THÈSE

Pour obtenir le grade de

Docteur d'Aix-Marseille Université

Ecole doctorale ED 355 « Espaces, cultures, sociétés »

Doctorat de langues et littératures anciennes

Présentée et soutenue publiquement par

Daniel ARNOULD

Le 18 décembre 2014 à Aix-en-Provence

LES FIGURES DU DESTIN DANS L'ÉPOPÉE ANTIQUE GRÉCO-LATINE

Sous la direction de

Mme E. CAIRE, Professeur de langue et littérature grecques à l'Université d'Aix-Marseille.

Composition du Jury :

- **Mme S. Franchet d'Espèrey**, Professeur de langue et littérature latines, Université Paris-Sorbonne (rapporteur).

- **Mme M. P. Noël**, Professeur de langue et littérature grecques, Université Paul-Valéry, Montpellier (rapporteur).

- **Mme S. Rabau**, Maître de Conférences de littérature générale et comparée, HDR, Université Sorbonne Nouvelle-Paris 3.

- **Mme S. Luciani**, Professeur de langue et littérature latines, Université d'Aix-Marseille.

- **M. F. Trajber**, Maître de Conférences de langue et littérature grecques, Université d'Aix-Marseille.

- **Mme E. Caire**, Professeur de langue et littérature grecques à l'Université d'Aix-Marseille (directrice de thèse).

Laboratoire d'accueil : Textes et documents de la Méditerranée Antique et Médiévale - UMR 7297 - Centre Paul-Albert Février

REMERCIEMENTS

Que l'on me permette d'exprimer toute ma gratitude à :

- **Mon épouse, Evelyne**, et **mon fils, Jean-Charles**, pour leurs encouragements constants.

- **Madame A. C. Soussan**, mon professeur de latin de 2007 à 2009 en licence de Lettres modernes à l'Université Sorbonne Nouvelle Paris III, et **Monsieur J. D. Mancini**, mon professeur de grec de 2007 à 2011 dans le cadre de l'association Connaissance Hellénique (Université d'Aix-Marseille). Ils m'ont permis de me remettre au latin et au grec, puis de progresser dans de très bonnes conditions. Je leur dois également de m'être orienté vers des études de littérature latine et grecque car ils m'ont appris à aimer Virgile et Homère.

- **Madame S. Rabau** (Université Sorbonne Nouvelle Paris III) et **Madame M. P. Noël** (Université Paul-Valéry de Montpellier). Elles ont accepté de diriger respectivement mon mémoire de M1 de Littérature comparée, en 2010 (sur le destin dans l'*Odyssée* et dans l'*Énéide*), et mon mémoire de M2 de Lettres classiques, en 2011 (sur le destin dans l'*Iliade* et dans l'*Odyssée*). Leurs conseils ont été très précieux, notamment pour mieux cerner la notion de destin et pour l'élaboration de développements spécifiques : le destin et la narratologie en M1, le champ sémantique du destin en M2.

- **Madame E. Caire** dont j'ai suivi les cours de grec dispensés en juillet, de 2011 à 2013, dans le cadre de l'Académie des langues anciennes (Université d'Aix-Marseille). Ils m'ont fait beaucoup progresser en grammaire et en traduction. Madame Caire a aussi bien sûr accepté de diriger, à partir de septembre 2011, cette thèse sur le destin dans les épopées antiques, ce qui correspondait à mon souhait d'élargir, à propos du destin, mes connaissances en grec et en latin, en littérature grecque et latine, en mythologie grecque et latine. De nombreuses pages de thèse ont pu être améliorées et de nombreux développements, approfondis, grâce aux remarques de Madame Caire.

SOMMAIRE

Introduction **p. 1**

PARTIE 1 – LE CHAMP SÉMANTIQUE GREC ET LATIN DU DESTIN DANS L'ÉPOPÉE ANTIQUE GRÉCO-LATINE **p. 22**

Chapitre 1 – Le champ sémantique grec et latin du destin dans les trois épopées paradigmes : *Iliade, Odyssée, Énéide*

I – Αἶσα, ἀνάγκη ou ἀναγκαίη, κήρ, μοῖρα et μόρος, πότμος : les principaux mots grecs du destin dans l'*Iliade* et dans l'*Odyssée*, occurrences et significations ♦ **II** – *Casus, fatum, fors, fortuna, Parca, sors* : les principaux mots latins du destin dans l'*Énéide*, occurrences et significations.

Chapitre 2 – Les principales évolutions du champ sémantique grec et latin du destin dans les épopées *de second rang*

I – Les mots exprimant la notion de destin qui apparaissent, les mots qui disparaissent ♦ **II** – L'impact de la philosophie stoïcienne sur les mots du destin dans les épopées de Lucain et de Quintus de Smyrne ♦ **III** – Une tendance à la personnification croissante et générale du destin.

PARTIE 2 – LES VECTEURS MYTHOLOGIQUES DU DESTIN DANS L'ÉPOPÉE ANTIQUE GRÉCO-LATINE **p. 103**

Chapitre 1 – La détermination et la transmission du destin au sein de la communauté des dieux

I – Les différentes divinités du destin dans les épopées antiques ♦ **II** – La question de la détermination du destin par Zeus ou par les Moires, par Jupiter ou par les Parques ♦ **III** – Les divinités qui affectent le destin des hommes ou qui le transmettent au sein de la communauté des dieux.

Chapitre 2 – La transmission du destin, de la communauté des dieux au monde des hommes

I – La transmission du destin par les propos des dieux aux hommes ♦ **II** – La transmission du destin par les techniques de divination ♦ **III** – La transmission du destin par les prophéties et par les songes.

PARTIE 3 – LE RÔLE ET LES FONCTIONS LITTÉRAIRES DU DESTIN DANS L'ÉPOPÉE ANTIQUE GRÉCO-LATINE **p. 204**

Chapitre 1 – Le rôle important du destin : l'altération de la plupart des épopées lorsque l'on en supprime le destin

I – Suppression du destin et appauvrissement de la personnalité des principaux acteurs de certaines épopées ♦ **II** – Suppression du destin et désorganisation de la structure des épopées paradigmes ♦ **III** – Suppression du destin et destruction de l'objet de certaines épopées.

Chapitre 2 – Les fonctions littéraires du destin

I – Les annonces de destins et l'amélioration de la clarté des récits ♦ **II** – Les caractéristiques du destin et l'accroissement de l'intérêt des récits ♦ **III** – Les portraits de destins et l'amplification des récits.

Conclusion **p. 309**

Annexes, Références bibliographiques, Index, Plan détaillé **pp. 313-440**

LES FIGURES DU DESTIN DANS L'ÉPOPÉE ANTIQUE GRÉCO-LATINE

INTRODUCTION

C'est à Aristote, dans Περὶ Ποιητικῆς (*Poétique*), œuvre rédigée vers 335 avant notre ère, que l'on doit la première définition de l'épopée – ἡ ἐποποιία –, par la mise en évidence de ses caractéristiques relativement à celles de la tragédie. Pour Aristote, l'épopée a des points communs et des différences avec la tragédie.

Toutes deux se préoccupent de questions sérieuses, et même dramatiques. Elles sont de surcroît ancrées dans l'oralité : les tragédies font l'objet de représentations publiques et les épopées homériques, auxquelles Aristote fait référence, sont dites avant d'être écrites ; ἡ ἐποποιία renvoie d'ailleurs à τὸ ἔπος, *la parole*[1] (et à ποιεῖν, *faire, créer*, verbe qui s'applique, selon P. Chantraine, à « un poète qui a créé une œuvre »[2]). Enfin toutes deux font l'objet d'une versification.

Mais le mètre qui convient le mieux à l'épopée est, plutôt que le rythme iambique, « le mètre héroïque »[3], c'est-à-dire l'hexamètre dactylique – vers de six pieds dont le cinquième est généralement un dactyle, celui-ci comportant trois syllabes, une longue et deux brèves (─ u u) – à la fois « simple », « très imposant » et « très emphatique »[4]. En outre, l'épopée ne doit pas s'apparenter à des chroniques historiques ; et elle n'est pas astreinte à une quelconque unité de temps ou de lieu, contrairement à la tragédie qui supporte des contraintes de durée de la représentation et de mise en scène. Longue narration d'une action, l'épopée est également

---

[1] - Et ἡ λέξις, *l'élocution*, revient à de nombreuses reprises dans le discours d'Aristote, par exemple dans le chapitre 24 consacré spécifiquement à l'épopée : Τῇ δὲ λέξει δεῖ διαπονεῖν (Aristote, *Poétique*, 1932, 1460 b, 2-3 ; « Quant à l'élocution, il faut la travailler avec soin »). Λέξις désigne cependant chez Aristote à la fois la manière de parler et le style.
Dans ce travail, toutes les traductions sont de notre plume ; nous nous en expliquerons ultérieurement (pp. 18-19).
[2] - P. Chantraine, 2009 « ποιέω ».
[3] - Τὸ (…) μέτρον τὸ ἡρωικὸν (Aristote, *Ibid.*, 1459 b, 1-2).
[4] - Ἁπλοῦν, στασιμώτατον, ὀγκωδέστατον (Aristote, *Ibid.*, 1449 b, 11 et 1459 b, 34-35).

caractérisée – à l'inverse, là encore, de la tragédie – par la présence d'un narrateur qui doit lui rester extérieur[5]. Enfin, sur le plan du merveilleux ou de l'extraordinaire auxquels recourent à la fois la tragédie et l'épopée, celle-ci peut user même de l'irrationnel[6]. En définitive, selon Aristote, l'épopée est la narration longue d'une action, en mètres héroïques, sur un sujet sérieux relevant d'une tradition orale, faisant la part belle au merveilleux, à l'extraordinaire, voire à l'irrationnel.

Il en est ainsi évidemment de l'*Iliade* et de l'*Odyssée*, les références absolues de l'épopée. D'ailleurs le terme français *épopée* apparaît au XVIIe siècle – en 1623 dans une préface de Jean Chapelain et en 1675 dans les dictionnaires – à une époque où « un vaste débat naît en France autour de l'œuvre d'Homère, de sa réception, et de la façon d'écrire une épopée »[7]. Depuis Aristote cependant, les critères de l'épopée ont été à juste titre modifiés : la démarche qui consisterait à partir d'une définition figée de l'épopée pour placer ou non dans le genre épique des œuvres littéraires dispersées dans le temps et dans l'espace apparaît en effet peu fondée. Et ceci vaut même si l'analyse est limitée aux épopées antiques gréco-latines que seules nous prenons en considération ici, c'est-à-dire à l'Antiquité gréco-romaine et à une période qui s'étend, considère-t-on généralement, de la civilisation minoenne (à partir de 2100 av. J.-C. approximativement, ou à partir du XIVe siècle, date de la première invention de l'alphabet grec) jusqu'à la fin de l'Empire romain d'Occident, en 476 de notre ère[8]. Même dans cet espace et dans ce temps restreints, et comme l'a exprimé G. Lambin, « on ne saurait (…) juger une épopée selon sa conformité à des règles qui n'existent pas, en faisant d'Aristote, dont l'attitude se veut purement objective et scientifique, un gendarme des Lettres »[9]. Ce sont donc les œuvres littéraires qualifiées d'épopées par leurs contemporains et par la critique savante moderne qui permettent de définir la notion d'épopée antique, même si chacun s'accorde sur un critère, condition nécessaire mais – comme on le verra – non

---

[5] - Αὐτὸν γὰρ δεῖ τὸν ποιητὴν ἐλάχιστα λέγειν (Aristote, *Ibid.*, 1460 a, 7 ; « Il faut en effet que le poète s'exprime lui-même le moins possible »).

[6] - Τὸ ἄλογον, δι᾽ ὃ συμβαίνει μάλιστα τὸ θαυμαστόν (Aristote, *Ibid.*, 1460 a, 13-14 ; « L'irrationnel grâce à quoi arrive le plus possible le merveilleux [ou l'extraordinaire] »).

[7] - E. Feuillebois-Pierunek, 2012, p. 2.

[8] - A. Rey, « Antiquité », 2005 et G. Nenci, 1998. D'un point de vue chronologique, l'*Iliade* et l'*Odyssée* ne sont les premières épopées que dans le monde antique gréco-romain. *Gilgamesh* serait ainsi une épopée mésopotamienne datant du deuxième millénaire.

[9] - G. Lambin, 1999, p. 21.

suffisante : « L'épos est d'abord une musique d'hexamètres, où tout s'incline devant sa seigneurie le dactyle »[10].

C'est ainsi que les épopées ne relèvent pas forcément d'une tradition orale : c'est le cas de tous les poèmes latins, à propos desquels J. Hellegouarc'h a pu dire qu'ils ne sont pas caractérisés par « un processus de composition orale »[11] et notamment de l'*Énéide* de Virgile, qualifiée par J. Labarthe pour cette raison d' « épopée seconde » ou d' « épopée littéraire »[12]. L'*Énéide* est pourtant la référence absolue de l'épopée latine (*epicum carmen*, *epicum poema* ou *epos*) en même temps qu'une illustration magistrale de l'influence de l'épopée homérique.

D'autres épopées ne sont pas centrées sur la narration d'une seule action. Il en est ainsi de la *Théogonie* d'Hésiode, « épopée didactique »[13] sur la création de l'univers, la prise de pouvoir de Zeus, la descendance des dieux, mais également des *Métamorphoses* d'Ovide « qui étaient considérées comme une épopée », précise J. Labarthe[14], peut-être en raison de l'unité thématique du poème, la notion de métamorphose (mais G. Lafaye préfère parler à leur endroit de « contes épiques assemblés entre eux par un lien quelconque »[15]), et même de la *Thébaïde* de Stace, « virtuose des techniques de l'épopée »[16], dont l'œuvre comporte cependant au moins une rupture importante du récit (les aventures d'Hypsipyle).

L'épyllion (τὸ ἐπύλλιον, diminutif de τὸ ἔπος[17]), « petite épopée », est un « court poème narratif composé en hexamètres dactyliques, à sujet mythologique ou thème amoureux (…). Il narre une aventure arrivée à un individu »[18] : à partir du IIIe siècle av. J.-C., Callimaque (*Hécalé*), Théocrite (dans certaines de ses *Idylles*), Catulle (*Les Noces de Thétis et de Pélée*) et Dracontius (*La Tragédie d'Oreste*, *L'Enlèvement d'Hélène*, *Hylas*, *Médée*) en ont exploité le genre, « de goût alexandrin[19] », alternative aux longues épopées traditionnelles ; en

---

[10] - V. Bérard « Préface », *in* Homère, *L'Odyssée*, 1924, p. XXX. Selon C. Fry (2012, p. 311), « les hexamètres grecs comportent en moyenne 70% de dactyles (…), l'*Énéide* 44%, les *Métamorphoses*, 55% ».
[11] - J. Hellegouarc'h, 1984, p. 171.
[12] - J. Labarthe, 2006, p. 16-17.
[13] - S. Saïd, M. Trédé et A. Le Boulluec, 2004, p. 55.
[14] - J. Labarthe, 2006, p. 23.
[15] - G. Lafaye, « Introduction » in Ovide, *Les Métamorphoses* », 1925, p. VII, note 4.
[16] - H. Zehnacker et J. C. Fredouille, 1993, p. 286.
[17] - Le substantif ἐπύλλιον est forgé par Aristophane (*Les Acharniens*, v. 398 ; *La Paix*, v. 532) à propos d'Euripide, avec la signification satirique de « petit vers » (P. Chantraine, 2009, « ἔπος » ; E. Wolff, 1988, pp. 299-303). Le sens moderne de « petite épopée » date du XIXe s.
[18] - J. Labarthe, 2006, p. 37.
[19] - R. Waltz, 1945, p. 93.

effet, au début du Livre I des Αἴτια, Callimaque critique les poèmes de plusieurs milliers de vers et affiche sa préférence pour les œuvres courtes[20]. Il ne suffit d'ailleurs pas qu'une épopée soit *courte* – critère évidemment subjectif[21] – pour qu'elle devienne un épyllion : elle peut être une œuvre fragmentaire ou ne pas comporter la recherche stylistique et la virtuosité caractéristiques d'un épyllion[22]. Ainsi les différents hymnes homériques ne sont pas considérés comme des épyllions par la critique savante en dépit de leur brièveté – le plus long, l'*Hymne à Hermès I*, comporte 580 hexamètres dactyliques – ni d'ailleurs comme de véritables épopées (en raison cette fois de leur brièveté), même si J. Humbert considère qu'ils « relèvent du genre épique »[23].

Par ailleurs, à côté des nombreuses épopées à dominante mythologique grecques ou latines, sur le modèle homérique, où au mieux « l'historicité est lacunaire, composite et problématique »[24], on trouve des épopées à dominante historique, toutes latines[25] ; l'adjectif *historique* qualifie un poème qui « réduit la place et le rôle du surnaturel, et figure l'aventure

---

[20] - Callimaque, « Les Origines », *in* Callimaque, *Fragments poétiques*, 2006, pp. 2-6 ; Callimaque aurait par ailleurs écrit ce commentaire, à propos de l'épopée les *Argonautiques* d'Apollonios de Rhodes, comme l'attesterait un fragment de manuscrit : τὸ μέγα βιϐλίον, τὸ μέγα κακόν , « Gros livre, grand fléau » (T. M. Klein, 1974, p. 223) ou, ce qui est équivalent, τὸ [γὰρ] μέγα βιϐλίον ἶσον τῷ μεγάλῳ κακῷ. Pour T. M. Klein cependant, Callimaque a surtout créé, avec ses Αἴτια, un nouveau genre presque opposé à celui de l'épopée, puisque Callimaque se sert des mythes, des dieux et des héros anciens pour expliquer des coutumes, des appellations, des rites de son temps, alors que l'épopée utilise comme un moyen les coutumes, les appellations et les rites pour mieux glorifier les dieux et les héros.

[21] - P. Toohey (1992, p. 211) considère cependant qu'un épyllion (qu'il appelle *little epic* ou *miniature epic*) est limité à environ 1 400 vers.

[22] - Ainsi, dans *Les Noces de Thétis et de Pélée*, Catulle (*Poésies*, 1923), répète en tête de trois vers *tum*, « alors » (anaphore rhétorique), adverbe suivi de formes du nom *Thétis* (polyptote) : *tum Thetidis* (…), / *tum Thetis* (…), / *tum Thetidi* (*Les Noces*, v. 19-21).

[23] - J. Humbert, « Introduction », *in* Homère, *Hymnes*, 1951, p. 5. Ces hymnes, un moment attribués à Homère mais en fait largement postérieurs à l'*Iliade* et à l'*Odyssée*, se situent chronologiquement plusieurs siècles avant les épyllions : par exemple l'*Hymne à Apollon I* (546 vers) remonterait au début du VIIe siècle ; l'*Hymne à Aphrodite I* (293 vers) et l'*Hymne à Déméter I* (495 vers), à la fin du VIIe siècle ; l'*Hymne à Hermès I* (580 vers), au dernier tiers du VIe siècle. De surcroît, la langue de ces hymnes est celle d'Homère ; c'est d'ailleurs ce qui explique leur appellation d'hymnes homériques. On utilisera ultérieurement quelques thèmes développés par ces hymnes : la fondation par Apollon d'un temple sur le site de Pythô, haut lieu des oracles (« La prééminence de Delphes s'affirme au VIIe siècle », note G. Roux, 1976, p. 37) ; le rapt de Perséphone, fille de Déméter ; l'amour d'Aphrodite pour Anchise, respectivement mère et père d'Énée ; la justice rendue par Zeus dans un conflit entre Hermès et Apollon à propos d'un vol de bétail du premier.

[24] - D. Madelénat, 1986, p. 154.

[25] - Les sujets historiques « ne semblent pas avoir de précédent connu en grec », note à ce propos H. Zehnacker (2002, p. 282).

héroïque par des traits qui ne heurtent pas l'expérience ordinaire d'un auditeur contemporain du poète »[26]. Les *Annales* d'Ennius, trente mille hexamètres dactyliques dont environ six cents nous sont parvenus, sont ainsi, de l'avis de D. Madelénat, une « chronique (…) aux antipodes de la concentration organisée du modèle homérique »[27]. L'œuvre est cependant qualifiée d'*épopée* par H. Zehnacker et J. C. Fredouille[28]. Les prédécesseurs d'Ennius seraient, au troisième siècle av. J.-C., Livius Andronicus, « fondateur de l'épopée latine »[29] par sa traduction en latin de l'*Odyssée* (*Odissia*, dont il subsisterait quarante fragments), et Naevius par son ouvrage latin sur l'histoire de la première guerre punique (*Bellum Poenicum*, dont soixante vers nous sont parvenus). La seconde guerre punique a été contée par Silius Italicus dans une « vaste épopée »[30], *La Guerre punique* **(***Punica*). Historique, *La Pharsal*e du poète latin Lucain l'est également, elle dont D. Madelénat dit : « Lucain choisit l'histoire [celle de la guerre civile entre Pompée et César] sans la mythologie »[31]. Pourtant, cette œuvre est incontestablement une épopée, une épopée « pathétique » pour F. Delarue[32] car la description des souffrances des combattants a pour but d'inspirer au lecteur de la pitié. D'ailleurs G. Lambin a pu dire à propos de l'épopée : « Il n'est pas de genre qui soit lié plus étroitement à l'histoire »[33].

On peut se demander cependant ce qui différencie vraiment une épopée historique d'un récit historique, en dehors évidemment du fait que la première est composée en hexamètres dactyliques. Pour en avoir une idée, il est possible de comparer *La Guerre punique* aux développements de Tite-Live sur la seconde guerre punique dans son *Histoire romaine*[34], ou *La Pharsale* à *La Guerre civile*[35] de César : à l'engagement des uns (et à leur goût pour la description des combats singuliers) répond la plus grande neutralité des autres (et leur souci de globalité). Cependant, la meilleure réponse se trouve sans doute dans ces propos de Pétrone, prêtés à Eumolpe, sur l'épopée historique : « En effet ce ne sont pas les actions

---

[26] - D. Madelénat, 1986, p. 161.
[27] - D. Madelénat, 1986, p. 195.
[28] - H. Zehnacker et J. C. Fredouille, 1993, p. 26.
[29] - H. Zehnacker et J. C. Fredouille, 1993, p. 19. Mais J. Hellegouarc'h (1982, p. 744) signale que Livius Andronicus (comme Naevius) utilise « le vieux vers italique, le saturnien ». C'est Ennius qui introduit l'hexamètre dactylique dans la poésie latine. Ennius est donc « le premier poète épique latin authentique » (*Ibidem*).
[30] - H. Zehnacker et J. C. Fredouille, 1993, p. 279.
[31] - D. Madelénat, 1986, p. 200.
[32] - F. Delarue, 1996, p. 212.
[33] - G. Lambin, 1999, p. 214.
[34] - Tite-Live, « Histoire romaine », XXI-XXII, *in Historiens Romains*, 1968, I, pp. 437-579.
[35] - César, « La Guerre Civile », *in Historiens Romains*, 1968, II, pp. 287-440.

accomplies qui doivent être appréhendées dans les vers : les historiens font cela beaucoup mieux ; mais il faut – par des détours, par le truchement des dieux, par l'aspect tourmenté et fabuleux des idées – que le libre esprit poétique soit activé, de sorte qu'apparaisse la prophétie d'un esprit en délire plutôt que la rectitude d'un propos scrupuleux et attesté »[36].

Au total, notre corpus d'épopées antiques gréco-latines – qualifiées ainsi par leurs contemporains ou par la critique savante moderne – est constitué de dix-sept poèmes grecs et de quinze poèmes latins, parfois longs (de plus de dix mille vers), à d'autres reprises très courts (de quelques dizaines de vers). Nous les avons rangés en cinq catégories – épopées à dominante mythologique grecques (au nombre de sept) et latines (six), épopées à dominante historique (trois, toutes latines), épyllions ou œuvres de nature proche grecs (dix) et latins (six) – à l'intérieur desquelles le classement est chronologique, même si la datation pose parfois de gros problèmes, de sorte que certaines œuvres de l'Antiquité tardive[37] ont pu être composées après 476. Nous précisons pour chaque épopée son auteur, la datation supposée, le nombre approximatif d'hexamètres dactyliques, et le thème général ou les principaux personnages (mythologiques ou historiques) qui en font une épopée (les trente-deux œuvres retenues sont présentées plus complètement en Annexe 1).

Les épopées à dominante mythologique grecques sont l'*Iliade* (Homère ; VIIIe s. av. J.-C. ; 15 700 v. ; la colère d'Achille pendant quelques jours, lors de la guerre de Troie), l'*Odyssée* (Homère ; VIIIe s. av. J.-C. ; 12 100 v. ; le retour d'Ulysse, de Troie en Ithaque, et le voyage de Télémaque), la *Théogonie* (Hésiode ; VIIe s. av. J.-C[38]. ; 1 000 v. ; la

---

[36] - Pétrone, *Le Satiricon*, 1923, § CXVIII, p. 134. *Non enim res gestae uersibus comprehendendae sunt, quod longe melius historici faciunt, sed per ambages deorumque ministeria et fabulosum sententiarum tormentum praecipitandus est liber spiritus, ut potius furentis animi uaticinatio appareat quam religiosae orationis sub testibus fides*.

[37] - Les historiens entendent généralement par l'expression « Antiquité tardive », la dernière période de l'Empire romain d'Occident, qui débute en 284 avec la mise en place d'une tétrarchie par l'empereur Dioclétien et qui s'achève en 476 (M. Le Glay, J. L. Voisin et Y. Le Bohec, 2011, pp. 407-408).

[38] - Homère et Hésiode sont cependant parfois considérés comme des contemporains ; ils auraient participé à un concours de poésie à Chalcis en Eubée, auquel Hésiode fait allusion dans *Les Travaux et les jours* (1928), mais il n'y parle pas d'Homère : « Là, je prétends, vainqueur par mon chant, avoir emporté un trépied garni d'anses » (ἔνθα μέ φημι / ὕμνῳ νικήσαντα φέρειν τρίποδ' ὠτώεντα ; v. 656-657). Plutarque, dans *Le Banquet des sept sages* (1985, 10, 153, E-F), évoque également la présence d'Homère et d'Hésiode à Chalcis pour un concours de poésie organisé à l'occasion des funérailles du roi Amphidamas. Selon J. Uden (2010, p. 131), « les Grecs s'émerveillèrent de la poésie d'Homère et voulurent lui attribuer la victoire, mais le roi Panedes couronna Hésiode en disant qu'il était le poète de l'agriculture et de la paix, pas celui de la guerre et des massacres. »

cosmogonie, la théomachie), les *Argonautiques* (Apollonios de Rhodes ; IIIe s. av. J.-C. ; 6 000 v. ; la conquête de la Toison d'or), *La Suite d'Homère* (Quintus de Smyrne, IIIe s. apr. J.-C. ; 8 800 v. ; la guerre de Troie après la fin de l'*Iliade*), *Les Argonautiques orphiques* (d'un poète anonyme appelé parfois Pseudo-Orphée ; entre le IVe et le VIe s. apr. J.-C. ; 1 400 v. ; la conquête de la Toison d'or), *Les Dionysiaques* (Nonnos de Panopolis ; Ve s. apr. J.-C. ; 21 300 v. ; la vie de Dionysos, fils de Zeus et de Sémélé).

Les épopées à dominante mythologique latines sont l'*Énéide* (Virgile ; Ier s. av. J.-C. ; 10 000 v. ; les voyages d'Énée après sa fuite de Troie, puis sa conquête du Latium), *Les Métamorphoses* (Ovide ; Ier s. apr. J.-C. ; 12 000 vers ; les grands mythes antiques depuis la création du monde), *Argonautica* (Valérius Flaccus ; Ier s. apr. J.-C. ; 5 600 v. ; la conquête de la Toison d'or), la *Thébaïde* (Stace ; Ier s. apr. J.-C. ; 9 700 v. ; le conflit entre Polynice et Étéocle, fils d'Œdipe, aboutissant à la guerre entre Argos et Thèbes), l'*Achilléide* (Stace ; Ier s. apr. J.-C. ; 1 100 v. ; la découverte d'Achille par Diomède et par Ulysse, chez Lycomède où Thétis l'a caché pour qu'il échappe à la guerre de Troie), *Le Rapt de Proserpine* (Claudien ; IVe et Ve s. apr. J.-C. ; 1 100 v. ; l'enlèvement de Proserpine par Pluton et la réaction de sa mère, Cérès).

Les épopées à dominante historique, toutes latines, sont les *Annales* (Ennius ; IIe s. av. J.-C. ; 600 v., fragments ; l'histoire de Rome, sur un millénaire, depuis l'arrivée légendaire d'Énée en Italie jusqu'aux guerres puniques et de Macédoine), *La Pharsal*e (Lucain ; Ier s. apr. J.-C. ; 8 100 v. ; la guerre civile entre Pompée et César), *La Guerre punique* (Silius Italicus ; Ier s. apr. J.-C. ; 12 000 v. ; la deuxième guerre punique).

Les épyllions grecs sont *Hécalé* (Callimaque ; IIIe s. av. J.-C. ; 180 fragments ; l'hospitalité d'Hécalé pour Thésée), les *Idylles* (Théocrite[39] ; IIIe s. av. J.-C. ; seulement les Idylles n° VI, XI, XIII, XVIII, XXII et XXIV ; chacune, de 50 à 220 v. ; le Cyclope, Hélène,

[39] - On a pris en compte les six Idylles de sujet indéniablement épique, écrites en hexamètres dactyliques et dont l'authenticité n'a pas été contestée : l'Idylle VI (*Les Chanteurs bucoliques* de l'amour du Cyclope pour Galatée, 50 vers environ), l'Idylle XI (*Le Cyclope*, 80 v.), l'Idylle XIII (*Hylas*, 70 v.), l'Idylle XVIII (*Epithalame d'Hélène*, 60 v.), l'Idylle XXII (*Les Dioscures*, 220 v.), l'Idylle XXIV (*Héraclès enfant*, 140 v.). En effet, de l'avis de S. Saïd, M. Trédé et A. Le Boulluec (2004, p. 332), les Idylles de Théocrite sont, « à quelques rares exceptions près (…), des "épopées miniatures" écrites en hexamètres dactyliques », des épyllions. Ont été exclues cependant les Idylles bucoliques mettant en scène des bergers, des chevriers, des bouviers, des moissonneurs, ainsi que les Idylles non champêtres, voire citadines, dont les personnages principaux sont des amoureux éconduits, des magiciennes, des gens du peuple, des poètes, le roi d'Egypte Ptolémée.

Héraclès notamment), *Héro et Léandre* (Musée ; Ve s. apr. J.-C. ; 340 v. ; l'amour passionné et tragique de Héro et de Léandre), *L'Enlèvement d'Hélène* (Collouthos ; V^{e} et VI ^{e} s. apr. J.-C. ; 390 v. ; le jugement de Pâris et la récompense donnée par Aphrodite : Hélène). Nous leur ajoutons *La Prise d'Ilion* (Triphiodore ; IIIe s. et IVe s. apr. J.-C. ; 700 v. ; de la ruse des Grecs à la chute de Troie), compte tenu du petit nombre d'hexamètres de cette œuvre et de sa composition par un grammairien d'Alexandrie.

Les épyllions latins sont *Les Noces de Thétis et de Pélée* (Catulle ; Ier s. av. J.-C. ; 410 v. ; les divinités aux noces de Thétis et de Pélée), *La Tragédie d'Oreste* (Dracontius ; Ve s. apr. J.-C. ; 1 000 v. ; le meurtre par Oreste de sa mère, Clytemnestre, puis ses retrouvailles avec sa sœur, Iphigénie), *L'Enlèvement d'Hélène* (Dracontius ; Ve s. apr. J.-C. ; 650 v. ; l'enlèvement d'Hélène par Pâris à Chypre où il a accosté à la suite d'une tempête), *Hylas* (Dracontius ; Ve s. apr. J.-C. ; 160 v. ; l'amour des Nymphes du Pénée pour le jeune compagnon d'Hercule, Hylas), *Médée* (Dracontius ; Ve s. apr. J.-C. ; 600 v. ; l'aide que prodigue Médée à Jason, en Colchide, puis sa vengeance à Thèbes lorsqu'il lui préfère la fille du roi). Nous leur ajoutons *Iliade latine* (Baebius Italicus ; Ier s. apr. J.-C. ; 1 100 v. ; sorte de résumé latin de l'*Iliade*), son auteur ayant voulu, selon G. Fry, « mettre au goût du jour un poème classiquement épique par sa transformation en un épyllion à la mode alexandrine »[40].

Ce corpus[41] n'est ni absolument exhaustif, ni entièrement incontestable par le fait notamment que la frontière entre l'épopée et d'autres genres littéraires (comme l'histoire, on l'a vu, mais aussi le roman[42]) est parfois floue. C'est ainsi que nous n'avons pas retenu l'ouvrage *De rerum natura* de Lucrèce, bien qu'il contienne par moments des amplifications épiques, comme les épopées traditionnelles. Ce poème est centré en effet sur la philosophie et sur la physique ; B. Méniel le considère cependant comme une « poésie épique [certes] moins tournée vers les actions humaines réelles ou mythiques que vers les phénomènes naturels, et plus philosophique et morale qu'historique »[43] et A. M. Lathière comme « une épopée de la connaissance »[44]. Ont été écartés encore *Psychomachia* de Prudence (au début du Ve siècle) qui décrit « la lutte que se livrent, dans le cœur de l'homme, les vertus chrétiennes et les vices

---

[40] - G. Fry, « Introduction » de Baebius Italicus, « Iliade latine » *in* G. Fry (trad.), 2004, p. 22.
[41] - Un tableau chronologique des épopées grecques et latines retenues dans le corpus figure en fin d'introduction.
[42] - R. Martin (*in* R. Chevallier, 1981, pp. 118-119) considère que « le monde de l'épopée est celui des "civilisations closes" (…). L'apparition du roman signifie l'éclatement de cet univers ».
[43] - B. Méniel, 2004, p. 50.
[44] - A. M. Lathière, 1974, p. 61.

païens »[45], et la *Vie de saint Martin* de Paulin de Périgueux ; cette œuvre, écrite dans la deuxième moitié du Ve siècle, est selon S. Labarre « la première épopée hagiographique latine »[46] tandis que d'autres considèrent qu'elle appartient au genre du roman hagiographique[47]. De telles œuvres auraient introduit en effet à notre sens un élément d'hétérogénéité majeur dans notre corpus, centré justement sur les actions humaines réelles ou mythiques d'une part – celles où la notion de destin peut prendre tout son sens concret – sur des mondes polythéistes[48] d'autre part, ce qui autorise une personnification du destin. Enfin, nous n'avons pris en compte ni la traduction latine, au début du quatrième siècle, de *Ephéméride de la guerre de Troie* de Dictys de Crète[49] (ouvrage grec dont quelques fragments seulement nous sont parvenus ; sa composition se situerait à la fin du IIe siècle de notre ère, sous l'empire romain), ni la traduction latine, au IVe ou au Ve siècle, de *Histoire de la destruction de Troie* de Darès le Phrygien[50] (l'ouvrage grec n'a pas été retrouvé). En effet les deux traductions latines concernées sont en prose[51] (les quelques fragments retrouvés de l'ouvrage grec de Dictys le sont également). Par ailleurs, ces œuvres se présentent comme des récits militaires historiques dans lesquels tout recours au merveilleux et tout héroïsme sont soigneusement bannis[52] : elles constituent des anti-épopées.

En dépit de ces exclusions, ou peut-être grâce à elles, notre corpus nous semble représentatif de l'épopée gréco-latine ; et il n'a pas été composé de manière arbitraire dans la mesure où les œuvres sélectionnées sont compatibles avec une nouvelle définition de l'épopée

---

[45] - H. Zehnacker et J. C. Fredouille, 1993, pp. 415-416.

[46] - S. Labarre, 2010, p. 2.

[47] - P. Grimal fait par exemple état, à propos de *La Confession de saint Cyprien* de Lucien, de « l'un des derniers avatars du roman antique, le roman hagiographique et apologétique qui s'est développé autour de la personne des saints et des martyrs chrétiens » (P. Grimal, 1958, p. XXIV).

[48] - Pour R. Martin (*in* R. Chevallier, 1981, p. 124), « il n'y a [de toute manière] pas d'épopée latine chrétienne (…). Peut-être cela tient-il à ce que le christianisme antique (…) a refusé la guerre, et par là même s'est interdit d'aborder aux vrais rivages épiques ». La position de P. A. Deproost (1997) est différente : il existe bien des épopées bibliques en langue latine, accordant toute leur importance aux valeurs héroïques et au merveilleux, écrites en hexamètres, mais ce ne sont pas des épopées antiques. « On avait besoin [précise-t-il p. 14] d'une littérature religieuse capable de s'opposer à la littérature antique ».

[49] - Dictys de Crète, « Ephéméride de la guerre de Troie », *in* G. Fry (trad.), 2004, pp. 69-230.

[50] - Darès le Phrygien, « Histoire de la destruction de Troie », *in* G. Fry (trad.), 2004, pp. 231-287.

[51] - Les textes latins figurent sur le site *Library of Latin Texts*, The University of York.

[52] - Par exemple, chez Dictys comme chez Darès, Achille est tombé amoureux de Polyxène, une sœur d'Hector, ce qui l'amène à entamer des tractations avec les Troyens pour l'obtenir en mariage, en contrepartie de la paix ; et Énée, qui a trahi les Troyens, joue un rôle essentiel dans la prise de la cité par les Grecs.

antique que nous proposons : l'épopée antique gréco-latine est un poème narratif, en hexamètres dactyliques, composé à la gloire des hommes ou des dieux associés à de hauts faits mythologiques ou historiques. Cette définition est différente à la fois de celle ressortant des critères d'Aristote et des définitions contemporaines. Pour des raisons évidentes de datation, Aristote n'a pris en compte ni les épopées *courtes*, ni celles qui ne ressortent pas d'une tradition orale, ni les épopées historiques. Quant aux définitions contemporaines, elles lèvent la contrainte des hexamètres dactyliques[53], évolution normale pour qui s'intéresse aux épopées écrites en tous temps, en tous lieux, ou elles ne s'intéressent plus guère à ces exceptions qu'ont constituées un moment les épyllions[54].

