magicienne, sans tenter de lutter. Cela renforce encore une fois l'idée d'asservissement des dieux. Cette idée est également renforcée avec le mot *prima* qui traduit aussi la rapidité de soumission des dieux face à la sorcière. Sa première parole suffit pour que les *superi* lui abandonnent tout, *omne*. Ce terme placé au début du vers permet d'insister sur cette idée d'assujettissement total à Érichtho qui semble avoir la toute puissance sur eux. Ainsi, en faisant si peur aux divinités du haut, en soumettant les destins, la mort et en considérant que ses consœurs sont trop pieuses, la sorcière est dépeinte comme un personnage terrifiant par ses actes.

Lucain fait ressortir encore davantage le caractère perfide de cette sorcière à travers sa physionomie qu'il décrit de manière très négative:

233 Luc., BC 6, 529-531 « Elle enfouit dans un tombeau des âmes vivantes dirigeant encore leurs membres, la mort remplace contre son gré les années que les destins devaient. ».

234 Luc., BC 6, 527-529 « Les dieux du ciel lui concèdent tous les sacrilèges, dès la première parole de sa prière, et ils craignent d'entendre un second chant. »

*Tenet ora profanae | foeda situ macies, caeloque ignota sereno| terribilis Stygio facies pallore grauatur | impexis onerata comis*²³⁵.

Chacun de ses traits physiques nommés, est complété par un adjectif dépréciatif comme nous pouvons le voir avec *os situs, macies foeda, terribilis facies, impexi comae*. Tout comme elle nous a été présentée de manière très négative à travers ses actes et ses pensées, elle semble être tout autant terrifiante physiquement. Sa physionomie est décrite de telle manière qu'elle permet de comparer Érichtho à une divinité d'en bas, *terribilis Stygio facies pallore grauatur*. De plus, comme il est dit que les dieux du ciel ne la connaissent pas, *caeloque ignota sereno*, cela insiste d'autant plus sur le fait qu'elle est ralliée au rang des *infern*i. Il en est de même un peu plus loin dans l'œuvre, lorsque les vêtements et la coiffure de la sorcière nous sont décrits par le narrateur :

*Discolor et uario furialis cultus amictu | induitur, uultusque aperitur crine remoto et coma uipereis substringitur horrida sertis*²³⁶.

À cause de son habillement, Érichtho est comparée à une furie, *furialis*, ce qui la rapproche donc encore davantage des divinités d'en bas. Sa chevelure de serpents, *coma uipereis*, pourrait aussi la rapprocher de la divinité Méduse²³⁷. En effet, leurs cheveux sont décrits de la même manière par Lucain pour décrire Érichtho que par Ovide lorsqu'il dépeint cette déesse²³⁸ ou encore par Sénèque quand il évoque les déesses vengeresses²³⁹. Ainsi, Érichtho pourrait être associée, par son physique, à une divinité funeste, pour porter à son paroxysme sa description très négative. Toutefois, elle peut également être considérée comme une bête, car ses cheveux sont assimilables à des serpents. La chercheuse Eleonora Tola, en s'appuyant sur la description physique de la sorcière, avance aussi l'hypothèse que Lucain pourrait avoir rendu Érichtho mi-humain et mi-animal²⁴⁰. Elle tente de

235 Luc., *BC* 6, 515-518 « Une maigreur hideuse atteint le visage abimé de l'impie et inconnue du ciel serein, une figure terrible, chargée de cheveux en désordre, est accablée d'une pâleur Stygienne. ».

236 Luc., *BC* 6, 654-656 « Elle porte un vêtement de différentes couleurs dont le manteau bigarré est digne de celui d'une furie. Écartant sa chevelure, son visage est découvert et elle noue sa chevelure hérissée de guirlandes de vipères ».

237 P. GRIMAL, 1951, p. 168, le terme de divinité peut être controversé. Selon Grimal, Méduse était considérée comme un monstre. Le mythe évolua au fil du temps, et ce personnage fut connu pour être un humain ayant subi une métamorphose ou pour être une divinité primordiale pré-olympienne.

238 OVIDE, *Les Métamorphoses*, Georges Lafaye (trad.), Paris, France, les Belles Lettres, 1928, vol. I, Livre 4. 800-804.

239 SÉNÈQUE, 1924, Médée 13-15.

240 E. TOLA, 2011, p. 763.

démontrer notamment sa thèse à partir de ce passage, dans lequel le narrateur apparente la voix de la sorcière à celles des animaux :

*Tum uox (...) confundit murmura primum | dissona et humanae multum discordia linguae. | Latratus habet illa canum gemitusque luporum, | quod trepidus bubo, quod strix nocturna queruntur, | quod strident ululantque ferae, quod sibilat anguis*²⁴¹.

Nous pouvons tout d'abord remarquer le grand nombre d'animaux mentionnés. La répétition de la conjonction de coordination *quod* permet d'insister sur l'accumulation des animaux et d'ainsi accentuer l'idée qu'ils sont en forte quantité. De plus, les créatures sont évoquées dans l'ordre de leur dangerosité. Le premier animal mentionné est un chien, et le dernier est un serpent. Le canidé, bien qu'il puisse être dangereux, est plutôt apprivoisé. Les espèces suivantes sont uniquement des animaux sauvages, et d'autant plus des prédateurs, ce qui les rend donc plus redoutables que le chien. Nous voyons ainsi une certaine évolution dans la dangerosité des créatures en fonction de leur ordre de mention. La nocivité des animaux est d'autant plus accentuée car le nom *ferae*, signifiant bêtes sauvages, est placé juste avant la césure, ce qui permet d'insister sur ce terme. Derechef, nous pouvons aussi constater que cette accumulation regroupe divers types d'animaux. Les canidés que sont les chiens et les loups, les volatiles, ou les reptiles comme le serpent sont très différents mais tous comparés à la voix d'Érichtho. De cette manière, la mention de ces bêtes sauvages, nombreuses mais diverses, accentue l'animalisation presque monstrueuse de la sorcière. Par ses caractéristiques physiques, l'auteur parvient donc à accentuer davantage son caractère néfaste et dangereux. Or, comme nous le savons, celle-ci est le personnage qui entretient les relations les plus fortes avec les *infern*i :

*Nam quamuis Thessala uates | uim faciat fati, dubium est, quod traxerit illuc, | aspiciat Stygias, an quod descenderit, umbras*²⁴².

En effet, elle parvient à les voir, *aspiciat Stygias*. Le narrateur explique que si elle a cette possibilité, c'est soit parce qu'elle a extrait les *infern*i des Enfers, *quod traxerit illuc*, soit parce qu'elle est descendue elle-même dans le Tartare, *quod descenderit*. Elle a donc une certaine autorité

241 Luc., BC 6, 685-690 « Alors, sa voix au début, répand des murmures discordants et très différents du langage de l'homme. Celle-ci a l'abolement du chien, le gémissement du loup, la plainte du hibou tremblant et de la strige nocturne, les cris perçants et les hurlements des bêtes sauvages, le sifflement du serpent ».

242 Luc., BC 6, 651-653 « Ainsi, que la prophétesse thessalienne fasse n'importe quelle violence aux destins, nous ne savons pas si elle voit les ombres du Styx du fait qu'elle les ait extraites des Enfers ou du fait qu'elle y soit descendue. ».

sur eux et leur est même similaire pour pouvoir faire ce genre d'actes. Or, puisque ce personnage est si négatif mais si proche des dieux d'en bas, nous pourrions aussi considérer qu'elle participe à renforcer la description très négative des *inferni*. Car comme nous l'avons vu, tout ce qui a un lien avec ces divinités est ténébreux. Qu'il s'agisse de Sextus Pompée qui demande une prédiction auprès des dieux d'en bas, du lieu en lui-même peuplé par les *inferni*, des habitants qui les côtoient ou de la prophétesse en lien avec eux, tous sont présentés de manière très négative. Bien plus, il apparaît que plus les personnages ont un rapport important avec les dieux d'en bas, plus ils sont décrits négativement par le narrateur. Nous avons pu voir qu'Érichtho est dépeinte comme étant bien plus malfaisante que Sextus Pompée, par exemple. Cette réflexion peut donc nous pousser à considérer que le poète fait une description très négative de tout ce qui a un lien avec les *inferni* dans le but de renforcer leur caractère néfaste.

Ainsi, qu'il s'agisse des *inferni* ou les *superi*, aucun des deux types de divinités n'est actif directement dans l'action de l'épopée. En effet, les dieux ne veulent pas que Pompée soit vainqueur, mais c'est à cause de ses actions et de ses propres choix qu'il échoue. Les divinités ne sont donc pas directement la cause de sa chute. Elles sont pleinement passives dans leur relation avec les sorcières et sont tout au plus des semi-médiatrices entre le Destin et les humains. Lucain se différencie donc complètement d'Homère ou de Virgile dans son œuvre. Ces derniers donnent, dans leurs épopées, une place centrale aux dieux. Ils sont au cœur de l'action et sont la cause directe des péripéties des protagonistes, tandis que Lucain, met les hommes au centre de l'œuvre.

III. La Fortune chez Lucain, un personnage multiple ?

Nous allons à présent étudier *Fortuna*, une autre divinité présente dans le *Bellum Ciuile*. Comme nous l'avons brièvement dit, nous ne pouvons pas la considérer pleinement dans la catégorie des *inferni* ou des *superi*, bien qu'elle soit présentée par le narrateur de la même manière que ces derniers. Elle est décrite elle aussi très négativement, en étant tantôt cruelle, tantôt bienfaitrice²⁴³, en rendant service²⁴⁴, en abandonnant les hommes²⁴⁵ ou en les détruisant²⁴⁶. Nous pouvons par exemple voir qu'elle est bienveillante envers César, ce qui la pousse à le seconder dans chacun de ses projets²⁴⁷. Elle est toutefois l'ennemie de Caton et le met à l'épreuve²⁴⁸. Sa relation avec Pompée est pire que celle que les dieux entretiennent avec lui car contrairement à ces derniers, elle est pleinement active dans sa destruction. Elle le jette dans des pièges²⁴⁹, lui fait du mal, puis finit par le tuer de manière très violente²⁵⁰. Cette divinité est donc active lorsque les dieux sont

243 *Ille fuit uitae Mario modus omnia passo | quae peior fortuna potest, atque omnibus uso | quae melior* « Cela fut la fin de la vie de Marius, tout ce que la pire Fortune peut faire, il le supporta, et tout ce que peut la meilleure, il en avait disposé ». Luc., BC 2, 131-133.

244 *Heu, quantum Fortuna umeris iam pondere fessis | amolitur onus !* « Ah, quel poids, à présent, la Fortune enlève de mes épaules fatiguées ! » Luc., BC 5, 354-355.

245 N. LÉVI, 2006, p. 72. Voir également *Iam Magnus transisse deos Romanaque fata | senserat infelix tota uix clade coactus | fortunam damnare suam* « Déjà l'infortuné Magnus avait perçu que les dieux et les destins de Rome étaient passés du côté de l'ennemi, étant réduit à condamner sa Fortune à cause de la ruine la plus totale » Luc. BC 7. 647-649

246 *Nec Fortuna diu rerum tot pondera uertens | abstulit ingentis fato torrente ruinas* « En peu de temps, la Fortune renversant le poids des armées emporta dans le torrent du destin les ruines démesurées » Luc., BC 7, 504-505.

247 *Nunc cum Fortuna secundis | mecum rebus agat superique ad summa uocantes, | temptamur* « À présent, alors que Fortune seconde mes actions et que les dieux m'appellent au pouvoir suprême, nous sommes attaqués » Luc., BC 1, 309-310.

248 *Has inter pestes duro Cato milite siccum | emetitur iter* « Au milieu de ces fléaux, Caton parcourt le chemin aride, avec ses soldats endurcis » Luc., BC 9, 734-735.

Sic dura suos patientia questus | exonerat. Cogit tantos tolerare labores | summa ducis uirtus, qui nuda fusus harena | excubat atque omni fortunam prouocat hora : « Ainsi, leur résistante patience libère des lamentations. La très haute vertu du chef les contraint à résister à d'aussi grands malheurs, lequel, désarmé, passe la nuit couché sur le sable et provoque la Fortune à toute heure ». Luc., BC 9, 880-883.

249 *Quem blanda futuris | deceptura malis belli fortuna recepit* « La Fortune l'accueillit aimablement pour le tromper au mieux par des maux futurs » Luc., BC 4, 711-712.

250 *Hac Fortuna fide Magni tam prospera fata | pertulit, hac illum summo de culmine rerum | morte petit* « Là, la Fortune, fidèlement, porta jusqu'au bout les destins si favorables de Magnus, là elle le frappe de mort au sommet de sa grandeur » Luc., BC 8, 701-703.

passifs. Ces divers constats et les différences qu'elle possède avec les dieux nous conduisent donc à nous interroger sur la nature de la Fortune, cette divinité changeante, autant positive que négative.

1) Qu'est-ce que la Fortune ?

a) Une entité aux nombreux visages.

La Fortune était une déesse italique très importante à Rome entre le VII^e siècle avant J.-C. et le IV^e siècle après J.-C.²⁵¹. Celle-ci était considérée comme une déesse primitive et comme la mère de Jupiter. Les Romains pensaient aussi qu'elle était une déesse courotrophique qui aidait les femmes dans leur fécondité et dans les accouchements. Par la suite, ils lui attribuèrent également la fonction de guérisseuse²⁵². Elle fut également une déesse poliade qui protégeait les villes des dangers extérieurs²⁵³, mais elle était surtout célèbre pour sa fonction de donneuse d'oracles²⁵⁴. À travers les siècles, beaucoup de temples dans la ville de Rome lui furent consacrés. De nombreuses Fortunes sont aussi apparues dans différentes cités, mais conservaient généralement des fonctions très similaires à la première²⁵⁵. L'importance de ses fonctions et son omniprésence au sein de la vie romaine lui apportèrent alors une place considérable dans les textes des auteurs de ces époques. Elle fut notamment évoquée chez Horace, Lucain, et chez de nombreux autres écrivains²⁵⁶. Toutefois, bien qu'elle soit évoquée dans des ouvrages aussi bien poétiques, que philosophiques ou historiques, elle ne fut pas pour autant représentée conformément aux caractéristiques que lui

251 Voir J. CHAMPEAUX, *Fortuna. Le culte de la Fortune à Rome et dans le monde romain. Fortuna dans la religion archaïque*, Rome, Italie, École française de Rome, 1982, vol. I, p. 225 et 257 notamment ; PLUTARQUE, *Oeuvres morales Tome V, La fortune des Romains*, Françoise Frazier et Christian Froidefond (éd.), Paris, France, Les Belles Lettres, coll. « Collection des Universités de France », 1990, p. 48 par exemple.

252 J. CHAMPEAUX, 1982, p. 147.

253 J. CHAMPEAUX, 1982, p. 187 par exemple.

254 Voir l'introduction de J. CHAMPEAUX, 1982, p. VIII.

255 J. CHAMPEAUX, 1982, évoque ainsi l'apparition de cette divinité à Préneste (p. 3-148), à Antium (p. 149-198), à Rome avec *Fors Fortuna* (p. 199-248), *Fortuna Boarium* (p. 249-334), *Fortuna Muliebris* (p. 335-374) et *Fortuna Virilis* (p. 375-422).

256 Voir notamment les œuvres d'HORACE, 1927, Ode 1,35 ; PLUTARQUE, 1990 ; SÉNÈQUE, *De la Clémence*, François Préchac (éd.), Paris, France, Société d'édition Les Belles Lettres, coll. « Collection des Universités de France », 1921.

prêtaient les Romains. Dans le *Bellum Ciuile*, elle est mentionnée de nombreuses fois, mais au premier abord, elle ne semble avoir de commun avec la divinité que le nom. En effet, les fonctions que Lucain lui donne sont un mélange d'attributs assez éloignés de la représentation d'origine. Cette déformation pourrait venir du fait qu'au I^{er} siècle après J.-C., bien que la déesse soit encore célèbre, le culte primitif, et en particulier les fonctions d'origines de la déesse, étaient quelque peu oubliés. Ainsi, le peuple, et par conséquent le poète, à ce moment-là, lui attribuaient généralement les caractéristiques qui étaient nécessaires pour leur vie quotidienne. De plus, Lucain, en modifiant les attributs de la *Fortuna*, a peut-être aussi voulu faire preuve d'originalité dans son épopée.

Ce que nous constatons à première vue sur la Fortune de Lucain, c'est son omniprésence. Elle est la seule divinité à être autant nommée individuellement²⁵⁷, sans compter le nombre de fois où elle est comptée parmi les autres dieux²⁵⁸. Derechef, elle se fait très souvent apostropher²⁵⁹, lorsque les autres divinités ne le sont que très peu²⁶⁰. Ces indications peuvent laisser penser qu'elle est plus importante que les autres dieux, qui sont principalement évoqués ensemble sous les noms génériques de *dei*, *numina*, *inferni* ou *superi*. En effet, lorsque Lucain introduit la Fortune dans le récit, elle est souvent mise à part des autres divinités (*Fortunam superosque suos in sanguine cernit*²⁶¹). Les deux compléments d'objet directs *Fortuna* et *superi* sont côte-à-côte dans le vers. L'adjonction des deux termes pourtant reliés par la conjonction de coordination - *que* montre que *Fortuna* n'est pas incluse parmi les dieux, *superi*. Cette association et le fait que le nom *Fortuna* est en tête de vers, renforce l'importance de la Fortune, placée à part des autres divinités qui n'ont pas d'individualité. Elle a également une place différente d'eux dans le livre 5 :

*Sola tibi causa est haec iusta timoris | uectorem non nosse, tuum, quem numina numquam |
destituunt, de quo male tunc Fortuna meretur | cum post uota uenit*²⁶².

257 *Fortuna* est évoquée 145 fois dans le *Bellum Ciuile*. Apollon, le dieu le plus mentionné après Fortune est nommé 33 fois sous différents épithètes.

258 Il y a 22 évocations de *numina* au pluriel et 78 de *superi* au pluriel, donc il y a en tout 100 évocations des dieux, dont la *Fortuna* fait probablement partie.

