

LA LECANOMANCIE 'AUTOPTIQUE' DE THESSALUS

par F. CUNEN

AVANT d'aborder l'étude de cet écrit caractéristique du syncrétisme hellénistique, nous croyons utile d'en reproduire la traduction faite par le Père Festugière, en son étude *L'expérience religieuse du médecin Thessalos*, *Revue Biblique*, XLVIII (1939), pp. 45 s.s.:

'Thessalos à César Auguste, salut!'¹

'Beaucoup ont essayé durant leur vie, Auguste César, de livrer le secret de bien des choses merveilleuses, mais aucun d'eux n'a pu encore mener au terme son projet à cause des ténèbres fatales qui vinrent couvrir son esprit; et je suis donc apparemment le seul, de tous ceux qui ont existé depuis le commencement des âges, à avoir composé un traité merveilleux. En effet, bien que j'eusse entrepris une tâche qui passe les bornes des forces humaines, j'ai su la couronner de la fin qui lui était due, non pas, il est vrai, sans beaucoup d'épreuves et de périls.

Après m'être exercé dans la science de la grammaire en Asie et y être devenu plus savant que les gens de ce pays, je résolus de tirer parti, pour un temps, de ma science. Ayant donc fait voile vers cette ville où tous s'empressent, Alexandrie, muni d'une bonne somme d'argent, j'y fréquentai les philologues les plus accomplis, et tous me donnaient leurs louanges pour mon amour de l'étude et ma rapidité à comprendre.

J'étais aussi continuellement assidu aux leçons des médecins dialectiques, car je brûlais d'une passion incroyable pour cette science. Or, comme le temps était venu pour moi de rentrer à la maison, car j'étais déjà assez avancé dans la médecine, je me mis à parcourir les bibliothèques en quête de science; et, y ayant découvert un livre de Néchepso

¹ On trouvera de nombreux exemples de ce thème du secret confié à un roi, en FESTUGIERE, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, 1, Paris, Gabalda, 1950, p. 324 ss. Nous signalerons particulièrement la 'recette' 'pour avoir puissance sur le dieu Kosmokrator et obtenir ainsi un oracle par lécanomancie', de 'Néphôtès à Psammétique, le roi d'Egypte'. L'édition en est reprise (P IV, 154-285) dans PREISENDANZ K., *Papyri Graecae Magicae*, Leipzig, 1928, vol. 1, p. 77-81, que nous désignerons sous le nom de PGM; elle est consignée dans le *Papyrus Magique grec* de Paris, B.N. suppl. grec 574, lignes 154 à 285. Cette formule de divination prétend, comme celle de Thessalus, accorder une révélation par vision directe dans le bassin.

contenant vingt-quatre manières de traiter le corps entier et toute maladie selon chaque signe du Zodiaque au moyen de pierres et de plantes, je fus confondu par la grandeur merveilleuse de l'entreprise. Mais il n'y avait là, semble-t-il, que vaine fumée d'une fatuité royale: car j'eus beau apprêter la pilule héliaque préconisée par l'auteur et ses autres recettes, j'échouai dans tous les essais que j'en fis en traitant les maladies. Cette erreur me parut plus cruelle que la mort, j'en fus consumé de chagrin: et en effet, m'étant fié aveuglément à cet ouvrage, j'avais vanté dans une lettre à mes parents la vertu de ces remèdes et leur avais annoncé que je rentrerais dès que j'en aurais fait l'expérience. Je ne pouvais donc demeurer à Alexandrie à cause des moqueries de mes confrères: car c'est le propre des beaux exploits que d'exciter la jalousie; d'autre part, je n'étais plus pressé de rentrer à la maison puisque j'avais été convaincu d'incapacité à tenir mes promesses: aussi me mis-je à parcourir l'Egypte, poussé en avant par cet aiguillon qui me blessait l'âme, cherchant le moyen de faire tourner à bien mon espérance téméraire, ou, si j'échouais, résolu à quitter alors la vie par le suicide. Or, comme mon âme me prédisait sans cesse que j'aurais commerce avec les dieux, je tendais continuellement mes mains vers le ciel, suppliant les dieux de m'accorder, par une vision en songe ou par une inspiration d'en haut, quelque faveur de cette sorte, dont je pusse m'enorgueillir en regagnant, joyeux, Alexandrie et ma patrie. Etant donc arrivé à Diospolis (Thèbes), je veux dire la capitale la plus ancienne de l'Egypte, qui possède une multitude de temples, je m'y établis: il s'y trouvait en effet des prêtres, amis des lettres et savants en maintes sciences. Le temps passa, mon amitié pour les prêtres allait toujours croissant, et je leur demandai un jour s'il était resté quelque chose de la force opératoire de la magie. Je vis bien alors que la plupart s'indignaient de ma témérité à concevoir de telles espérances: cependant l'un d'eux, qui inspirait confiance par la gravité de ses moeurs et son grand âge, ne déçut point mon amitié. Il m'assura qu'il avait le pouvoir de produire des visions au moyen d'un bassin rempli d'eau.² Je l'invitai donc à une promenade avec moi dans la partie la plus

² Sur la lécanomancie, voir mon ouvrage en deux volumes: F. CUNEN, *La lécanomancie grecque et ses dérivés*, 1957. C'est un procédé divinatoire consistant à recourir personnellement, ou par l'intermédiaire d'un jeune médium, à l'inspection d'un bassin (λεκάνη) (ou d'une coupe ou un plat, φιάλη, κύλιξ, σκύφος, ποτήριον). Le magicien prétend y faire apparaître dans l'eau, des personnes, des objets, ou des scènes futures ou lointaines, ou même les signes émis par des êtres surnaturels, en réponse à des incantations et à des rites magiques. Le terme est attesté en STRABON, 762; dans la *Vita Alexandri* du Ps.-CALLISTHENE, 1, 1 ss.; dans les *Apotelesmata* du Ps.-MANETHON, IV, 213, et dans les papyrus magiques. On trouvera quelques pages sur le sujet dans la *Real-Encycl.* de PAULY-WISSOWA, XII, col 1879 ss. (art. de GANSZYNIEC).

déserte de la cité, sans lui dire ce que je souhaitais. Nous allâmes jusqu'à un bois environné d'une tranquillité profonde, et là, je me jetai soudain face contre terre et, tout en larmes, lui tins embrassés les pieds. Et comme, dans son ahurissement à ce coup inattendu, il me demandait la raison de mon acte, je lui déclare que ma vie est entre ses mains, qu'il faut absolument que je converse avec un dieu, et que, si ce désir n'aboutit pas, je suis prêt à quitter la vie. Alors, m'ayant relevé de terre et consolé par les propos les plus bienveillants, il me promit cordialement de se rendre à ma prière, et m'ordonna un jeûne de trois jours. Et moi, l'âme toute fondue à l'annonce de ces promesses, je lui baisai la main et le comblai de remerciements, pleurant comme une fontaine; car c'est une loi de la nature qu'une joie inespérée provoque plus de larmes que le chagrin. Puis, étant sortis du bois, nous commençâmes de jeûner, et ces trois jours, dans l'impatience où j'étais, me parurent autant d'années. Quand fut venu le troisième jour, parti dès l'aurore, j'allai saluer le prêtre. Celui-ci avait préparé une chambre bien propre avec tout ce qu'il fallait pour la consultation: de mon côté, toujours prévoyant, j'avais apporté, sans le dire au prêtre, du papier et de l'encre pour prendre note, le cas échéant, de ce qui serait dit. Le prêtre me demanda si je voulais converser avec le fantôme de quelque mort ou avec un dieu: 'Avec Asclépios', lui dis-je, ajoutant qu'il mettrait le comble à ses bienfaits s'il me laissait communiquer avec le dieu seul à seul. Il me le promit sans plaisir (les traits de son visage le montraient bien!), mais enfin le promit. Là-dessus, m'ayant enfermé dans la chambre et commandé de m'asseoir face au trône où le dieu devait prendre place, il évoqua Asclépios grâce à la vertu des vocables mystérieux, puis sortit en fermant la porte à clé. Et j'étais donc assis, anéanti de corps et d'âme à la vue d'un spectacle si merveilleux (car nulle parole humaine ne saurait rendre les traits de ce visage ni la splendeur des ornements qui le paraient), quand le dieu, ayant levé la main droite, me salua en ces termes: 'O bienheureux Thessalos, aujourd'hui un dieu t'honore, et bientôt, quand ils auront appris ta réussite, les hommes te tiendront en révérence comme un dieu! Interroge-moi donc sur ce que tu veux, je te répondrai de bon coeur sur toutes choses'. Pour moi, je pouvais à peine parler, tant j'étais hors de moi et tant j'avais l'âme fascinée par la beauté du dieu, néanmoins je lui demandai pourquoi j'avais échoué en essayant les recettes de Néchepso. Sur quoi le dieu me dit: 'Le roi Néchepso, tout homme fort sensé qu'il était et en possession de tout pouvoir magique, n'a cependant reçu de quelque voix divine aucun des secrets que tu veux apprendre; doué d'un naturel sagace, il avait compris les affinités des pierres et des plantes avec les astres, mais il n'a pas connu les moments et les lieux où il faut cueillir les plantes. Or la croissance et le dépérissement de tous les fruits de la saison dépen-