*

Au demeurant, notre ambition n'est pas d'étudier ces épopées en elles-mêmes mais plus précisément « les figures du destin » dans ces épopées.

D'abord, le terme « figure » fait référence, conformément à son étymologie latine *figura*[55], à un ensemble de formes et de traits, celles et ceux que le destin présente dans ce genre – l'épopée antique –, mais également à la rhétorique : la déesse *Fortune* et la *fortune* peuvent être considérées respectivement comme une antonomase et « une métonymie particulièrement significative d'un certain sens du destin »[56], les Moires et les Parques comme des métaphores ou des allégories de la mort : « Mais Amour ne résista pas aux Moires »[57], écrit ainsi Musée (leur mort va séparer, ou unir définitivement, deux amants, Léandre et Héro

---

[53] - L'hexamètre dactylique présente des contraintes : les mots comportant trois syllabes brèves successives ou une syllabe brève entre deux longues ne peuvent pas y être intégrés. C'est le cas d'Ἀλκιβιάδης (Alcibiade), de *Archimedes*, de *Hercules* et – comme l'a précisé E. Liénard (1977, p. 608) – de noms communs latins comme *ciuitas*, *consules*, *milites*, *patria*, *familia*, *religio*, *societas*, *imperator*, ce qui « représente 10% du vocabulaire courant ».

[54] - Pour J. Labarthe (2006, p. 14) ainsi, l'épopée est un « long poème narratif en style élevé célébrant les hauts faits d'un héros, et traitant de thèmes historiques, nationaux, religieux et légendaires ». D. Madelénat (1986, p. 18) insiste pour sa part sur des sèmes caractéristiques : « narrativité (longue), action et thèmes exceptionnels (l'héroïque et le merveilleux) » et S. Dournel (2012, p. 154), sur la « grandeur du monde narré, [la] noblesse du ton et de l'univers représenté ». Chez les Anglo-saxons, pour M. R. Bachvarova (2005, p. 132), l'épopée antique dans le monde méditerranéen est « une poésie narrative traditionnelle sur les dieux et les hommes » ; enfin, l'épopée antique greco-romaine est, selon P. Toohey (1992, p. 1), « un long texte narratif en hexamètres (…) qui concentre les "fortunes" d'un grand héros ou peut-être d'une grande civilisation et les interactions de ce héros et de sa civilisation avec les dieux ».

[55] - *Figura* vient de *fingo*, « modeler », puis « façonner », d'où « reproduire les traits de », « représenter » (A. Ernout et A. Meillet, 2001, « fingo »). L'équivalent grec est σχῆμα.

[56] - Molinié, 1983, p. 206.

[57] - Ἔρως δ' οὐκ ἤρκεσε Μοίρας (Musée, *Héro et Léandre*, 1968, v. 323).

qui vont, le premier se noyer et la seconde, alors, se suicider). « Et les Parques enroulent les derniers fils de la vie de Lausus »[58], annonce Virgile (Lausus va mourir au combat, tué par Énée). Quant au pluriel « figures », il traduit la diversité des approches du destin : ses formes linguistiques grecques et latines, ce qu'il recouvre chez un auteur (sa nature, son contenu, ses principaux visages), l'usage que ce dernier en fait (son rôle, et les fonctions littéraires que le destin assure à travers les prolepses, les analepses, les hypotyposes).

Ensuite, dans la langue grecque, les principaux substantifs dont un des sens est « le destin » ou « la destinée », « la déesse du destin » ou « la déesse de la mort », selon les dictionnaires Bailly ou Chantraine – quels que soient le genre littéraire, la fréquence d'utilisation et la date d'apparition – sont ἡ αἶσα, ἡ ἀναγκαίη, ἡ ἀνάγκη, ὁ ou ἡ δαίμων, ἡ εἱμαρμένη, ἡ κήρ, ἡ λάχεσις, τὸ λάχος, ἡ μοῖρα, ὁ μόρος, ὁ οἶτος, ἡ πεπρωμένη, ὁ πότμος, ἡ τύχη. Il s'y ajoute les noms propres ἡ Ἄτροπος (« Atropos »), αἱ Κλῶθες (« les Fileuses »), ἡ Κλωθώ (« Clotho »), ἡ Λάχεσις (« Lachésis »). En latin, les équivalents sont, selon les dictionnaires Gaffiot ou Ernout et Meillet, *fatalitas*, *fatum*, *fortuna*, *necessitas*, *sors* et les noms propres *Atropos*, *Clotho*, *Fata*, *Lachesis*, *Parca*. Les substantifs *casus* et *fors*, *forte* n'ont pas le sens de « destin », mais ils peuvent signifier « le hasard ». Nous les mentionnons cependant car – si dans une conception philosophique stoïcienne stricte[59], celle du destin résultant de causes extérieures et antécédentes, le destin est opposé au hasard, et *fatum* à *fors* – dans l'épopée latine, *fortuna* admet également les acceptions de hasard, de chance. De ce fait, à travers *fortuna*, *fatum* se rapproche de *fors* et de *casus* ; de même en grec ἡ τύχη signifie à la fois « le hasard » et « le destin ». Cela montre d'emblée la richesse de la notion de destin dans l'épopée.

En français, le substantif *destin*[60] apparaît quelque deux mille ans après les épopées homériques, en 1160 ; il tire son origine du verbe latin *stare*, « être debout », dont un autre sens est « être maintenu, arrêté, fixé ». La racine *sta* peut devenir en effet *sti* par apophonie – alternance vocalique lorsque le radical passe en deuxième syllabe – avec de surcroît un élargissement par *n*. C'est le cas avec le préfixe *de* (marquant ici l'achèvement[61]) permettant

---

[58] - *Extremaque Lauso* / *Parcae fila legunt* (Virgile, *Énéide*, 1977-1980, X, 814-815).

[59] - La philosophie stoïcienne du destin sera développée dans le chapitre II (II, 2) de la première partie.

[60] - Essentiellement *Fate* en anglais (mais également *destiny*, *fortune*, *lot*) et *Schicksal* en allemand (mais aussi *Los*, *Geschick*, *Fatum*).

[61] - Comme dans *devincere*, « vaincre complètement ». Se reporter à « de » et à « sto » dans A. Ernout et A. Meillet, 2001, pp. 164-165 et pp. 651-655.

de former *de-stin-are* : « fixer, attacher, arrêter ». Le verbe *stare* renvoie lui-même au verbe grec ἵστημι qui signifie également « placer debout, fixer » et dont certaines formes sont en στα comme le participe aoriste στάς.

Le destin serait donc, étymologiquement, ce qui est fixé : il conviendra de voir par qui et sur quels critères (le hasard peut être l'un d'eux). Le destin déterminerait l'avenir des hommes, de manière plus ou moins précise et rigide. Or ce destin-là, au-delà de cette définition sommaire provisoire, est lié étroitement à l'épopée antique dès l'origine puisque, dans l'*Iliade* et dans l'*Odyssée*, si chaque homme a un destin – « En effet certes les dieux immortels ont établi le destin (μοῖρα) de chacun des mortels sur la terre féconde »[62], dit Pénélope à Ulysse –, c'est surtout celui des héros que conte Homère, un destin d'ailleurs déterminé par une puissance divine. On retrouve ici les notions de narrativité, d'héroïque et de merveilleux mises en exergue à propos de l'épopée.

Destin comporte des substituts proches – les principaux sont *destinée*, *fatalité*, *fortune*, *hasard*, *lot*, *nécessité*, *sort* – comme le montre l'analyse sémique effectuée *infra* sur les huit unités lexicales, à partir des définitions diachroniques et synchroniques du Nouveau Petit Robert. Celle-ci nous permet également de justifier notre choix d'adopter le terme *destin* dans cette étude[63].

- *Destin* :

1 – « Puissance qui, selon certaines croyances, fixerait de façon irrévocable le cours des événements ».

2 – « Ensemble des événements contingents ou non qui composent la vie d'un être humain, considérés comme résultant de causes distinctes de sa volonté » (est contingent un événement « soumis au hasard »).

3 – « Le cours de l'existence considéré comme pouvant être modifié par celui qui la vit ».

(Ce substantif peut correspondre à de nombreux mots grecs et latins, notamment à αἶσα, εἱμαρμένη, μοῖρα, μόρος, τύχη, *casus*, *fatum*, *fors*, *fortuna*. L'objet de la première partie de ce

---

[62] - Ἐπὶ γάρ τοι ἑκάστῳ μοῖραν ἔθηκαν / ἀθάνατοι θνητοῖσιν ἐπὶ ζείδωρον ἄρουραν (Homère, *Odyssée*, 1924, XIX, 592-593).

[63] - Nous avons conduit une analyse de même type dans notre mémoire de M2 de Lettres classiques, *Expression et mise en scène du destin dans l'Iliade et dans l'Odyssée*, soutenu en 2011 à l'Université de Montpellier. Nous nous situons ici dans le cadre de la sémantique structurale et acceptons son postulat selon lequel le sens d'une unité lexicale est décomposable en sèmes.

travail sera l'étude systématique des substantifs grecs et latins exprimant la notion de destin dans les épopées antiques)

- *Destinée* :

1 – « Puissance souveraine considérée comme réglant d'avance tout ce qui doit être ».

2 – « Destin particulier d'un être ».

3 – « Vie, existence. »

(Ce substantif peut correspondre aux mêmes mots grecs et latins que le mot *destin*)

- *Fatalité* :

1 – « Caractère de ce qui est fatal » (est fatal ce qui est « fixé, marqué par le destin »).

2 – « Force naturelle ou surnaturelle par laquelle tout ce qui arrive (surtout ce qui est désagréable) est déterminé d'avance d'une manière inévitable ».

3 – « Nécessité, détermination ».

4 – « Suite de coïncidences fâcheuses, inexpliquées, qui semblent manifester une finalité supérieure et inconnue ; sort contraire ».

(Ce substantif peut correspondre aux mots grecs et latins αἶσα, εἱμαρμένη, μοῖρα, μόρος, πεπρωμένη, *fatalitas*, *fatum*, *necessitas* notamment)

- *Fortune* :

1 – « Puissance qui est censée distribuer le bonheur et le malheur sans règle apparente ».

2 – « Divinité antique qui représente cette puissance ».

3 – « Hasards heureux ou malheureux : événements dus à la chance ».

4 – « Ensemble des biens, des richesses qui appartiennent à un individu, à une collectivité ».

5 – « Ensemble de biens d'une valeur considérable ».

(Ce substantif peut correspondre aux mots grecs et latins τύχη, *casus*, *fors*, *fortuna* notamment)

- *Hasard*

1 – « Jeu de dés en usage au Moyen Âge ».

2 – « Risque, circonstance périlleuse ».

3 – « Cas, événement fortuit ; concours de circonstance inattendu et inexplicable ».

4 – « Cause attribuée à ce qui arrive sans raison apparente ou explicable ».

5 – « Cause fictive de ce qui arrive sans raison apparente ou explicable, souvent personnifiée ».
(Ce substantif peut correspondre aux mots grecs et latins τύχη, *casus*, *fors*, *fortuna* notamment)

- *Lot* :
1 – « Partie d'un tout partagé entre plusieurs personnes ».
2 – « Ensemble de marchandises ou de produits vendus ou donnés ensemble ».
3 – « Groupe (de personnes) appartenant à un ensemble plus ou moins homogène, présentant les mêmes caractéristiques ».
4 – « Ce qui échoit à un gagnant, dans une loterie ».
5 – « Ce qui échoit à quelqu'un ; ce que le hasard, la destinée, la nature lui réserve ».
(Ce substantif peut correspondre aux mots grecs et latins κλῆρος, λάχος, μοῖρα, *pars*, *sors* notamment)

- *Nécessité* :
1 – « Caractère nécessaire (d'une chose, d'une action) ».
2 – « Chose, événement inéluctable qui exerce une contrainte sur l'homme ».
3 – « Enchaînement nécessaire des causes et des effets, des principes et des conséquences ».
4 – « Chose, condition ou moyen nécessaire ».
5 – « Etat d'une personne qui se trouve obligée (par un besoin, une contrainte extérieure) de faire quelque chose ».
6 – « Etat où l'on est contraint de faire telle ou telle chose ».
7 – « Privation des biens nécessaires ».
(Ce substantif peut correspondre aux mots grecs et latins ἀναγκαίη, ἀνάγκη, *necessitas*, *necessitudo* notamment)

- *Sort* :
1 – « Effet magique, généralement néfaste, qui résulte de certaines opérations de sorcellerie ».
2 – « Ce qui échoit, ce qui doit arriver (à une personne ou un groupe) du fait du hasard, des circonstances ou d'une prédestination supposée ».
3 – « Puissance imaginaire qui est supposée fixer le cours de la vie (souvent personnifiée) ».
4 – « Décision, désignation par le hasard ».

(Ce substantif peut correspondre aux mots grecs et latins κλῆρος, μοῖρα, τύχη, *fortuna*, *sors* notamment)

Dans le tableau suivant qui constitue l'analyse sémique des différentes unités lexicales, nous avons retenu sept sèmes, traits distinctifs sémantiques minimaux.

Le signe + indique un sème que l'on rencontre dans au moins une des définitions de l'unité lexicale concernée sans qu'il soit explicitement écarté dans une autre définition. Le signe – indique un sème explicitement écarté dans une des définitions. Enfin le signe ø indique un sème non pertinent pour l'unité lexicale, un sème non discriminant ; il n'est ni obligatoire, ni interdit. L'ensemble des signes + caractérise le sémème de l'unité lexicale considérée. Celui de *destin* est ainsi « être humain – porte sur l'existence – puissance ou divinité – difficile à expliquer ».

Sème → Lexème↓	S1 Être humain	S2 Porte sur l'existence	S3 Puissance ou Divinité	S4 Aspect irrévocable	S5 Extérieur à l'individu	S6 Difficile à expliquer	S7 Évènements désagréables
Destin	+	+	+	–	–	+	ø
Destinée	+	+	+	+	+	ø	ø
Fatalité	+	+	+	+	+	+	+
Fortune	+	+	+	ø	+	+	–
Hasard	+	+	+	–	+	+	+
Lot	+	+	ø ou + [64]	+	+	ø	ø
Nécessité	+	+	ø	+	+	ø	ø
Sort	+	+	+	+	+	ø	ø

→ sèmes génériques ← → sèmes spécifiques (discriminants) ←

L'analyse sémique confirme le caractère de substitut approximatif des unités lexicales *destin*, *destinée*, *fatalité*, *fortune*, *hasard*, *lot*, *nécessité*, *sort*. D'un côté, il y a deux sèmes génériques (les sèmes n° 1 et 2), retrouvés dans toutes les définitions : les références explicites ou implicites à des êtres humains (même si, dans l'Antiquité, des dieux – le plus souvent anthropomorphes d'ailleurs – peuvent également avoir un destin), à leur existence en général (pas seulement à des événements désagréables comme la mort, ainsi que le confirme

[64] - Une des définitions de *lot* renvoie à *hasard* et à *destinée*, donc – indirectement – à une puissance extérieure.

l'examen du sème n° 7). Ces deux sèmes forment l'archisémème de notre système lexical. En outre, le sème n° 3, la référence à une puissance supérieure, apparaît dans presque toutes les définitions. Mais, d'un autre côté, l'examen des sèmes spécifiques ou discriminants n° 4 et n° 5 nous conduit à affirmer d'une part que *destin* n'est pas un synonyme strict des sept autres unités lexicales, d'autre part que ce mot convient mieux que les autres pour rendre compte de ce qui est fixé, de ce qui déterminerait la vie et la mort des hommes de l'Antiquité, plus ou moins précisément et souplement, de surcroît avec une dose de hasard comme l'indique le qualificatif *contingent*.

Nous nous appuyons sur quatre arguments. D'abord, certaines des autres unités lexicales sont polysémiques, non spécialisées sur la notion-même de destin. Il en est ainsi des références à un « ensemble de biens d'une valeur considérable » (dans le lexème *fortune*), à un « jeu de dés en usage au Moyen Âge » (*hasard*), à un « ensemble de marchandises » (*lot*), à la « privation des biens nécessaires » (*nécessité*), à un « effet magique » (*sort*). Cette polysémie rendrait peu compréhensibles des titres comme *Les figures de la fortune* (ou du hasard, du lot, de la nécessité, du sort) *dans l'épopée antique*. Ensuite, à la différence de la destinée, de la fatalité, du lot, de la nécessité et du sort, le destin n'est ni complètement irrévocable (sème n° 4) ni complètement extérieur aux individus (sème n° 5) ; or on verra qu'il présente parfois ces caractéristiques dans les épopées antiques : il comporte des éléments de conditionnalité et il ne supprime ni le libre arbitre des dieux (qui peuvent châtier un individu, en dépit de son destin, s'il commet une faute grave à leur égard) ni celui des hommes (qui peuvent choisir de mourir en quelque sorte prématurément, par le suicide). Egalement, la fortune, le hasard, le lot, le sort peuvent être considérés comme les causes d'un destin particulier tandis que la destinée, mot formé en ajoutant à *destin* le suffixe *ée* (qui exprime le résultat d'une action, un contenu[65]), est la concrétisation du destin pour un individu : pour J. Bessière, « le destin apparaît plus vaste que la destinée et la destinée semble la seule réalisation possible du destin »[66]. Enfin, à la différence de la fortune, du hasard, du lot et du sort, la notion de destin – sous les vocables εἱμαρμένη et *fatum* notamment – occupe une place centrale dans la philosophie stoïcienne antique, et celle-ci a pu affecter certaines épopées.

[65] - M. Grevisse et A. Goose, 2008, pp. 171-172.
[66] - J. Bessière, 1997, p. 150.

C'est donc bien du destin dans les épopées antiques qu'il sera question ici, au prix parfois d'un transfert de sens métonymique entre la cause (par exemple la bonne fortune ou le hasard) et l'effet (le destin) ou entre le contenu (la destinée) et le contenant (le destin), encore que nous ne nous interdisions évidemment de parler ni de la destinée de tel ou tel individu, ni du sort ou du lot qui lui est attribué, ni des hasards de la guerre, ni de la bonne ou de la mauvaise fortune, ni de la fatalité ou de la nécessité lorsqu'un destin s'avère irrévocable et totalement extérieur à l'être humain.

*

Etude des figures du destin dans les épopées antiques, notre travail de langues et de littératures grecques et latines, avec ses spécificités – notamment l'analyse des textes, replacés dans leur contexte historique et culturel (du moins lorsque celui-ci est connu) – nous amène également à nous inscrire dans le champ de la littérature comparée, pour trois raisons.

D'abord, chaque épopée antique grecque ou latine contient « un "intertexte" fait d'autres textes présents en lui à des niveaux variables »[67], les poètes n'hésitant pas à imiter, ponctuellement ou largement, des œuvres plus anciennes, même s'ils s'en écartent sur d'autres points. Il est donc légitime, à propos du destin, de rechercher les similitudes et les différences entre des épopées composées dans deux langues distinctes, en des lieux éloignés (d'Alexandrie à Carthage, en passant par l'Ionie, la Béotie, l'Italie) ou au moins à des moments fort distants (parfois de plus d'un millénaire entre les épopées grecques, de plus de six siècles entre les épopées latines) ce qui implique des cultures différentes. Or la littérature comparée est « l'art méthodique, par la recherche de liens d'analogie, de parenté et d'influence, de rapprocher (…) les faits et textes littéraires entre eux, distants ou non dans le temps ou dans l'espace, pourvu qu'ils appartiennent à plusieurs langues ou plusieurs cultures, fissent-elles partie d'une même tradition, afin de mieux les décrire, les comprendre et les goûter »[68].

Ensuite, le destin est un thème, « un sujet de préoccupation ou d'intérêt général pour l'homme »[69] ; « un élément structurant du texte »[70], comme le sont les thèmes de l'amour, de

---

[67] - D. H. Pageaux, 1994, p. 18. On peut considérer que même l'*Iliade* – l'œuvre de la littérature occidentale la plus ancienne qui nous soit parvenue – contient des intertextes, par exemple les allusions à la légende d'Héraclès dans le Chant V ou les références à la guerre contre Thèbes, notamment dans les Chants IV, V et VI.
[68] - D. H. Pageaux, *Ibid.* p. 12.
[69] - P. Brunel, Cl. Pichois, A. M. Rousseau, 1983, p. 125.
[70] - D. H. Pageaux, 1994, p. 78.

l'honneur ou de la mort. Le destin est même, pour certains, le « thème mythique central dans la réflexion humaine »[71]. Or le thème est un des multiples objets d'analyse de la littérature comparée, intermédiaire entre le motif, élément concret de moindre envergure (par exemple, dans les épopées antiques, les motifs de la peur, des larmes, du courage, de la colère, de la révolte), et le mythe, ensemble narratif fabuleux (ainsi les mythes concernant les dieux de l'Olympe, Achille, Ulysse, Énée, Hélène, Œdipe, Prométhée).

Enfin, cela nous autorise à proposer nos propres traductions. Les spécialistes de littérature comparée considèrent en effet qu'il n'y a pas véritablement de mauvaises traductions[72] : « fausse question », affirme même D. H. Pageaux[73], car tout « texte second » (une traduction) est par nature différent du « texte premier » (l'original). Pour H. R. Jauss[74] de surcroît, la compréhension d'une œuvre par un lecteur, sa réception, dépend de ses lectures passées, de son questionnement présent, de ses attentes littéraires et sociales. Or un traducteur est un récepteur actif qui *fait texte*. Donc, si V. Bérard traduit, dans l'*Odyssée*, à vingt-trois reprises, κῆρ par Parque, et à cinq reprises, μοῖρα par Parque également, c'est peut-être parce que sa traduction date du premier tiers du XXe siècle et qu'il ne différencie guère alors les fonctions et les noms des Kères, des Parques et des Moires. De même, si J. Perret traduit dans l'*Énéide*, *Tantarum gloria rerum* (*Énéide*, IV, 232 et IV, 272) par « l'éclat d'une telle destinée » puis par « l'éclat d'une haute destinée », alors que l'on pourrait attendre « la gloire d'accomplir d'aussi grandes choses », c'est peut-être afin de montrer que, aux yeux du pieux Énée, la destinée – d'essence divine – compte au moins autant que sa gloire personnelle pour le décider à partir s'implanter au Latium, à quitter Didon et Carthage[75]. Nos propres traductions sont également dépendantes de notre réception des propos des poètes concernant le destin ; sans prétentions, plus littérales, moins littéraires que les traductions usuelles, elles ne constituent absolument pas une critique des grands traducteurs. Elles encourent certes le reproche qu'adresse P. Brunet à toute traduction littérale : « Cette hyperlittéralité a pour effet de donner une illusion de vérité, en fournissant de la matière brute (…) ; au nom d'un sacro-

[71] - F. Jouan, 1983, p. 235.
[72] - De toute manière, nous faisons figurer systématiquement le texte original grec ou latin, dans un souci de transparence.
[73] - D. H. Pageaux, 1994, p. 41-42.
[74] - H. R. Jauss, 1978, pp. 245-262.
[75] - Pour J. C. Carrière (2010, p. 273), « les traductions, certes, vieillissent parce qu'elles ne sont plus conformes aux usages linguistiques et culturels, mais elles vieillissent plus encore parce qu'elles ne correspondent plus aux attentes de la communauté destinataire ».

saint principe de fidélité – dont tout traducteur se réclame (…) »[76]. Et d'ailleurs ce grand traducteur de grec en latin qu'était Cicéron précisait déjà, dans *Du meilleur genre d'orateurs*, à propos des discours d'Eschine et de Démosthène : « Je n'ai pas traduit comme un interprète mais comme un orateur »[77]. Mais nos traductions ont au moins le mérite de l'homogénéité ; elles assurent une sorte de cohérence dans la diversité lorsqu'elles tentent de rendre compte des différentes conceptions du destin et des déesses du destin, d'une épopée à l'autre.

*

Dans cette double optique de langues et de littératures grecques et latines d'une part, de littérature comparée de l'autre, la recherche des différences et des similitudes entre les épopées antiques, du point de vue de leur appréhension du destin, peut être focalisée sur un triple questionnement.

D'abord, dans une approche diachronique, le destin a-t-il une nature qui se modifie, un rôle qui s'atténue entre les épopées archaïques et celles de l'Antiquité tardive, à mesure que les dieux concrets et interventionnistes de l'Antiquité deviennent des dieux de légende, des dieux-concepts, voire des dieux déchus ? En d'autres termes, dans une société sans dieu interventionniste, le destin a-t-il encore des raisons de rester ce qui est fixé (justement par une divinité) ? N'est-il plus (au mieux) qu'un mot, synonyme de *mort*, celle-ci ne renvoyant qu'à un hasard aveugle ou à un manque de chance ?

Ensuite, même si une perspective synchronique est ici inadéquate[78], existe-t-il des différences notables entre les épopées grecques et les épopées latines dans la nature et dans le rôle du destin, qui pourraient s'expliquer par des considérations spatiales (linguistiques, religieuses, philosophiques ou sociétales) ? Les substantifs μοῖρα et *fatum*, τύχη et *fortuna* sont-ils des substituts parfaits ? Zeus a-t-il le même poids que Jupiter, et les Moires, la même importance que les Parques dans la détermination du destin ? Les conceptions stoïciennes en

---

[76] - P. Brunet, 1991, pp. 245-246. Voir également, dans le même sens, H. Bardon, 1980, pp. 647-674.

[77] - *Nec converti ut interpres, sed ut orator* (Cicéron, *L'orateur, Du meilleur genre d'orateurs, 1964*, V - 14). Pour Cicéron, « seuls les traducteurs inhabiles s'astreignent au mot à mot » (B. Rochette, 1995, p. 249).

[78] - Les épopées grecques et les épopées latines ne sont en effet pas composées à la même époque, si l'on excepte, approximativement au Ve s. apr. J.-C., trois œuvres grecques (*Les Argonautiques orphiques* de Pseudo-Orphée, *Les Dionysiaques* de Nonnos de Panopolis, *Héro et Léandre* de Musée) et cinq œuvres latines (*Le Rapt de Proserpine* de Claudien ; *La Tragédie d'Oreste, L'Enlèvement d'Hélène*, *Hylas* et *Médée* de Dracontius). Se reporter au tableau chronologique, situé en fin d'introduction.

matière de destin rejaillissent-elles identiquement sur les épopées qui leur sont postérieures, qu'elles soient grecques ou latines ? Le destin collectif de Rome a-t-il une importance plus grande que celui des Grecs ou que celui des Troyens ?

Enfin, dans les épopées, le destin a-t-il une nature et un rôle en réalité peu sensibles à des considérations temporelles et spatiales ? Le poète n'est-il pas au premier chef un homme de lettres dont le regard sur le destin est fonction du type d'épopée qu'il compose ? Notre corpus comprend en effet, comme on l'a dit, trois catégories d'œuvres bien marquées : des épopées à dominante mythologique, des épopées à dominante historique et des épyllions ou des œuvres de nature proche. En outre, le poète de l'Antiquité ne recourt-il pas fréquemment à « l'imitation créatrice »[79] de certaines œuvres antérieures, ce qui atténue fortement l'influence du temps et du lieu ?

*

Pour tenter de répondre de manière satisfaisante à ce triple questionnement, il s'agit de prendre en considération le destin dans toutes ses dimensions sémantiques, mythologiques et littéraires. C'est pourquoi nous nous proposons de consacrer une première partie à l'étude du champ sémantique grec et latin du destin dans les épopées paradigmes puis, à titre comparatif, dans les épopées *de second rang*, avec l'objectif de dégager les permanences et les évolutions concernant la nature et la conception du destin. La seconde partie concerne, à l'opposé, la mythologie religieuse ; elle est consacrée aux agents du destin : on se place ici successivement dans le monde des dieux qui le déterminent ou qui en prennent connaissance, puis dans le monde des hommes auxquels les dieux, mais aussi les prêtres et les devins transmettent le destin. L'objectif est de montrer que se cachent ici, dans les épopées grecques et latines, de réels enjeux de pouvoir entre les hommes, entre les dieux, entre les hommes et les dieux, pris en compte par la plupart d'entre elles mais selon des modalités diverses. Dans la troisième partie, l'analyse change de nature et de niveau puisque l'on met l'accent sur le rôle et sur les fonctions littéraires du destin, différents là encore d'une épopée à l'autre, mais aussi d'une catégorie d'épopée à l'autre. En attestent l'altération forte ou très forte de certaines œuvres lorsque l'on en supprime le destin dans un exercice de simulation (tandis que d'autres n'en sont pas ou en sont peu affectées), ses fonctions éminentes (ou parfois plus accessoires) pour assurer tant la clarté que l'intérêt des récits, et pour exercer un effet d'amplification.

[79] - M. M. Willcock, 1983, p. 87.

TABLEAU CHRONOLOGIQUE DES ÉPOPÉES GRECQUES ET LATINES RETENUES DANS LE CORPUS

Siècle	Epopées grecques	Epopées latines
VIIIe s. av. J.-C.	*Iliade* (Homère), *Odyssée* (Homère).	
VIIe s. av. J.-C.	*Théogonie* (Hésiode).	
VIe s. av. J.-C.		
Ve s. av. J.-C.		
IVe s. av. J.-C.		
IIIe s. av. J.-C.	*Hécalé* (Callimaque), *Argonautiques* (Apollonios de Rhodes), six *Idylles* (Théocrite).	
IIe s. av. J.-C.		*Annales* (Ennius).
Ier s. av. J.-C.		*Les Noces de Thétis et de Pélée* (Catulle), *Énéide* (Virgile).
0		
Ier s. apr. J.-C.		*Les Métamorphoses* (Ovide), *La Pharsale* (Lucain), *Iliade latine* (Baebius Italicus), *La Guerre punique* (Silius Italicus), *Argonautica* (Valerius Flaccus), *Thébaïde* et *Achilléide* (Stace).
IIe s. apr. J.-C.		
IIIe s. apr. J.-C.	*La Suite d'Homère* (Quintus de Smyrne), *La Prise d'Ilion* (Triphiodore)[1].	
IVe s. apr. J.-C.	*Les Argonautiques orphiques* (Pseudo Orphée)[2].	
Ve s. apr. J.-C.	*Les Dionysiaques* (Nonnos de Panopolis), *Héro et Léandre* (Musée)[3].	*Le Rapt de Proserpine* (Claudien), *La Tragédie d'Oreste*, *L'Enlèvement d'Hélène*, *Hylas* et *Médée* (Dracontius).
Début du VIe s. apr. J.-C.	*L'Enlèvement d'Hélène* (Collouthos).	

Notes concernant l'incertitude dans la datation de certaines œuvres :

[1] - *La Prise d'Ilion* (Triphiodore) : IIIe s. apr. J.-C. à IVe s. apr. J.-C.

[2] - *Les Argonautiques orphiques* (Pseudo Orphée) : IVe s. apr. J.-C à VIe s. apr. J.-C.

[3] - *Héro et Léandre* (Musée) : Ve s. apr. J.-C à VIe s. apr. J.-C.

PARTIE 1 : LE CHAMP SÉMANTIQUE GREC ET LATIN DU DESTIN DANS L'ÉPOPÉE ANTIQUE GRÉCO-LATINE

La définition provisoire du destin, donnée en introduction, se bornait à l'assimiler peu ou prou à l'avenir des hommes. Nous retenons à présent deux nouvelles définitions peut-être mieux adaptées au monde antique et qui nous semblent de surcroît complémentaires. La première se réfère à la notion grecque de « part » (μοῖρα, αἶσα) : le destin est « la part de temps, de vie individuelle, d'un être voué à la mort »[1]. La seconde peut s'appliquer aux pressions qu'exercent les divinités grecques et romaines du destin (les Moires et les Parques par exemple) sur la liberté de l'homme : le destin est alors le « déroulement de la vie d'un individu, dont à ce moment là une partie, la dernière, reste énigmatique. Mais ce cours de la vie, au lieu d'être conçu comme libre, peut être senti comme dirigé, mû par une force claire ou obscure, transcendante ou immanente »[2] .

Le champ sémantique grec et latin du destin dans les épopées antiques se constitue progressivement à partir de quelques significations, les premières utilisées, de quatre substantifs primordiaux : μοῖρα, αἶσα, *fortuna* et *fatum*.

Le mot μοῖρα apparaît pour la première fois, au huitième siècle av. J.-C., dès le début de l'*Iliade*, dans les propos que tient Agamemnon à Nestor : γέρον, κατὰ μοῖραν ἔειπες (*Il*, I, 286 ; « Vieillard, tu as parlé conformément à ta part de pouvoir » ou « … conformément à ton statut social » ou « … comme il convient »[3]). Et Homère utilise le vocable αἶσα lorsque Thétis s'adresse à son fils Achille en déplorant la brièveté de la vie assignée à ce dernier : τοι αἶσα μίνυνθά περ (*Il.*, I, 416 ; « Ta part de vie est tout à fait courte » ou « ton destin est celui d'une vie de très courte durée »). Enfin les Moires, déesses du destin, sont mises en scène quand Apollon s'adresse aux autres dieux en ces termes : τλητὸν γὰρ μοῖραι θυμὸν θέσαν ἀνθρώποισιν (*Il.*, XXIV, 49 ; « Les Moires ont donné aux hommes un cœur courageux », pour supporter les épreuves qu'elles leur envoient).

---

[1] - D. H. Pageaux, *in* P. Brunel, 1997, p. 14.

[2] - P. Brunel, 1997, p. 8. Peu différente nous semble être la définition de G. Molinié (1983, p. 206) : « Sentiment d'une force supérieure et immuable fixant mystérieusement la vie de chacun ».

[3] - L'expression κατὰ μοῖραν fera l'objet d'un développement dans le premier chapitre de cette partie (pp. 28-29).

Dans les *Annales*, première épopée latine en hexamètres dactyliques, composée au deuxième siècle av. J.-C., Ennius évoque à plusieurs reprises *fortuna*, ou la déesse Fortuna dont le culte à Rome remonterait au milieu du sixième siècle av. J.-C., avec déjà les significations diverses (mais proches l'une de l'autre) qui caractérisent ce substantif : « chance » ou « (bonne) fortune » dans *fortibus est fortuna uiris data*[4] (*An.*, Fr. 254 ; « La chance a été donnée aux hommes courageux ») ; plutôt « destin » ou « malchance » dans *O cives, quae me fortuna fero sic / contudit indignum bello* (*An.*, Fr. 381-382 ; « Citoyens, quel destin [ou quelle malchance] m'a brisé de cette manière, sans que je le mérite, lors de cette guerre cruelle ! ») ; sans doute « déesse de la fortune » dans *mortalem summum fortuna repente / reddidit e summo regno ut famul infimus esset* (*An.*, Fr. 313-314 ; « Fortune a soudainement rendu le plus grand des mortels, de l'état de souverain très puissant à celui du plus humble des esclaves », Ennius faisant sans doute ici allusion à Hannibal après la bataille de Zama). En revanche, le substantif *fatum* ne figure pas chez le poète, sans que l'on puisse savoir s'il faut imputer cette absence au caractère très fragmentaire de l'œuvre qui nous est parvenue ou au fait que, de plus d'un siècle antérieure au *Traité du destin* (*De fato*) de Cicéron, elle est composée avant les grandes discussions philosophiques des Romains sur le destin. Le mot *fatum* apparaît, pour ce qui concerne l'épopée, dans *Les Noces de Thétis et de Pélée*, au premier siècle av. J.-C., chez Catulle (contemporain de Cicéron), au sens de « destin » lorsqu'Égée se précipite dans la mer, « croyant Thésée [fils d'Égée] perdu, du fait d'un cruel destin » (*amissum credens immiti Thesea fato* ; *Noc.*, v. 245).

Au demeurant, le champ sémantique grec et latin du destin dans les épopées antiques ne se réduit pas à ces quatre substantifs, encore moins à leurs premières occurrences. Nous nous proposons donc ici de dresser ce champ sémantique complet, de faire une étude détaillée des mots grecs et latins du destin dans ces épopées. Pour la conduire, nous nous sommes efforcé de repérer toutes les occurrences des mots grecs et latins traduits dans la littérature par les substantifs qui ont fait l'objet d'une analyse sémique dans notre introduction (*destin, destinée, fatalité, fortune, hasard, lot, nécessité, sort*), mais aussi par ceux qui sont souvent rattachés à la notion de destin (comme *heure, part, mort*) et par des noms propres (Kère, Moire, Parque, Fortune). On s'est penché alors sur les diverses significations des mots grecs et latins retenus (y compris celles qui sortent du champ du destin) en examinant leur co-texte. Le repérage des occurrences, manuel, a fait l'objet d'une vérification électronique sur les sites

[4] - Cette phrase est peu différente du proverbe *fortes fortuna adiuuat* que Virgile reprendra sous la forme *audentis fortuna iuuat* (*En.*, X, 284).

Thesaurus Linguae Graecae et *Hodoi Elektronikai* pour les épopées grecques, *Itinera Electronica* et *Library of Latin Texts* pour les œuvres latines (les occurrences des principaux substantifs et verbes exprimant la notion de destin dans les épopées grecques et latines figurent en Annexe II).