259 Elle est apostrophée 20 fois.

260 Aucune n'est interpellée par son nom propre. Les seules apostrophes qui se rattachent aux dieux sont celles avec le terme *numina* 16 fois et *superi* 32 fois. Cependant, *Fortuna* est certainement aussi comptée dans ces apostrophes.

261 Luc., *BC* 7, 796 « Il distingue dans le sang, Fortune et ses dieux ».

262 Luc., *BC* 5, 580-583 « La seule raison valable de ta crainte c'est de ne pas connaître ton passager que les dieux jamais n'abandonnent, de qui la Fortune est alors coupable quand elle survient après mes vœux ».

Les noms *numina* et *Fortuna* sont assez éloignés l'un de l'autre dans la phrase. En plus de ne pas être dans le même vers, les deux entités sont dans deux propositions relatives différentes, mises en parallèle par les deux formes du pronom relatif *qui*. La distance entre les deux notions est donc importante, ce qui insiste encore une fois sur le fait que Fortune n'est pas comprise dans le terme *numina*. Pourtant, dans les deux exemples, les actions des dieux et de la *Fortuna* ne sont pas opposées, bien au contraire. Dans le passage du livre 7, *Fortunam superosque suos in sanguine cernit*, la coordination enclitique - *que* permet de montrer le lien qui unit les deux divinités. Elles sont sur le même pied d'égalité, puisqu'elles sont complément d'objet du même verbe. Pour ce qui est du passage dans le livre 5, nous pouvons voir qu'elles ont le même objectif et les mêmes intentions en même temps, à savoir assister César dans toutes ses entreprises. En effet, toutes les divinités confondues, qu'il s'agisse des dieux ou de la déesse *Fortuna*, protègent et aiment ce chef. Elles ont donc les mêmes buts, même si elles n'exécutent pas toujours les mêmes actions :

*Nunc cum fortuna secundis | mecum rebus agat superique ad summa uocantes, | temptamur*²⁶³.

Dans ce passage, l'une lui vient en aide, *fortuna secundis*, lorsque les autres l'appellent à prendre le pouvoir, *superique ad summa uocantes*. Les verbes qui se rattachent aux divinités ne sont pas les mêmes, car comme nous l'avons vu, la Fortune est une divinité agissante lorsque les dieux sont passifs. Toutefois, dans les deux cas, toutes les divinités sont favorables à César et veulent sa victoire. Ainsi, malgré leurs différences, elles ne se divisent pas :

*Ius et fas multos faciunt, Ptomemae, nocentes ; | dat poenas laudata fides, cum substinet inquit | quos fortuna premit. Fatis accede deisque | et cole felices, miseros fuge*²⁶⁴.

Les dieux soutiennent toujours la Fortune puisqu'ils prennent constamment le parti des humains favorisés et qu'ils abandonnent les infortunés. Or, c'est *Fortuna* qui décide qui elle avantagera et contre qui elle s'attaquera comme le sous-entend Caton, *quos fortuna premit*. Les dieux en soutenant ceux que la Fortune favorise et en s'opposant à ceux qu'elle défavorise, se rangent donc toujours de son côté, *accede deisque et cole felices, miseros fuge*. Toutes les divinités sont donc unies, et ne forment finalement qu'une seule et même entité au vu de leurs choix et de leurs

263 Luc., BC 1, 309-311 « À présent, alors que Fortune seconde mes actions et que les dieux m'appellent au pouvoir suprême, nous sommes attaqués ».

264 Luc., BC 8, 484-487 « Le droit et la justice font beaucoup de coupables, Ptolémée. La fidélité louée apporte des peines quand elle soutient ceux que la Fortune afflige, dit-il. Rallie-toi aux destins et aux dieux et fréquente les heureux, abandonne les malheureux ».

volontés identiques. Nous pouvons même penser que dans cette phrase, Fortune est comprise dans le terme *dei*. Elle serait donc incluse avec tous les autres dieux. Il en est de même lorsque le narrateur décrit la bataille qui fait rage (*Iam Magnus transisse deos Romanaque fata | senserat infelix*²⁶⁵). Tous les dieux sont contre Pompée. Le terme *dei* est générique, ce qui permet d'y concilier toutes les divinités de l'œuvre. L'utilisation de ce mot insiste donc sur le fait que toutes les catégories de dieux peuvent avoir abandonné le chef. Nous voyons qu'il est tout à fait possible que *Fortuna* soit encore une fois conciliée dans le terme *dei* car elle est également opposée à Pompée durant cette guerre (*lassata triumphis | desciiuit fortuna tuis*²⁶⁶). Dans ce passage, la Fortune l'a abandonné, *desciiuit*, lorsque dans le passage précédent les dieux ont changé de camp, *transisse deos*. Puisque ces deux actions sont très semblables l'une et l'autre, il est donc envisageable que le terme *dei* englobe également *Fortuna*. Nous retrouvons aussi cette union de la déesse et des autres divinités lorsque Lucain fait dire à Pompée que les dieux l'ont abandonné pour protéger à présent César (*Uincis apud superos uotis me, Caesar, iniquis*²⁶⁷). Les dieux, *superi*, se sont ligüés du côté de César, rejetant et détruisant Pompée. *Fortuna*, comme nous venons de le voir, a le même but lorsqu'elle est évoquée seule. Elle est l'ennemie de Pompée²⁶⁸, et l'amie de César²⁶⁹. C'est pourquoi, à travers cet exemple, il paraît possible d'estimer que la Fortune est incluse dans le terme *superi*. Ainsi, il faut concevoir l'idée que la Fortune est une divinité d'en haut. Elle est parfois englobée avec les autres divinités comme le supposaient Friedrich Wolf²⁷⁰ et Henry Le Bonniec²⁷¹, mais ce n'est pas toujours le cas.

Le fait qu'elle soit à la fois comprise parmi les dieux mais aussi évoquée par son nom renforce encore plus son importance dans le texte. Elle possède une place d'autant plus spéciale

265 Luc., *BC* 7, 647-648 « Déjà l'infortuné Magnus avait perçu que les dieux et les destins de Rome étaient passés du côté de l'ennemi ».

266 Luc., *BC* 2. 727-728 « La fortune, lassée par tes triomphes, t'abandonna ».

267 Luc., *BC* 7, 113-114 « Auprès des dieux, tu me surpasses, César, par des vœux hostiles ».

268 *Uetito patrias ultra tibi cernere sedes | sic Romam Fortuna dedit* « La Fortune t'ayant en outre interdit de revoir ta patrie, t'a ainsi donné Rome » Luc., *BC* 7, 23.

269 *Sola meorum conscia uotorum es [...] Fortuna* « Tu es la seule confidente de mes vœux, Fortune » Luc., *BC* 5, 665-669.

270 F. WOLF, 2010, p. 386-387.

271 H. LE BONNIEC, 1970, p. 173-174.

lorsque nous voyons qu'elle est nommée bien plus souvent individuellement que les autres dieux²⁷². Sa grande présence lexicale dans le récit peut également sous-entendre sa supériorité par rapport aux autres divinités et sur le monde en général :

*Namque ut opes nimias mundo fortuna subacto | intulit (...) | mensasque priores | aspernata fames*²⁷³.

Nous pouvons voir que la Fortune assujettit le monde. Le verbe *subigo*, constitué du préfixe *sub* et du verbe *ago*, apporte une idée de domination car la préposition *sub* peut indiquer un aspect de soumission. Ainsi, puisque le participe a comme sujet *Fortuna* et qu'il se rapporte au terme *mundus*, la supériorité de la déesse sur le monde est d'autant plus accentuée. Ce participe, en étant en fin de vers intensifie encore plus la notion de domination de la Fortune. Elle est donc supérieure à tout, et assujettit aussi les destins (*quod nolles stare sub ictu | fortunae, quo mundus erat Romanaque fata, coniunx sola fuit*²⁷⁴). Le terme *mundus*, est relié à *Romana fata* par la conjonction de coordination - *que*. Ils se rapportent tous deux au groupe de mots *ictus fortuna*. La déesse est donc la maîtresse du monde et des destins de Rome. Le nom *ictus*, signifiant le « coup », accentue la souveraineté de la divinité car la notion de violence pourrait se rapporter au joug qu'elle leur fait porter et par conséquent à leur soumission. L'idée d'une *Fortuna* supérieure, rappelle la thèse de Pierre Grimal²⁷⁵ disant que la Fortune pourrait être la Providence, ainsi que celle de Nicolas Lévi²⁷⁶ qui émet l'hypothèse que *Fortuna* est la divinité la plus puissante de l'œuvre. En effet, pour fonder cette conjecture, ce dernier s'appuie sur le livre 8 de Lucain (*nunc es pro numine summo | hoc tumulo Fortuna, iacens*²⁷⁷). Ces vers ont été traduits différemment d'un traducteur à un autre. Nicolas Lévi et Jean Soubiran²⁷⁸ le traduisent d'une manière où *Fortuna* est la déesse suprême. Abel Bourgerie et

272 Le dieu le plus fréquemment nommé est Apollon avec ses 33 mentions au sein de l'œuvre. *Fortuna* l'est 145 fois, ce qui signifie qu'elle est quatre fois plus présente lexicalement.

273 Luc., *BC* 1, 160-164 « En effet, quand la fortune soumettant le monde porta des richesses excessives (...) les hommes se vêtent de vêtements qui conviennent difficilement aux femmes ».

274 Luc., *BC* 5, 729-731 « Ton épouse fut la seule personne que tu ne voulus pas placer sous le coup de la fortune, sous laquelle se trouvaient le monde et le destin de Rome ».

275 P. Grimal, 1983, p. 407-408.

276 N. LÉVI, 2006, p. 85.

277 Luc., *BC* 8, 860-861 « Maintenant, Fortune, tu es comme la divinité suprême, couchée dans un tombeau ».

278 N. LÉVI, 2006, p. 85 ; J. Soubiran, *La guerre civile : VI 333 - X 546*, Toulouse, France, Editions universitaires du Sud, coll. « Monde antique », 1998, p. 105.

Max Ponchont²⁷⁹ considèrent que Fortune est « comme la déesse suprême », ce qui sous-entend donc qu'elle y ressemble mais qu'elle ne l'est pas. Interrogeons-nous alors sur ces différentes interprétations. Si nous prenons celle de Nicolas Lévi²⁸⁰ et celle de Jean Soubiran²⁸¹, la Fortune est qualifiée de déesse suprême. Elle a donc une puissance inégalée et un pouvoir très important notamment sur les hommes, étant la seule maîtresse de leurs destins. Il est alors tout à fait envisageable qu'elle incarne la Providence, et qui, plus que maîtresse des destins, en est l'autrice même, comme l'affirmait Pierre Grimal²⁸². Jacqueline Champeaux explique également dans son étude que la Fortune à Rome fut considérée, après une longue dégradation du mythe d'origine, comme l'incarnation de la Providence²⁸³. Il est donc tout à fait probable que Lucain se soit inspiré de cette pensée et qu'il ait associé *Fortuna* à la Providence dans son œuvre. Cette déesse serait donc plus qu'un dieu, elle représenterait le Divin.

Toutefois, même si Lucain paraît parfois montrer que *Fortuna* est la Providence, qui a donc écrit les destins, d'autres exemples laissent penser que la Fortune obéit aux destins. Elle semble, dans certains passages, travailler pour eux (*letī fortuna propinqui tradiderat fatis iuuenem*²⁸⁴). Le verbe *trado* étant à l'actif, signifie ici « remettre, livrer ». Puisque c'est *Fortuna* qui fait l'action, et que le verbe se rapporte aux destins, nous pouvons comprendre que c'est donc elle qui est active pour servir les destins. Or, si la Fortune est l'exécutante des destins, elle ne peut pas être la Providence qui a elle-même écrit les destins. De plus, la Providence est toute puissante et elle n'obéit à personne. Ainsi, si la Fortune est soumise, elle ne peut pas être considérée comme la Providence.

Nous pouvons également remarquer qu'en plus d'être tantôt la servante des destins, tantôt leur maîtresse, *Fortuna* semble également être leur égale dans certains passages de l'œuvre. Leur relation pourrait faire songer à celle qu'elle entretient avec les dieux, comme nous l'avons vu précédemment. En effet, même sans accomplir nécessairement les mêmes actions, les deux entités peuvent être considérées comme des pairs. À la fin de l'ouvrage (*Fata uetant, murique uicem*

279 A. BOURGERY et M. PONCHONT, 1929, p. 128.

280 « Tu es, ô Fortune, en lieu et place d'une divinité suprême » (Nicolas LÉVI).

281 « Te voici maintenant divinité suprême, Fortune, [...] » (Jean Soubiran).

282 P. GRIMAL, 1983, p. 407-408.

283 J. CHAMPEAUX, 1982, p. 479.

*Fortuna tuetur*²⁸⁵), les destins et la divinité ont tous deux pris le parti de César, qui est cloîtré dans le palais royal. *Fortuna* le protège, *tuetur*, et les destins s'opposent à sa défaite, *uetant*. Ainsi, même s'ils ne procèdent pas aux mêmes actions, ils ont tous deux le même objectif, qui est de venir en aide au chef. Cette idée d'égalité est d'autant plus renforcée, car les verbes *ueto* et *tueor* sont à l'actif. Les destins et *Fortuna*, en étant tous deux actifs dans l'action, coexistent donc vraisemblablement sur le même plan. La conjonction de coordination - *que*, qui lie les deux actes insiste encore davantage sur cette notion.

Tout comme la Fortune et les destins semblent être parfois égaux, ces derniers ont la même relation de parité avec les dieux :

*Iam Magnus transisse deos Romanaque fata | senserat infelix tota uix clade coactus | fortunam damnare suam*²⁸⁶.

Ces deux entités exécutent les mêmes actions, comme le montre le verbe *transeo* qui se rattache autant aux dieux, *dei*, qu'aux destins Romains, *Romanaque fata*. La conjonction de coordination - *que*, qui les relie ensemble, amplifie encore davantage cette unité entre eux. Les destins et les divinités sont donc liés. Bien plus, même s'ils peuvent être considérés individuellement, étant donné qu'ils sont nommés séparément, nous pourrions tout de même penser qu'étant identiques dans leurs actions, ils ne forment qu'un. Ainsi, si les *dei* et les destins peuvent être parfois compris comme une unité, *Fortuna* pourrait également faire un avec les destins, puisqu'elle peut être englobée dans le terme *dei*, comme nous l'avons vu précédemment. Cette idée peut être renforcée à travers le passage que nous venons d'étudier. En effet, le destin et les dieux abandonnent Pompée, *Magnus transisse deos Romanaque fata*, et celui-ci, lorsqu'il s'en rend compte, s'emporte contre sa Fortune, *fortunam damnare suam*. Puisque les actions des uns attirent des reproches à un autre, nous pourrions ainsi penser que les noms *fata*, *dei* et *fortuna* sont interchangeable et peuvent former une même unité dans certains passages de l'épopée. Ils sont donc à considérer comme trois entités distinctes à certains moments de l'œuvre mais également comme un seul personnage dans d'autres extraits²⁸⁷.

284 Luc., BC 4, 737-738 « Fortune avait remis le jeune homme aux destins de la proche mort ».

285 Luc., BC 10, 485 « Les destins s'y opposent, et la Fortune la protège à la manière d'un rempart ».

286 Luc., BC 7, 647-649 « Déjà l'infortuné Magnus avait perçu que les dieux et les destins de Rome étaient passés du côté de l'ennemi, réduit à condamner sa Fortune à cause de la ruine la plus totale ».

287 H. LE BONNIEC, 1970, p. 171 ; R. Pichon, *Les sources de Lucain*, Paris, France, E. Leroux, 1912, p. 172 ; F. AHL, 1976, p. 297 ; considéraient que les destins, les *dei* et la Fortune pouvaient tantôt être distinctes tantôt être considéré comme une seule unité.

b) Les multiples Fortunes dans le *Bellum Ciuile*.

Une divinité double

En plus de se confondre avec d'autres concepts, la Fortune de Lucain semble aussi être très paradoxale. Henry Le Bonniec soulève l'hypothèse qu'il y en a même plusieurs au sein de l'œuvre²⁸⁸. Cette thèse peut être justifiée avec le livre 2. Car lorsque le narrateur résume la vie de Marius, nous pouvons percevoir la présence de deux Fortune distinctes :

*Ille fuit uitae Mario modus, omnia passo quae peior fortuna potest, atque omnibus uso quae melior*²⁸⁹.

Deux Fortune, l'une qualifiée de bonne, *melior*, et l'autre désignée comme mauvaise, *peior*, sont présentées. Les qualificatifs *malus* et *bonus* sont mis au comparatif, ce qui intensifie davantage cette idée d'extrémité et donc de différence entre les divinités. Cela est aussi accentué à cause de la conjonction de coordination *atque* qui permet de les séparer et ainsi de leur donner plus d'individualité. Il en est de même avec les pronoms relatifs *qui*, qui en créant un parallélisme entre les deux *Fortuna*, souligne ainsi leur opposition. Dans ce passage, la Fortune ne peut donc pas être considérée comme un seul personnage, mais comme deux divinités distinctes.

Toutefois, dans d'autres extraits, elle pourrait être vue comme une unique déesse très versatile. En effet, le comportement de celle-ci est très changeant durant la bataille de Pharsale. Le narrateur explique qu'étant sur le point d'accorder la victoire à César, elle hésita (*fortunaque Caesaris haesit*²⁹⁰). Elle doute de son projet et manque de se raviser. Lucain décrit donc *Fortuna* comme une déesse qui hésite, qui change d'opinion, qui est double dans ses choix tout comme dans ses actions. Qualifiée de *fortuna anceps*²⁹¹, elle est tantôt ennemie de César²⁹², et tantôt sa

288 H. LE BONNIEC, 1970, p. 171-173.

289 Luc., BC 2,131-133 « Cela fut la fin de la vie de Marius, tout ce que la pire Fortune peut faire, il le supporta, et tout ce que peut la meilleure, il en avait disposé ».

290 Luc., BC 7, 547 « Et la fortune de César hésita ».

291 *Ut numquam fortuna labet successibus anceps, | uincendum totiens* « pour que jamais la fortune double ne chancelle, il faut vaincre tant de fois » Luc., BC 4, 390-391.

