

ENS Ulm – Séminaire de mythologie 2015-2016
Compte-rendu de la séance du 3 février 2016
par Julia Wang et Pierre Cuvelier

Aujourd'hui, nous continuons notre exploration des substances magiques dans le monde latin avec Apulée et Horace.

Fin de l'étude de l'Apologie d'Apulée

Nous reprenons l'extrait de l'Apologie d'Apulée (XXX-XXXI) dont nous avons entamé l'étude à la dernière séance. Rappelons les circonstances : le procès d'Apulée a lieu en Afrique romaine, entre les années 156 et 161 de notre ère. Apulée est venu à Cæa pour enseigner. Tombé malade, il est soigné par Sicinius Pontianus, se lie d'amitié avec la mère de ce dernier, Pudentilla, une veuve très riche et nettement plus âgée que lui, et finit par l'épouser. Ce mariage fort avantageux lui attire la jalousie de nombreux notables locaux, parmi lesquels Sicinius Æmilianus, frère de Sicinius Pontianus, qui le traîne en justice pour pratique de la magie. Le procès a lieu à Sabratha, devant le proconsul Claudius Maximus, un homme instruit avec lequel Apulée essaie clairement d'établir une connivence intellectuelle. D'ailleurs, c'est Apulée qui obtient gain de cause, mais il ira néanmoins s'établir à Carthage après le procès. Pour Fritz Graf (*La Magie dans l'Antiquité gréco-romaine*, p. 79-105), l'accusation de magie révèle des mécanismes sociaux à l'œuvre : Apulée, étranger à la région, marginalisé, n'essaie pas vraiment de s'intégrer à la communauté, mais se revendique savant, philosophe, poète et membre d'une élite intellectuelle itinérante. Lorsque son mariage avec Pudentilla perturbe l'équilibre de la communauté, les représailles ne tardent donc pas à tomber.

Comme nous l'avons vu au dernier séminaire, les accusations dont est victime Apulée portent sur les moindres aspects de sa vie et de son comportement (possession d'un miroir, d'objets enveloppés dans un tissu, usage de dentifrice, etc.). Ici, il s'agit de certaines espèces de poissons qu'Apulée avait expressément demandées aux pêcheurs locaux et dont l'accusateur pense qu'elles étaient recherchées pour des pratiques magiques. Apulée invoque force références poétiques, d'Homère à Virgile en passant par Lévius. Il n'hésite pas toutefois à recourir à la mauvaise foi et aux sophismes, comme lorsqu'il insinue que son accusateur doit être soit un mage, pour connaître les vertus des poissons, soit un ignorant, pour accuser dans le vide. Apulée lui-même fait étalage d'une certaine érudition (quoique toute littéraire) sur les substances magiques, sans paraître craindre pour autant qu'on lui en fasse grief. En fait, il faut comprendre ce retournement d'accusation (et si Sicinius Æmilianus était lui-même un mage ?) sur le ton de l'ironie, puisque la ligne de défense d'Apulée repose principalement sur le dénigrement de l'adversaire comme ignare et rustre, en face des deux érudits que sont le juge proconsul et Apulée lui-même.

Pour appuyer tous ces sarcasmes spirituels, Apulée convoque une multitude d'auteurs tant grecs que latins. Il mentionne même une anecdote de la vie de Pythagore – l'occasion d'une autre démonstration de mauvaise foi, puisqu'il élabore un raisonnement complexe pour montrer que Pythagore n'aurait pas relâché des poissons à la mer s'ils avaient eu des vertus magiques, alors que l'anecdote en question est clairement liée à une posture philosophique à l'égard de la vie animale. Mais Apulée se livre sciemment à un jeu de détournement érudit ; de même, il s'amuse à la juxtaposition incongrue de citations de Virgile et d'une thématique culinaire.

Nous revenons d'ailleurs aux substances magiques à proprement parler avec l'hippomane, qui correspondrait dans la réalité à une concrétion souple en forme de galette noirâtre que l'on trouve occasionnellement lorsque les juments mettent bas. L'hippomane est cité par de nombreux auteurs antiques, soit comme un liquide suintant de l'aine des juments (Aristote, *Histoire des animaux*, VI, 18, 10 ; Virgile, *Géorgiques*, III, 280-283, qui mentionne son utilisation par des marâtres qui le mêlent à des herbes), soit comme une concrétion accrochée au front des poulains nouveau-nés et que la jument se précipiterait pour manger (Aristote, *Histoire des animaux*, VI, 22, 17 ; Élien, *La Personnalité des animaux*, III, 17 et XIV, 18)¹.