L'étude est d'abord menée (chapitre 1) dans les trois épopées qui constituent des paradigmes, des modèles de référence : en effet, affirme J. Labarthe, la plupart des épopées, « la tradition ne les a pas retenues comme modèles ; finalement c'est un nombre relativement limité de paradigmes voués à une intense fortune littéraire qui (…) [se] dégage. Il s'agit des poèmes homériques et (…) de l'*Énéide* de Virgile »[5]. S. Dournel évoque quant à lui, dans le même esprit, les « paradigmes homérique et virgilien »[6]. Que l'*Énéide* soit une épopée paradigme n'est pas contradictoire avec son inspiration homérique : « Virgile [note A. Deremetz] a recours à plusieurs procédés de l'imitation d'Homère (…). Les deux les plus évidents [sont] la continuation et la combinaison »[7], c'est-à-dire d'une part le récit par Énée à Didon des détails de la prise de Troie, d'autre part l'enchaînement entre une sorte d'*Odyssée* (celle d'Énée à la recherche de l'Italie) et une sorte d'*Iliade* (le combat entre les Troyens et les Latins). En outre, comme l'a souligné T. van Nortwick (1980), Turnus a des traits d'Achille, d'ailleurs explicitement mentionnés par Virgile : *alius Latio iam partus Achilles* / *natus et ipse dea* (*En.*, VI, 89-90 ; « Un autre Achille est déjà né au Latium, lui-même fils d'une déesse [la nymphe Vénilia] »). L'*Iliade*, l'*Odyssée*, l'*Énéide* ont également un positionnement chronologique intéressant : l'*Iliade* et l'*Odyssée* sont en effet les deux premières épopées grecques (avant la *Théogonie*) ; et pour ce qui concerne l'*Énéide*, au sein des épopées latines, seules les *Annales* d'Ennius – une épopée fragmentaire – et *Les Noces de Thétis et de Pélée* de Catulle – un épyllion –, lui sont antérieures. Enfin, aucune de ces trois épopées paradigmes ne constitue un « épic excluant » les autres cultures : comme l'ont montré M. P. Noël et G. Siary (2012) à propos de l'*Iliade* et de l'*Odyssée*, elles concernent toutes les civilisations – celles du monde méditerranéen – connues à ces époques, elles condamnent la guerre, elles mettent en scène des êtres humains universels, de ce fait parfois presqu'aussi célèbres aujourd'hui que pendant l'Antiquité.

---

[5] - J. Labarthe, 2006, p. 23.

[6] - S. Dournel, 2012, p. 154. Au Ve s. apr. J.-C., dans *L'Enlèvement d'Hélène*, Dracontius avait déjà mis au plus haut Homère et Virgile, en ces termes : « Toi, auguste [Homère], la langue attique t'entoure de prévenances ; toi [Virgile], la langue latine te recommande » (*Attica uox te, sancte, fouet, te lingua Latina* / *commendat* ; *Hel.*, 28-29).

[7] - A. Deremetz, 2000, p. 85.

Nous examinons ensuite (chapitre 2) les principales évolutions du champ sémantique du destin dans les épopées *de second rang*, épopées grecques et latines à dominante mythologique, à dominante historique, et épyllions, qui ont certes connu une fortune littéraire généralement moindre, mais qui – au-delà de nombreux traits communs avec les épopées paradigmes résultant d'une volonté d'imitation – comportent des éléments sémantiques spécifiques, qu'il s'agisse de l'utilisation des mots appartenant à la notion de destin ou de leur sens et de leur contenu.

CHAPITRE 1 – LE CHAMP SÉMANTIQUE GREC ET LATIN DU DESTIN DANS LES TROIS ÉPOPÉES PARADIGMES : *ILIADE, ODYSSÉE, ÉNÉIDE*

Lorsque l'on effectue le repérage et l'analyse des principaux mots grecs et latins du destin dans l'*Iliade*, dans l'*Odyssée* et dans l'*Énéid*e, ce qui passe par le dénombrement de leurs occurrences et par l'étude des co-textes voire des contextes énonciatifs, il convient de prendre en compte le fait que les deux premières épopées contiennent des expressions formulaires, liées au caractère oral de la composition des poèmes homériques. On entendra par *formule*, au sens de Pavese et Boscheth, tout « groupe de mots, composé d'au moins deux lexèmes, utilisé au moins deux fois pour exprimer une signification donnée, avec une valeur métrique identique »[8]. Bien que le contenu sémantique des formules, ainsi définies, ne soit jamais perdu de vue, leur existence peut expliquer la fréquence de certaines occurrences. Un exemple typique, dans le domaine du destin, est la formule θάνατον καὶ κῆρα μέλαιναν (« La mort et la noire Kère ») qui apparaît à quatre reprises dans les épopées homériques ; mais la formule plus restreinte καὶ κῆρα μέλαιναν est notée huit fois ; κῆρα μέλαιναν, 18 fois ; θάνατον καὶ κῆρα, 14 fois[9]. L'*Énéide*, œuvre d'emblée écrite, ne devrait pas présenter de telles caractéristiques, encore que J. Hellegouarc'h (1984) ait pu y noter également la présence de formules – moins fréquentes cependant que dans les épopées homériques, car comportant plus de variations – qu'il explique par la tradition épique et par le souci d'imitation des œuvres plus anciennes. C'est ainsi que nous avons rencontré dans l'*Énéide* cinq fois l'expression *fata deum* (« Les destins envoyés par les dieux ») ; deux fois, *fata canens* (« Chantant les destins ») et deux fois, *fortuna sequatur* dans le sens « [Si] la Fortune [ou si la chance] accompagne ».

Au demeurant, l'existence avérée ou éventuelle d'expressions formulaires est loin de se traduire par un affaiblissement du contenu sémantique de chaque lexème. Nous étudions d'abord (I) les principaux mots définissant le champ sémantique du destin dans l'*Iliade* et dans l'*Odyssée* (αἶσα, ἀνάγκη ou ἀναγκαίη, κήρ, μοῖρα et μόρος, πότμος), ensuite (II) – écrits à quelque sept siècles de distance – les principaux mots latins de l'*Énéide* (*casus*, *fatum*, *fors*, *fortuna*, *Parca*, *sors*).

---

[8] - C. O. Pavese et F. Boscheth, 2003, Vol. I, p. 24. Le Volume I est consacré à la méthodologie, le Volume II à l'*Iliade* et le Volume III à l'*Odyssée*. Mais les formules recensées le sont toujours pour les deux épopées à la fois.

[9] - C. O. Pavese et F. Boscheth, 2003, Vol. III, p. 43.

I – Αἶσα, ἀνάγκη ou ἀναγκαίη, κήρ, μοῖρα et μόρος, πότμος : les principaux mots grecs du destin dans l'*Iliade* et dans l'*Odyssée,* occurrences et significations

Nous faisons abstraction, ici, de l'environnement historique et culturel des épopées homériques, puisqu'on ne sait pas exactement qui était Homère, ni où il résidait, ni quand il a vécu, ni même s'il a vraiment existé (se reporter à Homère, *Iliade*, en Annexe I). Nous négligeons également les différences entre les deux épopées homériques autres que celles qui tiennent au champ sémantique du destin, en particulier le fait qu'il soit fixé indépendamment de toute considération de justice ou de valeur morale des Grecs et des Troyens dans l'*Iliade*, ce qui n'est pas le cas dans l'*Odyssée* (il y semble juste aux dieux qu'Ulysse rentre en Ithaque et que les prétendants à la main de Pénélope soient châtiés). Nous écartons enfin les contraintes liées à la prosodie et à la métrique pour la construction des hexamètres dactyliques : αἶσα comporte deux syllabes dont la première est longue ; ἀνάγκη, trois syllabes dont la première est courte et la seconde, longue ; κήρ, selon le cas auquel le mot est décliné, une syllabe longue ou deux syllabes, dont la première est longue ; μοῖρα, deux syllabes dont la première est longue ; πότμος, deux syllabes dont la première est longue (le caractère long ou court de la syllabe finale dépend de la désinence d'une part, du mot qui suit éventuellement d'autre part). Du point de vue donc de la prosodie et de la métrique, αἶσα, κήρ, μοῖρα, πότμος nous paraissent constituer d'assez bons substituts (mais non ἀνάγκη).

Nous étudions successivement (en fonction de leur proximité sémantique) μοῖρα et μόρος, αἶσα, ἀνάγκη, κήρ, πότμος, enfin les mots d'usage moins fréquent et les mots absents.

I – 1 : Μοῖρα et μόρος : la famille du verbe μείρομαι

Μοῖρα et μόρος viennent tous deux du verbe μείρομαι[10] (« obtenir en partage »), au parfait actif ἔμμορα (« avoir sa part de ») que l'on trouve dans l'expression ἔμμορε τιμῆς (*Il.*, I, 278 ; *Il.*, XV, 189 ; *Od.*, XI, 338 ; « [Il] a sa part d'honneur »), au parfait moyen 3 S εἵμαρται (« Il a été attribué par le sort » ou « Il a été ordonné par le destin »), au plus-que-parfait 3 S εἵμαρτο (εἵμαρτο ἁλῶναι ; *Il.*, XXI, 281 ; *Od.*, V, 312 ; *Od.*, XXIV, 34 ; « Il [lui ou il m']avait été ordonné par le destin d'être saisi par la mort »), au participe parfait εἱμαρμένος. Tous ces mots se rattachent à une racine *smer dont les significations générales sont celles de « part » et de « lot attribué à l'homme par les dieux ou par le destin »[11].

---

[10] - P. Chantraine, 2009, « μείρομαι » ; μείρομαι a pour variante ἐκμείρομαι, de signification identique (ἐξέμμορε τιμῆς ; *Od.*, V, 335 ; « [Il] a sa part d'honneur »).
[11] - A. Blanc, 1992, p. 550.

I – 1 – 1 : Ἡ μοῖρα : la part, le destin, la Moire

Le mot μοῖρα fait l'objet de 48 occurrences dans l'*Iliade* et de 61 occurrences dans l'*Odyssée*. Μοῖρα désigne d'abord chez Homère la part, la partie, le lot. C'est ainsi, dans l'*Iliade*, une part de butin à laquelle peuvent prétendre les guerriers : ἴση μοῖρα μένοντι, καὶ εἰ μάλα τις πολεμίζοι (*Il.*, IX, 318 ; « La part est la même pour celui qui reste [à l'écart] et pour celui qui combat beaucoup », déplore Achille[12]). Μοῖρα est aussi, cette fois dans l'*Odyssée*, une part dans un festin, par exemple « des parts d'abats » : σπλάγχνων μοίρας (*Od.*, III, 40 et *Od.*, XX, 260)[13]. Μοῖρα s'applique également à une part de terrain : après une avancée troyenne, les Grecs « n'ont plus qu'une petite partie de terre » à leur disposition (χώρης ὀλίγην ἔτι μοῖραν ἔχοντες ; *Il.*, XVI, 68)[14]. Μοῖρα peut être encore une part, un lot dans une dotation. C'est ainsi que Zeus, lors du partage du monde avec Hadès et Poséidon, s'est retrouvé « à la tête du troisième lot » (τριτάτῃ ἐνὶ μοῖρῃ ; *Il.*, XV, 195). Enfin μοῖρα peut désigner une fraction de temps (παροίχωκεν δὲ πλέων νὺξ / τῶν δύο μοιράων, τριτάτη δ' ἔτι μοῖρα λέλειπται ; *Il.*, X, 252-253 ; « La nuit est passée de plus des deux tiers ; un tiers subsiste encore ») et même « une parcelle de pudeur » (αἰδοῦς μοῖραν ; *Od.*, XX, 171).

Ensuite, dans le même ordre d'idées se situe, en dépit des apparences, l'expression extrêmement fréquente κατὰ μοῖραν[15], appliquée à des propos ou à un comportement, et qui

---

[12] - Egalement, dans l'*Odyssée*, μοῖραν (…) ἔχων (*Od.*, XI, 534 ; « [Néoptolème] ayant sa part de butin », après la prise de Troie).

[13] - Egalement μοίρας δασσάμενοι (*Od.*, III, 66 et *Od.*, XX, 280 ; « Ayant fait des parts ») ; μοίρας τ' ἔνεμον (*Od.*, VIII, 470 ; « Ils distribuaient les parts ») ; παρὰ μοίρῃ (*Od.*, XIV, 448 ; « [Eumée assis, pendant un repas,] devant sa part ») ; νέμε μοίρας (Od., XV, 140 ; « Il distribuait les parts ») ; δάσσαντό τε μοίρας (*Od.*, XIX, 423 ; « Et ils firent des parts ») ; μοῖραν (…) ἴσην (*Od.*, XX, 281 et *Od.*, XX, 293 ; « Une part égale ») ; également *Od.*, XVII, 258 (κρειῶν μοῖραν ; « Des parts de viande ») ; *Od.*, XVII, 335.

[14] - Egalement τριτάτην περ ἔχων ἐν δώμασι μοῖραν (*Od.*, IV, 97), lorsque Ménélas dit, après la guerre de Troie, qu'il serait heureux « en ayant certes le tiers de [ses] biens immobiliers » si les héros grecs, en contrepartie, étaient tous vivants.

[15] - κατὰ μοῖραν dans l'*Iliade* : *Il.*, I, 286 ; *Il.*, VIII, 146 ; *Il.*, IX, 59 ; *Il.*, X, 169 ; *Il.*, XV, 206 ; *Il.*, XVI, 367 ; *Il.*, XIX, 256 ; *Il.*, XXIII, 626 ; *Il.*, XXIV, 379.

- κατὰ μοῖραν dans l'*Odyssée* : *Od.*, II, 251 ; *Od.*, III, 331 ; *Od.*, III, 457 ; *Od.*, IV, 266 ; *Od.*, IV, 783 ; *Od.*, VII, 227 ; *Od.*, VIII, 54 ; *Od.*, VIII, 141 ; *Od.*, VIII, 397 ; *Od.*, VIII, 496 ; *Od.*, IX, 245 ; *Od.*, IX, 309 ; *Od.*, IX, 342 ; *Od.*, IX, 352 ; *Od.*, X, 16 ; *Od.*, XII, 35 ; *Od.*, XIII, 48 ; *Od.*, XIII, 385 ; *Od.*, XV, 170 ; *Od.*, XV, 203 ; *Od.*, XVI, 385 ; *Od.*, XVII, 580 ; *Od.*, XVIII, 170 ; *Od.*, XX, 37 ; *Od.*, XXI, 278 ; *Od.*, XXII, 486.

Selon E. Sarischoulis (2008, p. 43), la signification exacte de κατὰ μοῖραν dépend de sa forme métrique : κατὰ *μμοῖραν (u — — —) ou κατὰ μοῖραν (u u — u). Dans le premier cas, elle serait « dans l'ordre des choses » et dans le second, « à juste titre ».

peut se traduire par « comme il convient »[16]. En effet, selon Adkins[17], celui qui parle ou qui agit κατὰ μοῖραν le fait conformément à son statut social dans la société, conformément en quelque sorte à sa part de pouvoir. Ainsi, lorsque le vieux Nestor conseille à Diomède la fuite, Diomède lui dit par déférence qu'il a parlé comme il convenait (*Il.*, VIII, 146). En revanche, le jeune Euryale – lors de la réception phéacienne – a raillé Ulysse (naufragé qui n'a pas encore dévoilé son nom) ; le roi Alkinoos dira de lui qu'il n'a pas tenu des propos convenables (*Od.*, VIII, 397) ; en effet il n'a respecté ni l'âge ni le statut d'hôte du naufragé. L'expression κατὰ μοῖραν s'applique également à des actions accomplies « comme il convient », par exemple lorsque les marins d'Antinoos et les rameurs phéaciens gréent adroitement leur navire (*Od.*, IV, 783 ; *Od.*, VIII, 54), ou que le Cyclope trait habilement ses brebis (*Od.*, IX, 245 ; *Od.*, IX, 309 ; *Od.*, IX, 342). De même ἐν μοίρῃ (*Il.*, XIX, 186 ; *Od.*, XXII, 54) signifie « comme il convient », « comme il est juste », mais à l'inverse παρὰ μοῖραν (*Od.*, XIV, 509) « contrairement à ce qui convient ».

Mais, à côté de ces sens concrets, ἡ μοῖρα a une signification plus abstraite, celle qui nous intéresse au premier chef ici : la part de chacun dans la vie, son lot de vie, ce que l'on traduira par « le destin » (compte tenu de l'enseignement de l'analyse sémique effectuée en introduction, pp. 12-17), la Moire étant sa personnification. Μοῖρα en ce sens apparaît d'ailleurs très tôt, au sein de l'*Iliade*, dans l'expression θάνατος καὶ μοῖρα τέτυκται (*Il.*, III, 101) que l'on peut traduire indifféremment par « la mort et la part de vie sont préparées » ou par « la mort et le destin fatal sont réservés », selon que l'on retient la première ou la seconde signification de μοῖρα ; il serait donc erroné d'affirmer, ce qui est tentant, que l'on soit passé dans la littérature grecque ou même chez Homère *progressivement* du sens concret de μοῖρα à une signification plus abstraite. Ce substantif, employé ainsi, comporte 33 occurrences dans l'*Iliade* (sur les 48 occurrences dénombrées) et 20 dans l'*Odyssée* (sur 61).

Précisons à ce propos, d'emblée, qu'il est impossible de trancher entre *destin* et *Moire* sur la seule considération de l'orthographe car le texte d'Homère fut écrit, lorsqu'il l'a été, entièrement en lettres capitales (de surcroît sans ponctuation ni accentuation avant Aristophane de Byzance, au IIIe siècle av. J. C.)[18] ; la présence ou non d'une majuscule à

[16] - La formule κατὰ μοῖραν ἔειπες (« Tu as parlé comme il convenait ») apparaît à 18 reprises, au total des deux épopées homériques (C. O. Pavese et F. Boscheth, 2003).
[17] - A. W. Adkins, 1972, p. 1.
[18] - Il semble que, dans l'alphabet grec, la minuscule, dérivée de l'écriture cursive, n'apparaisse qu'au IXe siècle de notre ère.

l'initiale de μοῖρα est donc largement une appréciation de ceux qui ont établi les textes[19], même si le co-texte permet souvent de comprendre le choix effectué. La décision de faire de μοῖρα une force agissante et personnifiée, ou non, résulte d'ailleurs également du sentiment des traducteurs. Dans l'*Iliade*, P. Mazon (édition des Belles Lettres, 1937-1938) traduit ainsi le mot μοῖρα 25 fois par « destin », trois fois par « Destin », une fois par les mots « lot », « sort », « heure », « Parque », « mort » (ce qui revient à personnifier μοῖρα quatre fois) ; R. Flacelière (édition de la Pléiade, 1955) choisit 18 fois « destin », huit fois « sort », deux fois « Parques », et une fois « Destin », « destinée », « Destinée », « heure », « mort » (μοῖρα est donc personnifié à quatre reprises également) ; P. Brunet (édition du Seuil, 2010) choisit « Moire » 20 fois ; « destin », sept fois ; « lot », deux fois ; « Kère », « destinée », « part » et « avant l'heure », une fois (μοῖρα est ici personnifié 21 fois). Dans l'*Odyssée*, V. Bérard (édition des Belles Lettres, 1924) traduit μοῖρα cinq fois par « Parque », cinq fois par « destin », quatre fois par « sort », une fois par les mots « destinée », « part », « partage », « loi », « perte » et une fois par une périphrase (pour une personnification de μοῖρα à cinq reprises) tandis que P. Jaccottet (édition La Découverte / Poche, 1982 ; traduction de 1955) choisit cinq fois « destin », cinq fois « mort », cinq fois « sort », et une fois les mots ou expressions « part », « partage », « arrêt d'un dieu », « chance », « dans l'ordre »[20] (sans que μοῖρα soit jamais personnifié). On aura remarqué de ce point de vue les deux positions extrêmes de P. Brunet d'un côté, dans sa traduction de l'*Iliade*, et de P. Jaccottet de l'autre, dans celle de l'*Odyssée*. En choisissant de traduire μοῖρα le plus souvent par « destin » ou, quand le mot est personnifié, par « Moire », nous nous situons donc dans la perspective de la traduction de l'*Iliade* la plus récente, celle de P. Brunet.

C'est donc au co-texte proche qu'il faut se référer pour comprendre la substance de μοῖρα. Le mot μοῖρα est d'abord souvent associé à des événements désagréables, voire à la mort, comme le montrent les adjectifs et les verbes qui l'accompagnent. On trouve ainsi, avec des adjectifs, les expressions μοῖρα δυσώνυμος (*Il.*, XII, 116 ; « La Moire au nom odieux »[21]) ; μοῖρα κακὴ (*Il.*, XIII, 602 ; « La Moire malveillante » ou « le méchant destin ») ;

[19] - Dans l'édition des Belles Lettres de l'*Iliade*, μοῖρα est écrit avec une majuscule à trois reprises, en *Il.*, XIX, 87 ; *Il.*, XXIV, 49 (Μοῖραι) ; *Il.*, XXIV, 209. Le mot est toujours assorti d'une minuscule dans l'*Odyssée* de la même édition.

[20] - L'expression « dans l'ordre » se situe dans la traduction de la phrase νῦν δ' ὁ μὲν ἐν μοίρῃ πέφαται (*Od.*, XXII, 54 ; littéralement, « Celui-ci [Antinoos] à présent est mort, comme il est juste », ce que dit Eurymaque à Ulysse, après la première flèche).

[21] - La personnalisation nous semble ici s'imposer compte tenu de l'adjectif.

μοῖρ’ ὀλοὴ[22] (*Il.*, XVI, 849 ; *Il.*, XXI, 83 ; *Od.*, XXIV, 29 ; « La Moire funeste » ou « le funeste destin »). Les expressions comportant des verbes sont μοῖρα θανεῖν (*Il.*, VII, 52 ; « Le destin est de mourir ») ; μοῖρα (…) δαμῆναι (*Il.*, XVI, 434 ; *Il.*, XVII, 421 ; « Le destin est d’être mis sous le joug, de succomber ») ; μοῖρα δάμασσε (*Il.*, XVIII, 119 ; « La Moire a mis sous le joug »[23]), avec la variante μοῖρ’ ἐδάμασσε (*Od.*, XXII, 413) ; μοῖρ’ ἐπέδησε (*Il.*, IV, 517 ; « La Moire entrava » [un héros qui vient d’être frappé d’une pierre et qui, à terre, va être achevé par son ennemi]), avec la variante ὀλοιὴ μοῖρ’ ἐπέδησεν (*Il.*, XXII, 5 ; « La Moire funeste entrava ») ; μοῖρα (…) ἀπολέσθαι (*Il.*, XXIII, 80 ; « [Ton] destin est de périr ») ; μοῖρα κιχάνει (*Il.*, XXII, 303 ; « La Moire atteint ») ; μοῖρ’ ὀλοὴ καθέλῃσι τανηλεγέος θανάτοιο (*Od.*, II, 100 ; *Od.*, III, 238 ; *Od.*, XIX, 145 ; *Od.*, XXIV, 135 ; « [Quand] la Moire funeste tuera d’une mort douloureuse ») ; φόνος καὶ μοῖρα (*Od.*, XXI, 24 ; « Le meurtre et le destin ») ; μοῖρα θεῶν ἐπέδησε (*Od.*, III, 269 ; « Le destin voulu par les dieux entrava ») et χαλεπὴ δὲ θεοῦ κατὰ μοῖρα πέδησε (*Od.*, XI, 292 ; « Le destin malveillant envoyé par le dieu entrava »[24]). Quant à l’expression ὑπὲρ μοῖραν (*Il.*, XX, 336 ; « En devançant le destin » ou « en devançant la Moire »), elle signifie que l’individu concerné meurt en quelque sorte prématurément. Ici elle s’applique à Énée qui pourrait mourir effectivement avant son heure, comme le lui dit Poséidon – celui-ci connaît le destin d’Énée : fonder un royaume –, s’il s’obstinait à combattre Achille.

Μοῖρα est donc un mot souvent associé à la mort mais il n’est pas assimilé à la mort, puisque celle-ci figure en tant que telle dans les expressions θάνατος καὶ μοῖρα[25] (*Il.*, III, 101 ; *Il.*, XVII, 478 ; « La mort et le destin » ou « la mort et la Moire »), avec les variantes θάνατος καὶ μοῖρα κραταιή (*Il.*, V, 83 ; *Il.*, XVI, 334 ; *Il.*, XVI, 853 ; *Il.*, XX, 477 ; *Il.*, XXI, 110 ; *Il.*, XXIV, 132 ; « La mort et le puissant destin » ou « la mort et la puissante Moire »), θάνατος καὶ μοῖρα τέτυκται (*Il.*, III, 101 ; « La mort et le destin fatal sont réservés » ou « la mort et la Moire sont prêtes »), θάνατος καὶ μοῖρα κιχάνει (*Il.*, XVII, 672 et *Il.*, XXII, 436 ; « La mort et la Moire atteignent »), μοῖρ’ ἔλαβεν μέλανος θανάτοιο (*Od.*, XVII, 326 ; « Le destin d’une mort noire s’était emparé »).

---

[22] - La formule μοῖρ’ ὀλοὴ apparaît à sept reprises, au total des deux épopées homériques (C. O. Pavese et F. Boscheth, 2003).

[23] - Les verbes d’action impliquent une personnalisation, nous semble-t-il. C’est le cas de δαμάζω (« mettre sous le joug »), de πεδάω (« entraver »), de κιχάνω (« atteindre »), de καθαιρέω (« faire périr »), de πεφνεῖν (« tuer »).

[24] - Dans ces deux dernières expressions, l’association de μοῖρα et de θεός exclut une traduction de μοῖρα par Moire.

[25] - La formule θάνατος καὶ μοῖρα apparaît à dix reprises, au total des deux épopées homériques (C. O. Pavese et F. Boscheth, 2003).

Même lorsque toute connotation explicite de mort disparaît au niveau du co-texte immédiat, elle est parfois réintroduite par le contexte énonciatif. Il en est ainsi de μοῖρα κραταιή[26] (par exemple *Il.*, V, 629 ; *Il.*, XIX, 410 ; *Il.*, XXIV, 209 ; « La puissante Moire » ou « le puissant destin »). En *Il.*, V, 629 , c'est en raison de son destin que Tlépolème combat Sarpédon, et il sera finalement tué par ce dernier ; en *Il.*, XIX, 410, Xanthe, le cheval d'Achille lui affirme que sa mort est proche ; en *Il.*, XXIV, 209, Hécube dit à Priam son époux que le destin de leur fils Hector, tué par Achille, est d'être dévoré par les chiens. De même, μοῖραν[27] ἀναπλήσῃς βιότοιο (*Il.*, IV, 170 ; « [Si] tu remplis ta part de vie ») signifie en réalité « si tu parviens au terme de ta vie » ; dans l'expression, μοῖρα ἦγ' (*Il.*, V, 613 ; « Le destin conduisit » ou « la Moire conduisit » [Amphios vers Priam]), Amphios est conduit en réalité vers la mort qui lui sera donnée de la main d'Ajax, fils de Télamon ; quand Achille dit à sa mère Thétis μοῖρα τέτυκται (*Il.*, XVIII, 120 ; « [Si] le destin m'est préparé » ou « [si] la Moire est prête »), il entend par là qu'il est prêt à mourir ; enfin, la phrase τλητὸν γὰρ μοῖραι θυμὸν θέσαν ἀνθρώποισιν (*Il.*, XXIV, 49 ; « Les Moires ont donné aux hommes un cœur courageux ») est prononcée par Apollon devant les autres dieux pour dire que les humains acceptent d'ordinaire courageusement la mort de leurs proches.

On trouve cependant des passages où μοῖρα n'est plus du tout associé à la mort ou à un événement funeste, essentiellement dans l'*Odyssée*, par exemple lorsque le narrateur dit que Zeus connaît « le destin heureux et malheureux » des mortels (μοῖράν τ' ἀμμορίην ; *Od.*, XX, 76), ou quand Protée révèle à Ménélas comment rentrer chez lui : Οὐ γάρ τοι πρὶν μοῖρα φίλους τ' ἰδέειν καὶ ἱκέσθαι / οἶκον ἐς ὑψόροφον καὶ σὴν ἐς πατρίδα γαῖαν, / πρίν γ' ὅτ' ἂν Αἰγύπτοιο, διιπετέος ποταμοῖο (*Od.*, IV, 475-477 ; « En effet ton destin n'est pas de voir tes amis ni d'atteindre ta maison au toit élevé et ta terre-patrie, avant le Nil, ce fleuve qui tombe du ciel [où Ménélas devra faire un sacrifice] »). Les termes employés sont d'ailleurs peu différents en ce qui concerne le retour d'Ulysse : Ὣς γάρ οἱ μοῖρ' ἐστὶ φίλους τ' ἰδέειν καὶ ἱκέσθαι / οἶκον ἐς ὑψόροφον καὶ ἑὴν ἐς πατρίδα γαῖαν (*Od.*, V, 41-42 ; « Dans la mesure où, en effet, son destin est de voir ses amis et d'atteindre sa maison au toit élevé et sa terre-patrie », avec les deux variantes ἀλλ' ἔτι οἱ μοῖρ' ἐστὶ φίλους … (*Od.*, V, 114-115) et ἀλλ' εἴ οἱ μοῖρ' ἐστὶ φίλους … (*Od.*, IX, 532-533).

---

[26] - La formule μοῖρα κραταιή apparaît à neuf reprises, au total des deux épopées homériques (C. O. Pavese et F. Boscheth, 2003).

[27] - Dans l'édition de T.W. Allen (*Homeri Ilias*, vols. 2-3. Oxford : Clarendon Press, 1931, site *Thesaurus Linguae Graecae*), le substantif πότμον est préféré à μοῖραν (édition des Belles Lettres).

De cette analyse, nous dégageons trois enseignements majeurs. Le premier est que le destin, à travers μοῖρα, est lié à une part de vie, à un lot qui pourrait avoir été octroyé à la naissance. Ensuite, μοῖρα se distingue nettement de la mort ; le mot n'est même pas toujours associé à l'idée de mort. Enfin, il est souvent difficile de trancher clairement entre la notion de destin et la Moire elle-même, divinité qui le personnifie.

De μοῖρα sont dérivés le verbe διαμοιράω (*Od.*, XIV, 434 ; « partager ») et l'adjectif composé μοιρηγενής (*Il.*, III, 182 ; « favorisé par le destin dès sa naissance »[28]) qui évoque la part de vie donnée à la naissance.

I – 1 – 2 : Ὁ μόρος : la part, le destin

Le mot μόρος fait l'objet de 8 occurrences dans l'*Iliade* et de 9 occurrences dans l'*Odyssée*. On a dit que ce nom venait du verbe μείρομαι, comme μοῖρα ; μόρος est donc à l'origine une part, mais à la différence de μοῖρα, μόρος ne renvoie pas chez Homère à la notion de part dans un festin ou de part d'un butin ; on trouve cependant la notion concrète de part dans l'adjectif ἰσόμορος (*Il.*, XV, 209 ; « qui a une part égale »), lorsque Poséidon dit à Iris qu'il a reçu une part égale à celle de Zeus (et d'Hadès). Μόρος est donc directement et de manière abstraite la part de chacun dans la vie, le destin, la mort.

La notion de mort se retrouve dans des expressions comme ὀλέεσθε κακὸν μόρον (*Il.*, XXI, 133 ; « Vous périrez d'une mort sordide ») ou ἀπόλωλε κακὸν μόρον (*Od.*, I, 166 ; « Il a péri d'une mort sordide »), voire lorsqu'Héphaïstos dit à propos d'Achille : ὅτε μιν μόρος αἰνὸς ἱκάνοι (*Il.*, XVIII, 465 ; « Quand la terrible mort l'atteindra »). Mais μόρος n'est pas toujours identifié à la mort, comme l'atteste l'expression θάνατόν τε μόρον τε (*Od.*, IX, 61 ; *Od.*, XI, 409 ; *Od.*, XVI, 421 ; *Od.*, XX, 241).

La notion de destin doit être privilégiée dans l'expression ὑπὲρ μόρον ou ὑπέρμορον[29] (*Il.*, XX, 30 ; *Il.*, XXI, 517 ; *Od.*, I, 34 ; *Od.*, I, 35 ; *Od.*, V, 436 ; « En devançant le destin ») ; comme ὑπὲρ μοῖραν, elle signifie que l'individu concerné meurt en quelque sorte prématurément. L'exemple le plus illustre est celui d'Egisthe, au début de l'*Odyssée*, dont

[28] - P. Chantraine, 2009, « μείρομαι ».
[29] - On trouve les deux graphies dans les éditions respectives des Belles Lettres de l'*Iliade* et de l'*Odyssée* ; ὑπέρμορα (*Il.*, II, 155) sera pris en compte ultérieurement (p. 34).

Zeus en personne dit qu'il n'était pas destiné à mourir si tôt[30] ; s'il a été tué par Oreste, c'est qu'il n'a pas tenu compte des conseils des dieux : il a séduit Clytemnestre et assassiné Agamemnon malgré leurs avertissements. De même, lorsqu'Hélène avoue à Hector Ζεὺς θῆκε κακὸν μόρον (*Il.*, VI, 357 ; « Zeus [nous] a fixé un mauvais destin »), elle ne songe pas à la mort, mais aux difficultés que tous deux endurent, elle parce qu'elle est haïe à la fois par les Grecs et par les Troyens, lui parce qu'il a le souci de mener les combats. On retrouve encore la notion de destin quand Thétis songe à l'avenir d'Achille (κλαῖε μόρον οὗ παιδὸς ἀμύμονος ; *Il.*, XXIV, 85 ; « [Thétis] pleurait le destin de son fils irréprochable »), ou quand Achille lui-même dit μοι μόρος ἐνθάδ' ὀλέσθαι (*Il.*, XIX 421 ; « Mon destin est de périr ici »). Hector raille aussi Achille lorsqu'il lui lance : tu ne connais pas « mon destin » (τὸν ἐμὸν μόρον ; *Il.*, XXII, 280). Enfin la phrase ἦ τινα καὶ σὺ κακὸν μόρον ἠγηλάζεις (*Od.*, XI, 618 ; « Est-ce que toi aussi tu traînes un destin misérable ? »), adressée aux Enfers par Héraclès à Ulysse, est l'occasion pour le premier de conter au second quelques-uns des tourments qu'il a connus sur terre.

En somme, μόρος est proche de μοῖρα, mais il n'en est pas un synonyme parfait chez Homère, car il n'a pas de sens concret (ni « part de butin », ni « part dans un festin ») ; et il n'y fait pas l'objet d'une personnification.

De μόρος sont dérivés le substantif ἀμμορία (« infortune » ; *Od.*, XX, 76), l'adverbe ὑπέρμορα (« en devançant le destin » ; *Il.*, II, 155), les adjectifs αἰνόμορος (« à l'affreux destin » ; *Il.*, XXII, 481 ; *Od.*, IX, 53 ; *Od.*, XXIV, 169), ἄμμορος (« qui n'a pas part à », donc « au mauvais destin » et « malheureux » ; *Il.*, VI, 408 ; *Il.*, XVIII, 489 ; *Il.*, XXIV, 773 ; *Od.*, V, 275), δυσάμμορος (« très malheureux » ; *Il.*, XIX, 315 ; *Il.*, XXII, 428 ; *Il.*, XXII, 485 ; *Il.*, XXIV, 727), δύσμορος (« infortuné » ; *Il.*, XXII, 60 ; *Il.*, XXII, 481 ; *Od.*, I, 49 ; *Od.*, VII, 270 ; *Od.*, XVI, 139 ; *Od.*, XX, 194 ; *Od.*, XXIV, 290 ; *Od.*, XXIV, 311), ἔμμορος (« qui a part à », donc « fortuné » ; *Od.*, VIII, 480), ἰσόμορος (« qui a une part égale » ; *Il.*, XV, 209), κάμμορος (« malheureux » ; *Od.*, II, 351 ; *Od.*, V, 160 ; *Od.*, V, 339 ; *Od.*, XI, 216 ; *Od.*, XX, 33), μόρσιμος ou μόριμος (« fixé par le destin » ; *Il.*, V, 674 ; *Il.*, XV, 613 ; *Il.*, XIX, 417 ; *Il.*, XX, 302 ; *Il.*, XXII, 13 ; *Od.*, X, 175 ; *Od.*, XVI, 392 ; *Od.*, XXI, 162), ὠκύμορος (« qui

[30] - L'expression ὑπὲρ μόρον ou ὑπέρμορον n'est donc pas, selon nous, purement rhétorique, contrairement à ce qu'affirme Leaf, pour lequel « rien chez Homère n'arrive jamais contre le destin » (Leaf, 1971, T. 1, p. 59). Il est vrai cependant que Leaf analyse l'*Iliade* et non l'*Odyssée*.

meurt vite » ; *Il.*, I, 417 ; *Il.*, I, 505 ; *Il.*, XV, 441 ; *Il.*, XVIII, 95 ; *Il.*, XVIII, 458 ; *Od.*, I, 266 ; *Od.*, IV, 346 ; *Od.*, XVII, 137 ; *Od.*, XXII, 75).

I – 2 : Ἡ αἶσα : la part, le destin

Le mot αἶσα fait l'objet de 25 occurrences dans l'*Iliade* et de 16 occurrences dans l'*Odyssée*. Il est apparenté au verbe αἴνυμαι (« prendre », « saisir ») et correspondrait à « un vieux terme achéen signifiant "part" »[31], ce qui le rapproche de μοῖρα.

Αἶσα, au sens de « part », est présent chez Homère dans l'expression λαχόντά τε ληΐδος αἶσαν (*Il.*, XVIII, 327 ; « Ayant obtenu sa part de butin »), avec la variante de signification identique λαχὼν ἀπὸ ληΐδος αἶσαν (*Od.*, V, 40 ; *Od.*, XIII, 138) ainsi que dans ἐλπίδος αἶσα (*Od.*, XVI, 101 ; *Od.*, XIX, 84 ; « Une parcelle d'espoir »).

L'expression κατ' αἶσαν, appliquée à des propos (comme κατὰ μοῖραν, celle-ci étant beaucoup plus fréquente cependant), renvoie à la notion de « juste part », celle qui convient ; ὑπὲρ αἶσαν est son antonyme dans ces deux propos identiques de Pâris à l'adresse de son frère Hector : Ἕκτορ ἐπεί με κατ' αἶσαν ἐνείκεσας οὐδ' ὑπὲρ αἶσαν (*Il.*, III, 59 et *Il.*, VI, 333 ; « Hector, puisque tu m'as disputé comme il convenait et non pas en dépit des convenances »[32]). Cette phrase montre d'ailleurs clairement que le fait de parler comme il convient, ou non, dépend de la place du locuteur dans la société : Hector a insulté son frère, en le traitant d'abord de γυναιμανής (*Il.*, III, 39 ; « fou des femmes ») et de ἠπεροπευτής (*Il.*, III, 39 ; « trompeur »), puis de δαιμόνιος (*Il.*, VI, 326 ; ici, « misérable ») mais il a le droit de le faire car, étant son aîné, il a une position sociale plus élevée que celle de Pâris.