dent de l'influx des astres; en outre, l'esprit divin, que son extrême subtilité fait passer à travers toute substance, se répand en particulière abondance dans les lieux qu'atteignent successivement les influx astraux au cours de la révolution cosmique'.

Alexandrie était le lieu de rendez-vous du syncrétisme, et partant, de l'ironie, du scepticisme, du cosmopolitisme, le 'point culminant des cités', selon Ammien Marcellin, la 'grande école', selon Grégoire de Nysse, où se rassemblaient tous les amateurs de philosophie. La douceur de son climat lui valait un important contingent de valétudinaires, tels qu'on en rencontre de plus en plus aujourd'hui en certaines villes bien abritées de la Méditerranée, colonie élégante aux goûts intellectuels sophistiqués et éclectiques. Quant aux Alexandrins eux-mêmes, Vopiscus ne pouvait les comparer mieux qu'aux Gaulois pour la versatilité et l'inconstance de leur esprit. 'Sunt enim Aegyptii viri ventosi, furibundi, jactantes, injuriosi, . . . *novarum rerum* usque ad cantilenas publicas cupientes . . .'³ Je poursuis en adoptant, pour la ligne suivante, l'émendation de Lumbroso:⁴ 'Nam (sunt) mathematici, haruspices, medici, /judaei/, christiani, samaritae . . .' Thessalus entend donc se ranger ici dans la catégorie des *medici*, tout en s'intéressant vivement; nous allons le voir, aux idées des devins ('haruspices'), et sans dédaigner, loin de là, l'élément mystico-religieux que diffusait sur tout le savoir de l'époque, le syncrétisme religieux (religions égyptienne, juive, chrétienne, sectes gnostiques, religions orientales.)

Nous trouvons chez Vopiscus la célèbre lettre d'Hadrien à son beau-frère Servianus (*Saturninus*, Chap. VIII), dans laquelle l'empereur décrit l'attitude religieuse des Alexandrins: 'Aegyptum quam mihi laudabas, Serviane carissime, totam didici levem, pendulam et ad omnia famae momenta volitantem. Illic qui Serapim colunt, christiani sunt et devoti sunt Serapi, qui se Christi episcopos dicunt. Nemo illic archisynagogus Judaeorum, nemo Samarites, nemo christianorum presbyter, non mathematicus, non haruspex, non aliptes. Ipse ille patriarcha cum Aegyptum venerit ab aliis Serapidem adorare, ab aliis cogitur Christum. Genus hominum seditiosissimum, vanissimum, injuriosissimum, civitas opulenta, dives, fecunda'. 'L'Egypte dont tu me faisais un tel éloge, mon cher Servianus, je la connais bien maintenant, légère, capricieuse, prête à s'émouvoir à la moindre rumeur. Ici, les adorateurs de Sérapis sont chrétiens, et ceux qui se disent les évêques du Christ sont des adeptes du culte de Sérapis. Il n'y a pas, en cette ville, un chef de synagogue, un

³ VOPISCUS, *Saturninus*, dans *Scriptores Historiae Augustae*, ed. Peter, Leipzig, 1865, t. II, p. 208.

⁴ *Osservazioni antiche e moderne sul carattere degli Alessandrini*, dans *Atti della R. Accademia dei Lincei*, série III, t. iii, p. 354.

samaritain, un prêtre chrétien qui ne soit astrologue, aruspice ou devin. Même le patriarche (juif), de passage en Egypte, doit, selon les uns, se prosterner devant Sérapis; selon les autres, adorer le Christ. Ce peuple d'Alexandrie est on ne peut plus ombrageux, vaniteux, et toujours le gros mot à la bouche; cette ville nage dans la richesse, dans l'opulence, dans la prospérité'.

En fait, tous les Juifs n'éprouvèrent pas toujours des sentiments aussi bienveillants envers les Alexandrins. C'est sous Hadrien, qu'à la suite d'une révolte où les Juifs avaient détruit le temple de Némésis,⁵ les Grecs prirent leur revanche et tuèrent ou firent prisonniers tous les Juifs qui leur tombèrent sous la main. Cette précision montre qu'il faut prendre 'cum grano salis' l'opinion émise par Hadrien. Sérapis, par exemple, n'est certes pas le seul dieu que vénèrent à cette époque les multiples sectes d'Alexandrie. Le portrait ébauché par le royal visiteur présente néanmoins une vérité fondamentale. A cette époque, Sérapis, Hélios, Zeus, Mithra se confondaient en un seul dieu, auquel allaient les prières des adeptes du syncrétisme solaire⁶ et que croyaient pouvoir vénérer certains Juifs et Chrétiens, adeptes de sectes gnostiques. Ce dieu était en effet assimilé à Iao-Sabaoth,⁷ vénéré en plusieurs formules de lécanomanie et de lychnomancie du papyrus magique démotique.⁸

⁵Voir APPIEN, *Bell. civ.*, livre II, chap. 90; DION CASSIUS, *Hist. Rom.*, livre LXIX, chap. 11, et SPARTIEN, *Hadr.*, XIV.

⁶Ce syncrétisme est manifeste dans les recettes magiques, par ex. en PGM, vol. 1, p. 180: PV, 1-53: Consultation de Sarapis (avec) un enfant, à l'aide de la lampe et de la coupe, ainsi que du siège: 'Je t'invoque, Zeus-Hélios-Mithra-Sarapis, Invincible...'

On trouvera une étude de cette recette en F. CUNEN, *Lampe et coupe magiques*, dans *Symbolae Osloenses*, 36, 1960, p. 65 ss.

⁷Voir P IV, 3045 ss.; V, 176, 209, 352. Cf. HOPFNER Th., dans *Archiv Orientalni*, III, 1931, p. 340 ss., et EITREM S., *Orakel und Mysterien am Ausgang der Antike*, Zürich, 1947, p. 58. Sur le syncrétisme alexandrin, voir les textes latins et grecs réunis par HOPFNER Th., en *Fontes Historiae Religionis Aegyptiacae*, p. 538, 597, 716.

⁸La lychnomancie est un type de divination intuitive, recourant à l'effet hallucinatoire de l'inspection d'une flamme. Ces pratiques de divination par le récipient magique sont consignées dans le *Demotic Magical Papyrus*, DMP, ed. et trad. de F. LI. GRIFFITH et H. THOMPSON, Londres, 1904, vol. 1: col. I-III; IX-X; XIV; XVIII, 7-33; XXI, 1-9; XXII; XXIII, 21-31; XXVII, 1-12; XXVIII; verso XXII; v. XXVI.