¹ Pausanias donne ce nom à une statue de cheval en de bronze à Olympie réputée aphrodisiaque pour les juments en V, 27, 3-4. Il y voit l'effet de l'art d'un magicien (la *sophia* d'un *magos*), mais ne rapproche pas l'anecdote de l'herbe ou de la

L'étymologie est évidente, mais doit-on comprendre la substance qui rend fous les chevaux, ou qui vient des chevaux et provoque la folie ? Nombreuses sont les croyances attachées aux chevaux et en particulier aux juments et à leur appétit sexuel : plusieurs récits parlent de juments engrossées par le vent, soit en Troade (*Illiade*, V, 265-272 et XX, 221-229), soit en Espagne (*Géorgiques*). L'hippomane est donc certainement à inscrire dans la longue liste des ingrédients de la magie érotique. Plus tard, nous pourrions aussi vérifier que les lézards à deux queues se trouvent, de même que les « rois des rats » (ensemble de plusieurs rats reliés par la queue à la naissance), liés à des croyances sur la peste au Moyen Âge.

Les bandelettes sont des objets incontournables du sacrifice et des rituels religieux, détournés ici à des fins privées. La cire sert à fabriquer des sortes de « poupées vaudou », de même que les rognures d'ongles et autres fragments du corps de la victime qu'on peut facilement récupérer pour faire de la magie sympathique (cf. les « antipathes »). Quant aux mots de Virgile dans *l'Énéide*, *pubentes herbae nigri cum lacte veneni* (IV, 514), avec le contraste de couleur (noirceur / lait) qu'ils évoquent, ils rappellent bien sûr les racines légendaires comme le moly d'Homère ou le prométhéion d'Apollonios de Rhodes. L'idée formulée par Apulée pour sa défense, que les ingrédients magiques sont issus de la terre et non de la mer, semble corroborée par de nombreux textes².

Nous nous intéressons à l'accusation de sorcellerie dont Apulée est victime. Il est intéressant de voir de quelles activités la magie est suffisamment proche pour que la frontière devienne souvent floue : ainsi, Apulée se défend d'être un mage en se revendiquant tantôt philosophe, tantôt savant, tantôt médecin, tantôt cuisinier et gastronome... Une question est posée : était-ce fréquent d'accuser les gens de sorcellerie ? Il est probable qu'un procès comme celui d'Apulée n'ait pas été isolé, bien qu'on garde peu de traces des autres. En 33 av. J.-C., Agrippa fait passer une loi à Rome pour expulser les magiciens et les magiciennes, ce qui semble révéler un phénomène social d'une certaine ampleur. Horace, comme on verra, vise des femmes de la société romaine de son temps à travers ses personnages de sorcières, mais il faut se garder de prendre au premier degré le ton des *Satires* et des *Épodes*.

Il semble que deux conceptions de la magie se rencontrent et s'opposent ici : la magie qu'Apulée peut concevoir à partir de ses sources littéraires, et la magie dans les croyances plus populaires. Apulée et son accusateur ne parlent pas exactement de la même chose, et c'est d'abord un affrontement de catégories sociales qui se joue ici. Il est toutefois difficile de faire nettement la part des traditions populaires et de leur interprétation littéraire : la dichotomie entre culture érudite et populaire et entre ville et campagne est à nuancer et il nous est délicat de savoir exactement dans quels milieux chaque forme de magie était pratiquée.

Les sorcières Canidia et Sagana dans les *Satires* et les *Épodes* d'Horace

Nous nous tournons ensuite vers Horace, poète latin du I^{er} siècle avant J.-C. Les *Satires* sont un recueil de poèmes en hexamètres, qui jouent sur des décrochages constants entre le registre de langue noble de l'épopée (dont l'hexamètre est le vers par excellence) et un registre bas voire vulgaire, dont notre *Satire* I, 8 contient quelques exemples fort savoureux, quoique consciencieusement édulcorés par le traducteur de la C.U.F. Les *Satires* se veulent un pot-pourri de poèmes sur des sujets variés, mais qui touchent souvent la société romaine contemporaine d'Horace.

Dans la *Satire* I, 8, le narrateur est une statue de bois représentant un Priape et servant d'épouvantail dans un cimetière de pauvres en périphérie de Rome. Ce Priape se targue d'être efficace pour chasser les oiseaux et les voleurs, mais il a plus de mal avec les sorcières, dont l'occupation les force à venir s'approvisionner dans les cimetières, source consacrée d'ingrédients maléfiques. La magie est perçue ici comme pratiquée

substance homonymes. Pausanias évoque ailleurs le *taraxippos* d'Olympie, un autel situé près de l'hippodrome et qui avait à l'inverse le pouvoir de repousser les chevaux : *Description de la Grèce*, VI, 20, 15-19.