Dans l'*Iliade* et dans l'*Odyssée*, ἡ αἶσα est aussi, et même surtout, « le destin », « la déesse du destin », « la volonté divine » : l'expression ὑπὲρ αἶσαν (sauf dans l'exemple précédent) signifie ainsi, comme ὑπὲρ μοῖραν, « en devançant le destin » ; Hector dit par exemple à Andromaque son épouse : οὐ γάρ τίς μ' ὑπὲρ αἶσαν ἀνὴρ Ἄϊδι προϊάψει (*Il.*, VI, 487 ; « Aucun homme ne m'enverra chez Hadès avant mon heure ») ; ὑπὲρ αἶσαν signifie également « au-delà de la volonté divine » : καὶ τότε δή ῥ' ὑπὲρ αἶσαν Ἀχαιοὶ φέρτεροι ἦσαν (*Il.*, XVI, 780 ; « Et alors, les Grecs furent les meilleurs, au-delà de la volonté divine », ce qui signifie que leurs exploits momentanés n'avaient pas été programmés), avec la variante ὑπὲρ Διὸς αἶσαν (*Il.*, XVII, 321 ; « Au-delà de la volonté de Zeus »). Tout ceci montre le caractère

[31] - P. Chantraine, 2009, « αἴνυμαι », « αἶσα ».
[32] - On retrouve κατ' αἶσαν en *Il.*, X, 445 et en *Il.*, XVII, 716. L'expression ne figure pas dans l'*Odyssée*.

complexe de la connexion entre le destin et les dieux. Διὸς αἶσα se retrouve en *Il.*, IX, 608, avec la variante κακὴ Διὸς αἶσα (*Od.*, IX, 52 ; « Le mauvais destin envoyé par Zeus »).

On retrouve cette connotation désagréable dans κακῇ αἴσῃ (*Il.*, I, 418 ; *Il.*, V, 209 ; *Od.*, XIX, 259 ; « Du fait d'un mauvais destin » ou « du fait d'une méchante déesse du destin »), dans δαίμονος αἶσα κακὴ (*Od.*, XI, 61 ; « Le mauvais destin envoyé par un dieu »), dans αἴσῃ (…) ἀργαλέῃ (*Il.*, XXII, 61 ; « Du fait d'un destin pénible »), dans ἐν θανάτοιό περ αἴσῃ (*Il.*, XXIV, 428 ; *Il.*, XXIV, 750 ; « Certes, eu égard à [son] destin : mourir »), dans αἶσα τεθνάμεναι (*Il.*, XXIV, 224 ; « [Mon] destin est de périr ») ; dans αἶσα γὰρ ἦν ἀπολέσθαι (*Od.*, VIII, 511 ; « [Leur] destin était d'être perdus »), dans αἶσα (…) ὀλέσθαι (*Od.*, V, 113 ; « [Son] destin est de mourir »), dans αἶσα κατ' ἀνθρώπους ἀλάλησθαι (*Od.*, XV, 276 ; « [Mon] destin est d'errer parmi les hommes »). On constate cependant qu'il ne s'agit pas toujours d'une annonce de la mort.

D'ailleurs αἶσα peut être plus neutre : c'est le cas dans l'expression πεπρωμένον αἴσῃ (*Il.*, XV, 209 ; *Il.*, XVI, 441 ; *Il.*, XXII, 179 ; « [Cet homme] marqué par le destin »[33]) ; il a même une connotation positive dans αἶσα ἐκφυγέειν (*Od.*, V, 288 ; « Le destin [le] soustrait [aux derniers degrés de la misère] » ou « la déesse du destin [le] soustrait ») et dans μοι αἶσα βιῶναι (*Od.*, XIV, 359 ; « Mon destin est de vivre »).

Enfin αἶσα fait l'objet d'une personnification très claire dans deux phrases globalement similaires de l'*Iliade* et de l'*Odyssée*, la première prononcée par Héra à propos d'Achille et la seconde, par Alkinoos à propos d'Ulysse : ἅσσά οἱ αἶσα / γεινομένῳ ἐπένησε λίνῳ (*Il.*, XX, 127-128 ; « [Plus tard, il subira] ce que la Destinée a filé pour lui, à sa naissance, avec un fil de lin ») et ἅσσα οἱ αἶσα κα<κ>ὰ Κλῶθές τε βαρεῖαι / γεινομένῳ νήσαντο λίνῳ (*Od.*, VII, 197-198 ; « [Ensuite, il subira] les maux que la Destinée et les puissantes Fileuses ont filés pour lui, à sa naissance, avec un fil de lin »). Les Fileuses sont les trois Moires (Κλωθώ est l'une d'elles) et la Destinée personnifiée vient ici en quelque sorte s'y ajouter.

---

[33] - Πέπρωται (« il est accordé, imposé par le destin ») est le parfait passif de πορεῖν, « accorder », et πεπρωμένος (« marqué par le destin ») en est le participe parfait passif. On trouve πέπρωται en *Il.*, XVIII, 329 et πεπρωμένος en *Il.*, III, 309 ; *Il.*, XV, 209 ; *Il.*, XVI, 441 ; *Il.*, XXII, 179 (c'est-à-dire seulement dans l'*Iliade*). Dans l'expression πεπρωμένον αἴσῃ, les deux mots se renforcent. En *Il.*, XV, 209, πεπρωμένον αἴσῃ s'applique à un dieu, Poséidon, mais l'expression complète est en réalité ἰσόμορον καὶ ὁμῇ πεπρωμένον αἴσῃ (« [Moi, Poséidon] qui ai une part égale et qui suis caractérisé par un lot semblable [à celui de Zeus] »). Poséidon fait ici allusion au tirage au sort qu'ont effectué Zeus, Hadès et lui-même lors du partage de l'univers.

En somme αἶσα est un assez bon synonyme de μοῖρα : les deux mots signifient à la fois « part » et « destin » et ils peuvent tous deux faire l'objet d'une personnification.

De αἶσα sont dérivés les adjectifs αἴσιμος (« marqué par le destin », « conforme aux arrêts du destin », « sage » ; *Il.*, VI, 62 ; *Il.*, VII, 121 ; *Il.*, VIII, 72 ; *Il.*, IX, 245 ; *Il.*, XV, 207 ; *Il.*, XV, 274 ; *Il.*, XXI, 100 ; *Il.*, XXI, 291 ; *Il.*, XXI, 495 ; *Il.*, XXII, 212 ; *Od.*, II, 231 ; *Od.*, V, 9 ; *Od.*, VII, 310 ; *Od.*, VIII, 348 ; *Od.*, XIV, 84 ; *Od.*, XIV, 433 ; *Od.*, XV, 71 ; *Od.*, XV, 239 ; *Od.*, XVI, 280 ; *Od.*, XXI, 294 ; *Od.*, XXII, 46 ; *Od.*, XXIII, 14), αἴσιος (« conforme à la volonté du destin », « de bon augure » ; *Il.*, XXIV, 376) , ἐνάισιμος (« de bon augure » ; *Il.*, II, 353 ; *Il.*, VI, 519 ; *Il.*, VI, 521 ; *Il.*, XXIV, 40 ; *Il.*, XXIV, 425 ; *Od.*, II, 122 ; *Od.*, II, 159 ; *Od.*, II, 182 ; *Od.*, V, 190 ; *Od.*, VII, 299 ; *Od.*, X, 383 ; *Od.*, XVII, 321 ; *Od.*, XVII, 363 ; *Od.*, XVIII, 220), ἐξαίσιος (« funeste », « dévastateur » ; *Il.*, XV, 598 ; *Od.*, IV, 690 ; *Od.*, XVII, 577), παραίσιος (« de mauvais augure » ; *Il.*, IV, 381). E. Sarischoulis[34] ajoute à la liste l'adjectif αἴσυλος (« criminel ») et ses dérivés, ce que ne fait pas P. Chantraine. Selon L. M. Slatkin[35] toutefois, ἐξαίσιος (*Il.*, XV, 598) caractérise un acte (la demande de Thétis à Zeus) en fait extérieur au monde de l'*Iliade* ; et pour A. Blanc[36], ἐξαίσιος ne se rattache pas à αἶσα mais à ἐξαίνυμαι (« enlever de façon violente »).

I – 3 : Ἡ ἀνάγκη et ἡ ἀναγκαίη : la contrainte, la nécessité

Les mots ἀνάγκη et ἀναγκαίη font l'objet respectivement de 16 et 4 occurrences dans l'*Iliade*, de 23 et 1 occurrences dans l'*Odyssée*. Leur étymologie commune, obscure, pourrait renvoyer, selon P. Chantraine[37], à des mots celtiques comme le gallois *angen* (« nécessité », « destin ») ou grecs : ἀνά-ἀγκών « exprimerait l'idée de "prendre dans les bras" » et rendrait compte de la notion de contrainte.

Dans son analyse des 85 occurrences de ἀνάγκη chez Hérodote, R. V. Munson (2001) propose trois catégories de causes rendant nécessaires certains événements : les causes divines (par exemple, les annonces d'oracles), les facteurs humains (par exemple, les ordres) et les facteurs physiques (par exemple, les guerres). Pour les épopées homériques, il est possible

[34] - E. Sarischoulis, 2008, p. 94.
[35] - L. M. Slatkin, 1986, p. 23.
[36] - A. Blanc, 2007, p. 28.
[37] - P. Chantraine, 2009, « ἀνάγκη ».

cependant d'adopter une typologie légèrement différente en distinguant des contraintes externes physiques (l'usage de la force), des contraintes internes morales, sociales, militaires, politiques et matérielles (ce qui apparaît nécessaire), des contraintes externes non physiques (le destin).

Au sens propre, ἀνάγκη désigne une contrainte externe physique[38] qui s'applique d'abord à l'esclavage. C'est ainsi qu'Hector imagine la situation d'Andromaque si les Troyens perdent la guerre : κρατερὴ δ' ἐπικείσετ' ἀνάγκη (*Il.*, VI, 458 ; « Une violente contrainte pèsera [sur toi] »), lui dit-il ; de même, lorsqu'Ulysse raconte devant Eumée puis devant les prétendants ses souvenirs imaginaires, il précise que lui et les marins qui l'accompagnent, réduits en esclavage par les Egyptiens, ont été amenés à « travailler sous la contrainte » (ἐργάζεσθαι ἀνάγκῃ ; *Od.*, XIV, 272 ; *Od.*, XVII, 441).

Plus généralement de nombreuses occurrences de ἀνάγκῃ peuvent être traduites par les expressions « de force » ou « sous la contrainte »[39]. Il en est de même de ὑπ' ἀνάγκης (*Od.*, II, 110 ; *Od.*, XIX, 156 ; *Od.*, XXIV, 146). Achille précise ainsi dans l'*Iliade* que, s'il part de Troie, « il ne l'emmènera [Phénix] en aucune manière de force » (ἀνάγκῃ δ' οὔ τί μιν ἄξει ; *Il.*, IX, 692) ; de même, les servantes du manoir d'Ulysse, dans l'*Odyssée*, sont contraintes de sortir dans la cour les cadavres des prétendants : ταὶ δ' ἐκφόρεον καὶ ἀνάγκῃ (*Od.*, XXII, 451 ; « Aussi emportèrent-elles les morts sous la contrainte »).

De la notion de contrainte physique, il est possible de passer à celle, plus abstraite, de contrainte interne (morale, sociale, militaire, politique et matérielle), à l'idée de nécessité, ce que fait Homère fréquemment[40]. Il est ainsi nécessaire, dans l'*Iliade*, pour les Troyens comme pour les Grecs, de lutter courageusement, de monter la garde, parfois de battre en retraite. Par exemple, Hélénos dit : ἀναγκαίη γὰρ ἐπείγει (*Il.*, VI, 85 ; « En effet la nécessité [de résister nous] presse »), phrase que reprend Ulysse dans l'*Odyssée* à propos de la nécessité de se nourrir (*Od.*, XIX, 73) ; de même l'expression ἀνάγκῃ νηῶν ἠμύνοντο (*Il.*, XII, 178 ; « [Les Grecs] défendaient leurs nefs par nécessité ») traduit cette contrainte interne. Egalement, il est

---

[38] - P. Chantraine, 2009, « ἀνάγκη ».

[39] - *Il.*, IX, 429 ; *Il.*, IX, 692 ; *Il.*, XV, 133 ; *Il.*, XV, 199 ; *Il.*, XV, 345 ; *Il.*, XV, 655 ; *Il.*, XVI, 305 ; *Od.*, I, 154 ; *Od.*, IV, 557 ; *Od.*, V, 14 ; *Od.*, V, 154 ; *Od.*, VII, 217 ; *Od.*, IX, 98 ; *Od.*, X, 434 ; *Od.*, XIV, 27 ; *Od.*, XVII, 143 ; *Od.*, XVIII, 76 ; *Od.*, XXII, 331; *Od.*, XXII, 353 ; *Od.*, XXII, 451.

[40] - *Il.*, IV, 300 ; *Il.*, VI, 85 ; *Il.*, VIII, 57 ; *Il.*, X, 418 ; *Il.*, XI, 150 ; *Il.*, XII, 178 ; *Il.*, XX, 251 ; *Od.*, X, 273 ; *Od.*, XII, 330 ; *Od.*, XIII, 307 ; *Od.*, XIV, 298 ; *Od.*, XV, 311 ; *Od.*, XIX, 73.

nécessaire pour Achille de mettre de côté sa rancune à l'égard d'Agamemnon s'il veut reprendre le combat et venger Patrocle : θυμὸν (…) φίλον δαμάσαντες ἀνάγκῃ (*Il.*, XVIII, 113 ; *Il.*, XIX, 66 ; « Ayant dompté notre cœur par nécessité »). Dans l'*Odyssée*, il faut qu'Ulysse se rende chez Circé s'il veut sauver ses amis : κρατερὴ δέ μοι ἔπλετ' ἀνάγκη (*Od.*, X, 273 ; « Une forte contrainte s'impose à moi ») ; ultérieurement, Ulysse et ses compagnons, ayant épuisé leurs vivres, sont dans l'obligation de chasser : ἄγρην ἐφέπεσκον (…) ἀνάγκῃ (*Od.*, XII, 330 ; « Ils poursuivirent du gibier par nécessité »). On peut constater à ce propos que le mot ἀναγκαίη est utilisé exclusivement dans le sens « nécessité », ce qui en fait l'équivalent abstrait de ἀνάγκη. En dehors des occurrences *Il.*, VI, 85 et *Od.*, XIX, 73 déjà mentionnées, ὄφρα (…) τις ἀναγκαίῃ πολεμίζοι (*Il.*, IV, 300) signifie ainsi « pour que (…) chacun soit obligé de se battre ».

Sous la nécessité peut se cacher le destin, c'est-à-dire ici une contrainte non physique et extérieure à l'individu concerné. Dans l'*Iliade*, Diomède s'adresse ainsi aux autres chefs grecs en ces termes : δεῦτ' ἴομεν πόλεμον δὲ καὶ οὐτάμενοί περ ἀνάγκῃ (*Il.*, XIV, 128 ; « Allons, marchons au combat, même blessés, tout à fait par nécessité ») ; il peut alors penser au fait que les Grecs, acculés par les Troyens près de leurs vaisseaux, n'ont pas le choix de se battre ou de ne pas se battre ; mais Diomède peut se souvenir également des propos d'Ulysse, tenus lors de la même conversation, selon lesquels Zeus leur a donné pour destin de faire la guerre (*Il.*, XIV, 85-87) ; ἀνάγκῃ deviendrait alors « du fait de la nécessité qu'impose notre destin ». De même, τῇ δὲ δυωδεκάτῃ πολεμίξομεν εἴ περ ἀνάγκη (*Il.*, XXIV, 667) peut être traduit par « le douzième jour, nous combattrons s'il le faut tout à fait » ou « (…) si c'est là vraiment notre destin ». Dans l'*Odyssée*, Athéna indique à Ulysse, lors de son arrivée en Ithaque, ce qui l'attend ; elle précise alors : τετλάμεναι καὶ ἀνάγκῃ (*Od.*, XIII, 307), ce qui peut se traduire dans le contexte par « [je te dirai] de supporter aussi par nécessité [incognito, de nombreux maux] » ou « de supporter aussi du fait de ton destin [incognito, de nombreux maux] ». On le voit à travers ces exemples, la signification de ἀνάγκη est parfois ambiguë comme le montre encore cette adresse de Tlépolème à Sarpédon en ces termes : τίς τοι ἀνάγκη πτώσσειν ἐνθάδ' (…) ; (*Il.*, V, 633 ; « Au nom de quelle nécessité te blottis-tu ici de frayeur ? » ou « au nom de quel destin (…) ? »[41]).

[41] - P. Mazon traduit ce passage (dans l'édition des Belles Lettres) par la phrase « Quel sort te contraint donc à te terrer ici ? » ; R. Flacelière (dans l'édition de La Pléiade), « Qui te force à t'embusquer ainsi ? » ; P. Brunet (Seuil, 2010), « Quelle contrainte te tient tapi dans l'angoisse ? ».

En somme, dans l'*Iliade* et dans l'*Odyssée*, ἡ ἀνάγκη et ἡ ἀναγκαίη désignent plus souvent la contrainte physique ou la nécessité abstraite que le destin en lui-même (une dizaine d'occurrences dans l'*Iliade* au maximum et deux dans l'*Odyssée*). C'est sans doute pourquoi ni W. Krause (1936) ni E. Sarischoulis (2008) ne considèrent que ἡ ἀνάγκη et ἡ ἀναγκαίη font partie du champ sémantique du destin.

De ἀναγκαίη est dérivé l'adjectif ἀναγκαῖος, « qui contraint », « nécessaire » (*Il.*, XVI, 836 ; *Od.*, XVII, 399 ; *Od.*, XX, 344 ; *Od.*, XXIV, 210 ; *Od.*, XXIV, 499), par exemple dans la tournure pléonastique χρειοῖ ἀναγκαίῃ (*Il.*, VIII, 57 ; « Par une nécessité vraiment contraignante »).

I – 4 : Ἡ κήρ : la mort, la déesse de la mort et du destin

Le mot κήρ est noté à 46 reprises dans l'*Iliade* et à 32 reprises dans l'*Odyssée*. Il est possible que le lexème soit à rattacher étymologiquement, comme l'adjectif ἀκήρατος (« intact », « pur », « non détruit »), à κεραίζω (« ravager »), quoique P. Chantraine considère « difficile dans le détail » ce rapprochement[42] ; D. Lee[43] renvoie plutôt à κείρω (« détruire »). Dans les deux cas, κήρ exprimerait alors l'idée d'une destruction, donc de la mort.

Employé au singulier, κήρ est associé effectivement à l'idée de mort à travers l'adjectif désignant la couleur noire, que l'on trouve dans l'expression très courante car formulaire, comme il a été dit précédemment, κῆρα μέλαιναν (*Il.*, II, 859 ; *Il.*, III, 360 ; *Il.*, V, 22 ; *Il.*, V, 652 ; *Il.*, VII, 254 ; *Il.*, XI, 360 ; *Il.*, XI, 443 ; *Il.*, XIV, 462 ; *Il.*, XXI, 66 ; *Od.*, II, 283 ; *Od.*, III, 242 ; *Od.*, XXII, 14 ; *Od.*, XXII, 330 ; *Od.*, XXII, 363 ; *Od.*, XXII, 382 ; *Od.*, XXIV, 127 ; « La noire Kère » ou « le sombre destin ») ou κηρὶ μελαίνῃ (*Il.*, III, 454 ; *Od.*, XVII, 500). L'association avec l'idée de mort peut venir également d'un verbe, par exemple dans l'expression κηρὶ δαμεὶς (*Od.*, III, 410 ; *Od.*, VI, 11 ; « Ayant été mis au joug par la Kère »).

Ἡ κήρ peut même désigner la mort ; c'est le cas, nous semble-t-il, dans les expressions φόνον καὶ κῆρα (*Il.*, II, 352 ; *Il.*, III, 6 ; *Il.*, V, 652 ; *Il.*, XI, 443 ; *Od.*, II, 165 ; *Od.*, IV, 273 ; *Od.*, VIII, 513 ; *Od.*, XVII, 82 ; « Le massacre et la mort »). Par exemple, dans l'*Iliade*, Ἀργεῖοι Τρώεσσι φόνον καὶ κῆρα φέροντες (*Il.*, II, 352) se traduit par « les Grecs apportant aux Troyens le massacre et la mort » ; peu différente est, dans l'*Odyssée*, la phrase πάντες

[42] - P. Chantraine, 2009, « ἀκήρατος » et « κήρ ».
[43] - D. Lee, 1961, p. 192.

ἄριστοι / Ἀργείων Τρώεσσι φόνον καὶ κῆρα[44] φέροντες (*Od.*, IV, 272-273 et *Od.*, VIII, 512-513 ; « Tous les plus braves des Grecs apportant aux Troyens le massacre et la mort »). De même κήρ désigne la mort dans les expressions κῆρα φέρουσα (*Il.*, XXIV, 82 ; « [Le morceau de plomb attaché à l'hameçon] apportant la mort [aux poissons] ») ou κῆρα δ' ἐγὼ τότε δέξομαι (*Il.*, XVIII, 115 ; *Il.*, XXII, 365 ; « Un jour, je recevrai la mort », dit Achille à sa mère Thétis puis à Hector agonisant).

Mais la plupart du temps, ἡ κήρ est distinct de la mort elle-même comme le montre l'expression très fréquente, formulaire également, θάνατον καὶ κῆρα (*Il.*, XVII, 714 ; *Od.*, II, 283 ; *Od.*, III, 242 ; *Od.*, XV, 275 ; *Od.*, XVI, 169 ; *Od.*, XXIV, 127 ; *Od.*, XXIV, 414 ; « La mort et le destin » ou « la mort et la Kère ») avec la variante θάνατόν τε κακὸν καὶ κῆρα (*Il.*, XVI, 47 ; *Il.*, XXI, 66 ; *Od.*, XXII, 14).

C'est en tout cas un événement (la mort, l'accomplissement de son destin) ou une déesse (la Kère[45]) que l'on redoute et que l'on fuit ; en attestent les expressions ὀλοὴ κήρ (*Il.*, XVIII, 535 ; « Le funeste destin » ou « la funeste Kère ») ou κῆρ' ὀλοὴν (*Il.*, XIII, 665) ; κῆρα κακὴν (*Il.*, XVI, 687 ; « La Kère malveillante » ou « le méchant destin ») ; ἐχάζετο κῆρ' (*Il.*, III, 32 ; *Il*, XI, 585 ; Il., XIII, 566 ; Il., XIII, 596 ; Il., XIII, 648 ; *Il*. XIV, 408 ; Il., XVI, 817; « Il écarta le trépas » ou « il écarta la Kère ») ; φύγε κῆρα (*Il.*, XVIII, 117 ; *Od.*, XVIII, 155 ; « Il fuit la mort » ou « il fuit la Kère »), avec la variante ἔκφυγε κῆρα (*Od.*, IV, 502 ; *Od.*, XV, 235 ; « Il échappa à la mort » ou « il échappa à la Kère ») ; κὴρ ἐδάμασσε τανηλεγέος θανάτοιο (*Od.*, XI, 171 ; *Od.*, XI, 398 ; « La Kère d'une mort douloureuse entrava ») ; θάνατον καὶ κῆρα φύγοιμεν (*Od.*, XII, 157 ; « Nous fuirions la mort et la Kère ») ; ἀλύσκων κῆρα μέλαιναν (*Od.*, XXII, 363 ; *Od.*, XXII, 382 ; « Fuyant la noire Kère » ou « fuyant le sombre destin ») ; ἀλύσκανε κῆρα μέλαιναν (*Od.*, XXII, 330 ; « Il échappait à la noire Kère » ou « il échappait à un sombre destin »). Être comparé à une Kère n'est donc pas un compliment : Pénélope dit à Eurynomé qu'Antinoos « ressemble à une noire Kère » (μελαίνῃ κηρὶ ἔοικε ; *Od.*, XVII, 500).

---

[44] - La formule φόνον καὶ κῆρα apparaît à huit reprises, au total des deux épopées homériques (C. O. Pavese et F. Boscheth, 2003).

[45] - Les considérations sur la notion de majuscule, faites à propos de μοῖρα, valent évidemment pour κήρ. Les éditions des Belles Lettres de l'*Iliade* et de l'*Odyssée* n'assortissent κήρ d'une majuscule que rarement.

Employé au pluriel, le mot désigne généralement les déesses de la mort et du destin que sont les Kères (bien qu'il puisse s'agir parfois également de pluriels de poésie). Il en est ainsi dans les expressions κῆρες γὰρ ἄγον μέλανος θανάτοιο (*Il.*, II, 834 ; *Il.*, XI, 332 ; « Les déesses du noir trépas conduisaient » ; κῆρες ἔϐαν θανάτοιο φέρουσαι (*Il.*, II, 302 ; *Od.*, XIV, 207 ; « Les déesses de la mort emportèrent ») ; κῆρας ἀμύνει (*Il.*, IV, 11 ; « Elle [Aphrodite] écarte [de Pâris] les Kères » ; ἐτίθει δύο κῆρε τανηλεγέος θανάτοιο (*Il.*, VIII, 70 ; *Il.*, XXII, 210 ; « Il place deux Kères de la mort douloureuse » ; Ἀχαιῶν κῆρες (*Il.*, VIII, 73 ; « Les Kères des Grecs ») ; διχθαδίας κῆρας φερέμεν (*Il.*, IX, 411 ; « [Ma mère Thétis me dit que] deux Kères [m'] emportent », confesse Achille) ; κακὰς (…) κῆρας (*Il.*, XII, 113 ; *Od.*, II, 316 ; *Od.*, XXIII, 332 ; « Les funestes déesses de la mort ») ; κῆρας ἄμυνε (*Il.*, XII, 402 ; « Il [Zeus] a écarté [de son fils Sarpédon] les Kères ») ; κῆρας ἀλύξας (*Il.*, XV, 287 ; « Ayant fui les Kères ») ; θάνατον καὶ κῆρας ἀλύξαι[46] (*Il.*, XXI, 565 ; « Eviter la mort et les Kères ») ; πῶς (…) Ἕκτωρ κῆρας ὑπεξέφυγεν θανάτοιο (…) ; (*Il.*, XXII, 202 ; « Comment Hector aurait-il pu se soustraire aux Kères de la mort ? ») ; ἔκφυγε κῆρας (*Od.*, IV, 512 ; « Il échappa aux Kères ») ; θάνατον καὶ κῆρας ἀλύξας[47] (*Od.*, II, 352 ; *Od.*, V, 387 ; « Ayant échappé à la mort et aux Kères »), avec les variantes θάνατον καὶ κῆρας ἀλύξει (*Od.*, XVII, 547 ; *Od.*, XIX, 558) et θάνατον καὶ κῆρας ἀλύξῃ (*Od.*, XXII, 66).

Cette polysémie de κήρ se retrouve dans les traductions déjà citées à propos de μοῖρα (comme pour μοῖρα, la diversité rencontrée illustre une fois de plus parfaitement le fait que toute traduction est ancrée dans son époque). Dans l'*Iliade*, P. Mazon traduit le lexème κήρ, employé au singulier ou au pluriel, 31 fois par « mort » ou « trépas », 14 fois par « déesse du trépas » (ou de la mort), une fois par « destin » ; R. Flacelière choisit pour sa part 30 fois « mort » ou « trépas », quatre fois « démon de la mort » (ou du trépas), cinq fois « déesse » ou « déesse du trépas », quatre fois « génie », une fois « carnage », une fois « sort », une fois « destin » ; P. Brunet enfin traduit κήρ 31 fois par « Kère », sept fois par « désastre », cinq fois par « mort », deux fois par « destin », une fois par « destinée ». Dans sa traduction de l'*Odyssée*, V. Bérard utilise le plus souvent (à 23 reprises) « Parque », cinq fois seulement « mort » ou « trépas », une fois « déesse », une fois « sort » ; enfin à deux reprises, il recourt à des expressions indirectes : « Il s'en tirait » et « rien ne le sauva » pour, respectivement, κεν ἔκφυγε κῆρα (*Od.*, IV, 502 ; littéralement « Il [Ajax fils d'Oïlée] aurait fui la Kère [ou la

[46] - La formule θάνατον καὶ κῆρας ἀλύξαι apparaît à six reprises au total des deux épopées homériques (C. O. Pavese et F. Boscheth, 2003).
[47] - La formule κῆρας ἀλύξας apparaît à neuf reprises, au total des deux épopées homériques (C. O. Pavese et F. Boscheth, 2003).

mort] ») et οὐδ᾽ ὣς φύγε κῆρα (*Od.*, XVIII, 155 ; littéralement « Pas même ainsi il [Amphinomos] ne fuit la Kère [ou la mort] »). Quant à P. Jaccottet, il personnalise beaucoup moins que V. Bérard et de façon moins précise le mot κήρ : il recourt à 16 reprises à « mort » ou à « trépas », à 15 reprises à « génie » ou à « génie de la mort », et une fois à « sort ».

En somme, par rapport à μοῖρα, κήρ est beaucoup plus proche de l'idée de mort. Employé au singulier, κήρ peut-être traduit, en fonction du co-texte, par « mort », « destin » (mais un destin qui arrive en quelque sorte à son terme) ou « Kère ». Au pluriel, il désigne les déesses de la mort et du destin, très présentes dans l'*Iliade* comme dans l'*Odyssée*. Au niveau du vocabulaire, on notera enfin que l'expression ἐχάζετο κῆρ', assez fréquente dans l'*Iliade*, n'est pas reprise dans l'*Odyssée*.

De κήρ est dérivé l'adjectif κηρεσσιφόρητος (*Il.*, VIII, 527 ; « apporté par les déesses du trépas »). E. Sarischoulis[48] y ajoute – le lien est probable, dit-il –, outre ἀκήρατος, les deux adjectifs de signification similaire ἀκήριος (« intact ») et ἀκηράσιος (« pur »), mais celle-ci semble éloignée de la notion de destin.

I – 5 : Ὁ πότμος : la mort imminente

Le mot πότμος est noté à 12 reprises dans l'*Iliade* et à 22 reprises dans l'*Odyssée*. Πότμος est dérivé du verbe πίπτω, « tomber », dont l'aoriste éolien et dorien est ἔπετον qui donnerait un radical ποτ avec le vocalisme ο[49]. Πότμος signifie « ce qui tombe au sort sur quelqu'un », « destin » : on vérifie une fois de plus que les notions de hasard ou de sort et de destin ne sont pas exclusives l'une de l'autre.

Πότμος ne désigne donc pas forcément en lui-même un événement désagréable. Ce qui le rend ainsi chez Homère est son association systématique avec un verbe, un adjectif ou un substantif lui donnant une connotation funeste.

Πότμος est d'abord fréquemment associé au verbe ἐφέπω, « suivre », « accomplir » (à 23 reprises, au total des deux épopées homériques[50]) ; ce verbe est conjugué 21 fois à l'aoriste (ἐπίσπῃ, ἐπίσπῃς, ἐπισπεῖν, ἐπίσποι, ἐπέσπεν, ἐπέσπον) et deux fois au futur (ἐφέψεις,

[48] - E. Sarischoulis, 2008, pp. 114-115.
[49] - P. Chantraine, 2009, « πίπτω ».
[50] - *Il.*, II, 359 ; *Il.*, VI, 412 ; *Il.*, VII, 52 ; *Il.*, XV, 495 ; *Il.*, XX, 337 ; *Il.*, XXI, 588 ; *Il.*, XXII, 39 ; *Od.*, II, 250 ; *Od.*, III, 16 ; *Od.*, IV, 196 ; *Od.*, IV, 562 ; *Od.*, IV, 714 ; *Od.*, V, 308 ; *Od.*, XI, 197 ; *Od.*, XI, 372 ; *Od.*, XI, 389 ; *Od.*, XII, 342 ; *Od.*, XIV, 274 ; *Od.*, XXII, 317 ; *Od.*, XXII, 416 ; *Od.*, XXIV, 22 ; *Od.*, XXIV, 31 ; *Od.*, XXIV, 471.

ἐφέψειν), avec donc une valeur aspectuelle exprimant la brutalité de l'événement, que n'aurait pas le verbe ἐφέπω au présent ou à l'imparfait. Πότμον ἐπισπεῖν peut être traduit par « parvenir au terme de son destin » ou « subir son destin », au sens de la survenance de la mort. On trouve également le verbe ἀναπίμπλημι (*Il.*, XI, 263), avec une signification identique à ἐφέπω, ainsi que le verbe γοάω, « gémir ». Lorsqu'un individu meurt, l'âme quitte le corps, « se lamentant sur son destin » (πότμον γοόωσα ; *Il.*, XVI, 857 ; *Il.*, XXII, 363).

L'adjectif qui qualifie le plus souvent πότμος est ἀεικής, « inconvenant »[51], donc « indigne » ou « affreux », que l'on retrouve dans ἀεικέα πότμον[52] (*Il.*, IV, 396 ; *Od.*, II, 250 ; *Od.*, IV, 339 ; *Od.*, IV, 340 ; *Od.*, XVII, 130 ; *Od.*, XVII, 131 ; *Od.*, XIX, 550 ; *Od.*, XXII, 317 ; *Od.*, XXII, 416 ; « Une mort affreuse » ou « un destin indigne, inconvenant) ; l'expression ἀδευκέα πότμον (*Od.*, X, 245) a une signification peu différente (« Un destin cruel » ou « une mort cruelle »). Enfin πότμος ἑτοῖμος (*Il.*, XVIII, 96) qualifie « une mort imminente ».

Le substantif θάνατος enfin est parfois associé à πότμος, ainsi que l'atteste l'expression θάνατον καὶ πότμον (*Il.*, II, 359 ; *Il.*, XV, 495 ; *Il.*, XX, 337 ; *Od.*, XXIV, 31). Ceci montre que les deux substantifs ont des significations quand même distinctes.

En somme πότμος, chez Homère et compte tenu de ses différents co-textes, caractérise la mort imminente d'un individu, imputable à ce qui est tombé au sort sur lui, à son destin.

De πότμος sont dérivés les adjectifs ἄποτμος (*Il.*, XXIV, 388 ; *Od.*, I, 219 ἀποτμότατος ; *Od.*, XX, 140 ; « ἀ » pourrait être un préfixe copulatif à valeur intensive[53] : ἄποτμος signifierait alors « particulièrement marqué par le sort », « très malheureux ») et πανάποτμος (« tout à fait infortuné » ; *Il.*, XXIV, 255 ; *Il.*, XXIV, 493). Dans l'*Iliade*, l'adjectif ἄποτμος est appliqué par Priam à Hector dont le vieil homme vient rechercher le cadavre, et dans l'*Odyssée*, par Télémaque à son père Ulysse, « le plus malheureux des hommes », puis par Euryclée à propos du même Ulysse, habillé en vagabond.

---

[51] - P. Chantraine, 2009, « ἔοικα ».
[52] - La formule ἀεικέα πότμον apparaît à neuf reprises, au total des deux épopées homériques (C. O. Pavese et F. Boscheth, 2003).
[53] - P. Chantraine, 2009, « ἀ et ἀ ».

I – 6 : Les mots d'usage moins fréquent (ὁ οἶτος, ὁ ou ἡ δαίμων) et les mots absents (ἡ εἱμαρμένη, τὸ λάχος, ἡ τύχη)

Sont d'usage moins fréquent, avec la signification de « destin », οἶτος et δαίμων. Le mot οἶτος (d'étymologie inconnue[54]) fait l'objet de six occurrences dans l'*Iliade* et de cinq occurrences dans l'*Odyssée*. Associé presque systématiquement à l'adjectif κακός[55] (*Il.*, III, 417 ; *Il.*, VIII, 34 ; *Il.*, VIII 354 ; *Il.*, VIII, 465 ; *Od.*, I, 350 ; *Od.*, III, 134 ; *Od.*, XIII, 384) ou à πολυπενθής (*Il.*, IX, 563 ; « infortuné »), il évoque un événement désagréable. Il s'agit d'un destin funeste ou même de la mort, par exemple lorsque Priam évoque à propos d'Hector, décédé, « le destin de son malheureux fils » ou « la mort de son malheureux fils » (τὸν οἶτον ἀπότμου παιδὸς ; *Il.*, XXIV 388).

Mais οἶτος semble faire référence également à un destin collectif, par exemple celui des Grecs à leur retour de Troie, que chantent, en Ithaque, Phémios devant les prétendants, Télémaque et Pénélope (Δαναῶν κακὸν οἶτον ἀείδειν ; *Od.*, I, 350 ; « Chanter le funeste destin des Grecs ») puis, en Schérie, Démodocos devant Ulysse, Alkinoos et ses invités (Ἀχαιῶν οἶτον ; *Od.*, VIII, 489 ; « Le destin des Grecs »), comme le montre encore l'expression Ἀργείων Δαναῶν ἠδ' Ἰλίου οἶτον ἀκούων (*Od.*, VIII, 578 ; « En écoutant le destin des Grecs et des Troyens »).