D'autres recettes en langue égyptienne se rapportent à la lychnomancie: ce sont V, XVI; XVII-XVIII, 6; XXV, 1-22; XXVII, 13-36; v. XVIII; v. XXIV; v. XXXI. Pour les recettes XXII, XXIII, 21-31 et XXVII, classées plus haut, il est difficile de dire si elles sont des lécanomancies ou des lychnomancies. Il en est de même pour VI-VIII, 12. J'ai montré en plusieurs travaux que ces formules, écrites en égyptien, sont parfaitement similaires à celles que nous ont conservées les papyrus grecs de même époque.

La 'Lettre de Thessalus à l'Empereur' illustre parfaitement la mentalité des derniers siècles du paganisme, où semblent faire excellent ménage les pratiques les plus vulgaires et les formes les plus hautes de mystagogie. D'emblée, la lettre précitée semble avoir des prétentions que nous jugeons ridicules, mais qui ne laissaient pas d'impressionner les fervents des arts occultes. En plus d'un point, cette missive s'apparente étroitement à la littérature magique de l'époque. Tantôt l'heureux bénéficiaire d'une vision divine est censé en faire part à un empereur — c'est le cas ici —; tantôt, il en confie le secret à un pharaon tel que Psammétique, en assurant ainsi à son message une antiquité plus vénérable encore.

Est-il possible de dater cette *Lettre de Thessalus à un Empereur*? Graux, qui en entreprit l'édition d'après un manuscrit de la Bibliothèque de Madrid,⁹ voit en son destinataire l'empereur Julien, et en son expéditeur Harpocraton, l'auteur présumé des *Cyranides*. P. Boudreaux compléta l'édition de Graux et remit le passage dans son contexte médico-magique en donnant à l'ensemble de l'écrit, le titre qu'il méritait: 'Opusculum de plantis 12 signis et 7 planetis subjectis'. Si pour Boudreaux également,¹⁰ l'auteur est Harpocraton, auteur des *Cyranides* et du *Lexicon decem oratorum*, l'oeuvre a rajeuni elle-même de deux siècles. Comme l'éditeur établit en effet que la 'Lettre' n'est pas postérieure au deuxième siècle, il conclut que l'empereur désigné dans la suscription par Καῖσαρ Αὐγουστος était probablement Hadrien.

Hadrien fera à son tour place à Claude ou à Néron, selon l'estimation de F. Cumont.¹¹ En 1922, l'illustre savant édita la traduction latine de l'*Oeuvre du médecin Thessalus sur les vertus des plantes* et attribua au médecin Thessalus de Tralles le traité grec publié en 1912; il fit de Claude ou de Néron son destinataire.¹² L'écrit semble en tout cas trouver

Voici les lécanomancies grecques consignées sur papyrus: P III, 275-310; P IV, 154-285; P IV, 1928-2005; P IV, 3209-3254; P V, 1-65; P VII, 320-335. Il faut y ajouter le fragment du papyrus Warren, édité par HUNT, dans les *Studies presented to F. LI. GRIFFITH*, p. 233-240, dont PREISENDANZ K., *Neue Griechische Zauberpapyri*, dans *Forschungen und Fortschritte*, 1939, XI, p. 151 reconnaissait le caractère hallucinatoire. PREISENDANZ a inclus cette recette en PGM, vol. III, p. 4, (P LXII). En ma thèse de doctorat, vol. I, p. 121-134, j'étudie cette recette, lacuneuse à bien des égards, et, à la lumière des parallèles qu'offre le DMP, je tente d'établir sa nature typiquement lécanomantique.

⁹ GRAUX, *Textes Grecs*, Paris, 1886, p. 99 ss.: d'après le ms. 110 de la Bibliothèque de Madrid.

¹⁰ BOUDREAU P., dans *Catal. Cod. Astrol. Graec.*, VIII, 3, p. 132 ss.

¹¹ CUMONT F., *ibidem*, VIII, 4, p. 253 ss.

¹² Sur la personnalité de Thessalus, cf. DILLER, dans la *Real-Encyclopädie*, VIa, p. 181, 20 ss.; sur les rapports des 'Lettres' latine et grecque, voir *ibidem*, ainsi qu'en CUMONT, *Écrits Hermétiques*, dans la *Rev. Philol.*, XLIII, 1918, p. 85 ss.

sa place en ce second siècle de notre ère que Lucien illustre d'une *Nekyomanteia* sous maint aspect semblable à notre recette. Le R.P. Festugière assigne à la *lettre de Thessalus*, approximativement la même époque.¹³ Pour la lécanomancie, le bénéfique est immense. Car au quatrième siècle de notre ère, la missive n'eût été qu'un témoin de plus, parmi les nombreux papyrus magiques écrits à cette époque, si même leur contenu remonte à des recettes beaucoup plus anciennes. Au premier ou au second siècle, elle proclame l'extrême importance que prétend revêtir la lécanomancie aux yeux du médecin Thessalus ou du moins, des herbolistes de son temps.

Il n'est pas étonnant qu'en ces mêmes années, le rationaliste Pline¹⁴ voue la même exécration à Thessalus, 'prince de la médecine', et aux innombrables magiciens qui infestent l'Empire, prétendent évoquer les dieux dans leurs bassins et en obtiennent la révélation qui sauvera leurs clients en cas de maladie ou les tirera de leurs doutes en cas d'indécision. Le grand naturaliste manifeste cependant parfois une crédulité qui nous laisserait songeurs si nous ne nous rappelions avec quelle foi païens comme chrétiens rivalisaient alors dans l'exhibition des miracles les plus surprenants. Quelle que soit sa nature, le prodige valait la peine d'être pris en considération et contribuait puissamment à l'apologétique ou à la renommée.

Notre Thessalus, tout savant grammairien et philosophe que la culture alexandrine ait pu le faire, ne dédaigne pas davantage de recourir aux moyens surnaturels lorsque les voies humaines s'avèrent inefficaces. Brillant étudiant en médecine, il croyait avoir découvert dans un livre médical de Néchépso, maître légendaire en thérapeutique botanique, le merveilleux moyen de guérir toutes maladies. Mais la pratique réduit à néant ses espérances et ses prétentions. Rouge de confusion, il ne veut plus demeurer à Alexandrie où ses confrères jaloux jouissent de son échec. Plutôt que de rentrer en sa famille et de la décevoir cruellement, il parcourt l'Égypte, en quête désespérée du remède universel. Pressentant une inspiration divine, il tendait continuellement les mains vers le ciel. Tel l'adepte des cérémonies hermétiques qui, en vue de la révélation, doit se préparer dans le silence et l'invocation. Aux dieux l'entière faculté de choisir le mode de leur révélation, vision en songe ou inspiration directe. N'importe, pourvu qu'elle lui permette de rentrer joyeux en sa patrie. N'importe, dirons-nous, pour d'autres raisons encore: l'oniro-

Nous traiterons dans un autre article de l'identité de Thessalus, en même temps que de celle d'Harpocraton, de 'Kyrannis' et de Damigéron.

¹³ FESTUGIERE, *La Révélation...*, I, p. 56 ss.; 204, (note 3) — 207, et dans la *Revue Biblique*, 48 (1939), p. 55 s. Voir tout l'article, p. 43-77, *ibidem*.

¹⁴ PLINE, *Hist. Natur.*, XXVIII, 27; XXIX, 5.

mancie jouissait alors d'un prestige que ne parvenait guère à éclipser le mode de révélation directe, si prisé pourtant en ces âges de 'familiarité' avec les dieux.

Après ce préambule, destiné à exciter l'intérêt du lecteur, notre héros se rend dans la ville la plus ancienne d'Egypte, Thèbes, aux prêtres savants et puissants. Ne fallait-il pas puiser l'inspiration au centre le plus antique de la magie séculaire? Il fallut à Thessalus se lier d'une solide amitié avec les prêtres thébains, avant de se risquer à leur confier sa foi en cette 'force opératoire de la magie' dont ils détenaient le secret. Et encore ne reçurent-ils ses confidences qu'avec froideur. Il fallait s'attendre à ce que l'un d'entre eux se laisse attendrir par sa confiance ingénue et que cet honneur revienne au plus vénérable et au plus sérieux d'entre ces prêtres. La lécanomancie ne paraît pas être ici une affaire de charlatan ou de mystificateur; on n'y parvient qu'au terme d'une longue expérience et d'une vie irréprochable, garantes d'une initiation privilégiée. Mon allusion à la lécanomancie se justifie: ce vieillard austère revendiquait le pouvoir de connaître la 'puissance intuitive du bassin'.