292 *Non eadem belli totum fortuna per orbem | constitit, in partes aliquid sed Caesaris ausa est.* « La fortune de la guerre ne s'était pas établie de la même manière à travers le monde entier, mais elle osa quelque attaque à l'encontre des factions de César » Luc., BC 4, 402-403.

protectrice²⁹³. Elle accomplit donc des actions tout à fait opposées les unes des autres envers un même personnage. La Fortune dans le *Bellum Ciuile* est donc une divinité qu'on ne comprend pas vraiment. Elle semble versatile et capable de changer toute la destinée des hommes en une fraction de seconde.

Le poète a peut-être créé ce caractère double en s'inspirant de l'auteur Horace. Ce dernier, dans son poème *Ode à la Fortune*²⁹⁴, évoque également la Fortune, et la présente comme une déesse versatile (*præsens uel imo tollere de gradu mortale corpus uel superbos uertere funeribus triumphos*²⁹⁵). Ce passage montre à la fois le grand pouvoir que possède *Fortuna* pour aider les humains, *uel imo tollere de gradu mortale corpus uel superbos uertere funeribus triumphos*, mais également sa grande capacité à renverser l'ordre du monde selon sa propre volonté, *præsens uel imo tollere (...) uel superbos uertere*. Le parallélisme de construction *uel...uel* intensifie davantage la dualité de la divinité qui est parfois bienveillante et parfois destructrice. Nous ne savons pas sur quoi Horace s'est inspiré pour dépeindre la déesse de cette manière²⁹⁶, mais il semble toutefois évident que Lucain l'ait imité pour créer sa propre *Fortuna*. Celui-ci a aussi probablement suivi les pensées de Sénèque qui la qualifie dans sa tragédie de Médée, comme une divinité inconstante qui ballote les humains et les royaumes en tout sens²⁹⁷.

Cependant, les œuvres d'Horace et de Sénèque ne sont peut-être pas les seules inspirations de Lucain. Car comme nous l'avons dit, la divinité *Fortuna* était une déesse *Primigenia*. Il est donc possible que le poète ait voulu la présenter de la même manière que les Romains considéraient une

293 *Quaerit pelagi caelique tumultu | quod praestet fortuna mihi* « La Fortune cherche par le tumulte de la mer et du ciel, ce qu'elle peut accomplir pour moi » Luc., BC 5, 592-593.

294 HORACE, 1927, Ode 1,35.

295 HORACE, l. 2-4 : « Commandant ou d'élever le corps mortel du bas de l'échelon ou de transformer les triomphes glorieux en des cortèges funèbres ». Traduction personnelle.

296 Voir J. CHAMPEAUX, 1982, p. 177 ; R. DE COSTER, « La fortune d'Antium et l'Ode I,35 d'Horace », *L'Antiquité Classique*, vol. 19, n° 1, 1950, p. 69, 74 et 76.

297 Sén., *Méd*, 219-220 *Rapida fortuna ac leuis | praecepsque regno eripuit, exilio dedit* « La fortune impétueuse et inconstante m'arracha précipitamment à mon royaume et me donna l'exil. ». Traduction personnelle.

Sén., *Méd*, 286-290 *Perque regnorum status | Fortuna uaria dubia quos agita uice, | precor, breuem largire fugienti moram, | dum extrema natis mater infigo oscula | fortasse moriens*. « Par les sorts des royaumes que la Fortune inconstante ballote en de périlleuses vicissitudes, je t'en supplie, sois généreux, accorde à l'exilée un court répit, juste le temps de donner à mes enfants mes derniers baisers maternels et de mourir peut-être ». Traduction Les Belles lettres.

déesse première, à savoir une divinité autant aimée et admirée que crainte. Dans l'étude de Jacqueline Champeaux, la déesse romaine *Fortuna Muliebris*²⁹⁸, qui est une des divinités premières donc peu connues, effrayait le peuple romain car il manquait grandement de connaissances précises sur elle. Dans le *Bellum Ciuile*, Lucain tente de transmettre cette peur de la Fortune à travers le narrateur qui la présente comme un personnage fourbe (*quem blanda futuris | deceptura malis belli fortuna recepit*²⁹⁹). *Fortuna* accueille l'homme, *recepit*, avec bonté, *belli*, pour mieux le tromper et le détruire, *quem blanda futuris deceptura*. La divinité est sournoise, on ne sait pas comment elle va se comporter et on ne peut anticiper aucune de ses réactions. Les citoyens ne parviennent pas à la cerner, ne sachant jamais si elle est réellement bienveillante avec eux. C'est pourquoi elle est parfois présentée comme un monstre³⁰⁰. Elle pousse les hommes à la destruction et à la mort. Pourtant, elle est tout de même acclamée et aimée par ces derniers (*Nescio quod nostris magnum et memorabile fati | exemplum, Fortuna, paras*³⁰¹) car ils pensent qu'elle leur donnera un destin *magnum et memorabile*. Le verbe *paro* est placé à la césure pour intensifier le travail que fait la divinité pour les humains. *Fortuna* est donc décrite négativement, mais aussi positivement. Elle est tenue en respect pour ses compétences et sa puissance, et les hommes mettent tous leurs espoirs en elle. Dans certains passages, nous voyons même que Pompée lui abandonne complètement son destin. Il ne lutte plus pour son futur mais se place sous sa volonté, la laissant choisir sa destinée³⁰². Car il est persuadé qu'elle lui trouvera un endroit pour vivre. Ainsi, nous avons le portrait, dans le *Bellum Ciuile*, d'une déesse première. Outre la représentation de *Fortuna*, Lucain évoque aussi le dieu Janus. Celui-ci était le gardien des clefs. Il était chargé d'ouvrir les portes de son temple lorsque la cité était en guerre, ou de les fermer lorsqu'elle était en paix³⁰³. Tantôt protecteur de la cité, tantôt dieu mauvais³⁰⁴, il est décrit de la même manière que la Fortune. Cette dualité s'explique

298 Voir La *Fortuna Muliebris* dans J. CHAMPEAUX, 1982, p. 335-374.

299 Luc., *BC* 4, 711-712 « La Fortune l'accueillit agréablement pour le tromper au mieux par des maux futurs ».

300 *Itur in omne nefas, et quae fortuna deorum | inuidia caeca bellorum nocte tulisset, | fecit monstra fides* « On va à tous les crimes ; et les infamies que la Fortune monstrueuse des dieux, eut apporté dans la nuit aveugle des batailles, c'est l'honneur qui les a générés » Luc., *BC* 4, 243-245.

301 Luc., *BC* 4, 496-497 « Tu prépares à nos destins, Fortune, je ne sais quel grand et mémorable événement ».

302 *Nunc portum fortuna dabit* « Maintenant la Fortune me donnera un port » Luc., *BC* 8, 192.

303 VARRON, *De lingua latina*, Jean Collart (trad.), Paris, France, Société d'édition les Belles lettres, coll. « Publications de la Faculté des lettres de l'Université de Strasbourg », 1954, V, 165 ; P. GRIMAL, « Le Janus de l'Argilète », *Mélanges de l'École française de Rome*, vol. 64, 1952, p. 42.

304 *Pax missa per orbem | ferrea belligeri compescat limina Iani* « Que la paix répandue à travers le monde retienne fermé les portes de fer du belliqueux Janus » Luc., *BC* 1, 61-62.

par le fait qu'il est aussi un dieu primordial. Ainsi, au premier siècle avant J.-C. et après J.-C., les dieux primordiaux étaient autant aimés que craints³⁰⁵.

Cette idée est d'autant plus présente que l'auteur, par un tour de force, est habilement parvenu à mélanger le Bien et le Mal, confondant ainsi les frontières de ces deux notions et procédant à un renversement des valeurs³⁰⁶. En effet, aucun personnage n'est seulement bon ou seulement mauvais, tous ont une certaine ambivalence. Pompée est un défenseur du peuple, bienveillant et pacifique³⁰⁷, mais il est aussi couard et faible :

*Alter uergentibus annis | in senium longoque togae tranquillior usu | dedidicit iam pace
ducem, famaeque petitor | multa dare in uulgus, totus popularibus auris | inpelli*³⁰⁸.

Il dirige la cité depuis longtemps dans la paix, mais il est aussi décrit comme un chef faible et lâche³⁰⁹. Il se laisse porter, *inpelli*, et a désappris le métier de chef, *dedidicit (...) ducem*. Les deux verbes *inpello* et *dedisco* sont tous deux en début de vers pour accentuer sa déchéance. Il cherche également la renommée mais a perdu toute forme de courage. Il éprouve de la peur face à l'armée de César³¹⁰, demande à ses soldats de renoncer au combat³¹¹, et finit par fuir la guerre de lui-même³¹². Ainsi, bien qu'il soit bon avec le peuple, il possède des défauts très négatifs pour un chef romain³¹³. C'est donc un personnage double, pacifique, mais pusillanime. César, quant à lui, est décrit par certains comme « l'émule de Mars »³¹⁴. En effet, Lucain le présente comme un homme

305 F. BARRIÈRE, « Note critique su Lucano », dans G. Paduano et F. Stok, *Seminari Lucanei I in memoria di Emanuele Narducci*, P. Esposito (éd.), Pisa, Italie, Edizioni ETS, 2020, p. 101.

306 A. LOUPIAC, 1990, p. 304.

307 H. LE BONNIEC, 1970, p. 163 ; J. SOUBIRAN, 1967, p. 65-67.

308 Luc., *BC* 1, 129-133 « L'un, s'approchant des années dans la vieillesse, plus calme par un long usage de la toge, a déjà oublié, à cause de la paix, comment être un chef. Et aspirant à la renommée, il a donné beaucoup pour la plèbe, poussé tout entier par le souffle du peuple ».

309 D. DEMANCHE, « La mort de Pompée dans la *Pharsale* de Lucain: l'infamie transfigurée », *Ítaca: Quaderns Catalans de Cultura Clàssica*, vol. 31-32, 2016, p. 102-104.

310 *Stat corde gelato | attonitus* « Il reste sidéré, avec le cœur gelé » Luc., *BC* 7, 339.

311 *Reuocat matura in Fata ruentis* « Il rappelle celui qui se rue prématurément vers les destins » Luc., *BC* 7, 668.

312 *Tum Magnum concitus aufert | a bello sonipes* « Alors, le cheval rapide arrache Magnus de la guerre » Luc., *BC* 7, 677-678.

313 B. MINEO, 2010, p. 256, évoque également les nombreux défauts que donne Lucain au chef Romain.

314 J. SOUBIRAN, 1967, p. 64.

mauvais³¹⁵, dès le début du livre 1. Il aime contempler la destruction et le chaos qu'il a causé, n'ayant aucune honte de ses actes ni aucun remord³¹⁶. C'est un personnage cruel³¹⁷, qui n'a aucune pitié pour personne³¹⁸. Cependant, pour contrebalancer ce tableau, le poète le décrit comme un très bon chef guerrier, respecté et obéi par ses soldats :

*Per signa decem felicia castris | perque tuos iuro quocumque ex hoste triumphos : | pectore si fratris gladium iuguloque parentis | condere me iubeas plenaque in uiscera partu | coniugis, inuita peragam tamen omnia dextra*³¹⁹.

L'un de ses légionnaires, le glorifie et évoque ses nombreuses victoires, *Per signa decem felicia castris perque tuos iuro quocumque ex hoste triumphos*. Le mot *decem*, en étant placé à la césure, accentue le grand nombre de triomphes qu'a obtenu l'armée de César. Ses enseignes sont qualifiées de *felix*, ce qui souligne la suprématie du chef. De plus, le pronom possessif *tuus*, attribue la victoire à lui seul, ce qui le rend d'autant plus supérieur en tant que chef de guerre. César était donc un grand homme avant même que la guerre civile n'éclate. Ses soldats obéissent aussi à tous ses ordres, quel qu'ils soient. L'évocation des crimes envers des membres de famille proche, *frater*, *parens*, *coniux*, accentue davantage la dévotion des légionnaires envers le chef. Ce dernier est donc dépeint à la fois de manière négative, mais aussi positivement. Il est double dans sa description :

*Quacumque uagatur, | sanguineum ueluti quatiens Bellona flagellum | Bistonas aut Mauors agitans si uerbere saeue | Palladia stimulet turbatos aegide currus, | nox ingens scelerum est ; caedes oriuntur et instar | immensae uocis gemitus, et pondere lapsi | pectoris arma sonant confractique ensibus enses. | Ipse manu subicit gladios ac tela ministrat | aduersosque iubet ferro contundere uultus, | promouet ipse acies, impellit terga suorum, | uerbere conuersae cessantis excitat hastae*³²⁰.

315 *Gaudensque uiam fecisse ruina* « Heureux de se frayer un chemin dans la ruine » Luc., BC 1, 150.

316 *Solusque pudor non uincere bello* « Et sa seule honte est de vaincre sans faire la guerre » Luc., BC 1, 145.

317 *Nunquam temerando parcere ferro* « Jamais il n'épargnait un fer souillé » Luc., BC 1, 147.

318 Il est décrit très négativement par Lucain d'après plusieurs chercheurs R. UTARD, *César dans la tempête (Lucain, Pharsale, V 476-721): la révélation d'un caractère*, 2021 ; A. CATTIN, 1965, p. 215-317 ; F. AHL, 1976, p. 199-200 ; LEIGH, « "César coup de foudre". La signification d'un symbole chez Lucain », dans Sylvie Franchet d'Espèrey et Olivier Devillers (éd.), *Lucain en débat: rhétorique, poétique et histoire*, Pessac, France, Ausonius Éditions, 2010, p. 160 ; B. MINEO, 2010, p. 258 ; J. Brisset, « Les idées politiques de Lucain », 1964, p. 87.

319 Luc., BC 1. 374-378 « À cause des enseignes glorieuses de dix campagnes et à cause de tes triomphes sur n'importe lequel de tes ennemis, je le jure, si tu m'ordonnes d'enfouir un glaive dans la poitrine de mon frère, dans la gorge de mon père, dans les entrailles de ma femme enceinte, j'accomplirai tout de ma main droite mais à contre-cœur ».

320 Luc., BC 7, 567-577 « De n'importe quel côté où il va, comme Bellone agitant son fouet sanglant ou Mars battant les Bistones et d'un coup féroce stimule les chars troublés par l'égide de Pallas, c'est la nuit immense des crimes ;

Il est comparé à Bellone et à Mars, deux dieux associés à la guerre. La description de ces divinités les rend effrayantes et renforce leur caractère cruel, *sanguineum ueluti quatiens Bellona flagellum*. En étant qualifiées de manière très négative, elles rendent César d'autant plus mauvais. Toutefois, celui-ci a beaucoup de zèle pour livrer les combats, *ipse manu subicit gladios ac tela ministrat aduersosque iubet ferro contundere uultus, promouet ipse acies, impellit terga suorum, uerbere conuersae cessantis excitat hastae*. Le pronom *ipse*, répété deux fois, renforce sa volonté propre dans ces actes, ce qui le présente donc comme un bon chef de guerre qui conduit son peuple à livrer bataille. Ainsi, pour accentuer le mélange des frontières entre le Bien et le Mal, Lucain montre la cruauté mais aussi la grande qualité de dirigeant de César. Cette réflexion, peut nous faire supposer que Lucain mêle ces deux notions non seulement chez les chefs, mais aussi chez *Fortuna*. Cela pourrait donc expliquer pourquoi, en plus d'être aimée et crainte comme toute divinité primitive, elle est double comme les personnages importants de cette œuvre.

Une déesse oraculaire

Lucain s'est également inspiré de la fonction de donneuse d'oracle de la déesse Fortune pour créer sa *Fortuna*. Comme nous l'avons dit, c'est en grande partie grâce à cet attribut qu'elle fût si prestigieuse à Rome au I^{er} siècle avant J.-C.³²¹. Il était donc pertinent pour l'auteur d'emprunter au moins en partie cette caractéristique pour son œuvre. Il la présente surtout juste avant la bataille de *Pharsale*, lorsque Fortune prévient Pompée de sa future mort par des signes (*Non tamen abstinuit uenturos prodere casus per uarias Fortuna notas*³²²). Elle lui envoie différentes prédictions sur l'avenir, *uarias notas*, qu'il doit interpréter. Pourtant, en réalité, aucune Fortune à Rome ne transmettait de prédictions de cette manière. Elle n'envoyait pas de signes pour annoncer le destin comme le faisaient les autres dieux, mais elle donnait des sorts, en répondant à des questions³²³. La

les meurtres commencent, des gémissements d'une voix immense et les armes retentissent sous le poids d'une poitrine qui s'écroule, et les épées sont brisées par les épées. Lui-même place des glaives dans la main, fournit les lances et ordonne de frapper les visages des adversaires. Il fait avancer lui-même les troupes, pousse les dos des siens, stimule les retardataires par un coup de lance renversée. ».

321 J. CHAMPEAUX, 1992, p. 146-147.

322 Luc., *BC* 7, 151 « Pourtant, la Fortune ne s'abstint pas de révéler les malheurs à venir par des signes variés ».

323 J. CHAMPEAUX, 1982, p. 68 et 81 notamment.

divinité la plus connue pour user de cette fonction était la Fortune de Préneste³²⁴. Lucain avait connaissance de cette divinité car il l'évoque dans son œuvre³²⁵. Toutefois, il ne la présente pas pour son rôle de déesse oraculaire qui était pourtant sa plus importante caractéristique³²⁶, mais pour s'en servir comme argument d'autorité lorsqu'il évoque les crimes de la première guerre civile de Rome et par conséquent l'inclination du peuple à s'auto-détruire. Le poète dénature donc la déesse de *Préneste*, oubliant les attributs qu'elle avait, et ajoutant ceux qu'elle n'avait pas. En effet, celle-ci n'était pas la déesse Fortune la plus vieille de Rome. La première à être apparue fut la *Fortuna Boarium*³²⁷, mais Lucain ne l'a nullement convoqué pour parler du passé criminel de la cité. La meilleure explication semble venir du fait que la Fortune de *Préneste* était bien plus connue à l'époque du poète que la déesse *Boarium*. Or, comme l'auteur ne cherche pas à faire une œuvre complètement historique, mais qu'il veut créer une épopée poignante et esthétique avant tout, il évoque une divinité célèbre pour donner un semblant de vérité et du poids à son œuvre. Pour ce qui est de l'aspect oraculaire de *Fortuna*, cette dernière ne s'apparente pas à la Fortune de *Préneste* spécifiquement. Car cette dernière n'est pas la seule Fortune dont parle Lucain dans son récit. Celui-ci mélange toutes les Fortune qu'il connaît et rajoute des caractéristiques d'autres divinités. Il y mêle par exemple la manière de faire des présages des dieux olympiens³²⁸, que le peuple du premier siècle après J.-C. connaissait beaucoup mieux.