Le mot ὁ ou ἡ δαίμων (de δαίομαι, « partager ») signifie d'abord « la puissance qui attribue ou qui préside au partage », « la divinité » ; les adjectifs δαιμόνιος et ὀλβιοδαίμων en sont dérivés. Le premier a le sens, chez Homère, de « malheureux », voire de « pauvre fou »[56] et le second, de « fortuné » (*Il.*, III, 182). Δαίμων fait l'objet de 27 occurrences dans l'*Iliade* et de 33 occurrences dans l'*Odyssée*. Il est donc courant ; si nous le rangeons dans les mots d'usage moins fréquent, c'est qu'il signifie plus rarement « le destin », ses deux sens principaux de « divinité » et de « destin » ayant au moins le mérite d'illustrer une fois de plus la connexion entre les deux notions (et son étymologie, le lien avec αἶσα et μοῖρα). Δαίμων

---

[54] - P. Chantraine, 2009, « οἶτος ». Le mot pourrait venir de εἶμι, « aller [vers son destin] » ou être apparenté à l'iranien *aēta*, avec le sens de « part ».

[55] - La formule κακὸν οἶτον apparaît à sept reprises, au total des deux épopées homériques (C. O. Pavese et F. Boscheth, 2003).

[56] - δαιμόνιος apparaît à 13 reprises dans l'*Iliade* (*Il.*, I, 561 ; *Il.*, II, 190 ; *Il.*, II, 200 ; *Il.*, III, 399 ; *Il.*, IV, 31 ; *Il.*, VI, 326 ; *Il.*, VI, 407 ; *Il.*, VI, 486 ; *Il.*, VI, 521 ; *Il.*, IX, 40 ; *Il.*, XIII, 448 ; *Il.*, XIII, 810 ; *Il.*, XXIV, 194) et neuf fois dans l'*Odyssée* (*Od.*, IV, 774 ; *Od.*, X, 472 ; *Od.*, XIV, 443 ; *Od.*, XVIII, 15 ; *Od.*, XVIII, 406 ; *Od.*, XIX, 71 ; *Od.*, XXIII, 166 ; *Od.*, XXIII, 174 ; *Od.*, XXIII, 264). L'adjectif y est toujours utilisé comme interjection : δαιμόνι', δαιμόνιε, δαιμονίη ou δαιμόνιοι.

désigne en effet le plus souvent une ou des divinités en général ; on trouve ainsi par exemple les expressions μετὰ δαίμονας ἄλλους (*Il.*, I, 222 ; « Parmi les autres dieux »), δαίμοσιν (…) ἀλιτρός (*Il.*, XXIII, 595 ; « Coupable envers les dieux »), δαίμονι ἶσος (*Il.*, V, 438 ; *Il.*, V, 459 ; *Il.*, V, 884 ; *Il.*, XVI, 705 ; *Il.*, XVI, 786 ; *Il.*, XX, 447 ; *Il.*, XX, 493 ; *Il.*, XXI, 18 ; *Il.*, XXI, 227 ; « Egal à un dieu »). Δαίμων a cependant incontestablement le sens de destin lorsqu'Hector crie à Diomède, lors d'un combat, qu'il ne prendra pas Troie, ajoutant : πάρος τοι δαίμονα δώσω (*Il.*, VIII, 166 ; « Je t'infligerai auparavant ton destin » ou « je te donnerai auparavant la mort »). Dans une troisième catégorie d'occurrences, δαίμων nous semble pouvoir désigner indifféremment une divinité non nommée ou le destin ou une déesse du destin (cette troisième catégorie est donc plus complexe, plus ambiguë ou plus riche que les deux premières). C'est le cas dans l'expression πρὸς δαίμονα (*Il.*, XVII, 98 et *Il.*, XVII, 104 ; « Contre le destin » ou « contre un dieu ») ; δαίμων pourrait ainsi faire référence à un dieu en général ou à une déesse du destin en particulier lorsque le narrateur dit, à propos d'un père malade, στυγερὸς δέ οἱ ἔχραε δαίμων (*Od.*, V, 396 ; « Un dieu terrible était tombé sur lui ») et, plus généralement, dans les occurrences où δαίμων est sujet et accompagné d'un verbe d'action, par exemple κακὰ μήδετο δαίμων (*Od.*, III, 166 et *Od.*, XII, 295 ; « Un dieu préparait des maux ») ; ἤγαγε δαίμων (*Od.*, VII, 248 ; *Od.*, XXIV, 149 ; « Un dieu [me] conduisit »), avec les variantes ἀγάγοι (*Od.*, XVII, 243 ; *Od.*, XXI, 201) et ὑπεξαγάγοι (*Od.*, XVIII, 146) ; οἱ ἐπέκλωσεν τά γε δαίμων (*Od.*, XVI, 64 ; « Les choses qu'un dieu lui fila ») ; ἐπέσσευεν κακὰ δαίμων (*Od.*, XVIII, 256 ; *Od.*, XIX, 129 ; *Od.*, XX, 87 ; « Un dieu [m']envoya des maux »). Pour B. C. Dietrich[57], les interventions de cette divinité liée au destin sont soudaines, momentanées et généralement désagréables pour l'individu concerné.

On aura remarqué trois absences notables au sein de cette liste. La première est celle de ἡ εἱμαρμένη, qui vient du parfait moyen 3 S εἵμαρται de μείρομαι, « obtenir en partage » ; ce mot, apparenté donc à μοῖρα, désigne généralement le destin chez les philosophes[58].

La seconde est celle du substantif τὸ λάχος, « la part », « le lot », « la destinée » (ce mot est à l'origine de Λάχεσις, une des trois Moires), qui vient du verbe λαγχάνω, « obtenir par le sort ou par les dieux » dont l'aoriste est ἔλαχον. Ce verbe, sous ses différentes formes, apparaît à 21 reprises dans l'*Iliade* et sept fois dans l'*Odyssée* ; par exemple la phrase ἐγὼν ἔλαχον πολιὴν ἅλα (…), Ἀΐδης δ' ἔλαχε ζόφον ἠερόεντα, / Ζεὺς δ' ἔλαχ' οὐρανὸν εὐρὺν (*Il.*,

[57] - B. C. Dietrich, 1967, pp. 319-320.
[58] - Les traités du destin s'intitulent fréquemment Περὶ εἱμαρμένης.

XV, 190-192 ; « Moi [Poséidon] j'ai obtenu par le sort la mer grise (…), Hadès a obtenu les sombres ténèbres, Zeus a obtenu le vaste ciel ») comporte trois fois le verbe λαγχάνω pour signifier qu'il y a eu un tirage au sort entre les dieux. Lorsqu'il concerne les hommes, le tirage au sort est relativement proche du destin car « expression de la volonté divine (…), il s'effectue sous la protection des Moires »[59].

La troisième absence est celle du substantif ἡ τύχη, « la fortune », « le sort » ; ce mot renvoie au verbe τυγχάνω dont l'aoriste est ἔτυχον et qui signifie chez Homère (parmi les 35 occurrences de l'*Iliade* et les 19 occurrences de l'*Odyssée*) « atteindre avec une arme » (le plus souvent), « rencontrer par hasard » ou « obtenir par hasard » (plus rarement). Par exemple, Héra dit à Athéna, en ce qui concerne les hommes : τῶν ἄλλος μὲν ἀποφθίσθω, ἄλλος δὲ βιώτω, / ὅς κε τύχῃ (*Il.*, VIII, 429-430 ; « Que l'un d'eux périsse, qu'un autre vive, celui à qui cela arriverait par hasard ». Ici, dans la traduction du verbe au subjonctif aoriste τύχῃ, l'expression « du fait de sa fortune » ou « du fait de son destin » peut être aisément substituée à « par hasard ». De même, quand Nausicaa donne des conseils à Ulysse « pour que [lui dit-elle] tu obtiennes de mon père très rapidement un renvoi et un retour [dans ta patrie] » (ὄφρα τάχιστα / πομπῆς καὶ νόστοιο τύχῃς παρὰ πατρὸς ἐμοῖο ; *Od.*, VI, 289-290), Homère insiste à travers le verbe τύχῃς sur le caractère aléatoire de la décision d'Alkinoos qui pourra donner satisfaction au naufragé ou l'éconduire. Mais le substantif ἡ τύχη était sans doute en lui-même trop abstrait pour convenir au poète, comme l'a fait remarquer E. Sarischoulis[60].

Ainsi, avec μείρομαι, λαγχάνω et τυγχάνω, de futurs substantifs afférents au destin – ἡ εἱμαρμένη, τὸ λάχος et ἡ τύχη – sont en gestation dans les épopées homériques. Cependant les substantifs μοῖρα et μόρος, αἶσα, ἀνάγκη et ἀναγκαίη, κήρ, πότμος, οἶτος et δαίμων y composent à eux seuls un champ sémantique du destin déjà extrêmement développé puisqu'il comprend 186 occurrences dans l'*Iliade* et 202 occurrences dans l'*Odyssée*, auxquelles on pourrait ajouter 22 mots dérivés (souvent des adjectifs) représentant un total de 100 occurrences totales supplémentaires[61]. Ce champ sémantique met en exergue la notion de part

---

[59] - P. Demont, 2000, p. 300 et p. 314.
[60] - E. Sarischoulis, 2008, p. 300.
[61] - L'examen des co-textes montre une terminologie relativement homogène dans les deux épopées, sauf en ce qui concerne μοῖρα : seule l'expression « μοῖρ' ὀλοὴ » figure à la fois dans l'*Iliade* et dans l'*Odyssée*. De plus, au niveau du contexte de μοῖρα, B. C. Dietrich (1967, pp. 274-275) souligne que la tournure impersonnelle μοῖρ' ἐστὶ (ν), ou μοῖρα (ἐστὶν), qui apparaît à cinq reprises dans chacune des épopées, concerne toujours la mort d'un individu dans l'*Iliade*, alors qu'elle est toujours afférente au retour d'Ulysse dans l'*Odyssée*.

(à travers μοῖρα, μόρος, αἶσα, δαίμων et même οἶτος si l'on se réfère à la parenté iranienne de ce mot), qui renvoie à l'organisation de la société homérique. Comme l'a affirmé S. Saïd, « le destin-part qui caractérise les épopées homériques est pensé en fonction des normes d'une société aristocratique. Les "parts" des hommes ont été fixées lors d'un partage qu'on ne peut remettre en question sans compromettre un équilibre de pouvoirs »[62]. Mais d'autres notions ont été également rencontrées comme la mort, la nécessité ou l'événement soudain.

Sept siècles, une langue et une culture séparent l'*Énéide* de l'*Iliade* et de l'*Odyssée*, ce qui ne manquera pas de rejaillir sur le champ sémantique latin du destin.

II – *Casus, fatum, fors, fortuna, Parca, sors* : les principaux mots latins du destin dans l'*Énéide*, occurrences et significations

Virgile compose l'*Énéide* à partir de 29 et jusqu'à sa mort en 19 av. J.-C. dans un contexte historique et culturel marqué par le retour à la paix, après les multiples guerres civiles romaines (la victoire d'Octave à Actium, sur Marc Antoine et sur Cléopâtre, se situe en 31 av. J.-C.), et par le renouveau du sentiment religieux des Romains (se reporter à Virgile, *Énéide*, en Annexe I). Dans cette analyse de l'*Énéide*, comme pour l'*Iliade* et pour l'*Odyssée*, nous faisons abstraction des contraintes liées à la construction des hexamètres dactyliques : selon le cas auquel le mot est décliné, *fors* (usité seulement au singulier) comporte une ou deux syllabes dont la première est longue ; *sors*, une, deux ou trois syllabes dont la première est longue ; *casus*, *fatum* et *Parca*, deux ou trois syllabes dont la première est longue ; *fortuna*, trois ou quatre syllabes dont les deux premières sont longues. Pour ce qui est de la prosodie et de la métrique, *fors*, *sors*, *casus*, *fatum*, *Parca* et *fortuna* ne sont donc pas de bons substituts.

Nous étudions successivement (en essayant comme précédemment de classer les mots, lorsque cela est possible, en fonction de leur proximité sémantique) *fatum*, *fortuna*, *fors*, *sors*, *casus* et *Parca*.

[62] - S. Saïd, 1984, p. 45.

II – 1 : *Fatum* : ce qui est prédit

Le mot *fatum* fait l'objet de 126 occurrences dans l'*Énéide*. *Fatum* vient du verbe *for, fari, fatus sum* (« dire », « prédire »)[63], qui renvoie lui-même au grec φημί (dont certaines formes sont en φα, par exemple l'impératif présent 2 P φάτε, « dites »).

Fatum signifie donc d'abord « ce qui est dit », « ce qui est prédit », comme le montre cette association entre le verbe *for* et le substantif *fatum* lorsque Jupiter s'adresse à Vénus, à propos d'Énée et de ses compagnons : *Fabor enim, quando haec te cura remordet, / longius, et uoluens fatorum arcana monebo* (*En.*, I, 261-262 ; « Je te parlerai en effet plus longuement, puisque ce souci te taraude, et je t'instruirai, en les déroulant, sur les secrets des destins ». Aux 126 occurrences du substantif *fatum* répondent donc les 96 occurrences du verbe *for* ; il y aurait en quelque sorte, dans l'*Énéide*, deux prises de parole aussi importantes l'une que l'autre : celle des hommes, rendue par *for*, et celle des dieux, par *fatum*.

Fatum se distingue de μοῖρα, de αἶσα et de ἀνάγκη sur de nombreux points.

En premier lieu, *fatum* ne fait pas l'objet d'une réelle personnification dans l'*Énéide* (ce rôle est dévolu à *fortuna*), sauf si l'on entend par là toute traduction de *fata* par « les Destins ».

Ensuite, à la différence de μοῖρα, de αἶσα et de ἀνάγκη chez Homère, *fatum* est employé le plus souvent au pluriel : *fata*, à un degré moindre *fatorum* et *fatis* ; *fatum* lui-même n'apparaît que deux fois (*En.* VIII, 334 et *En.* VIII, 512) ; *fati* à cinq et *fato* à neuf reprises (soit un total de 16 occurrences seulement au singulier sur 126[64]). Dans son article consacré à *fatum* et à *fortuna* chez Tacite, J. Lacroix note à propos du singulier et du pluriel

[63] - A. Ernout et A. Meillet, 2001, « fatum ».

[64] - L'argument de la prosodie et de la métrique peut sans doute être évoqué pour *fatum* (en raison de la finale en *m*, consonne faible, et de la possibilité d'élision), pour *fati* (*i* long) et pour *fato* (*o* long), relativement à *fata* (*a* final bref). Le pluriel *fata* peut certes prêter à confusion avec *Fata*, (*ae*, f.), « la Parque ». Mais d'une part, l'examen des co-textes des 64 occurrences de *fata* (une fois éliminées les expressions *sic fata*, « ayant ainsi parlé, elle … ») montre qu'il s'agit toujours de pluriels de *fatum* au nominatif ou à l'accusatif et, à l'inverse, jamais du nominatif ou de l'ablatif singulier de *Fata* (l'ablatif de *Fata* se distinguant de toute manière du pluriel *fata* par un *a* final long) ; d'autre part, le datif et l'ablatif pluriels de *Fata, ae* sont *Fatabus* (comme il est mentionné notamment dans le dictionnaire Gaffiot) et non *fatis*, datif et ablatif pluriels de *fatum* (on trouve 34 occurrences de *fatis* dans l'*Énéide*).

de *fatum* : « Il n'y a pas de différence essentielle. Le pluriel a simplement une valeur emphatique et poétique et implique une personnalisation des Destins »[65].

A. Haury ajoute, cette fois pour ce qui concerne l'*Énéide* : « Le pluriel n'exprime pas seulement une pluralité d'unités, mais aussi une pluralité interne, dont les nuances complexes renouvellent parfois profondément le sens du singulier, comme celle d'indéfinitude »[66]. Chez Virgile en effet, cette nuance d'indéfinitude entre le pluriel et le singulier est perceptible, même s'il n'y a pas de différence de contenu à proprement parler. C'est ainsi que, à l'arrivée des Troyens à Carthage, Mercure fait en sorte qu'ils soient bien accueillis par « Didon, ignorante du destin » (*fati nescia Dido* ; *En.,* I, 299) : le singulier évoque simplement l'idée qu'aucun combat prématuré ne doit entraver leur marche vers l'Italie. En revanche, après qu'Énée l'a informée de son départ, elle devient « malheureuse du fait des destins » (*infelix fatis* (…) *Dido* ; *En.,* IV, 450). Ici le pluriel fait référence moins aux destins d'Énée et de Didon (ce n'est pas le destin de cette dernière de se suicider, comme il est expliqué à la fin du livre IV) qu'à un phénomène compris confusément par Didon et qui touche au domaine divin : Énée n'est pas un réfugié entièrement libre de ses actes. De même, *fato divom*[67] (*En.,* VII, 50 ; « Par la volonté divine » ou « en raison du destin émanant des dieux ») s'applique au fait que Latinus a perdu son fils en bas âge ; mais quand Énée, racontant à Didon la chute de Troie, lui explique que les Troyens n'ont pas cru au fait que le cheval de Troie puisse receler un piège, l'expression choisie par Virgile est *fata deum (En.,* II, 54), pour traduire le sentiment confus d'Énée : les puissances divines avaient pris parti dans la guerre entre les Grecs et les Troyens.

L'accent est également mis sur le caractère peu connu du destin (*fatorum arcana* ; *En.,* I, 262 ; *En.,* VII, 123 ; « Les secrets des destins » et *arcanaque fata* ; *En.,* VI, 72 ; « Et les destins secrets »), mais aussi sur sa révélation aux hommes, dans certaines circonstances, par des intermédiaires choisis par les dieux, ce qui explique le caractère oraculaire du destin chez les Romains, là encore à la différence de μοῖρα et de αἶσα chez Homère. On lit ainsi : *fatis aperit Cassandra futuris* / *ora* (*En.,* II, 246-247 ; « Cassandre ouvre la bouche sur nos destins

---

[65] - J. Lacroix, 1951, p. 248.

[66] - A. Haury, 1981, p. 229. L'auteur analyse la signification, dans l'*Énéide*, des occurrences de *fatum* et de vingt-cinq exemples de *fata*. Il conclut : « Dans un grand nombre de cas, *fatum* et *fata* conservent des liens plus ou moins étroits avec le sens de parole (sacrée), d'oracle, de décision divine » (*Ibidem*, p. 254).

[67] - Egalement *En.,* VI, 376 et *En.,* VII, 239, ainsi que *fata Iovis* (*En.,* IV, 614 ; « Les destins fixés par Jupiter »).

futurs ») ; *fata canit* (*En.,* III, 444 ; La Sibylle « chante les destins ») ; *poscere fata* / *tempus* (*En.,* VI, 45-46 ; « C'est le moment de demander les destins », dit la Sibylle à Énée) ; *te tua fata docebo* (*En.,* VI, 759 ; « Je t'enseignerai tes destins », promet Anchise à Énée aux Enfers) ; *fata canens* (*En.,* VIII, 499 ; *En.,* X, 417 ; Un haruspice puis le père d'Halésus « chantant les destins ») ; *fata docens* (*En.,* XII, 111 ; Énée réconforte les Troyens « en [les] instruisant des destins »).

Le destin est souvent celui de toute une vie ou de plusieurs vies (beaucoup plus fréquemment que μοῖρα, αἶσα ou ἀνάγκη), par exemple dans les expressions *sedes ubi fata quietas ostendunt* (*En.,* I, 205-206 ; Le Latium « où les destins [nous] montrent un séjour paisible ») ; *non indebita posco* / *regna meis fatis* (*En.,* VI, 66-67 ; « Je ne demande pas un règne qui ne serait pas dû à mes destins », annonce Énée à la Sibylle) ; *hunc illum poscere fata* (*En.,* VII, 272 ; Je pense que « les destins le [Énée] réclament », dit Latinus ; ils veulent qu'Énée devienne l'époux de Lavinia) ; *fatum indulget* (*En.,* VIII, 512 ; « Le destin est bienveillant », à l'égard d'Énée).

A *fatum* sont cependant parfois associés, comme à μοῖρα et à αἶσα, voire à ἀνάγκη, des adjectifs ou des verbes qui lui donnent une connotation défavorable : *fatis* (…) *iniquis* (*En.,* II, 257 ; *En.,* III, 17 ; *En.,* X, 380 ; « Par des destins défavorables ») ; *instantibus* (…) *fatis* (*En.,* X, 624 ; « Aux destins pressants ») ; *horrida* (…) *fata* (*En.,* XI, 97 ; « Des destins horribles ») ; *fatis* (…) *acerbis* (*En.,* XI, 587 ; « Par un destin cruel ») ; *ineluctabile fatum* (*En.,* VIII, 334 ; « Un destin inéluctable ») ; *frangimur heu fatis* (*En.,* VII, 594 ; « Hélas nous sommes brisés par les destins », dit le roi Latinus).

Fatum peut même signifier « la mort » comme μοῖρα ou αἶσα (mais à la différence de ἀνάγκη). Ainsi *Priami* (…) *fata* (*En.,* II, 506 ; « Le destin de Priam », ses derniers instants relatés par Énée à Didon) ; encore plus clairement *finis Priami fatorum* (*En.,* II, 554 ; « Le terme du destin de Priam ») ; *miseri post fata Sychaei* / *coniugis* (*En.,* IV, 20-21 ; « Après la mort de mon malheureux époux, Sychée [l'époux de Didon] ») ; *eadem me ad fata uocasses* (*En.,* IV, 678 ; « Tu aurais pu m'appeler au même destin », à la même mort, dit Anna à Didon mourante) ; *etiam sua Turnum fata uocant* (*En.,* X, 472 ; « Même Turnus, ses destins [la mort] l'appellent ») ; *fatis debitus Arrens* (*En.,* XI, 759 ; « Arrens, dû aux destins », destiné à mourir) ; *ut depositi proferret fata parentis* (*En.,* XII, 395 ; Iapyx étudie la médecine « pour différer les destins [la mort] de son père, étendu dans un état désespéré ») ; *qua fata*

celerrima (*En.,* XII, 507 ; « Par où les destins [la mort] sont les plus rapides ») ; *coniugis attonitus fatis* (*En.,* XII, 610 ; Latinus « frappé de stupeur par la mort de son épouse »).

Enfin, pour W. Pötscher (1977) qui a analysé les occurrences de *fatum* de l'*Énéide*, le mot signifie « la Kère » dans la pesée des destins, lors du combat singulier entre Énée et Turnus ; cette interprétation permet de mettre l'accent sur l'imitation d'Homère – la pesée, dans l'*Iliade*, entre Achille et Hector – qu'effectue ici Virgile : *Iuppiter ipse duas aequato examine lances / sustinet et fata imponit diuersa duorum* (*En.*, XII, 725-726 ; « Jupiter lui-même tient en l'air les deux plateaux d'une balance, son aiguille ayant été équilibrée, et il y place les Kères [ou les destins] des deux hommes, chacune d'un côté »).

Au total, le mot *fatum* n'est guère polysémique, même si le tirage au sort n'est pas totalement écarté, lors de la fixation du destin, dans l'expression *sic fata deum rex / sortitur* (*En.,* III, 375-376 ; « C'est ainsi que le roi des dieux fixe par le sort les destins »). Dans leur traduction respective de l'*Énéide*, J. Perret (Les Belles Lettres, 1977-1980) et M. Rat (G. F. Flammarion, 1965) rendent d'ailleurs le plus souvent *fatum* ou *fata* par « destin » ou « destins »[68]. J. Perret traduit cependant *fata* par « oracle » (et M. Rat par « arrêts des dieux »), dans une phrase où Virgile a accumulé les expressions voisines pour marquer le caractère inique de la guerre que déclenchent les Latins contre les Troyens : *infandum cuncti contra omina bellum, / contra fata deum peruerso numine poscunt* (*En.,* VII, 583-584 ; « Tous ensemble, ils réclament une guerre abominable, contre les présages, contre les destins émanant des dieux, à l'encontre de la volonté divine »). A fortiori, dans l'expression *fatis Iunonis iniquae* (*En.,* VIII, 292 ; « Par la volonté de l'injuste Junon »), le mot *fatis* ne peut pas être rendu par « destin » parce que Junon n'a pas elle-même de destin (interprétation de toute manière totalement écartée par le contexte énonciatif où il est question de la responsabilité de Junon dans les malheurs d'Hercule), et que – dans l'*Énéide* – elle ne fixe jamais les destins. C'est pourquoi J. Perret choisit « vouloir fatal » et M. Rat, « arrêt ». Enfin, il est une phrase où *fata* a un sens original : *contra ego uiuendo uici mea fata* (*En.,* XI, 160 ; « Au contraire, moi, en vivant, j'ai vaincu mes destins », dit Evandre, à l'évocation de son épouse, décédée, et alors qu'il pleure son fils, Pallas, mort au combat) ; selon M. Rat, elle signifie qu'Evandre

[68] - Dans son analyse de *fatum* et *fata* dans l'*Énéide*, A. Haury (1981), traduit cependant *fatum*, employé au singulier (comme on l'a dit, à 16 reprises), quatre fois seulement par « destin ». D'autres traductions proposées sont « oracle », « volonté divine », « ordre de mission divin », « avenir », « justice immanente », « pression des circonstances », « mort naturelle ».

estime avoir « vécu plus longtemps que ne vivent d'ordinaire les hommes »[69]. Les destins sont donc ici assimilés à une durée de vie moyenne.

En définitive, l'analyse du mot *fatum* à laquelle on s'est livré montre que *fatum* ne correspond, en dépit de certaines parentés, ni à μοῖρα, ni à αἶσα, ni à ἀνάγκη.

De *fatum* sont dérivés les adjectifs *fatalis* (« fixé par le destin », « marqué par le destin », « fatal » ; *En.* II, 165 ; *En.* II, 237 ; *En.* IV, 355 ; *En.* V, 82 ; *En.* VI, 409 ; *En.* VI, 515 ; *En.* VII, 115 ; *En.* IX, 133 ; *En.* XI, 130 ; *En.* XI, 232 ; *En.* XII, 232 ; *En.* XII, 919), *fatidicus* (« qui prédit l'avenir » ; *En.* VII, 82 ; *En.* VIII, 340 ; *En.* X, 199) et *fatifer* (« qui entraîne la mort », *En.* VIII, 621 ; *En.* IX, 631).

II – 2 : *Fortuna* : la chance, la malchance, le hasard, le destin, la déesse *Fortuna*

Le mot *fortuna* fait l'objet de 66 occurrences dans l'*Énéide*. *Fortuna* pourrait venir, comme *fors*, *fortis*, du verbe *fero*, par l'intermédiaire de la racine indo-européenne *bhr- qui « ne signifie pas simplement "porter", mais bien plutôt "comporter" et "emporter" » ; *fors* et *fortuna* désigneraient ainsi étymologiquement « ce que le sort comporte »[70] ; en grec, de nombreux composés de φέρω sont d'ailleurs de forme φορ (comme ἡ συμφορά, « l'événement », « la chance », « le hasard », « le malheur »). Cependant, notent A. Ernout et A. Meillet[71], au niveau du sens, *fero* est quand même assez loin de *fortuna* et de *fors* tandis que la signification de ἡ συμφορά lui vient partiellement de son préverbe.

Dans son article, déjà cité, consacré à *fatum* et à *fortuna* chez Tacite, J. Lacroix fait une distinction, à propos de *fortuna*, entre deux points de vue[72], l'un dynamique (le mot désignerait, en ce sens, « une sorte de force magique, attachée à un individu ou à une collectivité et qui cause son succès ou au contraire son échec », l'autre statique (*fortuna* serait alors la « situation (…) résultant de cette "chance" »). Ecrit avec une majuscule à l'initiale du mot, *fortuna* désignerait (à l'instar de τύχη) une « puissance personnelle qui agit selon des intentions plus ou moins compréhensibles pour l'esprit humain »[73]. Par ailleurs, J. Champeaux

---

[69] - M. Rat, *in* Virgile, *L'Énéide*, 1965, note 2995, p. 408.
[70] - E. Benveniste, 1969, Vol. I, p. 301.
[71] - A. Ernout et A. Meillet, 2001, « fortuna, « fors ». Les auteurs évoquent « un rapport – réel ou imaginaire – [de *fors* et de *fortuna*] avec *fero* » et l'illustrent par la présence du couple *ferat* - *fors* chez Ennius dans la phrase *quidue ferat fors* (*An.*, 189 ; « Ou ce que le hasard [nous] apporte »).
[72] - J. Lacroix, 1951, p. 256.
[73] - J. Lacroix, *Ibidem*, p. 257.

(1981) et M. A. Marié (1989) montrent, respectivement à propos de Plaute et d'Ammien Marcellin, que le mot *fortuna* est fréquemment accompagné d'adjectifs ou de participes comme *bona*, *mala*, *obsequens* (« propice »), *respiciens* (« protectrice ») chez l'un, *caeca* (« aveugle »), *mutabilis* (« sujette au changement »), *inconstans*, *uersabilis* (« versatile ») chez l'autre ; et D. Roulleau note que « le mot *fortuna* chez Sénèque, employé sans épithète, a un sens péjoratif »[74] (celui de « puissance capricieuse » et non pas celui de « bonne fortune »).

Chez Virgile, l'analyse des occurrences de *fortuna* est assez complexe car la graphie du mot, avec ou sans majuscule à l'initiale[75] – marquant une différence entre la Fortune personnifiée et la fortune, le hasard, la chance, le destin –, n'est pas similaire d'un texte latin de l'*Énéide* à l'autre tandis que les traductions utilisent un spectre de significations assez étendu. C'est ainsi que le texte latin de l'édition des Belles Lettres comporte 21 majuscules pour *fortuna*, celui de la *Bibliotheca scriptorum Romanorum Teubneriana (*disponible sur le site *Library of Latin Texts*), 23 majuscules. J. Perret (dans l'édition des Belles Lettres) traduit *fortuna* 31 fois par « fortune » ; 21 fois par « Fortune » ; cinq fois par « chance » ou « heureuse chance » ; trois fois par « occasion » ou « à l'occasion » ; une fois par « sort », « destinée », « lot », « hasard », « infortune », « quelque chose ». M. Rat (dans l'édition G. F. Flammarion) recourt à 36 reprises à « fortune », à 19 reprises à « Fortune », à cinq reprises à « sort », à deux reprises à « occasion », une fois à « événement », « malheur », « instant propice », « quoiqu'il advînt ».

Cependant nous croyons pouvoir classer les occurrences de *fortuna* en trois catégories, selon que le sens qui prévaut est celui de « chance », de « malchance » ou qu'il ne comporte aucune connotation particulière de chance ou de malchance. Le mot *fortuna* étant en lui-même assez imprécis, comme on le voit, l'aide du co-texte et parfois même celle du contexte énonciatif sont indispensables pour lever toute ambiguïté (de même que, en français, on louera sa bonne fortune ou on déplorera sa mauvaise fortune). A l'intérieur de chacune de ces trois catégories, *fortuna* peut faire l'objet ou non d'une personnification.

Fortuna au sens de « bonne fortune » ou de « chance » apparaît dans de nombreuses occurrences. La connotation peut être donnée par un verbe du co-texte : *aspirat primo fortuna*

---

[74] - D. Roulleau, 1973, p. 724.

[75] - La majuscule à l'initiale d'un nom propre latin n'est pas une pratique de l'Antiquité. L'explication est donc identique à celle évoquée à propos de μοῖρα chez Homère. Les manuscrits illustrés du Ve siècle « Codex Vaticanus latinus 3867 » et « Codex Vaticanus latinus 3225 » contenant respectivement l'*Énéid*e et des fragments de l'*Énéid*e sont écrits en lettres capitales, sans espace entre les mots.

labori (*En.,* II, 385 ; « La chance [ou la Fortune] favorise ce premier effort », celui des Troyens essayant de résister aux Grecs lors de la prise de la ville) ; *audentis fortuna iuuat* (*En.,* X, 284 ; « La Fortune [ou la chance] sourit aux audacieux »). Moins claires sont cependant les expressions *fortuna recessit* (*En.,* III, 53 ; « La chance [des Troyens] s'éloigna ») ; *si fortuna sequatur* (*En.,* VIII, 15 ; « Si la Fortune [ou si la chance] accompagne » Énée). C'est parfois aussi un adjectif qui donne à « fortune » son sens de « chance » : *quae digna satis fortuna reuisit* / (…) *Andromache ?* (*En.,* III, 318-319 ; « Quelle chance bien méritée est revenue te voir, Andromaque ? ») ; *quae sit fortuna facillima, temptat* (*En.,* XI, 761 ; « [Arruns] examine quelle est la meilleure chance », l'occasion la plus favorable pour lancer son javelot sur Camille). Enfin, il arrive que l'examen de toute la phrase (ou au moins de l'un de ses syntagmes), voire celui du contexte énonciatif soit nécessaire : *fortuna salutis* / *monstrat iter* (*En.,* II, 387-388 ; « La Fortune nous montre un chemin pour notre salut ») ; *si qua uiam dederit fortuna* (*En.,* XI, 128 ; « Si quelque Fortune a donné une méthode », pour terminer la guerre entre les Latins et les Troyens) ; *nulla uiam fortuna regit* (*En.,* XII, 405 ; « Aucune Fortune ne [lui] fixe un moyen », ne donne à Iapyx le moyen de soigner Énée, blessé) ; *disce, puer, uirtutem ex me* (…) / *fortunam ex aliis* (*En.,* XII, 435-436 ; « Mon enfant, apprends par moi le courage, par d'autres ce qu'est la chance », dit Énée à son fils Ascagne) ; *quae iam spondet fortuna salutem ?* (*En.,* XII, 637 ; « Quelle Fortune assure à présent mon salut ? », demande Turnus à sa sœur, Juturne) ; *sortitus fortunam oculis* (*En.,* XII, 920 ; « [Énée] ayant obtenu par le sort, d'un regard, l'instant propice », *fortuna* étant ici un équivalent de καιρός, comme l'a fait remarquer P. Colaclidès (1973).

A ce sens de « bonne fortune » peut être associé celui de « richesse matérielle », la première expliquant la seconde. Ainsi, c'est bien la richesse de Carthage qui frappe Énée, lorsqu'il y pénètre (*En.,* I, 454), la puissance et la richesse de Troie qui ont incité les Thraces à être ses alliés (*En.,* III, 16), la richesse d'Ardée (où règne Turnus) qu'évoque Virgile en *En.,* VII, 413. De même, lorsqu'Énée dit à Hélénus et à Andromaque *fortuna peracta* (*En.,* III, 493), après qu'ils l'ont comblé de présents, cela signifie sans doute que leur « fortune est faite » (ou alors, que leur destin – qui était de se retrouver après bien des vicissitudes – est réalisé). Enfin, lorsqu'un émissaire d'Énée remet à Latinus des cadeaux, il lui dit : *dat tibi praeterea fortunae parua prioris* / *munera* (*En.,* VII, 243-244 ; « En outre, il [Énée] te donne, de sa richesse antérieure, d'humbles présents »).

L'analyse est identique pour donner à *fortuna* un sens de « mauvaise fortune » ou de « malchance ». La connotation peut venir de verbes : *fortuna uiros insequitur* (*En.,* I, 240 ;

« La malchance poursuit ces hommes », les Troyens qui viennent d'essuyer une tempête) ; *quae* (…) *agitet fortuna fateri* (*En.,* III, 609 ; Les Troyens encouragent Achéménide, un Grec terrifié que les Troyens trouvent au pays des Cyclopes, à « déclarer quelle mauvaise fortune [le] tourmente ») ; *quae te fortuna fatigat ?* (*En.,* VI, 533 ; « Quelle mauvaise fortune te tourmente ? », demande Déiphobe, aux Enfers, à Énée) ; *sin* (…) *fortuna, minaris* (*En.,* VIII, 578 ; « Mais si, Fortune, tu menaces » de quelque malheur) ; *ne quaere doceri* / (…) *quae forma uiros fortunaue mersit* (*En.,* VI, 614-615 ; « Ne cherche pas à être instruit (…) du type [de châtiment] ou de la mauvaise fortune qui a englouti ces hommes ») ; *sed quis fortuna negarat in patriam reditus* (*En.,* X, 435 ; « Mais Fortune avait refusé leurs retours [ceux de Pallas et de Lausus] dans leur patrie respective ») ; *quae uos fortuna quietos sollicitat ?* (*En.,* XI, 253 ; « Quelle mauvaise fortune vous trouble, vous qui êtes des gens paisibles ? », demande Diomède aux émissaires latins).

On trouve également des adjectifs : *miserum fortuna Sinonem* / *finxit* (*En.,* II, 79-80 ; « La Fortune [ou la malchance ou son destin] a fait de Sinon un malheureux ») ; *fortuna inimica* (*En.,* V, 356 ; « La Fortune hostile [ou un destin hostile] ») ; *quaenam* (…) *fortuna indigna* (…) *?* (*En.,* XI, 108 ; « Quelle est donc cette malchance non méritée ? », celle des Latins, qui les a amenés à s'engager dans une guerre inique, leur dit Énée) ; *quo deus et quo dura fortuna uocat, sequamur* (*En.,* XII, 677 ; « Là où un dieu et où la cruelle Fortune nous appellent, suivons-les »).

Enfin, c'est le contexte énonciatif qui renseigne parfois : *accidit haec fessis etiam fortuna Latinis* (*En.,* XII, 593 ; « Aux Latins harassés, cette mauvaise fortune arriva encore », le suicide d'Amata).