Examinons un instant les premières données de ce roman. Trouvons-nous en ce récit une note assez originale pour nous prévaloir d'une description authentique de lécanomancie? Non. Avant Thessalus, Démocrite avait déjà rencontré dans ses pérégrinations en Egypte, en Chaldée, en Perse et dans l'Inde, des savants qui lui avaient révélé les arcanes de leur science.¹⁵ S'il fallait en croire une de ces affirmations recueillies par Clément d'Alexandrie, il aurait eu à se féliciter particulièrement de la complaisance des prêtres d'Egypte! Quant à Lucien, il n'ignore pas plus que l'auteur de notre 'lettre' le préjugé cher, en cette époque, aux tenants de l'occultisme. Comme son Ménippe ne comprend pas l'opposition qui règne entre les lois morales et les vices que les poètes prêtent aux dieux,¹⁶ et ne découvre pas mieux que Thessalus de réponse satisfaisante auprès des philosophes ou des livres, il recourt aux mages et à leur savoir occulte.¹⁷ La désillusion envers la science jette dans les bras des prophètes et des illuminés, la génération passionnée de savoir que représentent le Démocrite de Clément d'Alexandrie, le Thessalus de notre missive, ou l'ironique Ménippe de Lucien.¹⁸ Notre recette ne brille

¹⁵ CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Stromata*, I, 15, 69, 4-6 (= DIELS-KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 68 B, 229).

¹⁶ LUCIEN, *Ménippe*, 3 (Loeb Classical Libr., IV, p. 78 ss.)

¹⁷ IDEM, *Ménippe*, 6.

¹⁸ Lucien tient probablement son information d'adeptes d'une école hermétiste rivale de celle à laquelle Thessalus prétend se rattacher. Le néophyte venu en Egypte, et qui fréquenta Thèbes après Alexandrie, ne diffère guère du brave 'pèlerin' de Babylone. Tous deux caressent les mêmes espoirs, soutenus par la

donc guère jusqu'à présent par l'originalité; elle reprend un thème courant en cet âge féru d'hermétisme. Mais la conformité du récit de Thessalus avec le Ménippe de Lucien apparaît en des détails encore plus typiques. Le vieux mage-mystagogue de Ménippe ressemble à notre prêtre thébain comme un frère: ses réticences ne sont-elles pas identiques, comme d'ailleurs, nous le verrons, ses préparatifs mystérieux? Il ne faut donc voir en notre Epître qu'un échantillon du genre qui faisait alors fureur. Mais au moins, consolons-nous: la lécanomancie de Thessalus semble promue à la même dignité que la vénérable nécromancie de Ménippe et tenir la vedette aussi brillamment qu'elle, dans la littérature hermétique des premiers siècles.

Il me paraît utile de donner ici une traduction du récit de l'initiation, narré par le sceptique et rationaliste Lucien. Elle permettra de mieux apprécier le caractère mystique du message de Thessalus, vibrant de foi et d'enthousiasme en la révélation d'Asclépius. Il sera aisé de voir à quel point Lucien avait su distinguer les rites caractéristiques de la consultation des êtres de l'Au-delà, et excelle à en dépeindre les aspects curieux, voire cocasses. Il affecte parfois de prendre au sérieux la crédulité et la ferveur du néophyte; il reprend les poncifs rencontrés en Thessalus: découragement du jeune consultant, fréquentation de sages vieillards, appel à l'un des plus sages et des plus chenus d'entre eux, désir d'atteindre la sagesse avant tout autre bien matériel, obtention de la grâce de l'initiation après mille prières et instances. Mais on remarque aisément que le satiriste n'éprouve guère le respect sacré de son héros lorsqu'il montre son mystagogue à l'oeuvre, lui crachant trois fois au visage, et prononçant des paroles indistinctes de façon, sans doute, à dissimuler l'inanité de leur signification. Mais je laisse la parole à son jeune héros.

'Déçu en cette attente, j'étais encore plus déprimé qu'auparavant. Je trouvais néanmoins quelque consolation à la pensée que, si j'étais encore stupide et ignorant de la vérité, j'avais au moins la compagnie de bien des sages, dont la renommée intellectuelle n'était plus à faire. Ainsi donc, tandis que je passais des nuits blanches à retourner ces problèmes, je résolus d'aller à Babylone et de m'adresser à un des mages, disciples et successeurs de Zoroastre. J'avais en effet entendu dire qu'à l'aide de

même foi, celle de trouver la sagesse antique, mère du savoir, dans un des deux pays réputés être les seuls détenteurs de la révélation divine: l'Egypte, patrie présumée de Néchépsos et de Pétosiris; la Perse des mages, notamment de Zoroastre et d'Ostanès.

Sur l'oeuvre présumée de ces illustres personnages, en bonne part légendaire, voir J. BIDEZ — F. CUMONT, *Les Mages hellénisés, Zoroastre, Ostanès et Hystaspes, d'après la tradition grecque*, Paris, 1938. Nous étudierons ailleurs ce qu'il faut penser du caractère légendaire de Néchépsos et de Pétosiris.

certains charmes et conjurations, les portes de l'Hadès s'ouvraient (devant eux) permettant d'y emmener sans crainte tous ceux qu'ils voulaient, et de les ramener de même. Par conséquent, j'ai cru bon de m'entendre avec un de ces mages pour ma descente (dans l'Hadès), et ma consultation de Tirésias le Béotien, en vue d'apprendre auprès de ce prophète, de ce sage, quel était le meilleur genre de vie, celui que devait adopter un homme de bon sens.

Je me mis donc sur pied et je me hâtai vers Babylone. A mon arrivée, je prends contact avec un Chaldéen, au pouvoir miraculeux, aux cheveux gris et à la barbe majestueuse; il portait le nom de Mithrobarzane. A force de supplications et d'instances, j'obtins de lui qu'il me servît de guide, mais au prix qu'il y mettrait. M'ayant donc pris en charge, d'abord pour un terme de vingt-neuf jours (dont le premier est celui de la nouvelle lune), il me fit descendre aux bords de l'Euphrate dès l'aube, me fit tourner vers le levant et me baigna. Il prononça ensuite une longue supplique que je n'entendis pas fort bien. Il s'exprimait en effet d'une voix rapide et indistincte, comme le font lors des compétitions sportives, les mauvais annonceurs. Il semblait bien pourtant qu'il invoquât certains esprits. Après l'invocation, il me cracha trois fois au visage, revenant chaque fois à la charge, sans regarder quiconque de ceux qui se trouvaient sur son chemin. Nous mangeâmes des noix et bûmes du lait, de l'hydromel et de l'eau du Choaspe; nous dormîmes à la belle étoile sur l'herbe.