² Julia mentionne une exception pendant la séance : le dieu marin Glaucos, changé en divinité par une herbe marine. Ce Glaucos (qu'il ne faut pas confondre avec ses homonymes mythologiques, dont deux héros de *Illiade*), est connu au moins dès Euripide (*Oreste*, 362 et suivants) et apparaît régulièrement pour faire des prophéties aux marins, dont les Argonautes. Cependant, l'histoire de sa transformation par une plante semble attestée nettement plus tard. Le récit le plus ample est relaté par Ovide dans les *Métamorphoses*, VIII, 917-959. On le trouve aussi mentionné par d'autres auteurs de l'époque romaine, dont Pausanias, *Description de la Grèce*, IX, 22, 7. Il n'est pas impossible qu'Apulée ait connu ce détail, mais, ce dernier ne figurant apparemment dans aucun des grands textes de l'époque classique, il pouvait le passer sous silence sans trop de risque.

essentiellement par des femmes, ayant déjà plus ou moins le profil de la sorcière des contes de fées : vieilles, d'une laideur repoussante, mais dotées d'un appétit sexuel démesuré. Pour attirer les amants ou du moins les contraindre, elles pratiquent des rituels sinistres en invoquant des divinités infernales. Canidia et Sagana sont deux sorcières qu'on retrouve ailleurs chez Horace (dans les *Épodes* V et XVII) : le nom de la première dérive clairement de l'adjectif *canus*, « chenu », tandis que celui de la seconde est encore plus explicite (*saga* est le nom latin de la sorcière, issu de l'adjectif *sagus*, « prophétique »). Horace s'acharne tout particulièrement sur Canidia, qui apparaît dans un rôle encore plus atroce dans l'*Épode* V avant que le poète n'affecte une palinodie dans l'*Épode* XVII – ce n'est que pour mieux révéler la culpabilité de Canidia, qui se trahit elle-même en se vantant de ses pouvoirs. Canidia a été identifiée par les commentateurs à Gratidia, parfumeuse napolitaine, sans qu'aucun n'ait compris les raisons de la haine tenace du poète à son égard... Ridiculisée jusqu'au bout de la *Satire* 8, elle fuit en laissant tomber son dentier, tandis que sa collègue perd sa perruque : de sorcières terrifiantes qui osent tous les crimes, les deux personnages redeviennent de pitoyables vieilles femmes.

Le rituel pratiqué par Canidia et Sagana commence par une nékyomancie (évocation des ombres) qui rappelle inévitablement le chant XI de l'*Odyssée* où Ulysse va à la rencontre des morts. L'hypotexte est on ne peut plus clair : il s'agit bien sûr d'un exercice de parodie.

La robe retroussée de la sorcière est un trait qui se retrouve dans les *Épodes* : elle témoigne de la hâte de la vieille femme, qui veut marcher plus vite, mais aussi d'un comportement à la fois assez masculin et proche de l'indécence. L'*Épode* V, où Canidia exécute un sacrifice d'enfant, nous apprend qu'elle ne se coupe jamais les ongles – on comprend ici pourquoi, puisqu'ils lui servent à gratter la terre. Les multiples allusions au corps participent en général du registre bas qu'Horace insère dans ses hexamètres ; ici en particulier, elles soulignent le caractère bestial des deux femmes, qui déchirent de leurs dents la victime.

Les deux figurines, de laine et de cire, sont un exemple de ces « poupées vaudou » utilisées dans le monde gréco-romain. La laine était-elle parfois considérée comme impure, comme en Égypte³ ? L'information est à vérifier. En tout cas, la « peine servile » est un supplice particulièrement atroce, tel qu'on en inflige uniquement aux esclaves et non aux citoyens, comme la crucifixion ou la torture.