Fortuna n'a enfin aucune connotation particulière de chance ou de malchance dans des expressions où la fortune s'avère versatile, et parfois cela semble imputable au hasard ou à un destin. C'est le cas dans la phrase *me quoque per multos similis fortuna labores* / *iactatam hac demum uoluit consistere terra* (*En.,* I, 628-629 ; « Moi aussi une même fortune [ou un même destin] a voulu, après m'avoir ballottée à travers de nombreuses épreuves, que je [Didon] séjourne enfin sur cette terre ») ; *uixi et quem dederat cursum fortuna peregi* (*En.,* IV, 653 ; « J'ai vécu et j'ai mené jusqu'au bout le parcours que m'avait assigné la fortune [ou le destin] », dit Didon, peu avant son suicide) ; *fortuna fidem mutata nouavit* (*En.,* V, 604 ; « La Fortune, ayant changé, modifia ses engagements » ; elle change de camp et devient hostile à Énée) ; *anceps pugnae fuerat fortuna*. – *Fuisset* (*En.,* IV, 603 ; « La fortune du combat aurait

été hasardeuse. – Elle l'aurait été. ») *; si qua interea fortuna fuisset* (*En.,* IX, 41 ; « Si pendant ce temps se produisait quelque fait hasardeux » ; *tantum fortuna secunda* / *aut aduersa cadat* (*En.,* IX, 282-283 ; « Que la fortune, elle seulement, s'abatte, favorable ou hostile », dit Euryale avant de tenter une sortie du camp des Troyens, assiégé) ; *quae cuique est fortuna hodie* (*En.,* X, 107 ; « Quelle que soit aujourd'hui la fortune [ou quel que soit le destin] de chacun ») ; *in solido rursus fortuna locauit* (*En.,* XI, 427 ; « La Fortune [ou le hasard] a établi, en revenant sur ses pas, sur un terrain solide » de nombreux individus dont elle s'était jouée) ; *qua uisa est fortuna pati Parcaeque sinebant* / *cedere res Latio* (*En.,* XII, 147-148 : « Dans la mesure où la Fortune a eu l'air de supporter et où les Parques permettaient que les affaires du Latium progressent ») ; *quaecumque est fortuna* (*En.,* XII, 694 ; « Quelle que soit la Fortune [ou quel que soit le destin] », celle de Turnus).

En somme, *fortuna* est la fortune, même si le co-texte ou le contexte permet souvent de préciser le sens : « chance », « malchance », « hasard », « destin » ; par ailleurs *fortuna* n'est pas systématiquement la personnification de la bonne fortune.

De *fortuna* est dérivé l'adjectif *fortunatus* (« favorisé de la fortune » ; *En.* I, 437 ; *En.* VI, 639 ; *En.* IX, 446 ; *En.* XI, 252 ; *En.* XI, 416).

II – 3 : *Fors* : le hasard, la fortune

Le mot *fors* fait l'objet de 49 occurrences dans l'*Énéide*. *Fors* est relativement proche de *fortuna*, par son étymologie supposée (*fero*, ainsi qu'on l'a dit précédemment, p. 53) et également parce que, comme l'ont noté A. Ernout et A. Meillet, *fors* n'est usité comme nom qu'au nominatif et à l'ablatif singulier (*fors* et *forte* sont également des adverbes), *fortuna* fournissant les autres cas[76]. Comme *fortuna*, *fors* signifierait étymologiquement « ce que le sort comporte ». *Forte* a été étudié chez Tite-Live par J. Champeaux (1967). Le mot peut y signifier « par hasard » (il exprime alors le caractère improbable, incertain, ou fortuit d'un événement ou d'une action), « il se trouve que » (sens le plus répandu, avec 39% des occurrences chez Tite-Live), « précisément », « par chance ».

Chez Virgile, dans l'*Énéide*, on doit d'abord distinguer *fors* de *forte*.

Fors, comme nom, fait l'objet de 6 occurrences (*En.,* II, 94 ; *En.,* VII, 554 ; *En.,* VIII, 476 ; *En.,* X, 458 ; *En.,* XII, 41 ; *En.,* XII, 714). Il peut se traduire, en fonction du co-texte ou

[76] - A. Ernout et A. Meillet, 2001, « fors ».

du contexte, par « hasard », ainsi *fors si qua tulisset* (*En.,* II, 94 ; « Si quelque hasard [ou quelque destin] l'avait voulu ») ; on peut préférer « chance » dans *quam fors inopina salutem ostentat* (*En.,* VIII, 476 ; « Une chance inattendue [l'arrivée d'Énée] nous offre ce salut ») et dans *si qua fors adiuuet ausum* (*En.,* X, 458 ; « Si quelque chance aidait l'audacieux »), voire « fortune » dans *fors*[77] *dicta refutet* (*En.,* XII, 41 ; « Puisse la Fortune réfuter mes paroles », dit Latinus, après avoir envisagé la mort de Turnus) et dans *fors et uirtus miscentur* (*En.,* XII, 714 ; « La fortune et le courage sont mélangés », lorsqu'Énée et Turnus s'affrontent).

Fors est également adverbe (4 occurrences), avec le sens de « peut-être » (*En.,* II, 139 ; *En.,* V, 232 ; *En.,* VI, 537 ; *En.,* XI, 50), par exemple dans *fors et uota facit* (*En.,* XI, 50 ; « Et peut-être il [Evandre] fait des vœux », pour le succès de son fils Pallas), ou avec la signification « par hasard » : *cesserit Ausonio si fors uictoria Turno* (*En.,* XII, 183 ; « Si par hasard la victoire échoit à l'Ausonien Turnus »).

Forte, nom décliné à l'ablatif ou adverbe, signifie d'un point de vue général « par hasard ». De manière un peu plus détaillée, on trouve quelques *si forte* (« Si par hasard »), pour qualifier des événements incertains (*En.,* I, 151 ; *En.,* I, 322 ; *En.,* I, 375 ; *En.,* II, 81 ; *En.,* II, 136 ; *En.,* X, 724 ; *En.,* II, 756), par exemple « *inde domum, si forte pedem, si forte tulisset,* / *me refero* (*En.,* II, 756-757 ; « De là, je [Énée] reviens chez moi, si par hasard, si d'aventure elle [Créuse] y avait porté ses pas »). La phrase *gubernaclum multa ui forte revolsum* (*En.,* VI, 349 ; [J'ai traîné] « le gouvernail qui, par hasard, avait été arraché avec beaucoup de force ») traduit un événement fortuit. Le sens « précisément » est peut-être préférable dans la phrase *sic forte precatur* (*En.,* VI, 186 ; « Précisément il prie ainsi »), et dans *forte die* (…) *illo* (*En.,* VIII, 102 ; « Ce jour-là précisément »). Mais la signification la plus fréquente nous semble être, comme chez Tite-Live, « il se trouve que »[78]. Par exemple, *forte fuit iuxta tumulus* (*En.,* III, 22 ; « Il se trouve qu'il y avait à proximité un tertre ») ou *consumptis hic forte aliis* (*En.,* VII, 112 ; « Alors, comme il se trouvait qu'ils avaient consommé les autres mets »).

---

[77] - On trouve ici pour *fors* les deux graphies avec majuscule (*Bibliotheca scriptorum Romanorum Teubneriana* disponible sur le site *Library of Latin Texts*) ou sans majuscule (Edition des Belles Lettres).

[78] - *En.,* I, 362 ; *En.,* I, 377 ; *En.,* II, 342 ; *En.,* III, 22 ; *En.,* III, 301 ; *En.,* V, 291 ; *En.,* V, 329 ; *En.,* V, 486 ; *En.,* VI, 171 ; *En.,* VI, 186 ; *En.,* VI, 190 ; *En.,* VI, 349 ; *En.,* VI, 682 ; *En.,* VII, 112 ; *En.,* VII, 494 ; *En.,* VII, 509 ; *En.,* IX, 3 ; *En.,* IX, 325 ; *En.,* IX, 437 ; *En.,* IX, 638 ; *En.,* X, 653 ; *En.,* XI, 456 ; *En.,* XI, 552 ; *En.,* XI, 768 ; *En.,* XII, 206 ; *En.,* XII, 270 ; *En.,* XII, 488 ; *En.,* XII, 766 ; *En.,* XII, 897.

En somme, *fors* fait référence la plupart du temps à la notion de hasard. Le mot est proche de *fortuna*, à ceci près que *fors* ne fait pas vraiment l'objet d'une personnification dans l'*Énéide*.

De *fors* sont dérivés les adverbes *forsan* (*En.*, I, 203 ; *En.*, IV, 19 ; *En.*, XII, 153), *forsitan* (*En.*, II, 506) et *fortasse* (*En.*, X, 548) avec le sens de « peut-être ».

II – 4 : *Sors* : le tirage au sort, la situation, l'oracle, le destin

Le mot *sors* fait l'objet de 27 occurrences dans l'*Énéide*. *Sors* est relativement proche de *fors*, « avec lequel il forme couple », notent A. Ernout et A. Meillet[79]. De même que *fors* est rattaché à *fero*, *sors* le serait à *sero* (« lier ») et à *series* (« enfilade ») : cela ferait référence au mode de rangement des petites tablettes de bois utilisées pour le tirage au sort, appelées *sortes*.

Les sens de *sors* dans l'*Énéide* sont assez nombreux.

Le plus représenté est celui de « tirage au sort ». Il apparaît dans la phrase *tridentem, sed mihi sorte datum* (*En.*, I, 139 ; « Mais c'est à moi que le trident a été donné par tirage au sort », dit Neptune aux Vents). De même *operumque laborem* / (…) *sorte trahebat* (*En.*, I, 507-508 ; « Et [Didon] tirait au sort les tâches afférentes aux travaux » de ses administrés) ; *ductus* (…) *sorte sacerdos* (*En.*, II, 201 ; « Prêtre tiré au sort ») ; *loca sorte legunt* (*En.*, V, 132 ; « Ils choisissent au sort les places », pour ramer) ; *deiectamque aerea sortem accepit galea* (*En.*, V, 490-491 ; « Et un casque d'airain a reçu la tablette du sort qu'on y avait jetée », pour un concours à l'arc) ; *stat ductis sortibus urna* (*En.*, VI, 22 ; « L'urne se tient là, avec les tablettes du sort qui ont été tirées », pour désigner les victimes du Minotaure) ; *nec uero hae sine sorte datae, sine iudice, sedes* (*En.*, VI, 431 ; « Et en vérité ces places [aux Enfers] n'ont pas été attribuées sans tirage au sort [d'un tribunal], ni sans juge ») ; *si* (…) / *contigerit* (…) *praedae dicere sortem* (*En.*, IX, 267-268 ; « S'il [m'] échoit de fixer par tirage au sort le butin de chacun », dit Ascagne) ; *excipiam sorti* (*En.*, IX, 271 ; Ces éléments du butin « je [les], enlèverai du tirage au sort »).

Le sort est le résultat du tirage au sort ; le sens de « sort », de « situation », de « condition » est donc également assez fréquent, mais il n'est jamais très éloigné de la notion de destin : *ferebat,* / *inualidus, uiris ultra sortemque senectae* (*En.*, VI, 113-114 ; « Il

[79] - A. Ernout et A. Meillet, 2001, « sors ».

supportait [tout], bien que faible, au-delà de ses forces et de sa condition de vieillard », dit Énée à propos de son père, Anchise) ; *sortem* (…) *miseratus iniquam* (*En.,* VI, 332 ; « [Énée] ayant déploré la situation injuste » des morts, ou leur destin injuste, mais il s'agirait d'un destin *post mortem*) ; *sorti pater aequos utrique est* (*En.,* X, 450 ; « Mon père est bien disposé à l'égard de l'une et l'autre situation », dit Pallas à Turnus qu'il va combattre ; en effet Pallas aura la gloire de la victoire ou une mort glorieuse) ; *nescia mens hominum fati sortisque futurae* (*En.,* X, 501 ; « L'esprit humain est ignorant du destin et de sa condition future ») ; *sors ista senectae* / *debita erat nostrae* (*En.,* XI, 165-166 ; « Cette situation triste était destinée à notre vieillesse », dit Evandre après avoir appris la mort de son fils Pallas) ; *at regina noua pugnae conterrita sorte* (*En.,* XII, 54 ; « Mais la reine [Amata], épouvantée par la situation nouvelle du combat ») ; *Turni sortem miserantur iniquam* (*En.,* XII, 243 ; « Ils déplorent le sort injuste de Turnus [ou le destin injuste de Turnus] »).

Sors signifie également « oracle », « prophétie » puisque, comme le signalent A. Ernout et A. Meillet, les petites tablettes de bois (ou, comme on le verra ultérieurement, des dés) étaient utilisées à Préneste, dans le temple de la déesse *Fortuna*, pour « répondre à des questions posées à des oracles (*sortes Praenestinae*) »[80]. On trouve par exemple cette signification dans les expressions *Italiam Lyciae iussere capessere sortes* (*En.,* IV, 346 ; « Les oracles de Lycie m'ont ordonné de chercher à atteindre l'Italie ») ; *Lyciae sortes* (*En.,* IV, 377 ; « Les oracles de Lycie ») ; *tuas sortis* (…) *ponam* (*En.,* VI, 72 ; « Je déposerai tes prophéties » dans un sanctuaire) ; *ueteris Fauni* (…) *sortem* (*En.,* VII, 254 ; « La prophétie du vieux Faunus ») ; *non patrio ex adyto sortes* (…) *sinunt* (*En.,* VII, 269-270 ; « Les oracles venus du sanctuaire de mon père ne le permettent pas »).

Le sens plus spécifique de « destin » peut être parfois privilégié lorsque les notions de résultat d'un tirage au sort ou d'oracle, de prophétie paraissent moins adéquates (ce que montre une opération linguistique de substitution). C'est le cas dans les expressions : *hic exitus illum* / *sorte tulit* (*En.,* II, 554-555 ; Priam, « cette mort l'emporta, résultat du destin ») ; *Troiae quos sorte suprema* / *delegi comites* (*En.,* V, 190-191 ; « Compagnons que j'ai choisis lorsque s'est joué en dernier le destin de Troie ») ; *proxima sorte tenet lucis loca* (*En.,* VI, 761 ; « [Silvius, fondateur d'Albe] occupe, du fait du destin, la place la plus proche de la lumière », il sera le premier à se réincarner).

[80] - A. Ernout et A. Meillet, 2001, « sors ».

Les autres sens, rencontrés à une seule reprise, sont « hasard » (*Martis sorte* ; *En.*, XI, 110 ; « Par le hasard de la guerre ») ; « chance » (*utere sorte tua* ; *En.*, XII, 932 ; « Utilise ta chance », dit Turnus, blessé, à Énée) ; et « part » (*haec intemptata manebat* / *sors rerum* ; *En.*, X, 39-40 ; « Cette partie du monde demeurait non utilisée »). Les deux premiers restent voisins de la notion de « sort » ; le troisième fait référence à un lot, les Enfers[81], attribué à Pluton par tirage au sort au moment du partage de l'univers avec Jupiter et avec Neptune.

L'étude de *sors* dans l'*Énéide* nous paraît en définitive particulièrement riche d'enseignements : elle montre d'abord que, dans l'épopée, les notions de tirage au sort, de hasard, de chance ne sont pas contradictoires avec celle de destin, ensuite que, même en latin, on peut remonter du destin à la part ou au lot (comme avec μοῖρα et αἶσα en grec).

De *sors* sont dérivés *consors* (« partageant avec » ; *En.*, X, 906) ; *exsors* (« exclu du sort » ; « exclu » ; *En.*, V, 534 ; *En.*, VI, 428 ; *En.*, VIII, 552) ; *sortior* (« fixer par le sort » ; *En.*, II, 18 ; *En.*, III, 376 ; *En.*, III, 634 ; *En.*, III, 510 ; *En.*, V, 756 ; *En.*, VIII, 445 ; *En.*, IX, 174 ; *En.*, XII, 920), *sortitus* (« tirage au sort » ; *En.*, III, 323).

II – 5 : *Casus* : la chute, la circonstance, le destin, le malheur

Le mot *casus* fait l'objet de 45 occurrences dans l'*Énéide*. *Casus* est au verbe *cado*, « tomber », ce que πότμος est à πίπτω[82] dont la signification est identique. *Casus* est donc, étymologiquement, « le fait pour quelqu'un ou pour quelque chose de tomber » (l'actant-sujet fait une action : il tombe) ou « ce qui tombe sur quelqu'un ou sur quelque chose » (l'actant-complément subit une action : il est affecté par un événement).

Casus a ainsi un premier sens concret ou abstrait de « chute ». Un sens concret dans les deux expressions *non tardatus casu* (*En.*, V, 453 ; « [Entelle, lors d'un combat de ceste] n'a pas été arrêté par sa chute ») et *tectam aciem perrumpere, cum tamen omnis* / *ferre iuuat subter densa testudine casus* (*En.*, IX, 513-514 ; « Briser cette protection des guerriers, alors que sous l'épais dispositif en tortue, elle aide à résister à toute chute [de pierres] »). Un sens abstrait dans les deux expressions *casus mihi cognitus urbis* / *Troianae* (*En.*, I, 623-624 ; « La chute de la cité de Troie fut portée à ma connaissance », dit Didon) et *urbis uti captae casum* (…) *uidit* (*En.*, II, 507 ; « Lorsqu'il [Priam] vit la chute de sa cité, conquise ». Dans les deux dernières phrases, le mot *casus* n'est plus très éloigné de la signification de « malheur » ou de

[81] - Vénus se plaint à Jupiter, car Junon – déesse olympienne – a fait intervenir Alecto, qui réside aux Enfers, pour provoquer une guerre contre les Troyens.
[82] - A. Ernout et A. Meillet, 2001, « cado ».

« destin ». Priam ou Didon pourraient en effet aussi bien parler du destin ou des malheurs de la cité de Troie ; de même, Énée est « ébranlé par la chute de son ami » Palinure, tombé à la mer (*casu* (…) *concussus amici* ; *En.,* V, 869) par son malheur, par son douloureux destin.

Le sens « ce qui tombe sur quelqu'un » – un événement hasardeux, une circonstance, une occasion – se rencontre fréquemment, par exemple lorsqu'Enée dit : *per uarios casus* (…) *tendimus in Latium* (*En.,* I, 204-205 ; « Nous nous dirigeons vers le Latium (…) par l'entremise de circonstances variées »). Egalement, lorsqu'il décide de retourner dans Troie pour rechercher Créuse, Énée sait qu'il va « recommencer toutes les entreprises hasardeuses » (*casus renouare omnis* ; *En.,* II, 750), se remettre dans les mains du hasard. A son arrivée à Buthrote, Énée apprend qu'Hélénus et Andromaque y règnent ; il se réjouit de « prendre connaissance de tels événements » (*casus cognoscere tantos* ; *En.,* III, 299). Il en est de même de *hoc sub casu* (*En.,* IV, 560 ; « En cette circonstance ») ; de *ne quaere profecto* / *quem casum portenta ferant* (*En.,* VIII, 532-533 ; « Ne cherche pas, assurément, quel événement [la guerre] ces prodiges annoncent », demande Énée à Evandre) ; de *comitem casus complector in omnis* (*En.,* IX, 277 ; « Je t'accueille comme mon compagnon, pour tout ce qui arrivera », dit Ascagne à Euryale) ; de *audentior ibo in casus omnis* (*En.,* IX, 292 ; « J'irai plus audacieux dans toutes les circonstances ») ; de *casus factum quicumque sequentur* (*En.,* IX, 299 ; « Quels que soient les événements qui suivront ce fait », la sortie d'Euryale hors du camp des Troyens) ; de *per uarios sternit casus* (*En.,* X, 352 ; Énée « abat en diverses occasions » trois Thraces) ; de *casus superauimus omnis* (*En.,* XI, 244 ; « Nous avons triomphé de toutes les circonstances ») ; de *me* (…) *aequom est* / (…) *omnis metuentem expendere casus* (*En.,* XII, 20-21 ; « Il convient (…) que je pèse avec inquiétude toutes les circonstances », dit Latinus à Turnus) ; de *casusne deusne* (*En.,* XII, 321 ; Est-ce un événement hasardeux ou un dieu ? », s'interroge le narrateur à propos de la blessure d'Énée). Dans ce dernier exemple, il est difficile de considérer que *casus* signifie « le destin », dans la mesure où la blessure d'Énée n'est pas annoncée à l'avance (par un dieu, par un présage ...).

Le sens de « destin » peut cependant parfois être privilégié, quoiqu'il soit alors souvent peu différent des significations précédentes : *sola mihi talis casus Cassandra canebat* (*En.,* III, 183 ; « Seule Cassandre m'annonçait de tels destins [ou de tels malheurs, ou de tels événements] », avoue Anchise à son fils Énée) ; *quibus idem Dardanus auctor* / *atque idem casus* (*En.,* III, 503-504 ; « Pour celles-ci [les cités d'Hélénus et, plus tard, d'Énée], un même fondateur – Dardanus – et un même destin ») ; *sed te qui vivom casus* (…) / *attulerint* (*En.,* VI, 531-532 ; « Mais toi quels destins [ou quels hasards] t'ont-ils amené [ici], de ton

vivant ? » demande Déiphobe à Énée, aux Enfers) ; *si quis in aduersum rapiat casusue deusue* (*En.,* IX, 211 ; « Si quelque destin [ou quelque hasard] ou un dieu m'entraîne dans l'adversité », dit Nisus avant de sortir du camp retranché des Troyens) ; *qui casus agat res* (*En.,* IX, 723 ; « Quel destin [ou quel hasard] mène les choses »).

Enfin le sens de « malheur » prévaut dans de nombreuses expressions où c'est la présence d'un adjectif ou celle d'un verbe qui donne en fait cette signification. Comportent par exemple des adjectifs donnant une connotation négative à *casus* les phrases *Aeneas casu concussus acerbo* (*En.,* V, 700 ; « Énée ébranlé par ce malheur cruel », ou « par ce cruel événement » : l'incendie d'une partie de sa flotte) ; *duri solacia casus* (*En.,* VI, 377 ; « Consolation pour ton destin cruel », celui de Palinure, mort sans être enterré) ; *Aeneas casu percussus iniquo* (*En.,* VI, 475 ; « Énée ému par ce malheur injuste », celui de Didon) ; *infandum casum* (*En.,* VIII, 578 ; « Un malheur abominable ») ; *mortis durae casum* (*En.,* X, 791 ; « Le malheur de cette mort cruelle », celle de Lausus). Ce sont en revanche des verbes qui donnent cette connotation dans les phrases *Amyci casum gemit* (*En.,* I, 221 ; « [Énée] déplore le malheur [ou le destin] d'Amycus », qu'il croit noyé dans une tempête) ; *quis te, nate dea, per tanta pericula casus / insequitur ?* (*En.,,* I, 614-615 ; « Fils d'une déesse, quel malheur te poursuit à travers de telles épreuves ? ») ; *casum insontis mecum indignabar amici* (*En.,* II, 93 ; « Je m'indignais en moi-même du malheur [ou du destin] d'un ami innocent », dit Sinon à propos de Palamède) ; *di, talem auertite casum* (*En.,* III, 265 ; « Dieux, détournez un tel malheur », une famine terrible que vient d'annoncer Céléno à Énée, à son arrivée en Italie) ; *me liceat casus miserari insontis amici* (*En.,* V, 350 ; « Qu'il me soit permis de déplorer le malheur [ou le destin] d'un ami innocent ») ; *qui me casus* (…) *sequantur* (*En.,* XII, 32 ; Les malheurs qui me [Latinus] poursuivent »). Mais parfois, le co-texte ne suffit pas, seul le contexte énonciatif permet de traduire *casus* par « malheur ». C'est le cas lorsqu'Énée vient demander assistance à Didon, à son arrivée à Carthage : *Dido, / casu deinde uiri tanto* (*En.,,* I, 613-614 ; « Didon, ensuite, devant un tel malheur de l'homme ») ; de même, Didon demande à Énée : *dic* (…) *casus* (…) *tuorum* (*En.,* I, 754 ; « Raconte (…) les malheurs des tiens ») ; *casus* (…) *nostros* (*En.,* II, 10 ; « Nos malheurs », reprend Énée au début de son récit à Didon) ; *bis conatus erat casus effingere in auro* (*En.,* VI, 32 ; A Cumes, sur les portes du temple d'Apollon, Dédale « avait entrepris à deux reprises de graver les malheurs [d'Icare] dans l'or ».

En somme, *casus* est, comme *fortuna*, un substantif en lui-même sans connotation particulière de circonstance heureuse ou malheureuse, où l'accent est surtout mis sur sa

dimension hasardeuse. Le co-texte ou le contexte permet cependant de préciser la signification de ce substantif, et de le placer dans le champ sémantique du destin.

De *casus* est dérivé *occasus* avec le sens de « chute » dans l'expression *occasum Troiae* (…) / *solabar* (*En.*, I, 238-239 ; « J'étais [dit Vénus à Jupiter] consolée de la chute de Troie »).

II – 6 : *Parca* : la Parque

Le mot *Parca* fait l'objet de 8 occurrences dans l'*Énéide*. *Parca* vient du verbe *pario, parere* « enfanter », « procurer », « produire »[83] ; *pario, parere* appartiendrait lui-même à la famille du verbe πορεῖν[84] (« procurer », « accorder ») dont le parfait passif est πέπρωται (« il est accordé, imposé par le destin ») et le participe parfait passif πεπρωμένος (« marqué par le destin »).

Le mot *Parca* est à bien des égards original, relativement à μοῖρα et à *fortuna*. En effet, le mot *Parca* n'est utilisé, dans l'*Énéide*, qu'au pluriel ; et il est systématiquement personnifié[85].

Les Parques y interviennent de deux manières.

En premier lieu, elles définissent des destins individuels (celui d'Énée) et collectifs (ceux des Troyens et des Latins) qui valent pour un avenir parfois à long terme. Ainsi, la phrase *sic uoluere Parcas* (*En.* I, 22 ; « Tels étaient les événements déroulés par les Parques ») est afférente au destin des Troyens : la fondation d'un royaume prospère qui plus tard détruira Carthage ; de même, le destin d'Énée – aborder en Italie après un long périple, près d'un fleuve sur la rive duquel se trouve une truie blanche – est dévoilé par le devin Hélénus ; celui-ci cependant est silencieux sur ce qui attend, là, Énée : *prohibent nam cetera Parcae* / *scire Helenum* (*En.* III, 379-380 ; « De fait les Parques empêchent qu'Hélénus sache le reste ») ; plus tard, Vénus sollicite Jupiter pour qu'il favorise l'arrivée des Troyens près du Tibre, où ils fonderont une cité, « si du moins les Parques accordent ces remparts » (*si dant ea moenia Parcae* ; *En.* V, 798). Enfin, les destins des Latins n'ont pas toujours été funestes :

[83] - A. Ernout et A. Meillet, 2001, « Parca », « pario ».
[84] - P. Chantraine, 2009, « πορεῖν ».
[85] - On trouve trois graphies de *Parca* sans majuscule dans le texte de la *Bibliotheca scriptorum Romanorum Teubneriana (*disponible sur le site *Library of Latin Texts*), en *En.* I, 22 ; *En.* III, 379 ; *En.* V, 798. Pourtant il s'agit à chaque fois clairement des Parques et non de l'adjectif *parcus, a, um*.

Parcaeque sinebant / *cedere res Latio* (*En.* XII, 147-148 ; « Et les Parques permettaient que les entreprises du Latium réussissent »).

Les Parques annoncent également, à très court terme, la mort : il s'agit là d'un destin (individuel) au sens d'une vie qui s'achève. Par exemple, *iniecere manum Parcae* (*En.* X, 419 ; « Les Parques mirent la main » sur Halésus qui va mourir) ; *extremaque Lauso Parcae fila legunt* (*En.* X, 815 ; « Et les Parques enroulent les derniers fils pour Lausus », il va mourir également) ; *Parcarumque dies* (…) *propinquat* (*En.* XII, 150 ; « Et le jour des Parques [la mort] approche » pour Turnus). Même des bateaux peuvent avoir leur temps révolu ; il est vrai qu'il s'agit de vaisseaux construits par les compagnons d'Énée à partir de pins sacrés : ils se transforment en nymphes lorsqu'ils ont achevé leur mission (*tempora Parcae* / *debita complerant* ; *En.* IX, 107-108 ; « Les Parques avaient rempli les temps dus [par ces navires] »).

En somme, les Parques sont les véritables déesses latines du destin ; elles correspondent approximativement aux Moires grecques, comme on aura l'occasion de le montrer ultérieurement, dans le premier chapitre (I – 1 – 1) de la deuxième partie.

Au total, les substantifs *fatum*, *fortuna*, *Parca*, *fors*, *sors* et *casus* composent, dans l'*Énéide*, un champ sémantique du destin encore plus développé que ceux de l'*Iliade* et de l'*Odyssée* : il comprend 321 occurrences (contre 186 et 202 respectivement), auxquelles s'ajoutent 12 mots dérivés représentant un total de 42 occurrences supplémentaires. En sont absents cependant les substantifs *Atropos*, *Clotho*, *Fata* (« la Parque »), *fatalitas*[86], *Lachesis*, *necessitas*. Ce champ sémantique met en exergue les deux notions de prédiction de l'avenir (*fatum*) et de hasard (à travers les substantifs *fortuna*, *fors*, *sors*, *casus*).

* *

*

Trois enseignements principaux ressortent de cette analyse du champ sémantique du destin dans les épopées paradigmes.

Le premier concerne la nature du destin. En la matière, une partition peut être faite entre les mots exclusivement ou presqu'exclusivement spécialisés sur la notion de destin ou de mort (κήρ, μόρος, πότμος, *fatum*, *Parca*) et ceux qui ont d'autres sens (αἶσα, ἀνάγκη,

[86] - Les occurrences de *fatalis* ont été dénombrées dans le développement sur *fatum*.

μοῖρα, *casus*, *fors*, *fortuna*, *sors*). Ce sont ces derniers qui renseignent le mieux sur la nature du destin, « le lot », « la part » (à un degré moindre « la nécessité ») chez Homère ; « le hasard » ou « la chance » chez Virgile. Evidemment, la notion homérique de lot et de part n'exclut pas le hasard. Mais il y a quand même une assez grande différence entre les épopées homériques où le destin est mêlé étroitement à la place de chacun au sein de la société et l'*Énéide* qui au contraire met l'accent, sept siècles après et dans un contexte historique et culturel différent, sur le hasard et sur le caractère oraculaire du destin.

Le second concerne la substance du destin. Les mêmes mots valent parfois à la fois pour le destin et pour des divinités (ou des personnifications) du destin. C'est le cas de αἶσα, de κήρ, de μοῖρα, de *fors*, de *fortuna*. *Parca* ne désigne au contraire que des divinités ; à l'autre extrême, μόρος, πότμος, ἀνάγκη (chez Homère), *casus*, *fatum* et *sors* (chez Virgile) n'en désignent pas.

Le troisième enseignement concerne les types de destin. On en a discerné deux, comme le fait F. Lecercle en analysant *Macbeth* de Shakespeare : un destin « au sens fort et prospectif (…) d'une existence qui serait tracée d'avance par une puissance supérieure » et un destin « au sens faible et rétrospectif (…) de cette figure qui ne fait sens qu'à partir du moment où elle est achevée »[87]. Lorsqu'ils peuvent être traduits par « destin », ἀνάγκη et *fortuna* appartiennent à la première catégorie : le destin d'un individu ou d'une collectivité au sens exclusif de son avenir annoncé (annoncé à l'auditeur ou au lecteur de l'épopée, le plus souvent). Des mots comme αἶσα, μοῖρα et μόρος, *casus*, *fatum*, *fors* et *sors*, lorsqu'ils peuvent être traduits par « destin », concernent également le plus souvent ce destin au sens fort et prospectif d'un avenir annoncé (même s'ils peuvent désigner les deux types de destin) ; dans la seconde catégorie, le destin exclusivement synonyme d'une mort imminente ou récente d'un individu, entrent les mots κήρ et πότμος[88]. Le destin collectif (celui des Grecs, des Troyens, des matelots d'Ulysse, des prétendants à la main d'Hélène, des compagnons d'Énée, des Latins …) est toujours un destin au sens fort et prospectif.

Dans les épopées *de second rang*, de nombreuses évolutions vont cependant être notées.

---

[87] - F. Lecercle, 1997, p. 122.
[88] - Le tableau récapitulatif placé à la fin de ce chapitre synthétise ces considérations.

TABLEAU R ÉCAPITULATIF : LA NATURE ET LA SUBSTANCE DU DESTIN, LES TYPES DE DESTIN DANS LES ÉPOPÉES PARADIGMES

	Mot polysémique[1]	Personnification	Destin au sens fort (avenir)	Destin au sens faible (mort)	Evénement funeste[2]	Evénement heureux[2]	Evénement neutre[2]	Mot employé aussi au pluriel
μοῖρα	oui (« part »)	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui
μόρος	non	non	oui	oui	oui	non	oui	non
αἶσα	oui (« part »)	oui	oui	oui	oui	oui	oui	non
ἀνάγκη, ἀναγκαίη	oui (« contrainte »)	non	oui	non	non	non	oui	non
κήρ	non	oui (fréquent)	non	oui	oui	non	non	oui
πότμος	non	non	non	oui	oui	non	non	non
fatum	non	non	oui	oui	oui	oui	oui	oui
fortuna	oui (« richesse »)	oui (fréquent)	oui (mêlé de chance, de hasard)	non	oui	oui	oui	non
Parca	non	oui (toujours)	oui	oui	oui	oui	oui	oui (toujours)
fors, forte	oui (« peut-être »)	non[3]	oui (mêlé de hasard)	non	oui	oui	oui	non
sors	oui (« tirage au sort »)	non	oui (mêlé de hasard)	non	oui	oui	oui	oui
casus	oui (« chute »)	non	oui (mêlé de hasard)	oui	oui	oui	oui	oui

Notes :

1 – On entend ici, par l'expression « mot polysémique », le fait qu'il soit utilisé, chez Homère ou chez Virgile, dans le sens de « mort » et de « destin », mais également avec d'autres significations.

2 – Evénement funeste, heureux ou neutre compte tenu du co-texte ou du contexte énonciatif.

3 – A l'exception d'une occurrence éventuelle.

CHAPITRE 2 – LES PRINCIPALES ÉVOLUTIONS DU CHAMP SÉMANTIQUE GREC ET LATIN DU DESTIN DANS LES ÉPOPÉES *DE SECOND RANG*

Les épopées que nous qualifions *de second rang* relativement aux épopées paradigmes, au sens où elles ont connu une fortune littéraire inférieure à celle de l'*Iliade*, de l'*Odyssée*, de l'*Énéide*, bien qu'elle ait pu être considérable[1], présentent, en matière de destin, de nombreux traits sémantiques communs avec leurs modèles en raison d'un comportement d'imitation de leurs auteurs. Ainsi l'examen des deux tableaux, placés à la fin de ce chapitre (dans lesquels nous dénombrons les occurrences des principaux mots exprimant la notion de destin dans les épopées, respectivement grecques et latines), montre que ἀναγκαίη et ἀνάγκη, δαίμων, μοῖρα, μόρος, πότμος, *casus, fatum, fors* et *forte, fortuna, sors* connaissent une fréquence d'utilisation qui ne se dément pas ; il est vrai que certains de ces mots sont polysémiques. A l'inverse, les substantifs εἱμαρμένη, *Fata* (ae, f.), *fatalitas* et *necessitas* qui ne figurent pas dans les épopées modèles, n'apparaissent pas non plus dans les épopées *de second rang*. Parmi eux, ἡ εἱμαρμένη connaîtra pourtant un usage conséquent dans la littérature grecque en désignant le destin chez des philosophes comme Platon, Plutarque, Plotin, Alexandre d'Aphrodise.

Mais ce sont les principales évolutions du champ sémantique grec et latin du destin dans ces épopées *de second rang* par rapport aux épopées paradigmes, que nous voulons à présent analyser, en approfondissant les trois phénomènes qui nous semblent les plus notables. En premier lieu, certains mots exprimant la notion de destin apparaissent tandis que d'autres tendent à disparaître (I). Ensuite, la philosophie stoïcienne influence des poètes comme Quintus de Smyrne et Lucain, ce qui rejaillit sur les mots désignant le destin, qu'il s'agisse de leur fréquence ou de leur sens (II). Enfin, on note une tendance à une personnification croissante du destin (III).

[1] - C'est le cas par exemple de la *Théogonie* d'Hésiode avec sa cosmogonie et sa théomachie qui constituent des modèles en la matière, également des *Métamorphoses* d'Ovide dont l'influence sur la forme épique de la *Thébaïde* et d'*Argonautica* a été majeure, note D. C. Feeney, 1991 p. 168. Par ailleurs, les nombreux mythes des *Métamorphoses*, qui ne sont pas forcément tous originaux, n'en demeurent pas moins fréquemment repris par la suite dans leur version exposée par Ovide.

I – Les mots exprimant la notion de destin qui apparaissent, les mots qui disparaissent

Apparaissent progressivement ἡ τύχη, τὸ λάχος, ainsi que – à la fois dans les épopées grecques et dans les épopées latines – Atropos, Clotho et Lachésis. En revanche, ἡ αἶσα et ἡ κήρ tendent à disparaître après *La Suite d'Homère* de Quintus de Smyrne (le phénomène est manifeste dans *Les Dionysiaques* de Nonnos de Panopolis, œuvre qui compte pourtant 21 300 hexamètres dactyliques), le relais étant peut-être pris par ἡ μοῖρα, ὁ μόρος, ὁ πότμος, voire par ἡ ἀναγκαίη et ἡ ἀνάγκη[2].

I – 1 : Les mots qui apparaissent : ἡ τύχη, τὸ λάχος, Atropos, Clotho et Lachésis

Ces mots qui ne figurent pas dans les épopées paradigmes restent cependant d'un usage relativement restreint dans les épopées *de second rang*.

I – 1 – 1 : Ἡ τύχη

Le substantif ἡ τύχη est utilisé pour la première fois dans la *Théogonie*, au septième siècle av. J.-C., lorsqu'Hésiode présente les quelque quarante filles de Téthys et d'Océan : τίκτε δὲ θυγατέρων ἱερὸν γένος, αἳ κατὰ γαῖαν / ἄνδρας κουρίζουσι σὺν Ἀπόλλωνι ἄνακτι / καὶ Ποταμοῖς, ταύτην δὲ Διὸς πάρα μοῖραν ἔχουσι, / Πειθώ τ' (…) Εὐρώπη τε / Μῆτίς τ' Εὐρυνόμη τε (…) καὶ ἱμερόεσσα Καλυψὼ / Εὐδώρη τε Τύχη τε (*Th.*, v. 346-349 et v. 357-360 ; « Elle [Téthys] enfantait aussi une race sacrée de filles qui élèvent les hommes d'un bout à l'autre de la terre avec Apollon tout-puissant et les Fleuves ; elles tiennent cette part de Zeus, Peithô (…) et Europé, Métis, Eurynomé (…) et la charmante Calypso, Eudoré et Tyché »). Τύχη est donc d'emblée personnifiée. Comme celle des autres Océanides, sa fonction, déterminée par Zeus, la met en relation avec les hommes. Le substantif τύχη est par ailleurs apparenté au verbe τυγχάνω, déjà employé chez Homère comme on l'a dit précédemment (p. 47), dont une des significations est « rencontrer par hasard » ou « obtenir par hasard ». Τύχη évoque donc le hasard personnifié.