Quand il jugea suffisamment long le stage de diète préliminaire, il m'amena en pleine nuit auprès du Tigre, me purgea, me purifia, me consacra à l'aide de bois résineux, d'oignons marins et *tutti quanti*, en s'accompagnant de force incantations. Après m'avoir enchanté tout entier et avoir tourné autour de moi, de crainte que les fantômes ne me fissent du tort, il me ramena à la maison, dans l'état où j'étais, en marchant à reculons. Ensuite, nous vaquâmes aux autres préparatifs de la traversée. Il revêtit, quant à lui, une tenue de magicien qui ressemblait à celle des Mèdes. Quant à moi, il m'affubla des insignes que vous voyez: chapeau, peau de lion, et lyre par-dessus le marché. Il m'enjoignit de dire à tout qui s'enquerrait de mon nom, que je m'appelais non pas Ménippe, mais Hercule, Ulysse ou Orphée... (*Ménippe*, 6-8)

Selon la version latine médiévale éditée par Cumont, c'est à la nécromancie que Thessalus aurait été initié à l'instar de Ménippe. 'Et ille promisit mihi monstrare evidens opus necromantiae in crypta'. Cette interprétation du traducteur latin n'est-elle due qu'à la confusion entre lécanomancie et nécromancie, courante dans les recettes médiévales? Le texte latin est manifestement corrompu. Quelle que soit l'explication proposée, il est difficile de voir une traduction des termes grecs ἐν ἑργεῖα

αὐτοπτικὴ λεκάνης dans l'expression latine 'opus necromantiae in crypta'. C'est dans une expression similaire, empruntée aux recettes transcrites sur papyrus, que les leçons latine et grecque de Thessalus se rejoignent et s'expliquent mutuellement. Αὐθοπτικὴ (sic) λεκανομαντεία ἅμα καὶ νεκροαγωγὴ (PGM, iv, 221): 'lécanomancie et nécromancie'; en un mot, consultation des morts par la *lécanè*. La consultation décrite par Lucien témoigne dans le domaine littéraire, comme celle de Thessalus parmi les écrits pseudo-scientifiques, du crédit que l'époque alexandrine accorde à la nécromancie, notamment lorsque l'évocation des morts s'opère grâce au bassin magique. Le vénérable prêtre demandera d'ailleurs bientôt à notre jeune médecin s'il veut parler au fantôme d'un mort ou à une divinité. A l'époque même de leur composition, les formules magiques de lécanomancie pouvaient passer pour des rites nécromantiques ou du moins s'y apparenter étroitement. Strabon, xvi, 2, 39, n'opérait-il pas le même rapprochement lorsqu'il écrivait: 'Chez les Perses, (nous rencontrons) les Mages, les nécromants et ceux qui pratiquent la lécanomancie et l'hydromancie?' En lisant Varron, Saint Augustin, (*Cité de Dieu*, vii, 35) tire une conclusion à laquelle nous pouvons souscrire: 'N'importe le nom donné, hydromancie ou nécromancie; les expressions se valent quand ce sont des morts qui semblent intervenir dans la divination (par le bassin)'.

Dans le texte 'opus necromantiae in crypta', la leçon 'necromantia' s'expliquerait bien plus facilement encore si nous lui voyions accoler la précision 'dans le bassin' ou 'dans la coupe'. N'est-il pas naturel que cette dernière glose soit sortie de la plume du traducteur latin qui pouvait ainsi compenser l'imprécision de son terme 'opus'? Aussi, F. Cumont tâche-t-il d'expliquer la présence insolite de 'in crypta', là où nous attendions une expression similaire à 'in concha' ou 'in pelvi'. Il est possible que l'erreur provienne du texte grec qu'avait devant les yeux l'auteur latin.¹⁹

Quant à la traduction du mot αὐτοπτικὴ par celui de 'évidens', son indigence s'explique par l'incompréhension du traducteur occidental. Les termes ésotériques αὐτοπτος, αὐτοψία, αὐτοπτικὸς appartiennent en effet au jargon des sages néo-platoniciens et des mages hermétistes. La prétention du vieillard à connaître la puissance 'intuitive' du¹⁹ Sans doute, l'allusion à la 'crypta' est-elle due au succès que connaissaient les cavernes (cryptae) dans les opérations nécromantiques. Elle est conforme à l'opinion que l'*Asclepius* et autres ouvrages hermétiques répandaient sur l'utilité des 'cavernes', à savoir des soubassements des temples dans les opérations magiques attribuées aux Egyptiens. Cf. FESTUGIERE, *La Révélation*., I, p. 46 s., 48, note 4; 57, note 3. On trouvera en HOPFNER Th., *Griechisch-Aegyptischer Offenbarungszauber*, Leipzig, 1921, vol. I, § 825, p. 226, de plus amples détails sur la magie dans les lieux sombres.

bassin nous emmène aux degrés sublimes de contemplation qu'ont tenté d'atteindre les néo-platoniciens. Jamblique, dans son traité *Sur les Mystères*,²⁰ parle d'une *αὐτοπτικὴ δεῖξις*, d'un *πῦρ αὐτοπτικόν* et d'une *ἀλήθεια αὐτοπτικὴ* et entend par là la vision extatique, le feu divin et la vérité, contemplés 'face à face'. Serions-nous donc avec Graux, ramenés au III siècle et à une forme de théurgie qui n'a de lécanomancie que le nom? Mais, au fait, cette 'autopsia' de Jamblique et d'Isidore,²¹ cette contemplation 'face à face' si chère à Plotin ne se manifeste-t-elle qu'au III siècle et seulement dans les milieux hautement philosophiques? Les recettes magiques parlent d'un *αὐτοπτος τρίπους*,²² d'une *αὐθοπτικῆ(sic) λεκανομαντεία ἅμα καὶ νεκροαγωγή*,²³ d'un *αὐτοπτος λόγος*,²⁴ d'une *λεκάνη αὐτοπτος*,²⁵ et revendiquent donc pour leur lécanomancie le haut privilège d'établir un contact personnel et immédiat avec Apollon, Typhon, Sarapis ou Anubis. A l'époque impériale, la vision 'autoptique' est donc pratiquée en Egypte par les simples magiciens. C'est à l'Egypte, son pays natal, que Plotin semble l'avoir empruntée. C'est en ce pays d'ailleurs que la théurgie paraît être née de la fusion qu'engendra la rencontre de la philosophie grecque et des apports théosophique et magique de l'orient.²⁶ Il n'est donc pas étonnant que dès le premier siècle, Thessalus, à l'école des prêtres égyptiens, apprenne le secret rituel de la vision 'seul à seul'. Théurges et magiciens entendaient le mot 'autoptos' dans un sens différent. Les charlatans ne prétendaient vraisemblablement pas à des visions extatiques. Mais ils ont trouvé habile, au risque de le galvauder, d'usurper un terme à la mode dans les milieux hermétistes. En l'occurrence, le ton élevé du récit de Thessalus, le respect infini qu'il voue à son 'mystagogue' permettent à l'habile auteur de la 'Lettre', de parer le terme *autoptikè*, du haut prestige qui honore à cette époque les initiations théurgiques.

Voyons si la suite du récit accorde à la *λεκάνη*, le pouvoir redoutable de rencontrer les dieux 'face à face'. La contemplation extatique par la coupe est en elle-même un grand secret que, seuls, les pleurs et les sup-

²⁰ JAMBLIQUE, *De mysteriis*, ed. Parthey, II, 6; II, 10; II, 4.

²¹ DAMASCIUS, *Vita Isidori*, 14, dans la *Patrol. Gr.*, t. 103, 1252.

²² *Pap. Gr. Mag.*, III, 291.

²³ P GM, IV, 221 s.

²⁴ P GM, V, 54; VII, 320.

²⁵ P GM, IV, 162.

²⁶ Voir COCHEZ, *Plotin et les mystères d'Isis*, dans la *Revue néo-scholast.*, 1911, p. 328 ss., 338 ss.; CUMONT F., *Le culte égyptien et le mysticisme de Plotin*, *Monuments Piot*, XXV, 1921-1922, p. 77 ss.; BIZEZ J., *Proclus sur l'art hiératique*, dans le *Catal. Manuscrits Alchimistes Grecs*, VI, 1928, p. 147; BIDEZ J., *La liturgie des mystères chez les néo-platoniciens*, *Bull. Acad. Belg.*, 1910, p. 415 ss.

plications déchirantes de Thessalus peuvent arracher au bienveillant grand-prêtre, à la faveur de la solitude de la forêt. Ce dernier, ébranlé, enseigne au pèlerin le moyen de s'unir à la divinité. Il lui ordonne un jeûne, de trois jours. Après ces trois jours 'qui lui avaient paru trois années', dès l'aurore, le maître et son néophyte se rencontrèrent dans une 'chambre' bien propre où tout était préparé en vue de la consultation. Prévoyant, Thessalus s'était muni d'encre et de papier pour noter ce qui serait de nature à l'intéresser.