Une divinité poliade

Enfin, le poète détourna également la fonction de déesse poliade de *Fortuna* au sein de son œuvre. Comme nous l'avons dit, dans le culte originel, la déesse était chargée de protéger sa cité. Toutefois, elle n'était pas une déesse guerrière à proprement parler car elle n'attaquait pas directement les ennemis. Or, Lucain, dans son œuvre, présente *Fortuna* à la fois comme une déesse protectrice de sa cité, et à la fois comme une déesse guerrière. Au livre 7, le narrateur en fait une description de déesse poliade :

324 J. CHAMPEAUX, 1982, p. 9.

325 *Udidit Fortuna colonos | Praenestina suos cunctos simul ense recepto | unius populum pereuntem tempore mortis*
« La Fortune de Préneste vit tous ses colons être traversé ensemble par l'épée, un peuple mourir dans le temps d'un seul homme » Luc., *BC* 2, 194-196.

326 J. CHAMPEAUX, 1982, p. 57.

327 J. CHAMPEAUX, 1982, p. 255.

328 HOMÈRE, *Iliade. Tome I, Chants I-VI*, P. Mazon (trad.), Paris, France, Les Belles Lettres, 1937, 2, 302-332.

*Res mihi Romanas dederas, Fortuna, regendas : | accipe maiores et caeco in Marte tuere*³²⁹.

La divinité avait confié à Pompée sa cité pour qu'il la protège. Le verbe *do* indique donc que la cité était auparavant à la déesse puisque c'est elle qui en a fait don au chef. Cependant, durant la guerre civile, celui-ci, se rendant compte que la déesse n'est plus de son côté, lui restitue la protection de la ville. Le verbe *tueor* signifiant « avoir les yeux sur, veiller sur », insiste sur l'idée de protection. Ce terme ne porte aucune haine ou violence mais nous rapproche de l'idée d'un parent qui protège ses enfants. *Fortuna* veille et porte une attention particulière sur sa cité. Elle est donc bien une déesse poliade. Cependant, Lucain ne la limite pas qu'à cela, car il la rend aussi guerrière (*quod totos errore uago perfuderat agros | constitit hic bellum fortunaque Caesaris haesit*³³⁰). Nous avons l'impression que la Fortune fait elle-même la guerre, menant César à l'assaut, avant d'hésiter au dernier moment. C'est lorsqu'elle doute, *fortunasque Caesaris haesit*, que la guerre se stoppe, *constitit hic bellum*. Nous pourrions donc penser que c'est elle qui est responsable de la guerre, et qui mène le combat. La Fortune de Lucain est donc à la fois dans la défense et dans l'attaque (*tamquam fortuna locorum | bella gerat seruetque ducum sibi fata priorum*³³¹). Elle fait la guerre, *bella gerat*, mais préserve aussi les destins des chefs qui dirigent la cité à laquelle elle est rattachée, *seruetque ducum sibi fata*. Le verbe *seruo* a une connotation plutôt positive car il s'apparente à la notion de protection. Sa qualification de déesse des lieux, *fortuna locorum*, accentue encore davantage sa fonction de déesse poliade. Ainsi, la déesse a une double fonction en étant tout autant protectrice que guerrière comme le souligne la conjonction de coordination - *que* qui permet le lien entre ses deux caractéristiques.

Pour créer une déesse belliqueuse, Lucain s'est peut-être encore inspiré d'Horace qui dans *Ode à la Fortune*³³² a représenté une déesse violente qui renverse tout³³³. Elle est donc une source de haine et de violence qui pousse les hommes à faire la guerre. De plus, le poète la prie de protéger César dans ses combats, tout comme la Fortune du *Bellum Ciuile* :

329 Luc., *BC* 7, 110-111 « Tu m'avais donné les affaires romaines à diriger : accepte-les plus grandes et protège-les durant l'aveugle guerre ».

330 Luc., *BC* 7, 546-547 « Ce combat qui avait inondé tous les champs de fuyards s'arrêta là, et la Fortune de César hésita ».

331 Luc., *BC* 4, 661-662 « Comme si la Fortune des lieux fait les guerres et préserve les destins de leurs anciens chefs ».

332 HORACE, 1927, liv. Ode 1,35.

333 *Regumque matres barbarorum et purpurei metuunt tyranni iniurioso ne pede proruas stantem columnam* « Les mères des rois barbares et les tyrans vêtus de pourpre craignent que par un pied outrageant tu ne renverses un pilier dressé » Hor., *Ode* 1, 35, traduction personnelle.

*Serues iturum Cæsarem in ultimos orbis Britannos et iuuenum recens examen Eois timendum partibus Oceanoque rubro*³³⁴.

Chez Horace, il est demandé à la divinité de protéger le chef à travers le monde, *iturum Cæsarem in ultimos orbis*. Elle n'est donc plus rattachée à une cité, mais à un chef. Bien plus, en l'assistant, elle doit même s'éloigner de Rome, comme le souligne le terme *ultimus orbis*. Dans cette œuvre, elle n'est donc pas une divinité protectrice de sa cité, comme elle l'était dans son culte initial. C'est pourquoi nous pourrions supposer que Lucain s'est grandement inspiré de cette déesse pour créer sa *Fortuna* (*quaerit pelagi caelique tumultu | quod praestet fortuna mihi*³³⁵). Elle suit également ce chef à travers les mers, *pelagi caelique tumultu*. La notion de tumulte de l'eau insiste sur leur éloignement par rapport au rivage et par conséquent de la cité. Ainsi, Fortune, bien que conservant sa fonction de déesse poliade du culte d'origine, elle s'attache tout de même au chef comme le fait la Fortune d'Horace.

Pour tenter de rattacher au culte d'origine cette caractéristique que lui donne Lucain, nous pourrions dire que César est l'un des chefs de Rome. Ainsi, en le protégeant, la Fortune veille également sur sa cité. Toutefois, le camp adverse est aussi romain puisque la guerre est civile. En outre, Pompé a reçu l'autorité sur le peuple et l'administration de la cité³³⁶ car le Sénat s'est rangé de son côté. Ainsi, Fortune, en choisissant de protéger César, décide de suivre un homme et non une cité. Elle choisit également le parti d'un anti-héros, qui a créé une guerre civile pour s'emparer du pouvoir et pour transformer Rome en empire. Comme Fortune est une déesse oraculaire qui a pu voir l'avenir de la cité, nous pouvons penser qu'elle est donc mauvaise, cruelle et destructrice puisqu'elle permet à cet homme de vaincre Pompée.

En somme, la Fortune de Lucain est un personnage indéterminable. C'est un mélange très confus de beaucoup d'entités qui n'a plus vraiment de rapport avec le culte originel. À la fois Providence, à la fois soumise aux destins, elle paraît également ne faire qu'un avec les dieux et les destins, tout en se démarquant tout de même parfois d'eux. La question sur le nombre de Fortune existantes reste un mystère car elle semble tantôt être unique avec un caractère ambivalent, et tantôt

334 « Puisses-tu préserver César au moment de partir aux confins du monde contre les Bretons, et le jeune essaim de guerriers, redoutés dans les pays d'Orient et de l'Océan rouge » Hor., *Ode* 1, 35, traduction de Carlès.

335 Luc., *BC* 5, 592-593 « La Fortune cherche par le tumulte de la mer et du ciel, ce qu'elle peut accomplir pour moi ».

336 J. SOUBIRAN, 1967, p. 66 et 68.

être subdivisible. Ainsi, nous constatons que les thèses de Friedrich Wolf, d'Henry Le Bonniec, de Nicolas Lévi et de Pierre Grimal, bien qu'elles soient contradictoires les unes aux autres, sont toutes plausibles.

La création d'un personnage comme celui de la *Fortuna* dans le récit de Lucain a été inspirée par les nombreuses déesses homonymes mais aussi par celle qu'a créée Horace dans *Ode à la Fortune*. Les attributs et les fonctions qu'elle possède dans le *Bellum Civile* ne sont pas toujours en conformité avec les cultes existants mais n'ont pas vocation à l'être. Car Lucain voulait créer une œuvre poignante et esthétique. Pour cela, il a confondu tout ce qu'un romain connaissait, et a gommé la frontière entre le Bien et le Mal pour plonger son lecteur dans la détresse d'un homme contemporain de la guerre civile. C'est aussi pour cette raison, à cause du renversement des valeurs et de la double narration, que la Fortune est vue comme un personnage cruel qui protège César et rejette Pompée.

2) Les liens entre Fortuna et Pompée.

Pompée, comme nous l'avons vu, est un protagoniste qui a un rapport très intéressant avec la Fortune puisque c'est grâce à ses épreuves³³⁷ qui devient un véritable stoïcien³³⁸. Présenté négativement au début du récit³³⁹, sa description évolue et il est dépeint de plus en plus positivement au fil du temps. Pourtant, malgré cette évolution, le chef est sans cesse rejeté par *Fortuna*. Pourquoi donc lui veut-elle autant de mal et le pourchasse-t-elle jusqu'à la mort ? Cela est d'autant plus frappant qu'au cours de l'épopée, nous apprenons de la bouche de certains personnages que leur relation avant la guerre n'était pas de même nature.

337 SÉNÈQUE, « *De Providentia* Tome IV », René Waltz (trad.), dans *Dialogues*, Paris, France, Les Belles Lettres, coll. « Collection des Universités de France », 1927, 1.6-2.7, explique que la Providence s'attaque à l'Homme pour le rendre meilleur. N. LÉVI, 2006, p. 86, appelle cela le *dolorisme*.

338 A. CATTIN, 1965, p. 216.

339 A. CATTIN, 1965, p. 215.

a) *Un chef aimé par la Fortune.*

D'après les paroles de Caton durant son oraison funèbre, Pompée était un grand chef aimé par *Fortuna* (*Non pretiosa petit cumulatō ture sepulchra | Pompeius, Fortuna, tuus*³⁴⁰). Les deux personnages avaient une intimité très forte dans leur relation comme l'indique le pronom possessif *tuus*. Ce terme, en étant placé à la césure, est d'autant plus mis en valeur, pour accentuer la relation étroite entre les deux personnages. Le nom *Fortuna* placé entre les deux nominatifs masculins singuliers renforce encore cette idée d'amour réciproque. Ils sont très fusionnels, et ne forment qu'un. Nous retrouvons la même liaison lorsque le chef durant la bataille de la Pharsale, fait appel à elle (*quid perdere cuncta laboras ? | Iam nihil est, Fortuna, meum*³⁴¹). Il semble la connaître personnellement. Il l'apostrophe, *Fortuna*, et s'adresse à elle de la même manière que lorsqu'on parle à quelqu'un que l'on connaît bien. Il est donc manifeste que la Fortune a une grande importance pour Pompée et qu'ils sont très proches. Il lui demande même de répondre de ses actes, *quid perdere cuncta laboras*, ce qui insiste encore davantage sur l'intimité qu'ont les deux personnages entre eux. Il est tout à fait possible de penser que *Fortuna* entretenait moins un rapport de supériorité que d'égalité avec Pompée. Cependant, puisqu'elle est une déesse très puissante³⁴², elle conserve cette possibilité de le protéger. Pompée le sait et c'est d'ailleurs vers elle, lorsqu'il affirme avoir tout perdu, qu'il se tourne pour obtenir de l'aide. Ainsi, les deux personnages avaient un lien très fort avant le début de la guerre civile. La Fortune lui avait même donné la ville de Rome à diriger³⁴³, ce qui, plus qu'un honneur, est une preuve de confiance immense³⁴⁴. Après lui avoir attribué cette fonction, elle ne s'est pas détournée de lui. Au contraire, elle appréciait beaucoup ses actes (*Hac facie, Fortuna, tibi, Romana, placebas*³⁴⁵). Elle prenait plaisir à regarder les actions que menait Pompée dans sa cité. Le verbe *placeo*, en étant placé en fin de vers, insiste sur la satisfaction qu'avait la déesse pour le travail du chef. Elle ne semblait en aucun cas s'irriter contre lui.

340 Luc., BC 8, 729-730 « Il ne cherche pas à avoir un sépulcre précieux avec de l'encens en abondance, ton Pompée, Fortune ».

341 Luc., BC 7, 665-666 « Pourquoi te donnes-tu du mal à tout anéantir ? Désormais, Fortune, je n'ai plus rien ».

342 *Plus Fortuna potest* « La Fortune peut plus » Luc., BC 6, 615.

343 *Res mihi Romanas dederas, Fortuna, regendas* « Tu m'avais donné les affaires de Rome à diriger » Luc., BC 7, 110-111.

344 SÉNÈQUE, *Questions naturelles Tome II, Livres IV-VII*, P. Oltramare (trad.), Paris, France, Les Belles lettres, 1929, § 21 Pompée est décrit comme étant le favori de la Fortune.

345 Luc., BC 8, 686 « Tu te plaisais, Fortune de Rome, à ce visage ».

Cependant, comme le verbe est à l'imparfait, nous comprenons que leur relation, qui s'était établie dans la durée, a pris fin. Fortune s'attaqua tout à coup à lui, modifiant ainsi complètement leur rapport :

*Hac Fortuna fide Magni tam prospera fata | pertulit, hac illum summo de culmine rerum | morte petit cladesque omnis exegit in uno | saeva die quibus immunes tot praestitit annos (...) semel impulit illum | dilata Fortuna manu*³⁴⁶.

Alors qu'elle le protégeait, *Hac Fortuna fide Magni tam prospera fata pertulit*, elle se mit à l'attaquer, *morte petit*, sans raison apparente. Le balancement *hac...hac*, accentue d'autant plus le changement de rapport qu'il y a eu entre les deux personnages. Les verbes, qui passent du passé simple, *pertulit*, au présent, *petit*, insistent sur la notion de simultanéité et de rapidité. De plus, le verbe *perfero*, qui a une connotation positive, est au passé, ce qui indique que le soutien de la divinité est terminé. Le verbe *peto*, qui apporte ici une idée négative, est au présent, montrant ainsi que le personnage est encore victime de la Fortune à l'heure actuelle. Ce décalage de temps surprend, et marque la rapidité avec laquelle a eu lieu ce changement. Il en est de même pour le verbe au passé simple, *impello* qui insiste aussi sur la vitesse et l'inattendu de l'action.

Cependant, en ayant étudié les caractéristiques de la Fortune, le renversement de situation n'est pas si étonnant, car comme nous l'avons dit, la Fortune de Lucain est une divinité versatile qui change très rapidement d'avis. Bien plus, d'après le narrateur, elle semble s'acharner sur tous ses protégés :

*Sed poenas longi Fortuna fauoris | exigit a misero, quae tanto pondere famae | res premit aduersas fatisque prioribus urget*³⁴⁷.

Plus une personne a de la gloire, plus elle est frappée par *Fortuna*, comme le souligne le démonstratif *tantus*, qui exprime la grandeur. Les verbes qui qualifient les actions de celle-ci, *exigo*, *premo*, *urgeo*, ont une connotation très violente, ce qui accentue encore davantage sa nocivité envers ceux qu'elle a aimés auparavant. Celle-ci désarçonne, dépouille et détruit les grands hommes. C'est pourquoi elle abandonne Pompée au moment de la guerre civile après lui avoir

346 Luc., *BC* 8,701-708 « D'une part, elle protégea fidèlement les destins si favorables de Magnus, de l'autre, au sommet de la grandeur des choses, elle le frappe par la mort et elle exécuta en un seul jour néfaste tous les fléaux, desquels elle le maintint indemne tant d'années (...) la Fortune le renversa en une seule fois, d'une main qu'elle avait retardée ».

347 Luc., *BC* 8, 21-23 « Mais la Fortune fait payer au malheureux le prix d'une longue faveur, laquelle écrase de malheurs par un poids aussi grand que la renommée et l'accable par les destins passés ».

apporté une très grande renommée. L'évocation de l'abandon du chef est présente au début de l'épopée³⁴⁸, tout comme à la fin³⁴⁹. Ce parallélisme présent au commencement et à la fin de l'œuvre permet de renforcer l'importance de cet événement et donc la gravité de cet acte. En effet, après une si grande protection, *Fortuna*, qui est qualifiée d'infidèle³⁵⁰, se détourne de son protégé et récupère tout ce qu'elle lui avait donné³⁵¹. Elle en vient même à changer de camp :

*Iam Magnus transisse deos Romanaque fata | senserat infelix tota uix clade coactus | fortunam damnare suam*³⁵².

Toutes les puissances l'ont rejeté, *transisse deos Romanaque fata*, et Fortune se rapproche de l'ennemi direct de Pompée qui n'est autre que César. Celle-ci, durant la guerre civile, entretient une relation très forte avec lui :

*Nesciet hoc quisquam, nisi tu, quae sola meorum | conscia uotorum es, me, quamuis plenus honorum | et dictator eam Stygias et consul ad umbras, | priuatim, Fortuna, mori*³⁵³.

César l'apostrophe, *Fortuna*, ce qui montre qu'il est proche d'elle. Les termes *nisi tu*, insiste encore davantage sur les liens étroits qu'ils ont ensemble car en étant placé en opposition avec les groupes de mots, *nesciet hoc quisquam*, la divinité est présentée comme étant unique et précieuse à ses yeux. En outre, ces deux mots, en étant placés à la césure, intensifient l'idée qu'elle est le personnage le plus proche de lui. Il la mentionne même comme étant sa complice, *quae sola meorum conscia uotorum es*. Bien plus, le chef considère même qu'elle est sa seule confidente, *sola conscia*. Cette divinité semble donc extrêmement importante pour lui. Pompée, malgré le lien qu'il a entretenu avec elle et qu'il tente encore de prolonger, n'a plus la même relation qu'ont désormais César et *Fortuna*. En effet, il place encore ses espoirs en sa Fortune d'autrefois, (*nec reparare nouas uires*,

348 *Lassata triumphis | desciiuit Fortuna tuis* « Fortune, lassée de tes triomphes, t'abandonna » Luc., BC 2,728.