Au cinquième siècle av. J.-C., ἡ τύχη exprime couramment, dans la grande tragédie grecque, cette notion abstraite de destin lié au hasard, de sort, de chance, de bonheur ou de

[2] - Dans ce chapitre, les mots grecs et les mots latins appartenant au champ sémantique du destin sont toujours écrits avec une première lettre minuscule, sauf ceux qui sont personnifiés par nature : Ἄτροπος, Κλωθώ, Λάχεσις, *Parca*, *Atropos*, *Clotho*, *Lachesis*. En revanche, les mots français sont assortis d'une première lettre majuscule lorsque l'on considère qu'il y a personnification.

malheur. C'est ainsi que l'on trouve chez Eschyle, cinq occurrences de τύχη dans *Les Sept contre Thèbes*, treize dans *Prométhée enchaîné*, dix-sept dans *Agamemnon* ; chez Sophocle, huit occurrences dans *Ajax*, six dans *Antigone*, treize dans *Œdipe-Roi* ; chez Euripide, dix occurrences dans *Andromaque*, dix dans *Oreste*, treize dans *Iphigénie à Aulis*. Euripide donne même les caractéristiques de τύχη dans *Alceste* : τὸ τῆς τύχης γὰρ ἀφανὲς οἷ προϐήσεται, / κἄστ΄ οὐ διδακτὸν οὐδ΄ ἁλίσκεται τέχνηι (Euripide, *Alceste*, v. 785-786 ; « En effet on ne distingue pas où le hasard va aboutir ; et cela n'est pas susceptible d'être enseigné ni même d'être saisi par l'art [divinatoire] »). En somme, comme l'a fait remarquer S. Saïd, τύχη « a pu symboliser la part de hasard et d'arbitraire qui existe dans toute une vie humaine et se situer aux antipodes de la *moira*, c'est-à-dire de la "part" individuelle prédéterminée, ou de l'*anankè*, qui peut définir la règle de la nature »[3]. Au quatrième siècle, à l'époque hellénistique, un culte pour la divinité τύχη se répand : « Elle devient en quelque sorte le symbole du désordre et de l'irrationnel, et si les hommes cherchent à se la concilier, c'est parce qu'ils doutent de l'efficacité des autres dieux (…). C'est la faillite du panthéon olympien qu'annonce le culte de *Tychè* »[4].

Pourtant, τύχη n'est pas repris dans les épopées grecques postérieures alors que, outre μοῖρα et ἀνάγκη, ni αἶσα, ni κήρ, ni μόρος, ni πότμος n'en sont de bons substituts, que son équivalent latin, *fortuna*, est d'usage fréquent dans les épopées latines et que, de surcroît, le sens de τύχη a exercé une influence sur celui de *fortuna*[5]. On peut se demander pourquoi. La réponse la plus vraisemblable, selon nous, est la fidélité des épopées grecques au modèle homérique, en matière de conception du destin.

Il faut donc attendre *Les Dionysiaques*, au cinquième siècle apr. J.-C., onze siècles après la *Théogonie*, pour trouver dans les épopées grecques trois références (seulement) à τύχη, montrant bien que le mot désigne la fortune, voire la Fortune personnifiée, essentiellement imprévisible et changeante : εἰ δὲ τύχης ἐθέλεις ἑτερότροπα κύματα φεύγειν / πορθμεύων βιότοιο γαληναίοιο πορείην … (*Dio.*, II, 669-670 ; « Si tu veux traverser le détroit d'une vie sereine, fuir les flots tournants de la fortune … », dit Zeus à Cadmos) ; ἀπροϊδὴς δὲ / εἰς σὲ βιοπλάγκτοιο τύχης στροφάλιγγα κυλίνδων / φρικτὸς ἀκινήτοιο μίτος σφρηγίσσατο μοίρης (*Dio.*, III, 355-357 ; « Invisible, le fil effrayant de la Moire immuable t'a marqué en te

[3] - S. Saïd, 1984, p. 51.
[4] - E. Will, C. Mossé et P. Goukowsky, 1993, p. 226.
[5] - « Au contact de ce mot [τύχη], le substantif latin [*fortuna*] est devenu cette puissance changeante, capricieuse, dispensatrice de succès et de revers », note D. Roulleau, 1973, p. 724.

roulant dans les tourbillons d'une fortune inconstante ») ; ἀνδρομέην, πολύμορφε τύχη, παίζουσα γενέθλην ἵλαθι, / πανδαμάτειρα (*Dio.*, XVI, 220-221 ; « Fortune aux formes variées, toi qui te joues du genre humain, toi qui soumets tout, sois-moi propice », dit Dionysos).

I – 1 – 2 : Τὸ λάχος

Le mot τὸ λάχος apparaît à deux reprises dans les *Argonautiques* et une fois dans *Les Dionysiaques*. En réalité, il désigne dans ces épopées « une part », « une partie », comme peuvent le faire parfois chez Homère αἶσα et μοῖρα ; mais contrairement à eux, on ne trouve pas pour λάχος le sens de destin dans les épopées (sens qu'il a dans la tragédie grecque). L'expression πύματον λάχος (*Argo.*, I, 1082) signifie ainsi « Pendant la dernière partie [de la nuit] » ; τρίτατον λάχος ἤματος (*Argo.*, III, 1340), « La troisième partie du jour » ; ψυχῆς τρίτατον λάχος (*Dio.*, X, 25), « La troisième partie de l'esprit », celui d'Athamas, qui est détruit car Athamas est devenu fou.

I – 1 – 3 : Atropos, Clotho et Lachésis

Atropos, Clotho et Lachésis sont mentionnées chez Hésiode ; celui-ci discerne dans sa *Théogonie* trois Moires dont il précise le nom et la fonction : μοίρας (…) / Κλωθώ τε Λάχεσίν τε καὶ Ἄτροπον, αἵ τε διδοῦσι / θνητοῖς ἀνθρώποισιν ἔχειν ἀγαθόν τε κακόν τε (*Th.*, v. 904-906[6] ; « [Thémis enfanta] les Moires (…) : Clotho, Lachésis et Atropos qui accordent aux mortels d'avoir du bonheur et du malheur. »). Il s'agit bien là de déesses du destin[7] : elles déterminent par avance certains aspects de la vie des êtres humains.

Comme τύχη cependant, ni Atropos, ni Clotho ni Lachésis ne seront reprises dans les épopées grecques – alors que les Moires, en tant qu'entité, y sont omniprésentes –, avant *Les Dionysiaques* ; encore seule Atropos l'est-elle et en une unique occurrence, lorsqu'elle s'adresse à Dionysos pour le consoler de la mort d'Ampélos, son compagnon de jeu : γόον ἀχνυμένοιο παραιφαμένη Διονύσου / Ἄτροπος ἐμπεδόμυθος ἀνήρυγεν ἔνθεον ὀμφήν (*Dio.*, XII, 140-141 ; « Atropos à la parole immuable, pour encourager le gémissant Dionysos, affligé dans son cœur, s'écria de sa voix prophétique »). L'explication de cette absence est peut-être identique à celle esquissée pour τύχη : la fidélité au modèle homérique.

---

[6] - Atropos, Clotho et Lachésis sont également citées, en des termes pratiquement similaires en *Th.*, 218-219.

[7] - Les Moires et les Parques font l'objet d'un développement spécifique, mythologique, dans la deuxième partie de ce travail.

Il n'en est pas de même dans les épopées latines qui, en l'espèce, s'avèrent plus fidèles à Hésiode qu'à Homère ou à Virgile (ce dernier cite dans l'*Énéide* à huit reprises les Parques, mais jamais ni Atropos, ni Clotho ni Lachésis). Deux d'entre elles, Clotho et Lachésis, font l'objet d'une première citation dans l'*Iliade latine*, au premier siècle de notre ère, lorsque Baebius Italicus décrit le bouclier d'Achille forgé par Vulcain à la demande de Thétis : *circaque sedebant* / *sanguineis maestae Clotho Lachesisque quasillis*[8] (*Il. lat.*, v. 890-891 ; « Et autour [de Mars] siégeaient les sinistres Clotho et Lachésis, avec leurs corbeilles ensanglantées »). Atropos est cependant inexplicablement absente de cette description.

Atropos apparaît cependant à la même époque dans *La Guerre punique* de Silius Italicus (un peu après l'*Iliade latine*, semble-t-il) : *claudebat flatus nec plura sinebat* / *Atropos* (*Pun.*, XVII, 119-120 ; « Atropos mettait un terme à l'orgueil [de Syphax qui s'était vanté] et ne lui permettait pas de parler davantage »). Clotho y est également citée, à deux reprises (mais Lachésis ne l'est pas) : *at non dabat ultra* / *Clotho dura lacus aramque uidere Dianae* (*Pun.*, IV, 368-369 ; « Cependant l'insensible Clotho n'accorda pas [à des combattants] d'aller au-delà voir le lac [Fucin] et l'autel de Diane ») et *ille sibi longam Clotho turbamque nepotum* / *crediderat* (*Pun.*, V, 404-405 ; « Celui-ci [Bogus] avait cru en une Clotho patiente et en une multitude de descendants »). L'expression à l'accusatif *longam Clotho* paraît ici très étrange car de toute évidence le poète a voulu parler d'une longue vie, mais il a choisi de citer la Parque connue pour tenir le fil de la destinée. Il est donc possible que *Clotho* soit ici en réalité une antonomase.

Atropos, Clotho et Lachésis sont citées également dans d'autres épopées latines : si les trois Moires sont devenues les trois Parques, chacune d'elles a conservé son nom grec. Dans la *Thébaïde* de Stace ainsi, Atropos est « inébranlable » (*inmota* (…) / *Atropos* ; *Th.*, I, 327-328), « inflexible » (*ignara moueri* / *Atropos* ; *Th.*, III, 67-68 et *ferrea* (…) / *Atropos ; Th.*, IV, 600-601). Clotho est également « inflexible » (*ferrea Clotho* ; *Th.*, III, 556) et Lachésis, « insensible » (*Lachesis* (…) *dura* ; *Th.*, II, 249). Les Parques vivent apparemment aux

[8] - Ce vers montre que l'*Iliade latine* n'est pas qu'un résumé de l'*Iliade* puisque Clotho et Lachésis ne sont pas mises en scène chez Homère. Le texte latin cité, celui de la *Bibliotheca scriptorum Romanorum Teubneriana (*disponible sur le site *Library of Latin Texts*), ne comporte pas d'apparat critique. Or, dans une autre version, issue sans doute d'un manuscrit différent, celle du site *The Latin Library* (sans commentaires, ni sources), on lit *anguineis* (…) *capillis* en lieu et place de *sanguineis* (…) *quasillis*. La traduction « avec leurs corbeilles ensanglantées » devient alors « avec leurs cheveux de serpents ». Cette seconde version nous semble mieux convenir pour des Parques qui, contrairement aux Kères, ne sont pas assoiffées de sang.

Enfers où Atropos côtoie Proserpine : *Atropos hos atque ipsa nouat Proserpina cultus* (*Th.*, I, 111 ; « Atropos et Proserpine elle-même refont cette parure », celle de Tisiphone, en partance pour Thèbes où elle va susciter la haine entre les deux fils d'Œdipe : Polynice et Eteocle). C'est également sans doute aux Enfers que l'ancien roi de Thèbes Laïus (assassiné par Œdipe) a appris auprès de Lachésis le destin de Thèbes : *dicam equidem, quo me Lachesis, quo torua Megaera / usque sinunt* (*Th.*, IV, 636-637 ; « Je parlerai [dit Laïus, consulté par le devin Tirésias pour lequel les Enfers se sont ouverts] assurément jusqu'où Lachésis et la farouche Mégère me le permettront »).

Enfin, les trois Parques ont parfois un rôle actif. A Argos, le devin Amphiaraüs hésite à préconiser la guerre contre Thèbes car, dit-il, « j'ai vu Lachésis supprimant des siècles [c'est-à-dire, peut-on penser, une multitude de vies], sur sa quenouille fétide » (*uidi* (…) *Lachesin putri uacuantem saecula penso* ; *Th.*, III, 641-642). Atropos se charge de convaincre Amphiaraüs : *ipsa manu cunctanti iniecerat arma / Atropos* (*Th.*, IV, 189-190 ; « Atropos elle-même avait jeté des armes dans la main hésitante »).

De même chez Dracontius, les Parques peuvent avoir un rôle actif et accepter, assez curieusement, de défendre un individu, Pâris : *iam nemo minetur, / quem Clotho, quem Lachesis, quem uindicat Atropos ingens* (*Hel.*, v. 202-203 ; « A présent, que personne ne menace [plus] celui [Pâris] que protègent Lachésis, Clotho et l'immense Atropos », dit Apollon aux Troyens, par l'intermédiaire de Cassandre). En fait, c'est son destin – être à l'origine de la guerre de Troie – qui protège ici Pâris (celui-ci n'a pas encore enlevé Hélène). Par ailleurs, Dracontius attribue l'épithète « impie » à Lachésis (*inpia sic Lachesis* ; *Orest.*, v. 342), en la mettant dans la bouche des citoyens de Mycènes, au motif qu'elle a décidé l'assassinat d'Agamemnon par Egisthe et par Clytemnestre[9]. Enfin, dans *Le Rapt de Proserpine*, on trouve à propos des trois Parques des verbes qui tous ont un caractère en quelque sorte comminatoire : *clamare* (« crier » ; *Lachesis clamabat* ; *Pros.*, I, 54), *urgere* (« presser » ; *sic Atropos urget* ; *Pros.*, I, 218), *rumpere* (dans l'expression *stamina nec rumpit Lachesis* ; *Pros.*, II, 354 ; « Et Lachésis ne rompit pas les fils de la vie »), *saeuire* (dans *nullo Lachesis discrimine saeuit* ; *Pros.*, III, 411 ; « Lachésis sévit sans distinction »).

[9] - Dracontius semble plus généralement ne pas apprécier les Parques, peut-être parce qu'il est chrétien. Il qualifie de « méfaits des Parques » (*Parcarum crimina* ; *Orest.*, v. 453) le fait que, sept ans et huit mois après le meurtre d'Agamemnon, Clytemnestre et Egisthe n'aient pas encore été châtiés. En toute logique, ce rôle devrait incomber aux Furies.

On aura constaté que le caractère comme les autres traits d'Atropos, de Clotho et de Lachésis sont largement similaires, ce qui justifie à notre sens que même les poètes latins leur donnent le plus souvent leur nom générique de Parques.

Les Parques sont parfois appelées « les trois déesses » (*triplices deae* ; Ovide, *M.*, II, 654), « les trois sœurs » ou « les sœurs ». Le co-texte permet de les distinguer des trois Furies (Alecto, Tisiphone et Mégère) appelées chez Valérius Flaccus *ultrices deae* (*Arg.*, I, 796 ; « Les déesses vengeresses ») ou également *sorores* (*Arg.*, III, 387 ; « les sœurs »). Par exemple, Ovide écrit : *stipes erat, quem* (…) *in flammam triplices posuere sorores* ; / *staminaque inpresso fatalia pollice nentes* / (…) *dixerunt* … (*M.*, VIII, 451-454 ; « Il y avait une souche que (…) les trois sœurs mirent au feu ; et, filant les fils contenant la destinée, de leur pouce appuyé (…), elles dirent … »). Dans cette phrase, le substantif *stamen* (« le fil », « la destinée ») et le verbe *nere* (« filer ») indiquent bien qu'il s'agit des Parques. Les poètes peuvent également leur accoler des noms ou des adjectifs, par exemple : « Les fils de laine des sœurs » (*fila sororum* ; Silius Italicus, *Pun.*, XVII, 361 ; Stace, *Th.*, I, 632), « Le travail de la laine des sœurs » (*sororum pensa* ; Stace, *Th.*, III, 205-206), « Les décrets des antiques sœurs » (*ueterum decreta sororum* ; Ovide, *M.*, XV, 781), « Les sœurs insensibles » (*durae* (…) *sorores* ; Silius Italicus, *Pun.*, I, 281), « Les sœurs qui ne se hâtent pas » (*improperae* (…) *sorores* ; Silius Italicus, *Pun.*, III, 96), « Les sombres sœurs » (*nigrae* (…) *sorores* » ; Stace, *Th.*, VI, 376), « Les sœurs savantes » (*doctae* (…) *sorores* ; Stace, *Th.*, IX, 317).

I – 2 : Les mots qui disparaissent : ἡ αἶσα et ἡ κήρ

La disparition de ἡ αἶσα et de ἡ κήρ – dans *La Prise d'Ilion*, *Les Dionysiaques*, *Héro et Léandre, L'Enlèvement d'Hélène* de Collouthos[10] c'est-à-dire postérieurement au IIIe s. apr. J.-C. si l'on excepte *Les Argonautiques orphiques* – est parfois explicable par la présence de substituts ou par les thèmes développés dans certaines épopées, mais à d'autres moments elle reste énigmatique.

I – 2 – 1 : Ἡ αἶσα

Le substantif αἶσα employé dans le sens de « destin » (ou de « part ») est sans doute victime de l'existence de bons substituts, comme il a été expliqué dans le chapitre précédent : μοῖρα et à un degré moindre μόρος et ἀνάγκη (mot polysémique dont le sens est

[10] - Se reporter au tableau 1 à la fin de ce chapitre indiquant le nombre d'occurrences des principaux mots exprimant la notion de destin dans les épopées grecques.

parfois difficile à interpréter[11]). Il est possible ainsi que le succès de μοῖρα – μοῖρα fait l'objet par exemple dans *Les Dionysiaques* de 46 occurrences –, explicable par le fait que le mot désigne à la fois « le destin » et « les Moires », se soit exercé aux dépens de αἶσα.

I – 2 – 2 : Ἡ κήρ

La disparition de κήρ est quant à elle certainement imputable, pour trois des quatre épopées citées précédemment, aux thèmes qu'elles développent. Dans *La Prise d'Ilion*, les combats dans Troie entre les Grecs et les Troyens ne commencent qu'au vers 539 (sur les 691 que comprend l'épopée) ; Triphiodore s'attarde en revanche longuement sur la construction du cheval de Troie, sur la liste des chefs grecs qui s'y cachent, sur les réactions des Troyens à la vue du cheval de bois qu'ils croient abandonné, sur les prophéties de Cassandre. Et pendant les quelque 150 vers restant, l'accent est mis sur la présence de certains dieux olympiens lors des combats (comme Arès et Enyô, Athéna, Héra et Poséidon) : il n'y a pas de place pour les Kères ni d'ailleurs pour les Moires. Dans *Héro et Léandre*, Léandre se noie en mer (donc en l'absence des Kères qui affectionnent plutôt les champs de bataille) et l'épyllion s'achève sur le suicide de Héro : Musée se borne à le mentionner. Dans *L'Enlèvement d'Hélène* de Collouthos enfin, il n'y a pas de décès : la première partie de l'épyllion conte le jugement de Pâris dans le concours de beauté entre Aphrodite, Héra et Athéna ; et la seconde, le voyage de Pâris à Sparte d'où il ramène Hélène.

C'est donc dans *Les Dionysiaques* seulement que l'absence presque totale de κήρ (une seule occurrence) est surprenante, compte tenu de la longueur de cette épopée, des multiples combats qui s'y déroulent (notamment ceux qui opposent, pendant 27 Chants, les troupes humaines et divines de Dionysos aux Indiens), du nombre d'occurrences de ce mot dans les épopées homériques (46 dans l'*Iliade*, 32 dans l'*Odyssée*). Cette absence tend à réduire la portée de l'argument de la fidélité des épopées grecques à leurs modèles homériques que nous évoquions précédemment (p. 70). Pourtant, Nonnos, douze siècles après Homère, s'est inspiré

[11] - Dans *Les Dionysiaques*, parmi les 48 occurrences de ἡ ἀνάγκη ou ἡ ἀναγκαίη, une douzaine seulement concernent sans conteste, de notre point de vue, le destin. Elles se trouvent en *Dio.*, II, 678 ; *Dio.*, III, 330 ; *Dio.*, III, 358 ; *Dio.*, IV, 62 ; *Dio.*, V, 358 ; *Dio.*, V, 371 ; *Dio.*, V, 415 ; *Dio.*, X, 90 ; *Dio.*, XV, 273 ; *Dio.*, XXI, 126 ; *Dio.*, XXX, 130 ; on peut y ajouter quelques occurrences de ἀνάγκῃ qu'il est possible parfois de traduire, de manière équivalente, par « de force » ou « du fait du destin » comme en *Dio.*, X, 94 ; *Dio.*, XVII, 126 ; *Dio.*, XXXV, 315 ; *Dio.*, XLV, 237.

fortement de lui : par exemple, le chant XXV contient une longue description du bouclier de Dionysos, forgé par Héphaïstos, analogue à celle du bouclier d'Achille ; les chants XIII et XXVI comportent un catalogue respectivement des troupes de Dionysos et de celles de son adversaire Dériade, analogue au catalogue des contingents grecs et troyens ; dans le chant XXIII, le fleuve Hydaspe se révolte comme le fait le Scamandre ; les funérailles d'Opheltès au chant XXXVII constituent une imitation de celles de Patrocle ; elles sont suivies de jeux funéraires similaires : lors de l'épreuve de course à pied, un tas de fumier est fatal à Okythoos comme il l'a été à Ajax, fils d'Oïlée.

Donc, paradoxalement dans ce contexte, une seule occurrence de κήρ subsiste, on l'a dit, dans l'expression κῆρα φυγών (*Dio.*, XXXII, 196 ; « Fuyant la mort [ou la Kère] »). Certes, le mot κήρ, dans sa signification « la mort » peut être remplacé par πότμος (voire également par μοῖρα et par μόρος) comme on l'a vérifié en étudiant dans le chapitre précédent le sens de ces substantifs (πότμος fait l'objet dans *Les Dionysiaques* de 62 occurrences). Le problème persiste en revanche lorsque κήρ désigne clairement la ou les déesses du trépas : c'est parfois le cas lorsque le mot est au singulier, toujours lorsque le pluriel prévaut. On peut se demander alors si les Moires ne remplaceraient pas les Kères chez Nonnos de Panopolis en ajoutant à leurs fonctions, traditionnelles depuis Homère, celles des Kères.

A cet effet, on a examiné les 46 occurrences de μοῖρα. Dans trois occurrences, μοῖρα signifie « part d'un festin » (*Dio.*, V, 32 ; *Dio.*, XXIV, 239) ou « degré d'un cercle » (*Dio.*, XXXVIII, 266). Dans les autres, il a la signification traditionnelle du destin au sens d'un avenir annoncé, ou des Moires qui le déterminent, à trois exceptions près[12] dans lesquelles les Moires ressemblent aux Kères, qui sont surtout des déesses de la mort. La première occurrence concerne Sémélé (la mère de Dionysos), au moment de sa mort, foudroyée car elle a voulu toucher Zeus (le père de Dionysos) : ἀφειδήσασα δὲ μοίρης / τολμηρῇ παλάμῃ φονίων ἔψαυσε κεραυνῶν (*Dio.*, VIII, 390-391 ; « [Sémélé] n'ayant fait aucun cas de la Moire [ou de la mort, ou de la Kère], toucha la foudre meurtrière, de sa main audacieuse »). Sémélé aurait pu fuir la Kère ; ici, victime de son orgueil (ὕβρις), elle choisit de ne pas le faire. La seconde occurrence intervient lorsqu'un guerrier de Dionysos montre au dieu son glaive dégoulinant du sang des ennemis indiens : καὶ μοίρας ἐμέθυσσεν ἐνυάλιον πόμα λείβων (*Dio.*, XVII, 161 ; « Et versant en libation la boisson de guerre [le sang], il [le guerrier] enivra les Moires [ou les

[12] - Dans les éditions consultées, la graphie de μοῖρα est assortie d'une majuscule pour ces trois occurrences.

Kères] »). On peut penser que ce sont les Kères qui sont concernées ici : présentes sur le champ de bataille et assoiffées de sang. La troisième occurrence a pour contexte les Bacchantes, qui ont été faites prisonnières par les Indiens ; l'une d'elles, enfermée au fond d'un puits, attend en fait la mort ; elle dit : πεπηγότα γούνατα πηλῷ / ἵσταμαι ἀστυφέλικτος ἐγὼ μοίρῃσιν ἑτοίμη (*Dio.*, XXXIV, 242-243 ; « Les genoux enfoncés dans la boue, moi je me tiens debout, sans pouvoir bouger, à la disposition des Moires [ou des Kères] »).

En définitive, l'absence presque totale des Kères reste largement une énigme. Peut-être une explication réside-t-elle cependant dans le contexte historique et culturel des *Dionysiaques*. Nonnos de Panopolis était vraisemblablement chrétien[13] lorsqu'il a écrit *Les Dionysiaques* : par exemple les Bacchantes y sont pures et restent vierges, à l'opposé de leur réputation pendant l'Antiquité et notamment du scandale des Bacchanales à Rome en 186 av. J.-C. D'autre part, Dionysos, Zeus, les déesses y font l'objet d'une sorte de déconstruction comme l'a souligné L. Miguélez Cavero (2009). Or pour un chrétien, les Kères, qui interviennent au moment de la mort des individus, sont sans doute plus gênantes que les Moires et leur fuseau.

II – L'impact de la philosophie stoïcienne sur les mots du destin dans les épopées de Lucain et de Quintus de Smyrne

Parmi les poètes qui ont composé des épopées, deux au moins sont considérés comme ayant été fortement influencés par le stoïcisme : Lucain et Quintus de Smyrne. Il est donc nécessaire de se pencher brièvement sur cette caractéristique – la connaissance du contexte historique et culturel de *La Pharsale* et de *La Suite d'Homère* est ici primordiale – et d'étudier le statut du destin dans la philosophie stoïcienne pour comprendre ses répercussions sur les épopées des deux poètes, tant en ce qui concerne la fréquence que le contenu des mots désignant la notion de destin.

II – 1 : Lucain et Quintus de Smyrne, poètes fortement influencés par le stoïcisme

De Lucain, élève (au premier siècle apr. J.-C.) du philosophe stoïcien Cornutus et apparenté à Sénèque, autre philosophe stoïcien, A. Bourgery dit qu'il est « un adepte du

[13] - Le poète a écrit, en dehors des *Dionysiaques*, *La Paraphrase de l'Evangile selon saint Jean*, « œuvre attestant qu'il fût chrétien, au moins pendant une partie de sa vie », note F. Vian (« Introduction », in Nonnos de Panopolis, *Les Dionysiaques*, 1976, T. 1, p. XI).

stoïcisme »[14]. H. Zehnacker et J.C. Fredouille ajoutent que « *La Pharsale* reflète (…) le stoïcisme de son auteur »[15]. Pompée accepte en effet avec résignation la bataille de Pharsale, que veulent ses légionnaires et leurs chefs : en quelque sorte, « le héros se rend aux volontés du destin »[16] ; et après la défaite, il devient une sorte de sage que les revers de fortune n'affectent plus guère[17]. Quant à Caton d'Utique, il « représente le sage stoïcien parfait, en possession de toutes les vertus, physiques et morales »[18] : « Les serpents, la soif, le feu du sable sont des phénomènes agréables à la vertu » (*serpens, sitis, ardor harenae* / *dulcia uirtuti* ; *Pha*., IX, 402-403) dit ainsi Caton à ses troupes avant de les engager dans le désert libyen.

Quintus (au troisième siècle apr. J.-C.) est également fortement imprégné de stoïcisme, ce que montrent les comportements et les propos de certains héros. Nestor y est par exemple « un sage » (πινυτός ; *Sui.*, III, 8), résigné de voir ses forces l'abandonner, qui accepte courageusement la mort de son fils Antiloque. Pour F. Vian, Nestor « est le porte-parole de la pensée stoïcisante du poète »[19]. D'autre part, Achille apparaît en songe à Néoptolème, après le sac de Troie (*Sui.*, XIV, 185-222), pour lui demander d'être déférent à l'égard des vieillards et d'honorer les hommes sages et bons, de cultiver lui-même la vertu, la bonté, la sagesse (ce qui n'empêche pas Achille d'exiger, dans la suite de ses propos à Néoptolème, le sacrifice de Polyxène, une fille de Priam et d'Hécube, et de menacer les Grecs de représailles s'ils n'exécutent pas leur prisonnière).

La question pourrait d'ailleurs être posée aussi, avant Lucain, pour Virgile et, après Lucain, pour Stace, mais avec des réponses moins affirmées.

De Virgile, P. Boyancé écrit : « Virgile ne peut être philosophe qu'autant que le lui permet la poésie. Mais ceci dit, dans toute la mesure où elle le lui permet, il est stoïcien »[20] (c'est peut-être pour cette raison que le champ sémantique du destin est très développé dans l'*Énéide*, comme on l'a noté dans le chapitre précédent). Boyancé en veut pour preuve l'expression *fatorum* (…) *ordo* (*En.*, V, 707 ; « La succession des destins ») qu'il rapproche

[14] - « Introduction » in Lucain, *La Guerre civile* (*La Pharsale*), 1962, T. 1, p. VI.
[15] - H. Zehnacker et J.C. Fredouille, 1993, p. 261.
[16] - M. Rambaud, 1955, p. 287.
[17] - « Une coloration stoïcienne apparaît nettement dans l'attitude du personnage [de Pompée] » après la défaite de Pharsale et au moment de son assassinat en Egypte, note à ce propos F. Ripoll, 2010, p. 170.
[18] - H. Zehnacker et J.C. Fredouille, 1993, p. 262.
[19] - « Introduction » in Quintus de Smyrne, *La Suite d'Homère*, 1963, T. 1, p. XVII.
[20] - P. Boyancé, 1963, p. 49.

de « l'étymologie donnée par les stoïciens de l'εἱμαρμένη [le destin] : εἱρμὸς αἰτιῶν »[21] (« L'enchaînement des causes »). A. Bridoux[22] et L. Fladerer (1998) formulent une conclusion similaire en analysant les propos d'Anchise à Énée, aux Enfers (*En.*, VI, 724-751) dans lesquels apparaissent les notions stoïciennes de « souffle » (*spiritus* ; *En.*, VI, 726), d' « esprit » (*mens* ; *En.*, VI, 727), de « feu » (*igneus uigor* ; *En.*, VI, 730 ; « La force du feu »), et de « germes » (*seminibus*, *En.*, VI, 731). Enfin, Énée a des traits stoïciens, par sa piété, par sa soumission aux destins, par une certaine forme de sagesse et d'humanité, comme peut-être un de ses proches, « le fidèle Achate » (*fidus Achates* ; *En.*, I, 188 ; *En.*, VI, 158 ; *En.*, VIII, 521 ; *En.*, VIII, 586 ; *En.*, X, 332 ; *En.*, XII, 384), sorte de figure symbolique d'Énée. Mais Virgile a été également influencé par la philosophie épicurienne qu'il a découverte dans sa jeunesse : des personnages de l'*Énéide* comme Didon et Amata ont des traits épicuriens (J. Dyson, 1996).

Chez Stace, dans *La Thébaïde*, « la piété et la vertu » (*pietas virtusque* ; *Th.*, X, 780) sont évoquées à propos de la mort de Ménécée, fils de Créon, qui s'est suicidé pour sauver Thèbes. Par ailleurs, les Argiennes (dont les époux ou les fils, morts au combat, sont interdits de sépulture, sur ordre de Créon) se sont rendues à Athènes plaider leur cause auprès de Clementia, déesse de la bonté ou de la pitié, qui ne refuse aucun vœu formulé par les malheureux (*Th.*, XII, 481-494), et de Thésée. Egalement, l'épopée contient des critiques à l'égard des dieux olympiens (*pietas* (…) / *deflebat saevum* (…) *Iovem* ; *Th.*, XI, 458 et 462 ; « Piété déplorait la cruauté de Jupiter »). Enfin, le destin est omniprésent et les présages le révèlent (*fata patent homini* ; *Th.*, VI, 935 ; « Les destins sont accessibles à l'homme »). Cependant, il n'est pas attesté que Stace ait été stoïcien, ni d'ailleurs chrétien, même si Dante met en scène au début du XIVe siècle, dans *La Divine Comédie*, Stace disant à Virgile : « Par toi, je fus poète ; par toi, chrétien »[23].

---

[21] - P. Boyancé, *Ibidem*, p. 46.
[22] - A. Bridoux, 1966, p. 151.
[23] - *Per te poeta fui, per te cristiano* (Dante Alighieri, *La Divine Comédie*, *Purgatoire*, 2005, XXII, 73).

II – 2 : L'omniprésence du destin dans la philosophie stoïcienne

La philosophie stoïcienne place le destin[24] (ici, ἡ εἱμαρμένη ou *fatum*) au centre de ses préoccupations en posant une question centrale, celle de la causalité : pourquoi un individu accomplit-il telle ou telle action ?[25]

Deux réponses extrêmes ont été évoquées, à Rome, par Cicéron, imprégné de stoïcisme (mais il n'était pas stoïcien), dans son *Traité du destin*, au Ier s. av. J.-C. D'un côté, des philosophes grecs comme Démocrite (né vers 460, mort vers 370 av. J.-C.) mais surtout les anciens stoïciens (par exemple Zénon, le fondateur de l'école stoïcienne et Cléanthe, son deuxième chef, essentiellement au IIIe s. av. J.-C.) expliquent que « tout se produit selon le destin, tout arrive par une cause [extérieure et] antécédente »[26]. Dans cette conception, il n'y a ni hasard ni liberté pour l'individu : ainsi que l'affirme Sénèque en citant Cléanthe, « le destin conduit celui qui y consent et traîne derrière lui le récalcitrant »[27]. On parle du *nécessitarisme* stoïcien ou du *fatum stoicum*. De l'autre côté, les philosophes épicuriens nient l'existence du destin en réfutant deux de ses corollaires, qualifiés de sophismes : un « argument paresseux »[28] (l'homme rationnel est inactif si tout est dicté par le destin) et un argument moral (les notions d'éloge, de blâme, de récompense ou de châtiment perdent tout leur sens si les actions de l'homme ne sont pas déterminées par sa volonté). Pour les épicuriens donc, tout est contingent, ce qui explique, comme le dit au Ier s. av. J.-C. Lucrèce, « cette faculté de

---

[24] - Pour les stoïciens, ainsi que l'a expliqué P. Veyne (1990, p. 554), « la Nature, le Destin, la Raison, la Providence et le dieu sont pratiquement la même chose, à savoir le principe organisateur du monde ».

[25] - S. Roux, 2011. Nous constatons que le psychanalyste moderne se pose le même type de questions à propos de son patient. « On a vite fait de prendre la psychanalyse pour une théorie du destin », note à ce propos M. Moscovici (1984, p. 107), attitude logique dans la mesure où elle prend en compte la notion de cause antécédente des philosophes stoïciens pour expliquer les comportements. La référence fréquente à Œdipe en est une illustration. C. David ajoute que si la plupart des analystes répugnent à employer le mot *destin*, « l'engrenage implacable et compliqué de la mécanique pulsionnelle et défensive, l'automatisme de répétition installé dans les couches profondes de la psyché (…) sont [bien] des suppôts de la fatalité » (C. David, 1984, p. 200). Dans cette conception, « le destin de l'homme, c'est sa volonté inconsciente » (M. Moscovici, 1984, p. 114).

[26] - *Omnia fato fiunt, omnia fiunt causa antecedente* (Cicéron, *Traité du destin, 1950,* XVII, 40). Dans les écrits grecs, l'équivalent de *omnia fato fiunt* est πάντα καθ' εἱμαρμένην γίνεσθαι.

[27] - *Agunt uolentem fata, nolentem trahunt* (Sénèque, *Lettres à Lucilius*, 1993, XVII, 107, 11).

[28] - *Ignaua ratio* (Cicéron, *Traité du destin, 1950,* XII, 28). L'équivalent grec est ἀργὸς λόγος.

vouloir, arrachée aux destins, par l'entremise de laquelle chacun avance dans la direction où le plaisir le mène »[29].

Déjà Chrysippe (né vers 280, mort vers 206 av. J.-C.) en Grèce, troisième chef de l'école stoïcienne[30], s'était efforcé de rendre compatibles le destin et la liberté des individus. Cicéron (106-43 av. J.-C.), à Rome, fait de même. En particulier, il considère que certaines choses sont en notre pouvoir, et donc que « tout ce qui arrive n'arrive pas par le destin »[31]. Il réfute donc également l'argument paresseux[32]. C'est ce contexte philosophique qui a pu inspirer Lucain, à Rome, au premier siècle, lorsqu'il écrit la *Pharsale*.

Mais les débats sur le destin et la liberté des hommes se poursuivent. Pour Plutarque (né vers 46, mort vers 125 apr. J.-C.) ou pour le Pseudo-Plutarque[33] qui se réfère dans la première moitié du IIe s. à Platon, « tout est contenu dans le destin »[34], y compris la Fortune et le hasard qui en sont des causes, ce qui semble convenir parfaitement aux épopées antiques. Et donc, tout n'arrive pas par des causes extérieures antécédentes. D'autres grands traités du destin, écrits respectivement par Alexandre d'Aphrodise[35] entre 198 et 209 – il s'inspire, en Grèce, d'Aristote – et par Plotin[36] (né en 205, mort en 270) – il se réfère, à Rome, à Platon – contiennent également une réfutation des thèses stoïciennes traditionnelles sur le destin. Pour Alexandre d'Aphrodise, affirmer l'universalité du destin revient à nier la liberté de l'homme. Plotin discerne deux types de causes des actions humaines : celles librement dictées par l'âme et celles qui sont contraintes par l'extérieur. Seules ces dernières dépendent du destin. Ainsi la liberté de l'individu, sa responsabilité sont préservées.