L'héritage grec est mis en valeur avec l'invocation d'Hécate et Tisiphone, deux divinités grecques dont le nom garde une déclinaison hellénique. Hécate est une divinité chthonienne, infernale et nocturne, souvent associée à la lune. Chez Apollonios de Rhodes, Médée est prêtresse d'Hécate et recommande à Jason de l'invoquer pour se préparer à l'épreuve du dressage des taureaux d'airain (*Argonautiques*, III, 1035 et suivants). Apulée, lui, parle de Trivia (déesse des carrefours) sans doute pour désigner la même figure : un syncrétisme est à l'œuvre, Diane aussi à son tour peut être parfois assimilée à Hécate. Tandis que les chiens font partie du cortège traditionnel d'Hécate, les serpents, eux, sont à rattacher à Tisiphone, celle des Érinyes (assimilées par les Romains aux Furies) qui venge les meurtres. Horace multiplie les références littéraires grecques, mais décrit également un rite de *defixio* avec des éléments attestés par ailleurs dans les papyri, l'archéologie, les inscriptions etc. Le verbe *defigo*, littéralement « planter », en vient à signifier « maudire ». Il s'agit de tuer ou d'asservir la victime pour la rendre amoureuse, pauvre, malade etc. La *luna rubens* pourrait être une lune rougeoyante (comme avant une éclipse, moment propice aux maléfices) ou une lune rougissante de honte, en tant qu'astre déifié, devant ce spectacle. Les sorcières (notamment de Thessalie) passaient pour pouvoir faire descendre la lune du ciel.

De nouveau se pose la question du public et de la réception de ces textes. Le narrateur-épouvantail semble deviner le sens du rituel des figurines de cire et de laine, mais est-ce parce qu'il est un dieu, parce qu'il a le sens de la déduction, parce qu'il a coutume d'assister à ces scènes dans son cimetière, ou parce que ce rite était bien connu de tous ? Dans l'*Épode* XVII, la sorcière prétend pouvoir mettre en mouvement des figurines de cire, matière mentionnée par Apulée comme accessoire magique.

³ Les prêtres d'Égypte ancienne ne portent jamais de vêtement de laine, matière considérée comme impure car provenant d'animaux vivants (Jean-Louis Podvin, *L'Égypte ancienne*, Paris, Ellipses, 2009, p. 169). Le lien avec le monde gréco-romain resterait à prouver. Les papyri magiques grecs montrent toutefois une circulation des formules et des pratiques de l'Égypte jusqu'en Grèce voire à Rome.

Les *Épodes* sont des poèmes encore plus agressifs et violents que les *Satires*. L'*Épode* V s'en prend à plusieurs femmes identifiées comme sorcières. Elle commence *in medias res* avec le discours pathétique d'un enfant enlevé qui supplie en vain ses ravisseuses de l'épargner. Elles l'enterrent jusqu'au cou et lui font subir un supplice de Tantale en l'entourant de victuailles qu'il ne peut manger, ce qui rend sa mort particulièrement atroce. Le but est de récupérer sa moelle et son foie pour en faire un philtre d'amour – terme quasi pléonastique, puisque le *philtron* est, étymologiquement, une substance qui provoque la *philia*. La magie érotique constitue de loin la majeure partie des pratiques de sorcellerie (cf. Théocrite dans l'*Idylle* II, mais aussi Apulée qui, dans les *Métamorphoses*, évoque plusieurs sorcières libidineuses se transformant en oiseau pour aller visiter leurs amants ou se vengeant de ceux-ci par la magie).

Un débat émerge de la mention de Folia d'Ariminum « aux désirs masculins ». Pierre y voit une allusion potentielle à l'homosexualité féminine, stigmatisée par les auteurs latins. Julia comprend plutôt cette expression à la lumière des travaux de Christopher Faraone sur la distribution des rôles de genres dans les pratiques magiques de l'Antiquité : la littérature montre presque essentiellement des femmes folles de désir et se livrant à la magie érotique, alors que les découvertes archéologiques et épigraphiques pointeraient plutôt vers des pratiques masculines. En somme, la réalité des pratiques, où les hommes sont adeptes de *defixiones* érotiques pour faire venir à leurs pieds l'objet de leur désir et où les femmes se livrent plutôt à une magie de type *philia* pour apaiser la colère de leur mari, vient nuancer l'idée reçue selon laquelle la femme serait considérée par les Anciens comme un être dominé par ses passions et qu'il importe à l'homme de contrôler. La répartition des rôles de genres ne coïncide pas avec la distinction des sexes, et certaines femmes, notamment les courtisanes ou encore les veuves, se caractérisent par un comportement plutôt « masculin » : il serait intéressant qu'Horace fasse ici allusion à ce type d'inversion des genres. Il aura été enrichissant, en tout cas, d'observer les écarts entre la littérature de fiction satirique qui met en scène des magiciennes archétypales et l'*Apologie* d'Apulée, issue d'un événement réel où c'est un homme qui est accusé de magie aphrodisiaque.

Rappel des principaux ouvrages consultés pour cette séance

- Fritz Graf, *La Magie dans l'Antiquité gréco-romaine*, Paris, Belles Lettres, 1994, rééd. 2004.
- Christopher Faraone, *Ancient Greek Love Magic*, Cambridge/London, Harvard University Press, 1999.