349 *Uiuuit post proelia Magnus, | sed fortuna perit* « Après les combats Magnus vécut mais sa fortune s'en va » Luc., BC 8, 84-85.

350 *infida (...)| Fortuna* « infidèle Fortune » Luc., BC 7, 685-686.

351 *Res mihi Romanas dederas, Fortuna, regendas : | accipe maiores et caeco in Marte tuere* « Tu m'avais donné les affaires de Rome à diriger : accepte-les plus grande et protège-les durant la guerre aveugle » Luc., BC 7, 110-111.

352 Luc., BC 7, 647-649 « Déjà le malchanceux Magnus avait perçu que les dieux et les destins de Rome étaient passés du côté de l'ennemi, réduit à condamner sa Fortune à cause de la ruine à peine totale ».

353 Luc., BC 5, 665-666 « Tu es la seule complice de mes vœux ».

*multumque priori | credere fortunae*³⁵⁴) mais sa relation avec elle est passée comme le souligne l'adjectif *prior*. Au contraire, les rapports très forts qu'elle a avec César sont toujours d'actualité (*iustos fortuna laborat | esse ducis motus et causas inuenit armis*³⁵⁵). Le verbe *laboro* est au présent, ce qui indique que la relation est ancrée dans le présent et n'est pas encore rompue. De plus, le type de liens qu'elle a avec César n'est pas non plus le même que celui qu'elle avait avec Pompée. Lorsqu'elle était du côté de ce dernier, c'est elle qui avait le rôle principal³⁵⁶. Dans sa relation avec César, elle n'occupe pas la première place dans ses projets. C'est lui qui est au premier rang et c'est elle qui le seconde. Le lien qu'ils entretiennent n'est donc pas basé sur un principe d'égalité. La déesse accomplit tout ce qu'elle peut pour lui venir en aide (*quaerit pelagi caelique tumultu quod praestet fortuna mihi*³⁵⁷). Le verbe *quaero* signifie « chercher » et insiste sur la volonté qu'a la Fortune de faire tout ce qui est en son pouvoir pour assister le chef. Elle est donc dans une position de soumission. En effet, bien que celle-ci l'aide et le protège dans toutes ses entreprises³⁵⁸, comme elle le faisait jadis avec Pompée, elle est montrée comme inférieure à lui. Cependant, bien que *Fortuna* soit soumise à la volonté de César, elle n'en reste pas moins toute puissante (*fortuna cuncta tenentur | Caesaris*³⁵⁹). Le fait que le sujet soit *cuncta*, et que le verbe *teneo* soit au passif, renforce la puissance de *Fortuna*. Ainsi, même si elle est subordonnée à César, tout le reste est sous son contrôle. Son autorité sur le monde accentue donc encore davantage l'invincibilité du chef, car *Fortuna* le protège et l'aide à détruire Pompée et son armée (*Fortunam superosque suos in sanguine cernit*³⁶⁰). Ces divinités, *Fortunam superosque suos*, sont responsables de la mort des troupes durant la bataille de Pharsale. C'est donc *Fortuna* qui est la raison de la victoire de César. Elle est également la cause directe du massacre de son ancien protégé³⁶¹ qu'elle détruit et tue avec fourberie (*quem blanda futuris | deceptura malis belli fortuna recepit*³⁶²). La divinité est sournoise, *deceptura*. Le fait que ce verbe soit placé au début de vers insiste d'autant plus sur cette pensée. Ce terme, étant au participe futur, annonce l'intention préméditée de détruire

354 Luc., BC 1, 134-135 « Ne pas retrouver de nouvelles forces mais croire pleinement à sa Fortune d'autrefois ».

355 Luc., BC 1, 264-265 « Fortuna travaille à produire des motifs justes au chef et trouve des raisons à ses armes ».

356 *Impatiensque loci fortuna secundi* « Et ta fortune n'accepte pas la seconde place » Luc., BC 1, 124.

357 Luc., BC 5, 592 « La Fortune, avec le tumulte de la mer et du ciel, cherche quoi faire pour moi ».

358 *Nunc cum fortuna secundis | mecum rebus agat superique ad summa uocantes* « À présent, alors que Fortuna seconde mes actions et que les dieux m'appellent au pouvoir suprême » Luc., BC 1, 309-310.

359 Luc., BC 9, 244-245 « Tout est contrôlé par la fortune de César ».

360 Luc., BC 7, 796 « Il distingue dans le sang, Fortune et ses dieux ».

361 *Magnum Fortuna remouit* « Fortune nous a retiré Magnus » Luc., BC 9, 223.

362 Luc., BC 4, 711-712 « La Fortune l'accueillit agréablement pour le tromper au mieux par des maux futurs ».

le protagoniste, et par conséquent montre encore une fois, la fourberie de la Fortune. Il en est de même avec les adjectifs *malis* et *belli*. Ces termes, en plus d'encadrer la césure, ce qui les met en évidence, ont des sens opposés mais sont placés côte à côte. Cela insiste donc davantage sur la fourberie de la divinité qui lui cache la vérité. Il en est de même au livre 8, lorsqu'encore une fois *Fortuna* agit d'une manière qui paraît à première vue positive, mais qui est en fait un moyen supplémentaire pour détruire Pompée :

*Ante tamen Pharias uictor quam tangat harenas | Pompeio raptim tumulum Fortuna parauit, | ne iaceat nullo uel ne meliore sepulchro*³⁶³.

Le parallélisme *ne...ne* ainsi que la césure séparant les deux possibilités, insiste sur les deux raisons distinctes pour lesquelles la Fortune a donné un tombeau à Pompée. Dans l'Antiquité, avoir une sépulture à sa mort était crucial. Or, Pompée, en se faisant assassiner par les Égyptiens, a failli ne pas en avoir. Pire, c'est César qui aurait pu retrouver son corps. On peut donc penser que *Fortuna*, en lui donnant un sépulcre avant l'arrivée de son ennemi, est une divinité bienveillante. Pourtant, stylistiquement, nous voyons qu'elle lui en a accordé un uniquement par méchanceté. Les mots qui marquent l'absence d'un meilleur tombeau, *ne meliore sepulchro*, sont à la fin d'un vers, ce qui insiste d'autant plus sur cette idée de méchanceté. De plus, la conjonction disjonctive *uel*, en plus d'être placé juste après la césure, introduit uniquement cette partie de phrase. Il est donc possible que ce terme serve d'intensif pour marquer la deuxième partie de la phrase. *Fortuna* aurait alors fourni un tombeau misérable à Pompée, dans le but de faire disparaître sa renommée, ce qui montre qu'elle s'attaque à lui jusque dans sa mort

Ainsi, un changement radical dans l'attitude de *Fortuna* a eu lieu. D'abord protectrice de Pompée, elle s'est retournée contre lui et s'est mise au service de César. Il serait pertinent de savoir pourquoi elle s'est acharnée sur Pompée, lui qui est pourtant devenu un bon chef au fil du temps.

363 Luc., BC 8, 712-714 « Cependant, avant que le vainqueur atteigne les sables de Pharos, Fortune fournit rapidement un tombeau à Pompée pour qu'il ne repose pas sans sépulcre ou qu'il n'en ait pas de meilleur ».

b) Les raisons d'une Fortune changeante ?

Comme nous l'avons dit, si la Fortune s'est attaquée à Pompée, c'est en partie parce qu'elle est versatile et qu'elle se plaît à s'acharner contre ceux qu'elle a tant protégés. Toutefois, sa réaction pourrait aussi s'expliquer par le fait que le chef est en tort sur de nombreux points.

Celui-ci est devenu faible et passif. Il n'est donc plus digne d'être au pouvoir (*habenti | tam pauidum tibi, Roma, ducem Fortuna pepercit | quod bellum civile fuit*³⁶⁴). La Fortune de Rome, qui est une déesse poliade comme nous l'avons vu, veut confier sa cité à un chef valeureux, possédant les qualités d'un bon dirigeant. Le complément d'objet direct *ducem* est entouré par l'apostrophe *Roma* et par le sujet *Fortuna*, ce qui insiste sur le fait que cette divinité possède un lien particulier avec le chef et avec la cité. Rome est au centre de l'action comme le montre l'apostrophe *Roma*. Fortune, protège la ville, *pepercit*, et ainsi crée une guerre pour elle. Elle veut le meilleur pour sa cité et tente de ce fait d'éliminer le dirigeant. Qualifié de *pauidum*, Pompée n'a plus les qualités qu'un chef devrait avoir. L'adverbe *tam* intensifie d'autant plus ce défaut, montrant davantage l'incapacité du protagoniste à administrer Rome. Jadis bon gouvernant, il avait été choisi par Fortune pour diriger la cité, comme nous l'avons vu. Néanmoins, au fil des années, il perdit peu à peu ses capacités :

*Alter uergentibus annis | in senium longoque togae tranquillior usu | dedidit iam pace ducem, famaeque petitor | multa dare in uulgus, totus popularibus auris | inPELLI, plausuque sui gaudere theatri, | nec reparare nouas uires, multumque priori | credere fortunae*³⁶⁵.

Pompée est décrit comme un bon chef, proche de ses citoyens, *multa dare in uulgus*, menant sa cité pacifiquement, *pace ducem*. Il est même plus calme que depuis ses débuts en politique, *longoque togae tranquillior*. Tout cela nous fait croire, à première lecture, qu'il est digne d'être chef. Cependant, après une plus grande analyse, il est manifeste que cette description évoque tout le contraire. Bien qu'il soit généreux envers son peuple, *famaeque petitor multa dare in uulgus*, l'action, qui paraît pourtant positive, est montrée comme négative. En effet, il donne uniquement pour recevoir les honneurs, *famaeque petitor*. Ses entreprises ne sont pas sans arrière-pensées, il

364 Luc., BC 3, 95-97 « Ayant un chef tellement timoré, la Fortune t'a épargné, Rome, en apportant la guerre civile ».

365 Luc., BC 1, 129-135 « L'un s'approchant des années dans la vieillesse, plus calme par un long usage de la toge a déjà oublié, à cause de la paix, comment être un chef et aspirant à la renommée, il a donné beaucoup pour la plèbe, tout entier poussé par le souffle du peuple et se complait dans l'applaudissement de son théâtre, il ne récupère pas de nouvelles forces et il croit beaucoup en sa Fortune d'autrefois ».

cherche, il convoite, *petitor*, la gloire. Cette avidité pour la renommée personnelle rend d'autant plus le personnage blâmable. Le nom *uulgus* qui est un terme assez péjoratif pour désigner le peuple, décrédibilise davantage l'action de Pompée qui se rabaisse à chercher la célébrité auprès du commun des hommes. Ses actions n'ont donc pas pour but de servir la cité mais seulement de le glorifier, ce qui le rend encore plus indigne d'être chef. De plus, il est devenu un homme passif. Le verbe *do*, à l'infinitif, insiste sur le fait que Pompée n'est pas acteur. Même s'il convoite la renommée, ce n'est pas pour cela qu'il devient un personnage actif. Bien plus, au lieu de mener le peuple comme tout dirigeant, c'est lui qui est poussé par celui-ci, *totus popularibus auris inPELLI*. L'adjectif *totus* renforce le fait qu'il est totalement inactif. De nombreux autres passages traduisent également cette idée. Par exemple, lors de la bataille de Pharsale, Pompée fuit lorsqu'il est sur le point d'être vaincu. Cette action est déjà très négative pour un chef romain, mais Lucain en donne une image pire encore, en le rendant passif même dans sa fuite (*Tum Magnum concitus aufert | a bello sonipes*³⁶⁶). Le nom *sonipes* est le sujet, tandis que *Magnus* est le complément d'objet direct. C'est donc Pompée qui subit l'action et l'animal qui en est l'acteur. Le verbe *aufero*, étant un terme qui apporte une idée de violence, accentue davantage la faiblesse du chef. Car le fait que ce dernier soit entraîné et soumis à un cheval, insiste d'autant plus sur sa faiblesse et sur sa passivité. Le dirigeant est également comparé à un arbre³⁶⁷. Les arbres sont des êtres vivants statiques. Pompée, par cette image, est donc déshumanisé et ramené une nouvelle fois à son immobilité. Être statique à cette époque était très négatif. En effet, une personne statique est une personne qui n'existe pas. Le terme « *exister* » vient de *ex* qui signifie « en dehors de », et de *stare* qui veut dire « être debout, immobile ». Ainsi, « *exister* » traduit le fait que l'homme, au lieu de vivre comme tout être vivant, existe et donc avance. Il entre dans son désir. Étymologiquement, le désir vient de *de*, qui traduit la séparation, et de *sidus* « l'astre ». De ce fait, le désir signifie « la chute de l'astre ». Chaque homme est en quête de l'astre qu'il a perdu. Passé l'état de sidération, il se met en mouvement puis en quête, et par conséquent, en action. Le propre de l'homme est de se mouvoir pour remplir son manque³⁶⁸. C'est cela qui sépare l'arbre de l'être humain. Le poète-narrateur, en comparant Pompée à un arbre, indique qu'il n'existe pas mais qu'il vit. Un autre indice est que le chef ne se renouvelle plus, *nec reparare nouas uires*. Il ne considère pas qu'il a besoin de régénérer ses forces. Or, le

366 Luc., *BC* 7, 677-678 « Alors, le cheval rapide arrache Magnus de la guerre ».

367 *Qualis frugifero quercus sublimis in agro* « Tel un grand chêne dans une terre fertile » Luc., *BC* 1, 136.

368 Voir PLATON, *Oeuvres complètes*, Léon Robin (trad.), Paris, France, Société d'édition Les Belles Lettres, 1929, 200a-206d

désir, est une quête, une boucle constante, un renouvellement d'actions pour chercher à atteindre l'inatteignable. Les termes *reparo* et *nouus* construisent un même réseau sémantique et donnent une idée de renouveau. Ainsi, placés côte à côte, ils permettent d'accentuer davantage cette notion. Le fait que la conjonction *nec* soit au début du vers, indique que Pompée n'est pas dans le renouvellement. Il n'est donc plus dans le désir, mais dans la passivité. Cet état s'explique par le fait qu'il est tourné vers le passé. En effet, si l'homme est figé dans l'angoisse du futur ou dans le souvenir du temps révolu, il ne peut pas agir. Or, Pompée est concentré sur le passé, se reposant sur ce qu'il a fait autrefois, *plausuque sui gaudere theatri*. Le verbe *gaudeo* signifiant « se complaire », évoque l'idée du passé, du souvenir. Pompée trouve son plaisir dans ses actions passées. Il n'est plus dans l'action mais dans le souvenir de sa renommée des temps anciens. Ainsi, son prestige d'antan et le poids de sa gloire l'ont bloqué dans son élévation. Il s'est appuyé sur ses acquis et sur son prestige sans tenter de grandir davantage³⁶⁹. Suite à cela, il est devenu velléitaire au fil du temps (*stat, magni nominis umbra*³⁷⁰). En étant comparé à une ombre, *umbra*, il perd sa qualité de personne illustre. Il n'est plus que le semblant du grand homme qu'il était, ne possédant plus que sa gloire passée³⁷¹. Il peine alors à se maintenir à son rang (*primo nutet casura sub Euro*³⁷²). Même le souffle du vent le plus doux, *Euro*, le fait vaciller et le menace de la chute. Il n'a plus de forces (*nec iam ualidis radicibus haeret*³⁷³). L'adverbe *iam* accentue l'idée de sa déchéance actuelle. La chute était prévisible dès lors qu'il pensait avoir atteint son désir, car c'est quand on pense l'avoir atteint que l'on chute inévitablement.

Pourtant, malgré sa décadence, il se grise³⁷⁴. Chacun des deux chefs voulut être supérieur à l'autre. C'est donc à cause de leur *hubris* que la guerre civile commença. Dans l'Antiquité, tout comportement démesuré appelait forcément à une chute. Il fallait tendre vers la juste mesure, être dans la *mediocritas*, comme l'est Caton dans l'épopée de Lucain³⁷⁵. Pompée et César sont à

369 *Pondere fixa suo est* « Il est planté par son poids » Luc., BC 1, 139.

370 Luc., BC 1, 135 « Il se dresse, ombre d'un grand nom ».

371 B. MINEO, 2010, p. 256 évoque également cela.

372 Luc., BC 1, 141 « Il chancelle, étant sur le point de s'écrouler dès le premier souffle de l'Eurus ».

373 Luc., BC 1, 138 « À présent, il ne se tient plus avec ses racines robustes ».

374 *Nec quemquam iam ferre potest Caesarue priorem Pompeiusue parem* « César ne peut désormais plus supporter quelqu'un de meilleur, et Pompé un égal » Luc., BC 1, 124.

375 N. LÉVI, 2006, p. 82 ; H. LE BONNIEC, 1970, p. 180.

l'opposé de ce principe au début de l'épopée³⁷⁶, et cet excès va immanquablement les conduire tous deux vers la mort³⁷⁷. Ainsi, dans le *Bellum Ciuile*, en plus de connaître l'aboutissant historique de la guerre, le lecteur est prévenu de la destinée de Pompée dès le livre 1, étant donné son comportement. Par conséquent, en étant passif et en étant dans l'*hubris*, Pompée était inéluctablement destiné à chuter et à s'attirer la colère de *Fortuna*³⁷⁸.

Enfin, une autre raison de son abandon vient de sa compagne. D'après Lucain, sa liaison avec Cornélie, rendit le chef peureux et indécis³⁷⁹ :

*Dubium trepidumque ad proelia, Magne, | te quoque fecit amor ; quod nolles stare sub ictu | fortunae, quo mundus erat Romanaque fata, | coniunx sola fuit*³⁸⁰.