Voici comment Thessalus décrit la suite de l'opération. 'Le prêtre me demanda si je voulais converser avec le fantôme de quelque mort ou avec un dieu; je répondis 'Avec Asclépios', ajoutant qu'il mettrait le comble à ses bienfaits s'il me laissait communiquer seul à seul avec le dieu. Il me le promit sans plaisir, mais enfin le promit', précise Thessalus, fidèle au ton romanesque et au style enflé qui caractérisent son récit.²⁷ Il assied

²⁷ Festugière, *art. cité*, *Revue Bibl.*, 1939, p. 76, propose une explication 'rationnaliste' du mécontentement du prêtre, dont les machineries risquent en son absence, de ne pas produire l'apparition'. Il songe aux trucs qu'utilisaient les lécanomants ridiculisés par HIPPOLYTE, *Refut. Omnium Haeresium*, IV, 28, ed. Wendland. Cfr. GANZSCHNIEC R., *Hippolytos' Capitel gegen die Magier, Texte und Untersuchungen hrsgg. von HARNACK-SCHMIDT*, 3 R., IX, 2, 1913, p. 30 ss.; HOPFNER Th., *Griech.-Aegypt. Offenb.*, 1921, vol. II, § 292. Hippolyte montre à l'oeuvre un magicien flanqué de son médium. (Sur le rôle des enfants-médiums, voir HOPFNER Th., *Die Kindermedien in den griechisch-ägyptischen Zauberpapyri*, Rec. de N.P. KONDAKOV, *Ann. Inst. Kondakov*, Prague, 1926, p. 65-74.) Ce médium simulait des crises d'épilepsie et prétendait ensuite exprimer la réponse des dieux, à la question d'un consultant écrite sur un billet pourtant plié. En réalité, il lisait distinctement les termes de la question, car, écrits avec une encre spéciale, ils réapparaissaient à la chaleur du feu, ou encore, c'est un compère qui lit la question et souffle la réponse au médium.

Hippolyte décrit là une consultation 'per puerum', telle qu'en rapportent les Papyrus magiques grecs, (P GM, IV, 850-929; VII, 348 ss.) et APULEE, *Apologie*, 42 (consultation entreprise par Nigidius Figulus, à l'aide de jeunes garçons, sans recours à la lampe ou au bassin magiques. Voir ABT A., *Die Apologie des Apuleius*, dans *Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten*, IV, 2, 1908.) Mais quoi qu'en pense GANZSCHNIEC, *Real-Enc.* XII, col. 1886, 1.23 ss., il n'est nullement établi qu'il s'agit ici d'une lécanomanie, plutôt que d'une lychnomancie ou même d'un simple procédé divinatoire 'sans médium physique'.

Les magiciens avaient d'ailleurs plus d'un tour dans leur sac, comme le montrent les autres supercheries dévoilées par HIPPOLYTE, *Refut. omn. haer.*, IV, 35, 37 (*Patrol. Gr.*, XVI, p. 3099, 3102.B. Voir aussi la *Patrol. Gr.*, XVI, p. 3089 C et 3091 D.) Le vénérable mystagogue thébain ne me paraissait donc avoir rien à craindre d'une confrontation de Thessalus et d'un dieu, 'seul à seul'. Il était parfaitement en mesure d'avoir prévu l'éventualité d'une requête de ce genre de la part de Thessalus. Nous avons vu combien les consultations 'autoptiques' étaient en faveur dans les milieux théurgiques. Enfin, le récit de Thessalus appartient au genre du roman 'mystique': si les supercheries étaient courantes parmi les goètes, la haute théurgie dont la *Lettre de Thessalus* est un des

le jeune médecin en face du trône vide que le dieu doit venir occuper, il évoque Asclépios par des vocables mystérieux puis il sort en fermant la porte. Le corps et l'âme pantelants devant la prodigieuse vision à l'indicible beauté, il vit le dieu lever la main droite et le saluer en ces termes: 'O bienheureux Thessalus, aujourd'hui un dieu t'honore'. Quand les hommes connaîtront sa réussite, ils l'honoreront, lui aussi, comme un dieu. Qu'il demande donc ce qu'il veut et le dieu lui répondra 'de bon coeur sur toutes choses'. Le dieu reproche ensuite à Néchepso d'avoir dans son livre de botanique, négligé la doctrine astrologique, malgré toute son intelligence et tout son savoir. Puis il comble lui-même largement cette lacune en détaillant les moments et les lieux où il faut cueillir les plantes. Le médecin avait été bien inspiré d'emporter encre et papier car il lui fallut transcrire séance tenante tout un cours de son divin professeur 'sur les plantes soumises aux douze signes du zodiaque et aux sept planètes'.

Bien des détails de ce récit, si romanesque et élevé qu'il soit, s'accordent avec ceux que donnent les recettes concrètes et pragmatiques des papyrus démotiques et grecs. Ces formules recommandent en effet la pureté au magicien et veillent à la propreté du lieu où s'opère la consultation. Remarquons celle que consigna le Grimoire Démotique. (DMP, iv, Iss.) Elle est précisément relative à la consultation de notre Asclépios, l'Imhotep égyptien qui, évoqué dans une 'chambre propre',²⁸ parle

produits littéraires, n'aurait pas permis que le moindre doute subsistât quant à l'authenticité de ses 'autopsies'. Nous comptons revenir en une autre étude sur la question des témoignages littéraires et religieux en faveur ou en défaveur des formes de divination hallucinatoire.

²⁸ FESTUGIERE, *Revue Bibl.*, I. c., p. 61, n. 21, et *La Révélation...*, I, p. 57, n. 3, préfère voir dans *ἡ ὄψις*, plutôt qu'une tombe (ce qui contribuerait à expliquer l'expression *in crypta* du texte latin de la *Lettre*), ou la 'chambre sacrée' d'un temple, ou encore une 'chapelle', préfère voir, dis-je, une chambrette, une cabane construite pour la circonstance. Il s'appuie très judicieusement sur le *Ghayat al-bakim*, traduit en latin sous le nom de *Picatrix*. Voir RITTER H., *Picatrix, ein arabisches Handbuch hellenistischer Magie, Vorträge d. Bibl. Warburg*, 1923, p. 23 du tiré à part (je cite d'après Festugière.) J'y trouve pour ma part une confirmation de la théorie avancée dans la note précédente. La trad. de Ritter nous apprend en effet que le consultant doit *entrer seul* dans la chambre 'propre', c'est-à-dire neuve, qu'il a construite. 'Baue ein sauberes Haus und stelle es auch so schön wie du nur kannst. . und gehe hinein allein'. Si l'on rapproche la recette de *Picatrix* de la narration de Thessalus, on admettra plus aisément encore que la demande du jeune médecin, désireux de rester seul avec le dieu, et l'acceptation du prêtre thébain entrent parfaitement dans le corps du récit. Les hésitations du prêtre s'expliquent par son désir prudent et jaloux de garder l'initiative en cette opération où tout faux pas risque d'ailleurs d'en compromettre le succès, voire de mettre en danger la sécurité du consultant.

Nous étudions ailleurs, en un travail qui paraîtra prochainement, dans le *Journal*

au magicien 'de bouche à bouche' et lui indique, lui aussi, l'heure favorable à son projet. Les recettes des papyrus magiques entourent aussi de mystère l'action sacrée et préviennent le médium ou son maître contre le trouble où les jette l'apparition du bel Anubis,²⁹ de la charmante Aphrodite³⁰ ou du visage éblouissant d'Hélios.³¹

Mais ces éléments communs à toutes les pratiques hallucinatoires ne constituent pas par eux-mêmes une vision par le bassin. Et tout d'abord, l'évocation d'Asclépios peut sembler déroutante. Bien entendu, la lécanomancie mettra souvent le magicien en rapport avec l'esprit d'un mort ou avec une divinité; mais jamais, elle ne fait apparaître Asclépios, même sous son nom égyptien d'Imhotep. Le privilège réservé ici à ce dieu se justifie pourtant aisément. Imhotep avait en effet son temple à Diospolis.³² En ses nombreuses apparitions en songe ou même en présence réelle,³³ il exerçait ses talents de thaumaturge et prédisait l'avenir. Thessalus fut donc heureusement inspiré en invoquant le Médecin-astrologue à qui Néchépso lui-même devait son savoir.³⁴ Ce sont d'ailleurs des médecins égyptiens, des disciples d'Imhotep, originaires de la région d'Oxyrhynque, voisine de Thèbes, qui sont censés d'après un texte du Grimoire Démotique, avoir livré les arcanes de deux importantes recettes lécanoman-

of *Mediterranean Studies*, l'utilité que présentent les 'chapelles' du PGM, les tabernacles du DMP, où sont censés apparaître les dieux ou les esprits. Voir par ex. PGM, III, 290 ss.

²⁹ DMP, X, 18.

³⁰ PGM, IV, 3209 ss. Il s'agit d'une consultation d'Aphrodite par 'phialomancie', autre espèce de la lécanomancie.

³¹ PGM, IV, 475 ss.

³² Voir OTTO W., *Priester und Tempel im hellenistischen Aegypten*, 1905, t. I, p. 235 s., et t. II, p. 74, n. 4. Dans une autre étude, nous comptons dégager l'importance que présente Imhotep dans le PGM, et le rôle que son culte a pu jouer en certaines sectes chrétiennes gnostiques, jusqu'au point de contribuer à l'élaboration de la formule du 'Sator-Arepo'.

³³ Cfr. CELSE, ap. ORIGENEM, III, 24 (ed. P. Koetschau, p. 220.) Voir O. WEINREICH, *Antike Heilungswunder*, dans *Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten*, 1909, p. 1, n. 3. C'est à la requête d'un Celse que le satiriste Lucien écrit son *Alexandre, ou le Pseudo-Prophète*. Lucien y dévoile certains trucs de magiciens, comme le fait Celse. Enfin, il fait mention des excellents et très utiles traités que Celse lui-même écrit contre les magiciens (*Pseudomantis*, c. ap. 21, ed. Loeb, LUCIEN, IV, p. 204 et note 1.) Il semble bien que K. F. HERMANN avait raison de voir dans le chapitre 'contre les sorciers' d'Hippolyte l'inspiration de Celse. Sur la dépendance d'Origène par rapport à Celse, et les rapports possibles entre Origène et Lucien, par le truchement d'une source commune, l'oeuvre de Celse, voir Lynn THORNDIKE, *A History of Magic and Experimental Science*, Columbia Univ. Press, New-York, 5 ed. 1958, chap. XIX et XX, notamment la p. 469.

³⁴ Voir Kurth SETHE, *Imhotep, der Asklepios der Aegypten*, dans les *Untersuchungen zur Geschichte Aegyptens*, II, 1902, p. 20 ss.

tiques.³⁵ La présence d'Asclépios-Imhotep s'explique donc dans une consultation par le bassin.

Ce qui est étrange, certainement c'est le long message didactique que, d'après sa lettre, Thessalus aurait reçu du dieu. Toutes les formules font mention de paroles ineffables et surtout de longues incantations; aucune ne mentionne la réponse du dieu. Il est vrai qu'elles ne sont – pour la plupart – que des schémas et ne s'encadrent pas comme ici, en un récit particulier. En tout état de cause, il est infiniment peu probable que, dans les consultations par la coupe, le dieu se soit révélé aussi dogmatique.

Ce qui est plus déroutant encore, c'est de ne pas trouver trace de bassin, dans une recette qui se prétend 'opération "intuitive" du bassin'. La recette lécanomantique la plus laconique à cet égard prescrit au moins l'emploi d'un vase rempli d'eau de pluie;³⁶ quant aux autres, elles entrent parfois dans une profusion de détails. Il semble qu'ici, la *λεκάνη* n'est plus qu'un nom, nom peut-être illustre dont le médecin veut user pour rehausser la valeur de la consultation entreprise. Le grimoire démotique, il est vrai, contient une formule de 'consultation par la coupe',³⁷ dont le titre est aussi prometteur que l'affirmation du prêtre de Thèbes, mais qui ne fait plus une seule allusion, dans la description de l'opération, à la coupe si solennellement annoncée dans le titre. Plus loin, nous lisons en ce même grimoire égyptien la consultation lécanomantique d'Osiris³⁸ et deux brèves invocations des dieux de la coupe,³⁹ aussi laconiques à propos de l'emploi du bassin ou du vase. C'est que nos recettes n'ont aucune prétention à être complètes; tantôt elles insistent sur la *materia magica*, tantôt sur les gestes à faire, tantôt encore – et c'est le cas pour les formules égyptiennes précitées – elles s'attardent uniquement aux formules incantatoires à prononcer.⁴⁰ Il n'en est plus de même pour un récit, tel celui de Thessalus, qui se prétend complet. Supposé même que l'auteur de la Lettre n'ait pas jugé nécessaire de rappeler la présence d'un bassin parce que dans une consultation par le bassin, cette présence était aux yeux de tous absolument nécessaire, il n'en reste pas moins vrai que Thessalus voit apparaître Asclépios, non dans l'eau magique mais en 'présence réelle', assis sur un trône préparé à cet effet, un siège bien

³⁵ DMP, I, 1 ss.; XVIII, 7 ss.

³⁷ DMP, XVIII, 7-33.

³⁶ P GM, VII, 320.

³⁸ DMP, XXI, 1-9.

³⁹ DMP verso XXII; verso xxvi.

⁴⁰ Voir mes articles dans *Symbolae Osloenses*, fasc. 36, 1960, p. 65 ss.: *Lampe et coupe magiques*, (P GM, V, 1-52); et fasc. 37, 1961, p. 141 ss.: *Une formule laconique du papyrus XLVI du British Museum*. Je compte reprendre le problème des apparitions de trônes dans la lécanomancie, et autres types de théophanies, dans l'étude, citée plus haut, sur divers auteurs hermétistes, Thessalus, Harpocraton, Damigéron.

palpable, curieux médium physique, avouons-le, d'une lécanomancie. Cette absence de la *λεκάνη*, cette présence effective du dieu assis sur son trône portent un coup décisif aux partisans d'une lécanomancie au sens propre.

Ils tenteront sans doute de recourir à nouveau aux grimoires grecs contemporains. Le papyrus XLVI du British Museum, discret comme Thessalus sur l'emploi de la *φιάλη*, met comme lui en évidence le rôle du trône qui, cette fois, doit apparaître en même temps que Sarapis.⁴¹ Notons toute l'importance de ce dernier détail. Quant au papyrus CXXI du British Museum, il demande au dieu Anubis de remonter sur ses propres trônes après la révélation lécanomantique.⁴² Si ces deux formules témoignent de la prédilection que les dieux du syncrétisme solaire, ici Anubis et Osiris, manifestent pour des trônes en leurs séjours célestes et dans leurs épiphanies, elles n'établissent nullement la préférence de ces dieux pour un trône plutôt que pour l'eau magique: cette dernière reste, en toutes ces recettes, le médium physique indispensable. Aux yeux de Thessalus au contraire, la lécanomancie importe peu et la *λεκάνη*, encore moins. Seule compte la publicité à faire autour de ses recettes médico-astrologiques.

Aussi, l'invitation, faite respectueusement au dieu, de prendre place sur un siège royal, loin d'évoquer des scènes de consultation lécanomantiques, rappelle des apparitions telles que nous en conte le *Pasteur d'Herma*s.⁴³ Ce texte édifiant écrit à l'intention des chrétiens du second siècle abonde en faits merveilleux, dont le récit dénote une inspiration grecque, en ce qui concerne l'affabulation. L'auteur était familiarisé de longue date avec les recettes magiques et avec les doctrines hermétiques, si appréciées en ces premiers lustres de notre ère. Jugeons-en plutôt.

L'apparition merveilleuse qui comble Hermas de ses révélations se présente comme Asclépios, assise dans une chaire préalablement re-

⁴¹ PGM, V, 1 ss.

⁴² PGM, VII, 334. Comparez PGM, IV, 921 et PGM, VII, 265. Il en est de même dans la magie byzantine: voir A. DELATTE, *Anecdota Atheniensia*, I, Liège-Paris, 1927, p. 38, l. 13.