Pompée est très amoureux de sa femme. Il n'y a qu'elle qu'il veut protéger de tous dangers, *quod nolles stare sub ictu fortunae (...) coniunx sola fuit*. Le groupe verbal *coniunx sola fuit*, en étant placé au début du vers, accentue l'importance qu'elle a aux yeux de Pompée. L'adjectif *sola* souligne encore plus la position particulière qu'elle occupe dans le cœur de Magnus. Cette passion est si forte, nous dit-on, qu'elle le rendit hésitant et couard, *dubium trepidumque ad proelia*. Le narrateur, pour renforcer cette idée, apostrophe le chef, le prenant ainsi à parti, *Magne te quoque*. Les termes *te quoque*, placés au début du vers, mettent d'autant plus en valeur l'idée que c'est l'amour qui a rendu faible Pompée. Le nom *amor*, en étant placé juste avant la césure, est d'autant plus important, et accentue encore davantage cette pensée. Par conséquent, puisque sa passion excessive l'a rendu inapte à diriger la cité, c'est aussi ce sentiment qui lui a fait perdre Fortune. Car comme nous l'avons dit, c'est en partie à cause de sa faiblesse que *Fortuna* se détourna du chef.

376 A. CATTIN, 1965, p. 215, considère que Lucain critique tout autant les deux chefs au début de l'œuvre.

377 Même si nous n'assistons pas à la mort de César dans l'œuvre, nous savons qu'il finit assassiné par son propre parti quelques années plus tard. Nous pouvons toutefois réfléchir à la volonté de Lucain de présenter la mort des trois chefs dans son œuvre dans MARTI Berthe Marie, « La structure de la Pharsale », dans Marcel Durry (éd.), *Lucain: sept exposés suivis de discussions*, Genève, Suisse, Fondation Hardt, coll. « Entretiens sur l'Antiquité classique », 1970, vol. XV, p. 3-50.

378 N. LÉVI, 2006, p. 82 reprend la thèse de H. LE BONNIEC, 1970, p. 180 dans laquelle il suppose que la Providence, que l'on peut ici associer à Fortune, s'est attaqué aux Hommes à cause de leur démesure. Il associe la notion de Némésis qui provient de la philosophie stoïcienne. Nous pouvons donc considérer que *Fortuna* s'est abattue sur Pompée à cause de son orgueil.

379 Pour de plus grandes explications sur cette romance, voir R. UTARD, « Pompée sous le regard de Cornélie : pour quelle image du héros ? », dans Sylvie Franchet d'Espèrey et Olivier Devillers (éd.), *Lucain en débat: rhétorique, poétique et histoire*, Pessac, France, Ausonius Éditions, 2010.

380 Luc., *BC* 5, 728-731 « Toi aussi l'amour t'a rendu indécis et timoré aux combats, Magnus, ton épouse fut la seule chose que tu ne voulus pas placer sous le coup de la fortune, sous lequel se trouvaient le monde et le destin de Rome ».

Toutefois, Cornélie, à elle seule, semble également jouer un rôle dans l'abandon du chef car elle est décrite plusieurs fois comme étant une épouse maudite³⁸¹. Elle apporte la mort à tous ses maris, et la destruction autour d'elle :

*Praecipitesque dedi populos cunctosque fugavi | a causa meliore deos. O maxime coniux, | o thalamis indigne meis*³⁸².

Elle-même affirme qu'elle est néfaste. Le verbe *do*, qui est à l'actif, est placé à la césure, ce qui accentue sa responsabilité dans la destruction de la ville. Le verbe *fugo* et l'adjectif *praeceps* apportent une idée de décadence très rapide après leur mariage. Le fantôme de Julie, la défunte femme de Pompée, affirme également que Cornélie est la cause de sa ruine, en venant le voir dans un rêve (*coniuge me laetos duxisti, Magne triumphos : fortuna est mutata toris*³⁸³). Le groupe verbal *fortuna est mutata toris* en tête de vers, insiste sur le fait que c'est la conjointe de Pompée qui est la cause de l'abandon de Fortune. Julie insiste d'autant plus en l'apostrophant, *Magne*, ce qui donne une valeur encore plus grande à ses propos. Le balancement qu'elle utilise, grâce à l'ablatif absolu, insiste sur le changement qui eut lieu quand il eut une nouvelle épouse. Ainsi, Cornélie est bien l'une des raisons pour laquelle Fortune l'a abandonné.

c) Une Fortune équivoque.

Toutefois, la divinité ne montra pas immédiatement et n'affirma pas clairement ses intentions vis-à-vis du chef. Dans la majeure partie de l'histoire, les personnages ne savent pas encore si Fortune va se ranger de leur côté. Elle est équivoque, apportant des souffrances et des victoires aux deux camps :

*Sic alterna duces bellorum uulnera passos | in Macetum terras miscens aduersa secundis | seruauit Fortuna pares*³⁸⁴.

381 *O utinam in thalamos inuisi Caesaris issem | infelix coniunx et nulli laeta marito !* « Oh que ne suis-je entrée dans la couche de l'odieux César, épouse funeste, et qui n'apporte la joie à aucun mari » Luc., BC 8, 88-89.

382 Luc., BC 8, 93-95 « J'ai livré le peuple à la chute, j'ai éloigné tous les dieux du meilleur parti. Ô le meilleur des époux, indigne de ma couche ».

383 Luc., BC 3, 20-21 « Lorsque j'étais ta femme, tu as conduit de joyeux triomphes, Magnus, la Fortune changea suite à ta nouvelle union ».

384 Luc., BC 5, 1-3 « Ainsi, réciproquement, les chefs de guerres ayant enduré les blessures, la Fortune, mélangeant les obstacles aux victoires, les préserva égaux jusque dans les terres des Macédoniens ».

L'idée d'un tourment similaire et égal entre les deux armées est accentuée par l'adjectif *alterna*. Lié avec l'adjectif qualificatif *par*, ces deux termes permettent d'insister encore plus sur cette idée. Cet adjectif *par*, en étant placé juste avant la césure et accolé au nom *Fortuna*, renforce encore davantage cette notion. La Fortune agit donc pareillement avec les deux armées durant la plus grande partie de l'épopée. Ce n'est qu'à la fin de la bataille de la Pharsale, au chant 8, que les Hommes connaissent la volonté de la déesse :

*Qui solus regum fato celante fauorem | defuit Emathiae, nunc tantas ille lacesset | auditi uictoris opes aut iungere fata | tecum, Magne, uolet*³⁸⁵.

Lentulus explique qu'après la bataille de Pharsale, tout le monde a compris que Magnus n'était pas favorisé par les destins. Le choix de la Fortune a donc été révélé aux personnages très tard, car elle l'a caché, *celante*, longtemps. L'adverbe *nunc* insiste aussi sur le temps d'attente qu'il a fallu aux personnages pour comprendre pleinement les desseins de cette dernière³⁸⁶. Aucun humain, même le sage Caton qui est pourtant clairvoyant, n'était certain de la volonté de la déesse :

*Quin publica signa ducemque | Pompeium sequimur ? Nec, si Fortuna fauebit, | hunc quoque totius sibi ius promittere mundi*³⁸⁷.

Le stoïcien fait une phrase au conditionnel, *si Fortuna fauebit*. Il ne sait donc pas si c'est Pompée ou César qui sera favorisé par *Fortuna*. Le doute est présent pour tous les personnages de l'œuvre jusqu'à la bataille de la Pharsale.

Cependant, même si le peuple romain ne se doute pas des desseins de Fortune, le lecteur apprend très rapidement que la divinité veut détruire Pompée³⁸⁸. En effet, nous connaissons dès le

385 Luc., BC 8, 359-362 « Alors que le destin cachait son soutien, le seul des rois qui ne fut pas présent dans l'Emathie, défiera-t-il ces grandes puissances maintenant qu'il connaît le vainqueur, ou voudra-t-il, Magnus, joindre ses destins aux tiens ? ».

386 Comme nous l'avons vu précédemment, Pompée savait qu'il était abandonné avant que ne le sachent les autres personnages : *Iam Magnus transisse deos Romanaque fata | senserat infelix tota uix clade coactus | fortunam damnare suam* « Déjà l'infortuné Magnus avait perçu que les dieux et les destins de Rome étaient passés du côté de l'ennemi, étant réduit à condamner sa Fortune à cause de la ruine la plus totale » Luc. BC 7. 647-649. Toutefois, il en prit connaissance à la fin du livre 7, ce qui est donc également très tardif.

387 Luc., BC 2, 320 « Pourquoi ne suivons-nous pas les enseignes de l'État et le chef Pompée ? Non, si la Fortune le soutient, celui-ci aussi se promet le pouvoir sur le monde entier ».

388 *Phariae busto damnantur herenae : | parcutur Hesperiae ; procul hoc et in orbe remoto | abscondat Fortuna nefas, Romanaque tellus | immaculata sui seruetur sanguine Magni* « Les rivages de Pharos sont condamnés au bûcher, l'Hespérie est épargnée ; que loin d'ici, aux confins du monde, la Fortune cache les fléaux et que la terre des romains soit gardée immaculée du sang de son Magnus » Luc., BC 2, 733-736.

début du récit ce que va subir ce dernier à la fin de l'ouvrage. Car en plus de connaître le dénouement historiquement, Lucain révèle la chute du chef au début de l'épopée. Le décalage de connaissances entre les personnages et le lecteur permet d'insister sur le pathétique du récit tout en laissant le doute et l'espoir à ce dernier qu'il y aura une autre issue pour Magnus. Cet effet ressemble fortement à celui qu'utilise Sénèque dans ses tragédies. Or, comme Lucain s'inspire grandement de son oncle³⁸⁹, il n'est pas étonnant qu'il utilise des jeux d'ironie tragique dans son œuvre. Le lecteur assiste donc à l'évolution des chefs tout en connaissant le dénouement. César, qui est le protégé de *Fortuna*, est quand même attaqué (*in partes aliquid sed Caesaris ausa est*³⁹⁰). Il est possible de penser que la divinité va se retourner contre lui au cours de la guerre. Mais quelques indices subtils dans cette phrase nous montrent le contraire. La conjonction de coordination *sed* suivie par le nom propre *Caesar* donne un effet d'opposition, montrant que les attaques envers lui sont étonnantes et inhabituelles. De plus, le verbe, *audeo*, signifiant « oser », confirme que les coups qu'elle afflige au chef sont anormaux et inaccoutumés. Cet acte fut d'ailleurs bref et déjà achevé comme le traduit le temps du verbe au parfait. Ainsi, même si la Fortune s'attaque à César, faisant croire aux personnages qu'elle a changé de camp, le lecteur sait que c'est un leurre et qu'elle veille sur lui.

À l'opposé, comme nous l'avons vu, Pompée est détruit par la divinité sans qu'il ne s'en rende immédiatement compte. Magnus, malgré la trahison de *Fortuna*, continue de se projeter dans l'avenir et de placer entièrement sa confiance en elle (*nunc portum Fortuna dabit*³⁹¹). Le verbe *do* au futur simple accentue cette idée. Il semble persuadé que ses souffrances sont passées, comme on peut l'interpréter avec l'adverbe *nunc*, et que l'avenir ne sera que meilleur. En effet, le terme *nunc* nous place dans le présent. Pompée se projette à partir du moment où il a fui la guerre et qu'il vogue avec sa famille vers de nouveaux horizons. Il considère que son passé tumultueux, causé par *Fortuna*, est derrière lui. Il garde confiance en elle et en ses choix futurs quant à son avenir, pensant encore qu'elle le rendra illustre comme elle le faisait avant la guerre (*Res mihi Romanas dederas, Fortuna, regendas : | accipe maiores et caeco in Marte tuere*³⁹²). Pompée, durant la bataille de la

389 J.-M. ADATTE, 1965, p. 238-240 ; H. LE BONNIEC, 1970, p. 169 ; O. DUE, 1970, p. 210 et 215-216 ; D.C. FEENEY, 1991, p. 283.

390 « Mais elle osa quelque attaque à l'encontre des factions de César » Luc., *BC* 4, 402-403.

391 « À présent, la Fortune me donnera un port » Luc., *BC* 8, 192.

392 Luc., *BC* 7, 110-111 « Tu m'avais donné les affaires Romaine à diriger : accepte-les plus grande et protège-les durant l'aveugle guerre ».

Pharsale, lui rendit la cité de Rome en lui demandant d'en prendre soin. Le complément circonstanciel de temps *caeco in Marte tuere* donne un temps défini. Le chef, bien qu'ayant rendu l'administration romaine à la déesse, aspire à récupérer la cité à la fin des combats. Il se projette donc après la guerre et pense qu'il se relèvera de ses échecs. Il place constamment un grand espoir en la Fortune.

Ainsi, les relations entre Pompée et *Fortuna* sont très complexes. Alors qu'ils étaient très proches, la déesse s'est détournée du chef pour de multiples raisons. Cependant, ce dernier a continué de croire en elle, espérant son secours même s'il la voyait s'acharner contre lui.

Conclusion

Voici le terme de notre travail sur les dieux dans le *Bellum Ciuile* ; travail dans lequel nous avons pu étudier les trois types de divinités qui apparaissent dans l'épopée. Nous avons pu constater que celles-ci étaient bien plus importantes que ne le laissaient voir le petit nombre de recherches qui ont été faites uniquement dessus³⁹³. Comme nous l'avons dit, les dieux sont décrits comme étant peu présents dans l'œuvre³⁹⁴, et c'est cette caractéristique qui nous a poussé à commencer cette enquête.

Les *superi*

Nous avons pu observer que l'absence des *superi* dans l'ouvrage ne se traduit pas par leur nombre d'évocations, car ils sont très présents lexicalement. Elle provient de leur inaction dans l'épopée. En effet, bien que certains personnages affirment que les dieux d'en haut sont mauvais avec eux, nous avons pu voir qu'il n'en est rien dans les faits. Ces derniers sont tout à fait passifs comme le montre l'exemple de Pompée. Car bien qu'étant opposés à lui, les *superi* ne mènent aucune action pour le détruire. La mort du chef survient principalement à cause de ses propres choix mais aussi à cause du Destin que nul ne peut modifier³⁹⁵. Les dieux d'en haut sont également passifs envers les sorcières. Ils ne peuvent rien contre elles et leur sont soumis, même lorsqu'ils condamnent leurs actes. Ainsi, les divinités ne font pas de mal aux humains. Aucune mention du narrateur contemporain de Néron, qui est omniscient³⁹⁶, n'existe pour évoquer des agissements nocifs des *superi* envers un Homme. Si les divinités sont dénoncées par les personnages comme étant préjudiciables, c'est parce qu'elles n'agissent pas pour leur venir en aide lorsqu'ils les invoquent durant la guerre civile. Or, nous avons pu le constater, le refus des dieux d'en haut d'aider les humains s'explique par leur mécontentement vis-à-vis d'eux. En effet, bien qu'étant

393 H. LE BONNIEC, 1970 ; N. LÉVI, 2006.

394 D. MADELÉNAT, 1986, p. 58-65 ; Voir PÉTRONE, 1962, chap. 118.

395 CICÉRON, 1992, liv. 1, 125 « J'appelle destin ce que les Grecs appellent *heimarménè*, c'est-à-dire l'ordre et la série des causes, quand une cause liée à une autre produit d'elle-même un effet. (...) On comprend dès lors que le destin n'est pas ce qu'entend la superstition, mais ce que dit la science, à savoir la cause éternelle des choses, en vertu de laquelle les faits passés sont arrivés, les présents arrivent et les futurs doivent arriver ». Traduction de G. Freyburger et J. Scheid. La définition du Destin est également décrite plus longuement dans A. LONG et D. SEDLEY, *Les philosophes hellénistiques*, Jacques Brunschwig et Pierre Pellegrin (trad.), Paris, France, Flammarion, coll. « Philosophie », 2001.

396 P.-A. CALTOT, 2017, p. 174.

absent physiquement, les dieux, avant que n'ait lieu cet événement, exerçaient des prodiges et parlaient aux Hommes à travers une pythie. Ils ont tenté de prévenir les humains de la catastrophe que la guerre allait être et de les décourager de la mener. Toutefois, les personnages n'ont pas voulu les écouter, et ont tout de même combattu. Par conséquent, les dieux n'ont pas voulu soutenir une guerre si néfaste³⁹⁷ et prendre part à la *furor* des Hommes. La démesure de ces derniers, en plus de provoquer l'abandon des dieux, a également entraîné la Némésis, qui punit tout excès selon la pensée stoïcienne³⁹⁸. C'est probablement ce phénomène, que l'on ne peut pas assimiler aux *superi*, qui fait croire aux humains qu'ils sont attaqués par les dieux.

Les *inferni*

En ce qui concerne les *inferni*, leur présence dans l'œuvre est plus complexe. En se concentrant uniquement sur leurs mentions dans l'épopée, nous avons pu voir qu'ils sont assez absents lexicalement. Toutefois, en observant plus précisément le passage dans lequel ils apparaissent, nous pouvons avoir l'impression qu'ils sont actifs dans l'action. En effet, ils ramènent un défunt à la vie pour permettre à la sorcière de connaître l'avenir de la guerre civile. Ils semblent donc avoir un rôle dans l'histoire. Pourtant, après avoir analysé plus grandement la scène, nous voyons que les *inferni* ne sont pas pleinement actifs. Ce sont des intermédiaires à l'action menée par Érichtho mais qui sont remplaçables. Bien plus, tout comme les *superi*, ils sont passifs dans leur relation avec la sorcière et doivent agir selon sa volonté. Toutefois, les actions des *inferni* ne peuvent en aucun cas changer le Destin. Même s'ils menaient des actions dans l'œuvre, celles-ci n'auraient pas d'effet pour modifier le cours des événements. Ce sont donc des dieux tout à fait passifs mais qui sont eux aussi décrits de manière très négative. Contrairement aux *superi*, ce ne sont pas les personnages qui les critiquent mais l'auteur de l'œuvre. En effet, Lucain utilise un vocabulaire très péjoratif pour les dépeindre et condamne grandement les actes de nécromancie qui

397 Cette guerre qui déchira des familles fut considérée comme une atrocité chez les romains. R. UTARD, « Le champ de bataille de Pharsale dans le *Bellum Civile* de Lucain : pour quelle idéologie de la victoire ? », dans Aline Estèves et Jean Meyers, *Tradition et innovation dans l'épopée latine, de l'Antiquité au Moyen Âge*, Ausonius Éditions, Bordeaux, France, coll. « Scripta Receptoria », 2014, p. 85 ; A. ESTÈVES, « Les témoins anonymes de l'histoire dans la Pharsale de Lucain », *Interférences Ars Scribendi*, n° 5, 2009, p. 2 et 8 ; A. ESTÈVES, « Les têtes coupées dans le *Bellum Civile* de Lucain : des guerres civiles placées sous l'emblème de Méduse », dans Sylvie Franchet d'Espèrey et Olivier Devillers, *Lucain en débat : Rhétorique, poétique et histoire*, Ausonius, Pessac, France, 2010, p. 203 ; V. ZARINI « A propos de la violence dans le livre I de la "Pharsale" de Lucain », *Vita latina*, n° 141, 1996, p. 50 ; P. BOTTERI « Stasis : le mot grec, la chose romaine », *Mètis. Anthropologie des mondes grecs anciens*, vol. 4, n° 1, 1989, p. 98-99.