⁴³ Le trône était, même vide, l'objet d'un culte chez les Orientaux. Voir *Antiquité Classique*, 1953, p. 422 ss. et la *Real-Encycl.*, VI, A, 1, col. 616, v^o. Cfr. la note de Robert JOLY, en son édition d'*Herma*s, le *Pasteur*, Paris, 1958, p. 100 s. R. JOLY rappelle que, si la pneumatologie et le dualisme d'Hermas offrent des parallèles avec la doctrine du *Manuel de Discipline* et son 'Instruction sur les deux Esprits' (cf. DUPONT-SOMMER, *Nouveaux Aperçus sur les mss. de la mer Morte*, p. 200, n. 17, et le P. AUDET, dans la *Revue Biblique*, 1953, p. 64 s.) et, par conséquent, dépendent essentiellement d'un courant de pensée juif essénien (éd. *Herma*s, le *Pasteur*, *Introduction*, p. 45-47, il n'empêche que l'élément hellénique n'est pas à dédaigner. Il concerne néanmoins la formulation, l'affabulation, plutôt que le fond, le corps même de la doctrine. (*ibidem*, p. 53).

couverte de linges fins et parée de vêtements blancs.⁴⁴ Comme notre dieu encore, elle salue son consultant la main levée.⁴⁵ Elle se conformait d'ailleurs là à une coutume assez répandue parmi les dieux qui apparaissaient à cette époque. Nous pouvons à présent retourner contre ceux qui voient une lécanomancie dans la consultation de Thessalus, l'argument qu'ils aimeraient tirer de la lecture des papyrus magiques. Si, dans une formule hydromantique, il est question de trône, ce dernier apparaît *en même temps que* le dieu, dans les reflets d'une eau magique. Lorsqu'au contraire, il s'agit de divination théurgique proprement dite, lorsque le dieu apparaît directement à son visionnaire sans instrument ni médium quelconques, il daigne s'asseoir *sur* un trône orné luxueusement, un trône réel et tangible. Nous en trouvons la preuve dans le récit du *Pasteur d'Herma*s aussi bien que dans les papyrus.

Mais la comparaison entre le *Pasteur d'Herma*s et la *Lettre de Thessalus* ne s'arrête pas à ce point. Les deux opérations théurgiques réclament du dieu une entrevue 'seul à seul', Herma sur un ton insistant,⁴⁶ Thessalus avec force jérémiades et plaintes. Ces parallèles nous amènent à conclure que nos deux visionnaires, le chrétien et le botaniste, répondent à un idéal commun, destiné, en ces siècles de magie et de foi puérides, à l'édification de leurs adeptes. Lucien, en bon redresseur de

⁴⁴ *Vision* I, 2, 2, ed. Joly, p.80 βλέπω κατενώπιόν μου καθέδραν λευκήν ἐξ ἐρίων χιονίνων γεγонуῖταν μεγάλην; *Vision* III, 1, 4 (Joly, p.98): βλέπω συμψέλιον κείμενον ἐλεφάντινον, καὶ ἐπὶ τοῦ συμψελίου ἔκειτο κερβινάριον λινοῦν. PETERSON E., *Beiträge zur Interpretation der Visionen im Pastor Hermae*, *Miscellanea de Jerphanion*, 1947, II dans *Orientalia Christiana Periodica*, Rome, XIII, 1947, p.624-635, a montré que plusieurs éléments des Visions s'expliquaient par le succès rencontré à cette époque par les séances de divination, notamment des récits dans le genre de celui de Thessalus.

⁴⁵ *Vision*, I, 2, 2 ἦλθεν γυνὴ πρεσβῦτις ἐν ἱματισμῷ λαμπροτάτῳ, ἔχουσα βιβλίον εἰς τὰς χεῖρας, καὶ ἐκάθισεν μόνη καὶ ἀσπάξεταιί με Ἑρμᾶ, χαῖρε. Comme dans la *Lettre de Thessalus*, l'apparition apaise d'un geste ou d'une attitude bienveillants (*Vision* III, 2, 4: Ἡ δὲ πάλιν ἐπελάβετό μου τῆς χειρός.); I, 4, 3 Ἰλαρὰ δὲ ἀπῆλθεν καὶ λέγει.). la crainte qui risque de s'emparer du visionnaire (II, 1, 5 Ἰδὼν ταῦτα κείμενα καὶ μηδένα ὄντα ἐν τῷ τόπῳ ἔκθαμβρος ἐγενόμην). Ce dernier manifeste le même désir angoissé de révélation (III, 2, 3 πεσὼν δὲ αὐτῆς πρὸς πόδας ἠρώτησα αὐτὴν κατὰ τὸν κυρίον, ἵνα μοι ἐπιδείξῃ ὃ ἐπηγγείλατο ὄραμα.) et la même propension aux larmes et aux manifestations extérieures de douleur que Thessalus (II, 2, 4 ἡ περιπεσὼν ἐπὶ στόμα καὶ κλαίων).

⁴⁶ *Vision* III, 1, 8, μόνων ἡμῶν γεγονότων; III, 2, 3-4.

torts, ne pouvait manquer de transposer ces types de visions oraculaires dans une de ses satires. Nous avons déjà signalé que sa *Necyomancie* puise à la même veine que notre médecin-astrologue. Même mépris pour la science, même amour de la 'sagesse' des mages, même recherche passionnée de la vérité malgré les atermoiements du vieux prêtre, même recherche encore dans les détails; purifications, heure matinale, absence de médium physique. La conclusion s'impose cette fois, plus impérieuse encore: la conformité des trois évocations ne s'explique que si elles se réfèrent à un genre littéraire très répandu et inspiré directement de ces pratiques courantes que consignaient les papyrus magiques et que multipliaient à l'envi les admirateurs de l'hermétisme, les magiciens de bas étage et les simples mortels, prêtres et fidèles, païens et chrétiens, détenteurs de livres magiques.

Quant à la 'puissance intuitive de la coupe', l'auteur de la Lettre en use comme d'un slogan de propagande. A ses fins publicitaires, il sollicite d'ailleurs en cette épître, tous les modes de révélation prisés à son époque. Il ne lui suffit pas de faire converser son Thessalus 'seul à seul' avec son dieu: divination pourtant hautement théurgique et appréciée des plus grands sages. D'autres modes de présentation pouvaient alors allécher le public. Il ne les néglige nullement. Aussi tout son récit devient un message de la plus haute importance communiqué par un sage à un roi.

Quant au traité des plantes, il le doit à la révélation divine, transcrite fidèlement dans un livre dicté mot à mot. Thème de la Révélation directe ou – à son défaut – thème de la révélation transmise dans une épître du sage au roi, telle que celle de Néphôtès à Psammétique⁴⁷ ou celle de Pitys à Ostanès;⁴⁸ thème enfin du message écrit sous la dictée divine: toutes ces fictions concourent au même but d'édification, d'initiation que se proposent les adeptes gréco-égyptiens de l'hermétisme.⁴⁹

Insistons sur la parenté étroite qui assimile cette épître du botaniste-astrologue à ces recettes de même encre que répandent les ouvrages hermétiques. Cette parenté n'apparaît pas seulement dans la forme choisie mais dans le type de la consultation. Il ne s'agit pas de connaître un fait contingent: le sort du malade ou l'issue du combat, mais de se voir initié à toute une doctrine morale, religieuse ou scientifique. C'est à ce type même que se rattache la révélation hermétique.⁵⁰

⁴⁷ PGM, IV, 154 ss.

⁴⁸ PGM, IV, 2006 ss.

⁴⁹ Voir FESTUGIERE, *La Révélation...*, I, p. 318 ss.

⁵⁰ La plupart des sources étudiées en cet article n'étant pas disponibles en notre bibliothèque universitaire, j'eus la bonne fortune de les consulter en diverses bibliothèques européennes, grâce à la générosité de la bourse de voyage 1967 du 'Senior Scholarship' du Marquis Scicluna, de Malte, à laquelle je me plais ici à rendre hommage.