398 Cette idée a été traitée par N. LÉVI, 2006, p. 82 ; H. LE BONNIEC, 1970, p. 180.

se déroulent dans ce livre. Nous pouvons également remarquer la description dépréciative des dieux à travers l'environnement dans lequel ils évoluent et à cause des personnages qui les côtoient directement. Il n'est pas étonnant que les *inferni* et que les actions qui se déroulent en leur présence soient dépeints comme tout à fait malfaisants, car comme nous l'avons vu, les poètes de l'époque néronienne s'opposaient aux rites magiques et par conséquent aux dieux d'en bas³⁹⁹. Ce ne sont donc pas spécifiquement les *inferni* présents dans le *Bellum Ciuile* qui sont critiqués, mais ce type de divinité en général.

La Fortune

Quant à la Fortune, qui est à l'origine une déesse, nous avons pu voir qu'elle a été grandement modifiée par le poète. Elle a conservé le rôle de divinité *Primigenia* qu'elle avait dans son culte d'origine, tout comme certaines de ses fonctions telles que celle de donneuse d'oracle ou de divinité poliade. Toutefois, ses caractéristiques ont été quelque peu modifiées, la rendant ainsi versatile et multiple. De plus, sa nature est également changeante. Elle est parfois considérée comme une divinité à part mais elle est parfois comprise dans les *dei* ou dans les *fata*. Elle est à la fois la Providence, mais elle peut aussi être soumise aux destins selon les passages de l'œuvre. Elle n'est donc pas exactement le Destin dont parle Érichtho, et ne peut pas être pleinement classée dans la catégorie des *superi* ou des *inferni*. Elle partage avec les *superi* le fait d'être une divinité d'en haut qui est souvent appelée par les humains. Elle a en commun avec les *inferni* d'avoir une relation étroite avec certains personnages, bien qu'elle n'ait pas de craintes envers eux. Toutefois, contrairement à ces deux catégories de dieux, la Fortune n'est pas passive dans l'action. Elle est totalement active dans l'œuvre et a le pouvoir de détruire ou de favoriser qui elle souhaite, comme nous avons pu le voir avec Pompée. En effet, alors qu'elle entretenait un lien très fort avec celui-ci avant le début de la guerre, elle se détourne de lui pour se rapprocher de César. Elle l'a rejeté à cause de son *hubris*, de sa lâcheté et de sa passivité qui l'empêche d'être un bon chef. La Fortune, vis-à-vis de lui, peut donc être considérée comme la Némésis car elle punit son orgueil démesuré.

Ainsi, ces trois types de divinités sont assez différents les uns des autres. Elles n'entretiennent pas de rapports avec les mêmes personnages, et n'ont pas non plus les mêmes

399 L. PRELLER, 1865, p. 500 ; H. LE BONNIEC, 1970, p. 186.

fonctions dans l'épopée. Le seul point commun qu'elles partagent est le fait que les humains ne parviennent jamais à les cerner. En effet, ces derniers pensent que les *superi* et les *inferni* sont pleinement actifs dans l'histoire alors que dans la réalité des faits, elles sont tout à fait passives. *Fortuna* les confond aussi tous, mais à cause, cette fois-ci, de son activité au sein de l'œuvre. Les Hommes ne parviennent jamais à anticiper ses réactions et ses actes. Ils n'arrivent pas à savoir pourquoi, quand et qui elle va détruire ou au contraire favoriser. Ainsi, les personnages ne connaissant pas l'activité des divinités dans le récit, et donc leur volonté, ne parviennent pas à savoir leur nature et par conséquent comment ils doivent se comporter avec elles. Ils sont alors plongés dans une grande confusion et dans une profonde angoisse.

Les trois types de dieux sont également désorientant pour le lecteur, quant à leur type. En effet, bien qu'ils soient nommés *inferni*, *superi*, *Fortuna*, ou qu'ils soient cités par leur nom propre, ils sont parfois aussi évoqués sous le terme de *numina* ou de *dei*, qui sont des mots génériques et très flous. Nous ne savons pas précisément quel est le type de divinité qu'ils désignent. De plus, à travers les deux narrateurs, Lucain mélange le subjectif, créé par les croyances des personnages désespérés et l'objectif apporté par le narrateur néronien omniscient. Il précipite donc le lecteur dans le même état et les mêmes interrogations que les personnages.

La création de telles divinités permet une remise en question des dieux. Lucain, à travers les personnages, pousse le lecteur à s'interroger sur leur existence et sur le rôle qu'ils ont à jouer dans le monde. Car s'il existe une Providence qui régit l'ordre du monde et qui ne peut pas être changée, les divinités ne peuvent pas avoir de place, comme cela est décrit dans l'œuvre. De plus, au vu de tant de violence de la Fortune, l'auteur nous permet aussi de réfléchir sur la nature bonne ou mauvaise de la Providence. Il ne remet aucunement en cause son existence mais considère, comme tout stoïcien, qu'elle est bonne par nature mais qu'elle peut devenir Némésis lorsque les Hommes sont dans les excès.

Toutefois, il pourrait être pertinent de réfléchir plus longuement à la notion de Destin au sein de cette œuvre. En effet, cet ordre qui régit l'ordre du monde n'est jamais nommé explicitement et semble avoir également des contradictions avec les *fata*. La pensée qu'ont les personnages du *Bellum Ciuile* sur cet aspect de la philosophie stoïcienne semble être également intéressante à étudier puisque les trois protagonistes sont tout à fait différents les uns des autres.

Annexe

Index des divinités dans le *Bellum Ciuile*

Apollo : V, 85 197

- Phébus : I. 48, 677, 681, 694 III. 103, 182 V. 50, 70, 73, 136, 152, 156, 170, 174, 187, 223 VI. 368 IX. 965 X. 307
- Péan : I. 678 V. 80, 82, 139, 167, 199, 221 VII. 148
- Titan porte-flammes : I. 415
- Titan : I. 540 VI. 743 VII. 2, 422
- Frère de Phoebe : I. 77

Bacchus : I. 65, 609 IV. 198, 379 IX. 433 X. 172

- Bromius : V. 73 VIII. 801
- Lyée : I. 675

Cérès : III. 347 IV. 96, 381, 412 VI. 742 VII. 331 IX. 857

- Mère de Perséphone : VI. 699

Chaos : VI. 696

Charon :

- Passeur de l'Achéron : III. 16
- Nocher de l'onde brûlante : VI. 704

Diane :

- Diane Scythique : I. 446 III. 86
- Diane Mycénienne : VI. 74
- Hécate : VI. 700, 737
- Cynthia : I. 218 II. 577 IV. 60 VIII. 721

Dis : I. 455, 577 VI. 433, 514, 642, 797

- Maître de la terre: VI. 697
- Pire arbitre du monde : VI. 743

-Roi de la nuit : VI. 741

Elysée : VI, 699

Dieux de l'Érèbe : II. 306 VI. 513

Érinyes : I. 572 IV. 187 VI. 747 VIII. 90 X. 59

Esus : I. 445

Euménides : I. 576 III. 15 VI. 664, 695 VII. 169, 778 IX. 642

La Fortune : I. 84, 111, 124, 135, 160, 226, 251, 256, 264, 309, 394 II. 41, 72, 94, 132, 230, 244, 264, 320, 461, 518, 568, 699, 728, 735 III. 21, 51, 96, 169, 292, 394, 448, 510 IV. 121, 243, 256, 342, 390, 398, 402, 497, 661, 712, 730, 737, 785, 789 V. 3, 26, 42, 59, 208, 292, 302, 327, 354, 468, 484, 506, 522, 582, 593, 668, 677, 697, 730, 755 VI. 141, 159, 191, 593, 615, 787, 817 VII. 24, 69, 89, 108, 110, 151, 205, 250, 285, 416, 440, 488, 504, 547, 601, 646, 649, 666, 686, 734, 743, 796, 815, 818 VIII. 21, 31, 72, 85, 96, 150, 192, 207, 271, 313, 326, 335, 427, 486, 558, 600, 615, 686, 701, 713, 730, 767, 793, 861 IX. 55, 202, 213, 223, 238, 244, 265, 551, 569, 596, 883, 891, 1060, 1084 X. 3, 23, 339, 376, 385, 485, 525

-La Fortune de Préneste : II. 194

Furie : I. 200 III. 11 VI. 655

Inferni : I. 634

Isis : VI. 363 VIII. 831 IX. 158

Janus : I. 62 V. 6

Junon : I. 576

-Cruelle marâtre : IV. 637

Jupiter : I. 633 III. 184, 318 V. 306 VI. 427, 465, 467 VII. 150, 197, 447 IX. 436, 584

-Le Tonant : I. 35, 198, 196 III. 320 VI. 260

-Jupiter Latiaris : I. 198

-Maître de l'Olympe : II. 4

-Le très grand Tonant : II. 34 IX. 178

-Père cruel : II. 59

Lares : I. 557 VI. 511 VIII. 113 IX. 992

-Lares paternelles : I. 278, 507

-Humbles lares : V. 528

-Lares Albains : VII. 394

Dieux du L  th   : VI. 685

Mânes : I. 113 III. 32, 36 V. 636, 774 VI. 586, 600, 650, 666, 701, 716, 729, 803 VII. 458, 770, 776, 785 VIII. 91, 834, 844 IX. 7, 64, 151 X. 7, 24, 336

-Mânes puniques : I. 39 VI. 790

-Mânes de Catulle : II. 173

-Mânes coupables III. 13

-Mânes romains : VI. 780 VII. 852

-Mânes de la Thessalie : IX. 181

-Mânes de Pompée : VIII. 751, 762, 857 IX. 1, 1093 X. 73

-Mânes de Sylla : I. 581

-Mânes des dieux romains : VI. 809

-Mânes des Ptol  m  es : VIII. 696

-Mânes errants : VIII. 796

-Mânes d'Hector : IX. 976

Mars : IV. 388, VII. 569 IX. 596

Mars : I. 308 II. 629 III. 91, 453 IV. 2, 24, 770 V. 240, 723, 749 VI. 4, 256, 395, 579 VII. 146, 299, 389, 613, 735

-Mars Ib  re : III. 336

-Gradivus : I. 660

Mégère : I. 577 VI. 730

Mercure :

-Dieu de Cyll  ne : IX. 662, 676 X. 209

-Arcas : IX. 661

Mort : VI. 610, 726

Mulciber : I. 545 X. 448

Neptune : IV. 111 VII. 144

Nymphes : III. 402

Ombre : I. 454, 570 II. 175 III. 31 VI. 433, 512, 705, 717, 720, 767, 771, 779, 784 IX. 36

-Ombres puniques : VI. 310

-Ombres Stygiennes : VI. 569, 653

-Ombres de Crassus : I. 11 VIII. 91

-Ombre de Julie : III. 35

-Ombres de la guerre civile : VIII. 505

Osiris : VIII. 833 IX. 159

Pallas : III. 205 VII. 149, 570 IX. 350, 658, 665, 675, 681, 687, 994

-Minerve troyenne : I. 598

-Minerve cécropienne : III. 306

-Tritonia : IX. 682

Pans : III. 402

Parque : I. 113 III. 19 VI. 777, 812

-Soeurs : III. 18 VI. 703 IX. 838

Pénates : I. 240 II. 331, 384, 729, 737 V. 537 VII. 257, 346 VIII. 132

-Pénates phrygiennes : I. 196

-Pénates paternelles : I. 353 IX. 230

-Pénates Laurentins : VII. 394

Perséphone : VI. 700

-Hennéenne : VI. 740

Styx : VI. 698

Superi : I. 33, 309, 419, 522, 630, 649, 669 II. 47, 56, 260, 288, 295, 555, 732 III. 406, 439 IV. 255, 689, 791, 807 V. 37, 69, 114, 159, 200, 297, 482, 655, 669, 762, 813 VI. 410, 434, 451, 492, 497, 513, 523, 527, 632, 749 VII. 29, 58, 76, 113, 144, 165, 168, 298, 301, 339, 349, 457, 659, 796, 848, 869 VIII. 323, 542, 629, 642, 726, 739, 847 IX. 131, 143, 161, 187, 477, 522, 554, 573, 579, 605 X. 186, 397, 414

Sylvains : III. 402

Tagès : I. 637

Taranis : I. 445

Téthys : V. 623

Teutatès : I. 445

Tisiphone : VI. 730

Vénus :

-La déesse attachée à l'onde de Paphos : VIII. 458

Bibliographie

Sources primaires

Lucain (éditions, traductions, commentaires)

BARRIÈRE Florian, *La guerre civile livre II*, Paris, France, Les Belles Lettres, coll. « Commentario », 2016.

BOURGERY Abel, *La Guerre civile. La Pharsale. Tome I : Livres I-V*, Paris, France, les Belles Lettres, coll. « Collection des universités de France », 1926.

BOURGERY Abel et PONCHONT Max, *La guerre civile. La Pharsale. Tome II : Livres VI-X*, Paris, France, Les Belles Lettres, coll. « Collection des universités de France », 1929.

DUFF, JAMES, *The Civil war*, Cambridge, Etats-Unis d'Amérique, Harvard University Press, coll. « The Loeb classical library », 1928.

SHACKLETON BAILEY David Roy, *M. Annaei Lucani de bello civili libri X*, Stutgardiae, Allemagne, Teubner, coll. « Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana », 1997.

SOUBIRAN Jean, *La guerre civile : VI 333 - X 546*, Toulouse, France, Editions universitaires du Sud, coll. « Monde antique », 1998.

Autres auteurs

CICÉRON, *De la divination*, Amin Maalouf (éd.), Gérard Freyburger et John Scheid (trad.), Paris, France, Les Belles Lettres, coll. « La Roue à livres », 1992.

CICÉRON, *La nature des dieux*, Clara Auvray-Assayas (trad.), Paris, France, les Belles Lettres, coll. « La Roue à livres », 2002.

HÉSIODE, *Théogonie*, Paul Mazon (trad.), Paris, France, Les Belles Lettres, 1928.

HOMÈRE, *L'Odyssée. Tome II: Chants VIII-XV*, Victor Bérard (trad.), Les Belles Lettres, Paris, France, coll. « Collection des universités de France Budé », n° 24, 1924.

HOMÈRE, *Illiade. Tome I, Chants I-VI*, Paul Mazon (trad.), Paris, France, Les Belles Lettres, coll. « Collection des Universités de France », 1937.

HORACE, *Odes et Épodes*, François Villeneuve (trad.), Paris, France, Les Belles Lettres, coll. « Collection des universités de France », 1927.

OVIDE, *Les Métamorphoses*, Georges Lafaye (trad.), Paris, France, les Belles Lettres, 1928, vol. I.

PÉTRONE, *Satiricon*, Alfred Ernout (trad.), Les Belles Lettres, Paris, coll. « Collection des universités de France », 1962.

PLATON, *Oeuvres complètes*, Léon Robin (trad.), Paris, France, Société d'édition Les Belles Lettres, 1929.

PLUTARQUE, *Oeuvres morales Tome V, La fortune des Romains*, Françoise Frazier et Christian Froidefond (éd.), Paris, France, Les Belles Lettres, coll. « Collection des Universités de France », 1990.

SÉNÈQUE, *De la clémence*, François Préchac (éd.), Paris, France, Société d'édition Les Belles Lettres, coll. « Collection des Universités de France », 1921.

SÉNÈQUE, *De la colère*, Abel Bourgery (trad.), Paris, France, Les Belles Lettres, coll. « Collection des Universités de France », 1922.

SÉNÈQUE, « *De Providentia* Tome IV », René Waltz (trad.), dans *Dialogues*, Paris, France, Les Belles Lettres, coll. « Collection des Universités de France », 1927, vol. IV.

SÉNÈQUE, *Questions naturelles Tome II, Livres IV-VII*, Paul Oltramare (trad.), Paris, France, Les Belles lettres, coll. « Collection des Universités de France », 1929.

SÉNÈQUE, *Tragédies*, Léon Herrmann (trad.), Paris, France, Les Belles Lettres, coll. « Collection des universités de France », 1924.

VARRON, *De lingua latina*, Jean Collart (trad.), Paris, France, Société d'édition les Belles lettres, coll. « Publications de la Faculté des lettres de l'Université de Strasbourg », 1954.

VIRGILE, *Énéide Livres I-VI*, Henri Goelzer (éd.), André Bellessort (trad.), Paris, France, Les Belles Lettres, coll. « Collection des Universités de France », 1925.

VIRGILE, *Énéide Livres VII-XII*, René Durand (éd.), André Bellessort (trad.), Paris, France, Société d'édition les Belles lettres, coll. « Collection des Universités de France », 1936.

Sources secondaires

ADATTE Jean-Marie, « Caton ou l'engagement du sage dans la guerre civile », *Bulletin de la Faculté des Lettres de l'Université de Lausanne et de la Société des Études de Lettres*, vol. 8, n° 4, coll. « Etudes de lettres », 1965, p. 232-240.

AHL Frederick, *Lucan: an introduction*, Ithaca, Etats-Unis d'Amérique, Cornell University Press, 1976.

BARRIÈRE Florian, « Landscapes in the *Bellum Ciuile*: From negation to subversion of the locus amoenus », *Acta Antiqua*, vol. 53, n° 2-3, 2013, p. 275-285.

BARRIÈRE Florian, « L'ombre de Sénèque: Lucain entre philosophie et poésie de la nature », dans Sophie Aubert-Baillet, Charles Guérin et Sébastien Morlet (éd.), *La philosophie des non-philosophes dans l'Empire romain du I^{er} au III^e siècle*, Paris, France, Éditions de Boccard, coll. « Orient et Méditerranée », n° 32, 2019, p. 67-82.

BARRIÈRE Florian, « Note critique su Lucano », dans Guido Paduano et Fabio Stok, *Seminari Lucanei I in memoria di Emanuele Narducci*, Paolo Esposito (éd.), Pisa, Italie, Edizioni ETS, 2020, p. 91-109.

BÉNATOUÏL Thomas, *Faire usage: la pratique du stoïcisme*, Paris, France, Librairie philosophique J. Vrin, 2006.

BLOCH Raymond, *Les prodiges dans l'Antiquité classique (Grèce, Étrurie et Rome)*, Paris, France, Presses Universitaires de France, coll. « Mythes et religions », 1963.

BONNECHÈRE Pierre et CURSARU Gabriela, « La catabase dans le monde grec entre son passé et son avenir », Montréal, Québec, Université de Namur, coll. « Les Etudes Classiques », 2015, vol. 83, p. 3-13.

BOTTERI Paula, « Stasis: le mot grec, la chose romaine », *Mètis. Anthropologie des mondes grecs anciens*, vol. 4, n° 1, 1989, p. 87-100.

BOYANCÉ Pierre, « Les origines de la religion romaine », *École Française de Rome*, vol. 11, n° 1, 1972, p. 1-16.

BRISSET Jacqueline, « Les idées politiques de Lucain », Les Belles Lettres, coll. « Collection d'Études anciennes », 1964.

CALTOT Pierre-Alain, « Elaboration d'un destin alternatif dans la narration de la *Pharsale*: dédoublement de la persona du narrateur ou manipulation poétique de l'histoire? », dans Christine Hunzinger, Guillemette Mérot et Georgios Vassiliadès (éd.), *Tours et détours de la parole dans la littérature antique: intentions et stratégies discursives*, Bordeaux, Ausonius, 2017, vol. 104, p. 173-185.

CALTOT Pierre-Alain, « Lucain et la mémoire de *Pharsale*: le chant VII de la *Pharsale* comme tombeau poétique de Rome », *Pallas, Revue d'études antiques*, n° 110, coll. « Présence de Lucain », 2019, p. 365-382.

CALTOT Pierre-Alain, « Terror habet vates (Theb. III, 549): l'effroi du prophète face à la mort chez Lucain et Stace », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, n° 1, 2013, p. 169-201.

CATTIN Aurèle, « Une idée directrice de Lucain dans la *Pharsale* », *Études de lettres*, vol. 8, n° 4, coll. « Bulletin de la Faculté des Lettres de l'Université de Lausanne et de la Société des Études de Lettres », 1965, p. 214-223.

CHAMPEAUX Jacqueline, *Fortuna. Le culte de la Fortune à Rome et dans le monde romain. Fortuna dans la religion archaïque*, Rome, Italie, École française de Rome, 1982, vol. I.

COGITORE Isabelle, *Les Portraits chez Velleius Paterculus*, Latomus, Bruxelles, 2009.

DE COSTER Robert, « La fortune d'Antium et l'Ode I,35 d'Horace », *L'Antiquité Classique*, vol. 19, n° 1, 1950, p. 65-80.

DEMANCHE Diane, « La mort de Pompée dans la *Pharsale* de Lucain: l'infamie transfigurée », *Itaca: Quaderns Catalans de Cultura Clàssica*, vol. 31-32, 2016, p. 101-118.

DUE Otto, « Lucain et la philosophie », dans Marcel Durry (éd.), *Lucain: sept exposés suivis de discussions*, Genève, Suisse, Fondation Hardt, coll. « Entretiens sur l'Antiquité classique », 1970, vol. XV, p. 203-232.

DUFF John Wight, *A Literary history of Rome in the silver age from Tiberius to Hadrian*, London, Angleterre, T. Fisher Unwin, 1927.

ESTÈVES Aline, « Les têtes coupées dans le *Bellum Civile* de Lucain: des guerres civiles placées sous l'emblème de Méduse », dans Sylvie Franchet d'Espèrey et Olivier Devillers, *Lucain en débat: Rhétorique, poétique et histoire*, Ausonius, Pessac, France, 2010, p. 203-213.

FEENEY D.C, *The gods in epic: poets and critics of the classical tradition*, Oxford GB, Royaume-Uni de Grande-Bretagne et d'Irlande du Nord, Clarendon press, 1991.

GALTIER Fabrice, *L'empreinte des morts, Relations entre mort, mémoire et reconnaissance dans la Pharsale de Lucain*, Paris, France, Les Belles Lettres, coll. « Etudes anciennes », 2018.

GALTIER Fabrice, « Un tombeau pour un grand nom: le traitement de la dépouille de Pompée chez Lucain », dans Sylvie Franchet d'Espèrey et Olivier Devillers (éd.), *Lucain en débat: rhétorique, poétique et histoire*, Pessac, France, Ausonius Éditions, 2010, p. 193-202.

GAFFIOT Félix, *Le grand Gaffiot: dictionnaire latin-français*, Paris, France, Hachette, 2000.

GOWING Alain. M, « Pirates, Witches and Slaves: The Imperial Afterlife of Sextus Pompeius », dans Anton Powell et Kathryn Welch (éd.), *Sextus Pompeius*, Classical Press of Wales, London, Angleterre, 2002, p. 187-212.

GRENADE Pierre, « Le mythe de Pompée et les Pompéiens sous les Césars », *Revue des études anciennes*, vol. 52, n° 1, 1950, p. 28-63.

GRENIER Albert, « Numen: Observations sur l'un des éléments primordiaux de la religion romaine », *Société d'Études Latines de Bruxelles*, vol. 6, n° 4, coll. « Latomus », 1947, p. 297-308.

GRIMAL Pierre, *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, Paris, France, Presses universitaires de France, 1951.

GRIMAL Pierre, « Le Janus de l'Argilète », *Mélanges de l'École française de Rome*, vol. 64, 1952, p. 39-58.

GRIMAL Pierre, « Quelques aspects du stoïcisme de Lucain dans la *Pharsale* », *Bulletins de l'Académie Royale de Belgique*, vol. 69, n° 5, coll. « Bulletin de la classe des lettres et des sciences morales et politiques », 1983, « Quelques aspects du stoïcisme de Lucain dans la *Pharsale* », *Bulletins de l'Académie Royale de Belgique*, vol. 69, n° 5, coll. « Bulletin de la classe des lettres et des sciences morales et politiques », 1983, p. 401-416.

JAL Paul, « La guerre civile à Rome (de Sylla à Vespasien), facteur de vie morale? », vol. 21, n° 4, coll. « Bulletin de l'Association Guillaume Budé », 1962, p. 399-434.

JOUANNA Danielle, *Les Grecs aux Enfers: d'Homère à Épicure*, Paris, France, les Belles Lettres, 2015.

KING Charles W., *The Ancient Roman Afterlife: Di Manes, Belief, and the Cult of the Dead*, University of Texas Press, New York, USA, 2020.

KOSSAIFI Christine, « Lucain, un artiste hellénistique à la croisée des chemins ? L'exemple de la Patrie et d'Érictho dans la Pharsale », dans *Présence de Lucain*, Clermont-Ferrand, France, Centre de Recherches A. Piganiol, coll. « Caesarodunum XLVIII-XLIX bis », 2016, p. 211-234.

LAFFINEUR Robert, « Le symbolisme funéraire de la chouette », *L'Antiquité Classique*, vol. 50, n° 1-2, 1981, p. 432-444.

LAMBIN Gérard, *L'Epopée: Genèse d'un genre littéraire en Grèce*, Presses universitaires de Rennes, Rennes, France, coll. « Interférences », 1999.

LE BONNIEC Henri, « Lucain et la religion », dans Marcel Durry (éd.), *Lucain: sept exposés suivis de discussions*, Genève, Suisse, Fondation Hardt, coll. « Entretiens sur l'Antiquité classique », 1970, vol. XV, p. 161-200.

LEIGH Matthew « "César coup de foudre". La signification d'un symbole chez Lucain », dans Sylvie Franchet d'Espèrey et Olivier Devillers (éd.), *Lucain en débat: rhétorique, poétique et histoire*, Pessac, France, Ausonius Éditions, 2010, p. 159-165.

LÉVI Nicolas, « La *Pharsale* de Lucain: un monde sans providence ? », *Bulletin de l'association Guillaume Budé*, n° 2, 2006, p. 70-91.

LONG Anthony et SEDLEY David, *Les philosophes hellénistiques*, Jacques Brunschwig et Pierre Pellegrin (trad.), Paris, France, Flammarion, coll. « Philosophie », 2001.

LOUPIAC Annick, « Lucain et le sacré », *Bulletin de l'association Guillaume Budé*, n° 3, 1990, p. 297-307.

LOUPIAC Annie, « La poétique des éléments dans La *Pharsale* de Lucain », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, n° 3, 1991, p. 247-266.

LOUPIAC Annick, « Virgile, la lettre et l'esprit », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, n° 1, 2008, « Virgile, la lettre et l'esprit », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, n° 1, 2008, p. 126-138.

LOUPIAC Annick, « Hommes et dieux dans l'Énéide. À la mémoire de Jacqueline Dangel », *Vita Latina*, n° 183-184, 2011, p. 65-83.

MADELÉNAT Daniel, *L'épopée*, Paris, France, Presses universitaires de France, coll. « Littératures modernes », 1986.

MARTI Berthe Marie, « The Meaning of the *Pharsalia* », *The American Journal of Philology*, vol. 66, n° 4, coll. « The Johns Hopkins University Press », 1945, p. 352-376.

MARTI Berthe Marie, « La structure de la Pharsale », dans Marcel Durry (éd.), *Lucain: sept exposés suivis de discussions*, Genève, Suisse, Fondation Hardt, coll. « Entretiens sur l'Antiquité classique », 1970, vol. XV, p. 3-50.

MARTI Berthe Marie, « Lucan's Narrative Techniques », *Latomus*, vol. 30, 1975, p. 74-90.

MINEO Bernard, « Le Pompée de Lucain et le modèle livien », dans Olivier Devillers et Sylvie Franchet d'Espèrey (éd.), *Lucain en débat: rhétorique, poétique et histoire*, Pessac, France, Ausonius Éditions, 2010, p. 255-266.

NARDUCCI Emanuele, *La Provvidenza crudele Lucano e la distruzione dei miti augustei*, Pisa, Italie, Giardini edition e stampatori, 1979.

NARDUCCI Emanuele, « Provvidenzialismo e Antiprovvidenzialismo in Seneca e Lucano », dans G Urso (éd.), *Hispania, terris omnibus felicior. Premesse ed esiti di un processo d'integrazione*, Pise, Italie, Edizioni Ets, 2001, p. 241-253.

NARDUCCI Emanuele, *Lucano: un'epica contro l'impero*, Roma, Italie, GLF Editori Laterza, coll. « Percorsi », 2002.

PERRY-ALLONCLE Adeline, « Rhétorique et guerres civiles dans la Pharsale de Lucain », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, n° 1, 2004, p. 188-203.

PICHON René, *Les sources de Lucain*, Paris, France, E. Leroux, 1912.

POLETTI Stefano, « Catastrofi annunciate e provvidenza crudele. Dèi, signa e profezie alle soglie della guerra civile », dans Paolo Esposito (éd.), *Seminari Lucanei I in memoria di Emanuele Narducci*, Pisa, Italie, Edizioni ETS, 2020, p. 32-60.

PRELLER Ludwig, *Les Dieux De L'ancienne Rome. Mythologie Romaine*, Paris, France, Librairie Académique Didier & Cie, 1865.

RIPOLL François, « Mythe et tragédie dans la *Pharsale* de Lucain : Appropriation-Adaptation-Détournement », dans Corinne Bonnet, Cristina Noacco et Jean-Pierre Aygon, *La mythologie de l'antiquité à la modernité*, Rennes, France, Presses universitaires de Rennes, coll. « Interférences », 2009, p. 85-98.

ROCHETTE Bruno, « Néron et la magie », *Latomus*, vol. 62, n° 4, coll. « Latomus », 2003, p. 835-843.

SARR Pierre, « La *Pharsale* de Lucain dans la pensée de Saint Augustin », *publication universitaire Complutense de Madrid*, vol. 29, n° 1, coll. « Geryon, Revue d'Histoire Antique », 2011, p. 229-238.

SOUBIRAN Jean, « Encore sur les héros de la *Pharsale* », *Pallas. Revue d'études antiques par la faculté des lettres et sciences humaines de Toulouse*, vol. 3, n° 14, 1967, p. 59-68.

TOLA Eleonora, ...« ...Incognita verba / temptabat carmenque novos fingebat in usus (B. C. VI, 577-578). Les arts d'Érictho et la poétique de Lucain », dans Marc Baratin, Carlos Lévy et Régine Utard (éd.), *Stylus: la parole dans ses formes. Mélanges en l'honneur du professeur Jacqueline Dangel*, Éditions Classiques Garnier, Paris, France, coll. « Rencontres », n° 11, 2011, p. 761-774.

UTARD Régine, « Pompée sous le regard de Cornélie: pour quelle image du héros? », dans Sylvie Franchet d'Espèrey et Olivier Devillers (éd.), *Lucain en débat: rhétorique, poétique et histoire*, Pessac, France, Ausonius Éditions, 2010, p. 179-191.

UTARD RÉGINE, « Le champ de bataille de Pharsale dans le *Bellum Ciuile* de Lucain: pour quelle idéologie de la victoire? », dans Aline Estèves et Jean Meyers, *Tradition et innovation dans l'épopée latine, de l'Antiquité au Moyen Âge*, Ausonius Éditions, Bordeaux, France, coll. « Scripta Receptoria », 2014, p. 81-92.

UTARD Régine, « César dans la tempête (Lucain, *Pharsale*, V 476-721) La révélation d'un caractère », dans Régine Utard et Anne Queyrel Bottineau, *Caractères et morales dans les sociétés anciennes*, Classique Garnier, Paris, France, coll. « Kaïnon- Anthropologie de la pensée ancienne », n° 20, 2021, p. 309-322.

WOLF H. Friedrich, « Cato, Caesar, and Fortune in Lucan », dans Charles Tesoriero (éd.), *Lucan*, Oxford, University Press, coll. « Oxford Readings in Classical Studies », 2010, p. 369-410.

ZARINI Vincent, « A propos de la violence dans le livre I de la "*Pharsale*" de Lucain », *Vita latina*, n° 141, 1996, p. 48-59.

ZIENTEK Laura, *Lucan's Natural Questions: Landscape and Geography in the Bellum Ciuile*, Washington, Etats-Unis d'Amérique, University of Washington, 2014.

Sitographie

CARLÈS, Danielle, « Horace, Odes I, 35, à la Fortune », 13 juin 2012 (en ligne : <https://fonsbandusiae.fr/spip.php?article104> ; consulté le 20 janvier 2022).

Centre « Traditio Litterarum Occidentalium », « Library of Latin Texts », 2005 (en ligne : <http://clt.brepolis.net/acces.bibliotheque-diderot.fr/llta/pages/Results.aspx?qry=52f6c3a1-76eb-4f01-9a4d-51b4b6b44fc8&per=0> ; consulté le 10 décembre 2021).

ESTÈVES Aline, « Les témoins anonymes de l'histoire dans la Pharsale de Lucain », *Interférences Ars Scribendi*, n° 5, 2009. (en ligne : <https://journals.openedition.org/interferences/905> ; consulté le 10 août 2023)

UNIVERSITÀ CA' FOSCARI VENEZIA, UNIVERSITÀ DI PADOVA, UNIVERSITÀ DI TRIESTE, et UNIVERSITÀ DI VERONA, « *Musisque Deosque* », 1999 en ligne : (<https://www.mqdq.it/public/testo/testo?codice=LVCAN%7Cphar%7C005> ; consulté le 10 mai 2023)

Table des matières

Remerciements.....	2
Introduction.....	4
I. Les dieux d'en haut.....	10
1) Les différents dieux d'en haut.....	10
2) Des divinités actives ?.....	13
a) Des personnages inactifs dans l'histoire.....	14
b) Des dieux passifs envers les actions des Hommes.....	16
c) Des semi-médiateurs ?.....	19
d) Des divinités que les personnages croient actives.....	22
3) des divinités d'en haut présentées de manière négative ?.....	24
a) Des dieux décrits comme nocifs.....	24
b) Des dieux véritablement mauvais ?.....	30
c) Une divinité positive.....	32
II. Les dieux d'en bas.....	36
1) Les différentes divinités des ténèbres.....	38
b) Des divinités actives ?.....	41
a) Une illusion d'activité.....	41
b) Des médiateurs à l'action ?.....	44
c) Des médiateurs contre leur gré.....	45
3) Des divinités présentées de manière négative.....	48
a) Un contraste avec les superi.....	48
b) La nocivité des inferni exprimée à travers des personnages et des lieux.....	50

III. La Fortune chez Lucain, un personnage multiple ?.....	61
1) Qu'est-ce que la Fortune ?.....	62
a) Une entité aux nombreux visages.....	62
b) Les multiples Fortunes dans le <i>Bellum Ciuile</i>	69
2) Les liens entre Fortuna et Pompée.....	78
a) Un chef aimé par la Fortune.....	79
b) Les raisons d'une Fortune changeante ?.....	84
c) Une Fortune équivoque.....	88
Conclusion.....	92
Annexe.....	96
<i>Index des divinités dans le Bellum Ciuile</i>.....	96
Bibliographie.....	101
<i>Sources primaires</i>.....	101
<i>Lucain (éditions, traductions, commentaires)</i>	101
<i>Autres auteurs</i>	101
<i>Sources secondaires</i>.....	103
<i>Sitographie</i>.....	109