Ces débats ont pu inspirer Quintus de Smyrne, au troisième siècle, lorsqu'il écrit, en Asie Mineure, *La Suite d'Homère*, même si, pour tous les poètes épiques, c'est de

---

[29] - *Haec* (…) *fatis auolsa uoluntas, / per quam progredimur quo ducit quemque uoluptas*. (Lucrèce, *De la nature*, 1924, II, 257-258). Pour Lucrèce, disciple d'Epicure, ce sont les atomes qui, en s'écartant légèrement de leur chute à la verticale due à la pesanteur (*déclinando* ; *Ibidem*, II, 253 ; « en déviant »), mais de manière erratique, rompent le cours des destins.

[30] - Selon E. Bréhier (« Introduction » in *Les Stoïciens*, 1962, p. LXIII), « il n'y a pas un Stoïcisme mais des Stoïciens ».

[31] - *Non omnia fato fieri, quaecumque fiant* (Cicéron, *Traité du destin*, 1950, XVII, 40).

[32] - « Le Stoïcisme n'est pas un fatalisme », affirme F. Delarue, 1996, p. 228.

[33] - Selon J. Hani (1983), le *De Fato* n'est sans doute pas de Plutarque.

[34] - ἐν τῇ εἱμαρμένῃ πάντα περιέχεσθαι (Plutarque, Περὶ Εἱμαρμένης ; *Du destin, in Œuvres morales*, 1980, T. VIII, § 5, p. 23).

[35] - Alexandre d'Aphrodise, *Traité du destin*, 1984.

[36] - Plotin, *Traité 3*, 2006.

l'imprécision concrète du destin que naît la liberté des individus (comme on le vérifiera dans le premier chapitre de la troisième partie). Ainsi que le dit M. Conche à propos déjà de la conception homérique du destin : « Le destin a pour lui le temps dans sa durée. A la longue, il l'emporte toujours. Mais il ne contrôle pas le temps dans tous ses moments et tout son contenu. Par là même se trouve ménagée une aire de la liberté »[37].

II – 3 : Fréquence et contenu des mots désignant le destin dans les épopées de Lucain et de Quintus de Smyrne

Conformément à la philosophie stoïcienne, chez Lucain et chez Quintus de Smyrne le destin est omniprésent ; cela affecte à la fois la fréquence et le contenu (sinon le sens) des mots désignant le destin.

II – 3 – 1 : L'omniprésence de la notion de destin et la fréquence des mots désignant le destin

L'omniprésence de la notion de destin chez Lucain peut être appréhendée à travers l'évocation du destin à trois moments-clés de la vie de César, pendant la période de temps que couvre *La Pharsale*. D'abord, lorsqu'il franchit le Rubicon, Lucain lui fait dire : *te, fortuna, sequor* (…) ; / *credidimus fatis* (*Pha.*, I, 226-227 ; « Fortune, je te suis (…) ; nous nous sommes confiés à nos destins » ou « (…) nous nous fions à nos destins »). On constate que *fortuna* et *fatum* sont ici associés. Ensuite, au moment où va se déclencher la bataille de Pharsale, César a un moment de doute qui concerne son destin : *discrimina postquam* / *aduentare ducum supremaque proelia uidit,* / *casuram fatis sensit nutare ruinam* : / (…) *casus audax spondere secundos* / *mens stetit in dubio, quam nec sua fata timere* / *nec Magni sperare sinunt* (*Pha.*, VII, 242-248 ; « Après qu'il [César] eut vu s'approcher les moments critiques pour les chefs et les combats suprêmes, il sentit que l'effondrement menaçait ses destins chancelants : (…) son esprit audacieux, qui lui garantissait des occasions favorables, s'immobilisa dans le doute, sur le fait que ses destins ne lui permettaient pas de craindre ni ceux de Pompée d'espérer »). Enfin à Alexandrie, lorsque Pothin – le conseiller du roi Ptolémée et l'initiateur du meurtre de Pompée – essaie également de faire assassiner César, Lucain dit que l'entreprise est contraire aux destins puisque celui de César est d'être frappé par Brutus : *Procul hoc auertite, fata,* / *crimen, ut haec Bruto ceruix absente secetur* (*Pha.*, X, 341-342 ; « Destins, écartez au loin ce méfait, pour que ce cou [celui de César] soit tranché

[37] - M. Conche, 1992, pp. 67-68.

par Brutus, absent »). Effectivement, « les destins s'opposent [à l'investissement du palais où est retranché César, à son meurtre par les Egyptiens], et la Fortune veille, à la manière d'un rempart » (*fata uetant, murique uicem fortuna tuetur* ; *Pha*., X, 485). *Fortuna* et *fatum* sont encore ici associés.

Chez Quintus de Smyrne, le destin est également omniprésent : on note, dans *La Suite d'Homère*, 75 occurrences de κήρ, 33 de αἶσα, 31 de μόρος et de πότμος, 26 de ἀναγκαίη ou ἀνάγκη, 25 de μοῖρα, 24 de δαίμων. Cela est parfaitement illustré par ces propos, rapportés par le narrateur, que tiennent Ulysse et Diomède à Philoctète[38] lorsqu'ils viennent lui demander finalement de se joindre aux combats, car Calchas a annoncé que Troie ne pouvait pas être conquise sans son aide : κακῶν δέ οἱ οὔ τιν΄ Ἀχαιῶν / αἴτιον ἔμμεν ἔφαντο κατὰ στρατόν, ἀλλ΄ ἀλεγεινὰς / μοίρας, ὧν ἑκὰς οὔ τις ἀνὴρ ἐπινίσεται αἶαν, / ἀλλ΄ αἰεὶ μογεροῖσιν ἐπ΄ ἀνδράσιν ἀπροτίοπτοι / στρωφῶντ΄ ἤματα πάντα, βροτῶν μένος ἄλλοτε μέν που / βλάπτουσαι κατὰ θυμὸν ἀμείλιχον, ἄλλοτε δ΄ αὖτε / ἔκποθε κυδαίνουσαι, ἐπεὶ μάλα πάντα βροτοῖσι / κεῖναι καὶ στονόεντα καὶ ἤπια μηχανόωνται, / αὐταὶ ὅπως ἐθέλουσιν (*Sui*., IX, 414-422 ; « Ils disaient que, dans toute l'armée, aucun des Grecs n'était responsable des malheurs [de Philoctète], mais c'étaient les Moires douloureuses, loin desquelles aucun homme ne vient sur terre ; au contraire, sans cesse, tous les jours, invisibles, elles vont et viennent au milieu des hommes misérables ; tantôt, le cœur dur, elles troublent l'esprit des mortels en quelque manière, tantôt au contraire elles les cajolent de quelque façon ; en effet les Moires fabriquent pour les mortels tout absolument, à la fois les événements funestes et favorables, et cela comme elles le veulent elles-mêmes »). A ces mots, Philoctète oublie son ressentiment à l'égard des Grecs ; il accepte de suivre Ulysse et Diomède. Les Moires sont ici ubiquistes et tous les événements – c'est-à-dire les destins des hommes – leur sont imputables.

On comprend, dans ces conditions, que la *Pharsale* de Lucain et *La Suite d'Homère* de Quintus de Smyrne contiennent un nombre plus important d'occurrences des principaux substantifs et verbes exprimant la notion de destin[39], à nombre de vers égal, que leurs épopées paradigmes respectives. Le total est de 464 occurrences dans la *Pharsale* en 8 100 vers contre 321 pour l'*Énéide* en 10 000 vers. De même, le total est de 251 occurrences dans *La Suite*

[38] - L'armée grecque a abandonné Philoctète sur l'île de Lemnos, blessé après avoir été mordu par un serpent.
[39] - Pour P. J. Davis, 1991, p. 150, le total des occurrences de *fatum* et de *fata* dans l'*Œdipe* de Sénèque (26 pour une pièce de 1061 lignes) est à lui seul une preuve du caractère central du destin dans cette œuvre.

d'Homère en 8 800 vers environ, contre 198 pour l'*Iliade* en 15 700 vers et 205 pour l'*Odyssée* en 12 100 vers[40].

II – 3 – 2 : Le contenu des mots désignant le destin : *fatum* et *fortuna*, κήρ et μοῖρα

L'omniprésence du destin dans les épopées de Lucain et de Quintus de Smyrne rejaillit sur le contenu des mots *fatum* et *fortuna*, κήρ et μοῖρα, en les enrichissant.

II – 3 – 2 – 1 : *fatum* et *fortuna*

Une étude systématique des 252 occurrences de *fatum* rencontrées dans *La Pharsale* de Lucain permet de mettre en évidence une nouvelle acception pour ce mot : à côté du destin au sens fort d'un avenir annoncé (79 % des occurrences) et du destin au sens faible et rétrospectif d'une vie qui s'achève et de la mort (19 %) – les deux sens notés dans l'*Énéide*, épopée paradigme – apparaît un *fatum* au sens rétrospectif de la vie passée d'un individu (ou d'un épisode de sa vie passée ; 7 occurrences, 2 %). Ce *nouveau* destin correspond au travail d'introspection du sage stoïcien sur son passé. Il convient ici de l'étudier.

En fait, les sept occurrences de *fatum* concernées se trouvent toutes dans l'important Livre VIII qui commence avec la fuite de Pompée, à la suite de la défaite de Pharsale, et s'achève peu après son assassinat en Egypte, à Pharos. Dans ce Livre, Pompée se retourne sur son passé (aucune de ces occurrences ne se traduit donc véritablement par « destin », mais plutôt par « ce qui est advenu [à Pompée] »). L'expression *memor fati* (*Pha*., VIII, 10) signifie ici « Qui a le souvenir de ce qui lui est advenu » : Pompée, en fuite, se remémore en effet les faits glorieux accomplis, et cela rejaillit sur le prix que vaut sa tête pour César. Il ne peut par ailleurs « cacher ce qui lui est advenu » (*non* (…) *fatum celare* ; *Pha*., VIII, 13), tellement il est connu et reconnu. Pompée pense que la cause de ses déboires réside dans les nombreux succès qui ont jalonné sa carrière (*poenas longi fortuna favoris* / *exigit a misero* (…) *fatisque prioribus urget* ; *Pha*., VIII, 21-23 ; « La Fortune fait payer au malheureux la rançon d'une longue faveur (…) et elle l'accable en raison de ce qui lui est advenu dans le passé »). Pendant ce temps, Cornélie, épouse de Pompée, restée à l'écart sur l'île de Lesbos, s'est gardée de

[40] - Se reporter à l'Annexe 2. La fréquence d'utilisation des mots désignant la notion de destin dépend cependant du contexte. Chez Lucain, on trouve ainsi 45 occurrences de *fatum* et 24 de *fortuna* dans le Livre VII qui contient le récit de la bataille de Pharsale, à nouveau 41 *fatum* et 25 *fortuna* dans le Livre VIII qui conte la mort de Pompée en Egypte. Au contraire, chez Quintus de Smyrne, les combats et donc les occurrences des mots du destin sont répartis dans les 14 Chants.

toute question : *quaerere nec quicquam de fato coniugis audes* (*Pha*., VIII, 49 ; « Tu n'oses rien demander à propos de ce qui est advenu à ton mari », remarque le narrateur en s'adressant fictivement à elle). Puis Pompée vogue avec son épouse vers l'Egypte ; il se remémore une fois de plus son passé (*sed cuncta reuoluens* / *uitae fata meae* … ; *Pha*., VIII, 317 ; « Mais revenant par la pensée sur tout ce qui est advenu dans ma vie … ») ; cela lui fait espérer qu'il va trouver des appuis pour continuer la guerre. Cependant les conseillers du roi Ptolémée l'incitent à faire assassiner Pompée pour ne pas transporter en Egypte la guerre avec César (*Pharsalia fata* ; *Pha*., VIII, 516 ; « Ce qui est advenu à Pharsale »). Enfin, au moment de sa mort, Pompée se dit, en sage stoïcien, qu'il a eu une belle existence : *fata tibi longae fluxerunt prospera uitae* (*Pha*., VIII, 625 ; « Des années [destins] prospères d'une vie longue se sont écoulées pour toi »). Comme on le voit, dans ces sept occurrences, *fatum* est traduit par des termes faisant référence à la vie passée de Pompée[41].

On peut se demander également si la déesse *Fortuna* n'est pas devenue chez Lucain plus importante que les dieux olympiens. En quelque sorte, cette déesse du destin les remplacerait, au moins partiellement[42]. Deux éléments le laissent à penser. D'abord les dieux olympiens font l'objet, dans *La Pharsale*, d'un nombre relativement restreint d'occurrences, à l'exception de Mars et de Phoebus-Apollon (respectivement 51 et 36 citations) ; encore doit-on ajouter que *Mars* désigne en fait souvent la guerre et *Phoebus*, le soleil. Mais Jupiter est cité seulement à 26 reprises ; Pallas-Minerve, à 12 reprises ; Vénus, neuf fois ; Diane, trois fois ; Neptune, deux fois ; Junon et Mercure (sous l'appellation *Arcas*), une fois. Pluton n'est pas cité. A titre de comparaison, il y a 146 occurrences de *fortuna*. Ensuite et surtout, les propos de Lucain sont sans ambiguïté. Il emploie à propos de *fortuna* le verbe *precor*, « prier », « supplier » : *Assyriae paci finem, fortuna precamur* (*Pha*., VIII, 427 ; « Pour ce qui concerne la paix avec l'Assyrie, Fortune, nous te demandons, par nos prières, sa cessation »,

---

[41] - On retrouve dans la *Thébaïde* de Stace cette acception du destin au sens rétrospectif de la vie passée d'un individu. Ainsi, Polynice ne dit pas immédiatement son nom à Tydée ni à Adraste car « son esprit, conscient du destin [du passé d'Œdipe], hésite à citer son père » (*Mens sibi conscia fati* / *cunctatur proferre patrem* ; *Th.*, I, 466-467). En outre, dans la phrase *At uos* / *magnorum transgressi fata parentum felices* (*Th.*, V, 746-747 ; « Quant à vous, heureux de surpasser les destins de parents illustres ») que le devin Amphiaraüs adresse à Lycurgue et à son épouse, les destins de leurs parents sont les actes accomplis pendant leur vie. Enfin lorsqu'Antigone et sa belle-sœur Argie pleurent toutes deux sur le cadavre de Polynice, Stace écrit : *Causas ac tristia reddere fata* / *coeperat Antigone* (*Th.*, XII, 404-405 ; « Antigone commençait à répéter [à Argie] les causes [du conflit] et les tristes destins »). L'expression « tristes destins » évoque la vie passée d'Œdipe et celle de ses fils, leurs fautes.

[42] - De même, les dieux disparaissent dans la partie finale de la *Thébaïde* de Stace, en dehors de *Clementia*, figure abstraite (S. Morton Braund, 1996).

dit Lentulus). Lorsque Pompée meurt, il se couvre la tête en un acte religieux qui désigne clairement Fortune comme une divinité (*inuoluit uoltus atque, indignatus apertum* / *fortunae praebere, caput* ; *Pha.*, VIII, 614-615 ; « Il enveloppe son visage et sa tête, indigné de la montrer, découverte, à Fortune »). Elle est même, aux yeux de Lucain, la plus grande des divinités à partir du moment où elle symbolise « le destin, la vie entière » (*Lebensschicksal*)[43] de Pompée : *nunc es pro numine summo* / *hoc tumulo, fortuna, iacens* (*Pha.*, VIII, 860-861 ; « A présent, tu es – Fortune – gisant [également] dans ce tombeau [celui de Pompée], comme la divinité suprême ». A l'inverse, dans le Livre IX (*Pha.*, IX, 544-586), Caton – dont on a dit (p. 78) qu'il était le sage stoïcien de *La Pharsale* –, de passage au temple d'Hammon en Libye, refuse d'y consulter l'oracle de Jupiter.

Chez Lucain, « *Fortuna* et *fatum* remplissent le vide laissé par le cortège des divinités mises au rebut », conclut à ce propos B. Dick[44].

II – 3 – 2 – 2 : κήρ et μοῖρα

Chez Quintus de Smyrne, à la différence de ses prédécesseurs non stoïciens, les Kères ne se contentent pas de rôder autour des combattants et d'être présentes lors de leur mort : elles ont parfois un rôle actif ou des sentiments qui augmentent leur importance de déesses du destin. C'est ainsi que, lors des combats entre les troupes éthiopiennes de Memnon, alliées des Troyens, et les Grecs, « les Kères excitaient les combattants » (φάλαγγας κῆρες ἐποτρύνεσκον ; *Sui.*, II, 482-483) ; elles encouragent les Troyens (κῆρες ἐνὶ στέρνοισι θράσος βάλον ; *Sui.*, III, 14 ; « Les Kères insufflaient du courage dans les poitrines ») ; elles expriment des sentiments de joie en regardant les combats meurtriers (κῆρες γήθεον ; *Sui.*, IX, 145-146 ; « Les Kères se réjouissaient ») puis lors du sac de Troie (κῆρες (…) ἐπεγήθεον ; *Sui.*, XIII, 126 ; « Les Kères se réjouissaient »). C'est une Kère encore qui fait se hâter Oenone lorsque celle-ci se rend sur le bûcher de Pâris où elle s'immolera (*Sui.*, X, 449). Et même les Kères orientent vers Ménoitès un trait lancé par Teucros (*Sui.*, XI, 105-106). Bien sûr, il s'agit là souvent de métaphores allégoriques, mais celles-ci ne sont pas gratuites.

Ensuite, les Kères ne sont pas toujours associées à la mort : ainsi Pâris avoue à Oenone (son ancienne épouse) lorsqu'il vient, blessé, la supplier de le soigner : ἄγον δέ με κῆρες ἄφυκτοι / εἰς Ἑλένην (*Sui.*, X, 286-287 ; « Les Kères qu'on ne peut pas fuir me conduisaient vers Hélène »). Quant à Priam, il dit à Néoptolème, avant d'être tué par ce dernier, combien

[43] - T. Gärtner, 2009, pp. 434-435.
[44] - B. Dick, 1967, p. 240.

tout cela est conforme au destin que « les Kères ont filé » (κῆρες ἐπεκλώσαντο ; *Sui.*, XIII, 235), avec un verbe – ἐπικλώθω – qu'Homère réservait aux Moires.

Les Kères ressemblent donc par moments aux Moires dont elles viennent en quelque sorte renforcer le rôle, mais à la différence de ces dernières, elles ont toujours une vocation funeste, en conduisant les hommes à leur perte.

Enfin, les Kères prennent parfois le relais des dieux olympiens. Ce sont elles, et non Athéna (ou Héra), qui annihilent la faculté de penser des Troyens, alors que des sacrifices défavorables présagent la prise imminente de Troie (κῆρες γὰρ πάντων νόον ἔκβαλον ; *Sui.*, XII, 523 ; « En effet les Kères firent sortir de tous leur faculté de penser »). A la place d'Athéna (furieuse car Ajax, fils d'Oïlée, a violé Cassandre dans son propre temple), elles infligent un châtiment au héros qui nage dans une mer démontée (περὶ γὰρ κακὰ μυρία κῆρες / ἀνδρὶ περιστήσαντο ; *Sui.*, XIV, 563-564 ; « En effet les Kères mirent en place autour du guerrier [Ajax] d'innombrables maux »).

Comme on le voit, avec Quintus de Smyrne, le mot κήρ change, sinon de sens, du moins de contenu. Il en est de même de μοῖρα, ainsi qu'en atteste ce passage sur la détermination du destin par les Moires : ὕπερθεν / ἐσθλά τε καὶ τὰ χέρεια θεῶν ἐν γούνασι κεῖται, / μοίρῃς εἰς ἓν ἅπαντα μεμιγμένα. (…) Τοῖς δ' ἐπὶ χεῖρας / οἴη μοῖρα τίθησι καὶ οὐχ ὁρόωσ' ἀπ' Ὀλύμπου / ἐς γαῖαν προίησι· τὰ ‹δ'› ἄλλυδις ἄλλα φέρονται / πνοιῇ‹ς› ὥς ἀνέμοιο (*Sui.*, VII, 70-72 et 74-77 ; « Les heureux événements et les pires sont disposés là-haut sur les genoux des dieux, tous mélangés en un par les Moires (…). Seule la Moire les place dans ses mains et, ne regardant pas, les envoie de l'Olympe vers la terre ; mais ils sont portés tantôt ici tantôt là comme par le souffle du vent »). Le hasard est ici intimement lié au destin et la Moire devient presque identique à la Fortune, μοῖρα à τύχη et à *fortuna* : nous vérifions une fois de plus que le destin dans l'épopée antique intègre le hasard, même chez les poètes imprégnés de stoïcisme.

Bien sûr, le destin y est tout-puissant : πάντας ὅσοι χθονὶ ναιετάουσιν / ἀνθρώπους ὀλοὴ περιπέπταται ἄσχετος αἶσα / οὐδὲ θεῶν ἀλέγουσα, τόσον σθένος ἔλλαχε μούνη (*Sui.*, III, 649-651 ; « Le funeste et irrésistible destin se déploie autour de tous les hommes qui habitent la terre, sans se soucier même des dieux, tellement il a, à lui seul, obtenu de la force en partage »).

III – Une tendance à la personnification croissante et générale du destin

La personnification du destin dans les épopées – sa représentation sous les traits d'une personne, d'une divinité faisant ou non l'objet d'un culte – est un phénomène difficile à appréhender. Elle se caractérisait, semble-t-il, dans les épopées paradigmes, par quelques rares αἶσα, par de nombreux κήρ, par des μοῖρα et par de multiples *fortuna*. On croit noter, dans les épopées *de second rang*, un plus grand nombre de mots faisant l'objet d'une personnification, ainsi que l'emploi beaucoup plus fréquent de mots déjà employés en ce sens dans les épopées paradigmes.

III – 1 : La personnification du destin : un phénomène difficile à appréhender

Lorsque l'on cherche à appréhender le phénomène de personnification du destin, la difficulté réside dans le fait que le critère de la présence (ou non) d'une majuscule à l'initiale d'un mot exprimant la notion de destin dans les éditions modernes grecques et latines n'est pas absolu (si l'on excepte des mots comme Ἄτροπος, Κλωθώ, Λάχεσις, *Atropos*, *Clotho*, *Lachesis*, *Parca* qui sont personnifiés par nature). Certains mots assortis en grec et en latin d'une majuscule ne peuvent-ils pas être traduits par « le destin » (sans personnification) ? Et d'autres, écrits avec une minuscule, ne pourraient-ils pas désigner clairement une ou des déesses du destin ?

On constate en fait, à l'examen, une dissymétrie en la matière. Lorsqu'un mot est assorti en grec ou en latin d'une minuscule à l'initiale, il peut désigner assez couramment une déesse, car certains éditeurs répugnent aux majuscules : le meilleur exemple, selon nous, concerne les Kères, mot écrit presque systématiquement κῆρες dans les éditions des Belles Lettres de l'*Iliad*e et de l'*Odyssée*. A l'inverse, quand un mot commence par une majuscule, le choix de celui qui a établi le texte est rarement contestable, car il aura pris en considération le co-texte ou le contexte énonciatif. Si deux éditions différentes adoptent une majuscule pour la même occurrence, alors on est à peu près certain que la personnification soit justifiée.

Ce qui compte le plus est donc le co-texte ou le contexte énonciatif. Par exemple, dans *Les Argonautiques orphiques*, la phrase οὕτω γὰρ μοῖραι τάδ' ἐπεκλώσαντο βαρεῖαι (*Ar.*, v. 711 ; « En effet voilà ce que les redoutables Moires avaient filé »), comporte le verbe ἐπικλώθω (« filer »), qui est un verbe d'action ; cela justifie qu'il s'agisse des Moires et non des destins. Examinons à l'inverse, dans *Héro et Léandre* de Musée, la phrase ἀλλὰ πόθος καὶ μοῖρα βίήσατο · θελγομένη δὲ / μοιράων ἀνέφαινε καὶ οὐκέτι δαλὸν ἐρώτων (*Her.*, v. 307-

308 ; « Mais le désir amoureux et le destin exercèrent leur contrainte ; fascinée, elle [Héro] allumait la torche des déesses du destin et non plus celle des Amours ») : la graphie avec une majuscule de μοιράων – habituelle – est justifiée par le mot δαλός (« la torche »), mais en même temps elle explique que μοῖρα soit assorti d'une minuscule ; ainsi μοῖρα (mis sur le même plan que πόθος) et μοιράων ne sont pas redondants. De même, dans l'*Achilléide* de Stace, lorsque Lycomède dit à Ulysse et à Diomède en guise de paroles de bienvenue *adnuerit fortuna, precor, dextrique secundent* / *ista dei* (*Ach.*, I, 738-739 ; « Que la Fortune, je le supplie, [vous] donne son assentiment et que des dieux favorables favorisent vos entreprises »), les verbes *adnuo* (« faire un signe », « donner son approbation ») et *precor* qui appartient au vocabulaire religieux expliquent tous deux que le substantif *fortuna* puisse être personnifié et ne désigne pas simplement la chance. A l'inverse, dans *Le Rapt de Proserpine* de Claudien, quand Cérès dit aux autres dieux olympiens *quamcumque dedistis* / *fortunam* … (*Pros.*, III, 300-301 ; « Quelle que soit la fortune [ou le sort] que vous m'avez donnée … »), le verbe *dare* exclut que *fortuna* puisse être personnifié.

En somme, le problème de la personnification n'est pas insurmontable – et il est généralement bien résolu dans les éditions – même s'il soulève parfois de réelles difficultés.

III – 2 : Un plus grand nombre de mots, exprimant la notion de destin, faisant l'objet d'une personnification

Dans les épopées *de second rang*, ἀνάγκη (ou ἀναγκαίη), μόρος, τύχη, *fatum* et *fors* font parfois l'objet d'une personnification, ce qui n'était pas le cas dans les épopées paradigmes.

III – 2 – 1 : τύχη, μόρος et ἀνάγκη ou ἀναγκαίη

Lorsque l'on se penche sur la personnification des mots grecs exprimant la notion de destin dans les épopées *de second rang*, une place à part doit être accordée à la *Théogonie*, compte tenu de son antériorité – le septième siècle av. J.-C. –, de son objet et de son retentissement sur les œuvres ultérieures, cela expliquant qu'aux yeux de certains, la *Théogonie* fasse partie des épopées paradigmes. Le substantif τύχη y est d'emblée personnifié (*Th.*, 360), et de manière bien compréhensible puisqu'il s'agit ici pour Hésiode de dresser des généalogies divines. Τύχη, est donc, comme on l'a dit précédemment (p. 69), une Océanide, une sœur de Métis, d'Europé et de Calypso. Μόρος fait également l'objet d'une personnification, il est un enfant de Nuit : νὺξ δ' ἔτεκε στυγερόν τε μόρον καὶ κῆρα μέλαιναν /

καὶ θάνατον (*Th.*, v. 211 ; « Nuit enfanta l'horrible Moros [ou le Sort[45]], la noire Kère et Mort »[46]).

Quintus de Smyrne, au troisième siècle apr. J.-C., et Nonnos de Panopolis, au cinquième, personnifient aussi respectivement μόρος et τύχη. Dans *La Suite d'Homère*, μόρος est personnifié par une mise sur le même plan que les Kères (κεχάροντο δὲ κῆρες / καὶ μόρος ; *Sui.*, VIII, 324-325 ; « Les Kères et Moros se réjouirent ») ; et au sein de la phrase σχεδὸν ἀνθρώποισιν / οὐλομένοιο μόροιο πύλαι καὶ δώματα νεκρῶν (*Sui.*, XIV, 205-206 ; « Pour les hommes, proches sont les portes du funeste Moros et les demeures des morts »), la personnalisation de μόρος conduit à un résultat qui nous semble préférable à une traduction de type « Les portes du funeste destin ». Par ailleurs, dans *Les Dionysiaques*, Dionysos s'adresse directement à τύχη, comme on l'a évoqué précédemment (p. 71) : ἀνδρομέην, πολύμορφε τύχη, παίζουσα γενέθλην / ἵλαθι, πανδαμάτειρα (*Dio.*, XVI, 220-221 ; « Fortune aux formes variées, toi qui te joues du genre humain, toi qui soumets tout, sois-moi propice »).

Enfin ἀνάγκη ou ἀναγκαίη est personnifié dans *Les Argonautiques orphiques* et dans *Les Dionysiaques*. Mais c'est alors un adjectif (décrivant les qualités ou les défauts d'une personne), un verbe (d'action) ou un attribut particulier qui permettent généralement de personnifier ἀνάγκη ou ἀναγκαίη. Dans *Les Argonautiques orphiques*, on trouve ainsi le verbe ἐπιτίθημι (« attribuer ») dans la phrase τέλος δ' ἐπέθηκεν ἀνάγκη / φθίσθαι ὑπὲρ Λιϐύης (*Ar.*, v. 142-143 ; « Nécessité attribua comme fin [à Kanthos] de périr de l'autre côté de la Libye ») et l'adjectif πότνια (« vénérable ») dans ἑ τεῖρον ἔρωτες / νηὸς ἐπ' Ἀργῷας πελάσαι, καὶ πότνι' ἀνάγκη (*Ar.*, v. 878-879 ; « Les amours et la vénérable Nécessité la [Médée] pressaient vivement de s'approcher du vaisseau Argô »). Dans *Les Dionysiaques* c'est un attribut, θεός, qui fait de ἀναγκαίη une divinité : τέκνον, ἀναγκαίη μεγάλη θεός· εἰς τίνα φεύγεις ; (*Dio.*, X, 90 ; « Mon enfant, Nécessité est une puissante déesse ; vers qui fuiras-tu ? », demande Ino à son fils Mélicerte). Et l'on trouve, comme pour les Moires, le verbe κλώθω (« filer ») dans la phrase ἔκλωσεν ἕλιξ ἄτρακτος ἀνάγκης … (*Dio.*, II, 678 ; « Le

[45] - P. Grimal, 2002, « Nyx », p. 320.

[46] - Nous continuons à prendre le parti d'écrire avec une première lettre minuscule les mots grecs et les mots latins appartenant au champ sémantique du destin, même lorsque nous estimons qu'il y a personnification. En revanche, les mots français sont alors assortis d'une majuscule à l'initiale.

fuseau de la Nécessité, roulé en spirale, a filé … »). En définitive, comme l'a fait remarquer F. Vian « ἀνάγκη est en quelque sorte la Fatalité abstraite ; la Moire est son élément actif »[47].

III – 2 – 2 : *fatum* et *fors*

Le substantif *fatum* n'est que rarement véritablement personnifié, même si l'on peut toujours considérer que *fata* signifie systématiquement « les Destins ». On le trouve cependant plusieurs fois, avec une claire acception de divinité, dans la *Thébaïde* de Stace. C'est le cas lorsque les Destins sont assimilés aux Parques à travers le mot *colus* (« la quenouille ») dans la phrase *ipsa* / *fatorum deprensa colus* (*Th.*, VIII, 11-12 ; « La quenouille des Destins elle-même ayant été surprise », par l'arrivée, chez Pluton, d'Amphiaraüs, vivant). On voit également les Destins faire un serment, en tant que divinités du destin distinctes, cette fois, des Parques, à propos de la guerre, inéluctable, entre Argos et Thèbes : *sic fata mihi nigraeque sororum* / *iuravere colus* (*Th.*, III, 241-242 ; « Les Destins et les quenouilles sombres des Parques m'ont juré cela », dit Jupiter). Les Destins ont une activité un peu différente de celle des Parques : les uns tressent (*fata serunt animas* ; *Th.*, VIII, 26 ; « Les Destins tressent les vies ») tandis que les autres filent. Enfin devant le cadavre de Ménécée qui s'est suicidé, sa mère dit que les Destins n'étaient pas des divinités consentantes : *irrumpis maestas fatis nolentibus umbras* (*Th.*, X, 810 ; « Tu envahis les ombres funèbres des morts, malgré le refus des Destins »).

Le mot *fors* est également rarement personnifié, mais il l'est chez Silius Italicus par des verbes d'action : d'abord *maculare* (« souiller »), à propos des 306 guerriers de la *gens* Fabia morts en un seul jour lors de la bataille du Crémère, contre Véies, en 477 av. J.-C.[48] : *fors non aequa labori* / *patricio Cremerae maculauit sanguine ripas* (*Pun.*, II, 5-6 ; « La Fortune, défavorable à leur entreprise, souilla de sang patricien les rives du Crémère ») ; ensuite *auferre* (« enlever ») : *abstulerat fors arma* (*Pun.*, VI, 46 ; « la Fortune avait enlevé les armes » d'un guerrier mort) ; enfin *dare* (« donner ») et *rapere* (« soustraire ») : *bona* (…) *quae fors infida dedisse* / *atque eadem rapuisse* … (*Pun.*, XV, 105-106 ; « Les biens que la Fortune, à laquelle on ne peut se fier, a donnés et que la même divinité a soustraits … »).

[47] - F. Vian, 1942, p. 203.
[48] - Tite-Live, *Histoire romaine*, T. 2, II, XLVIII à XL, 1962.

III – 3 : Un emploi plus fréquent des mots faisant déjà l'objet d'une personnification

Les mots concernés sont αἶσα, μοῖρα et *fortuna*.

III – 3 – 1 : αἶσα et μοῖρα

- αἶσα

On a expliqué précédemment (pp. 74-75) que αἶσα tendait à disparaître postérieurement au IIIe s. apr. J.-C. Mais au IIIe s. justement, *La Suite d'Homère* est l'épopée qui comprend le plus grand nombre d'occurrences de ce mot, peut-être – comme on l'a dit – parce que Quintus de Smyrne est imprégné de stoïcisme. Parmi les 33 αἶσα répertoriés, tous au singulier, 25 nous semblent désigner incontestablement une divinité du destin.

Sept occurrences correspondent à l'expression δαίμονος αἶσα, assortie dans tous les cas d'un verbe décrivant l'action d'une divinité ou celle d'un homme envers une divinité : ἵστημι (« se dresser » ; *Sui.*, I, 104) ; λαγχάνω (« obtenir » ; *Sui.*, III, 374 et *Sui.*, VI, 416) ; ἁλιταίνω (« commettre une faute » ; *Sui.*, V, 594) ; ὑποκλάω (« briser peu à peu » ; *Sui.*, VI, 13) ; φορέω (« porter çà et là » ; *Sui.*, IX, 502) ; ἕπομαι (« suivre » ; *Sui.*, X, 396). Une occurrence correspond à l'expression Διὸς αἶσα associée au verbe κλώθω (« filer » ; *Sui.*, X, 331), ce qui rend cette divinité du destin analogue aux Moires. F. Vian, dans l'édition des Belles Lettres de *La Suite d'Homère*, traduit δαίμονος αἶσα et Διὸς αἶσα respectivement par « La Fatalité du Ciel » et « La Fatalité de Zeus ».

Aux autres occurrences sont associés des verbes d'action ou de réflexion : κυδαίνω (dans l'expression αἶσα λυγρὴ κύδαινεν ; *Sui.*, I, 390 ; « Le triste Destin mettait à l'honneur [Penthésilée] ») ; φέρω (dans κακῇ ἐναλίγκιος αἴσῃ, / ἥ τε φέρει λαοῖσι (…) λοιγόν ; *Sui.*, II, 236-237 ; « [Memnon] semblable au Destin malveillant, qui apporte aux peuples (…) le fléau ») ; δαμνάω ou δάμνημι (τις αἶσα πολύστονος ἥ μιν ἐδάμνα ; *Sui.*, V, 582 ; « Quelque Destin prodigue en douleurs qui le [Ajax] fit périr ») ; διακλάω (dans μιν αἶσα διέκλασε ; *Sui.*, X 107 ; « Le Destin le [Eurymène] brisa ») ; μήδομαι (dans λοίγιος αἶσα περὶ φρεσὶν οὐλομένῃσι / μήδετο ; *Sui.*, X, 344-345 ; « [Ce que] le funeste Destin méditait en raison de son cœur pernicieux » et dans τις αἶσα / μήδετο λοίγια ἔργα ; *Sui.*, X, 377-378 ; « Quelque Destin méditait de funestes actions ») ; ὁρμαίνω (αἶσα γὰρ ἄλλα πολύστονος ὁρμαίνεσκεν ; *Sui.*, XI, 272 ; « En effet le Destin prodigue en douleurs méditait une fois de plus d'autres choses ») ; ἔπειμι (dans ὀλοὴ γὰρ ἐπήιεν αἶσα κυδοιμόν ; *Sui.*, XI, 306 ; « En effet le funeste

Destin s'approchait du combat ») ; ἐρύκω (dans αἶσα δ΄ ἔρυκε πολύτροπος ; *Sui.*, XII, 171 ; « Le Destin habile arrêtait » les dieux, les uns désireux de détruire les vaisseaux grecs et les autres, Troie) ; παρίστημι (dans ἀργαλέον μένος αἴσης / ἄγχι παρειστήκει ; *Sui.*, XII, 564-565 ; « Le Destin à la terrible vigueur s'était tenu auprès d'eux [les Troyens] ») ; δαμάζω (dans ἀμείλιχος αἶσα δάμασσεν ; *Sui.*, XIII, 462 ; « Le Destin amer fit périr [les Troyens] ») ; ἐπιδέρκομαι (dans πάντα γὰρ ἄσχετος αἶσα βροτῶν ἐπιδέρκεται ἔργα ; *Sui.*, XIII, 473 ; « En effet le Destin irrésistible regarde tous les actes des mortels ») ; παραπαφίσκω (dans παρήπαφε γὰρ νόον ἀνδρῶν / αἶσα κακή ; *Sui.*, XIV, 364-365 ; « En effet le Destin pernicieux trompa l'esprit des hommes »).

Des adjectifs, appliqués d'ordinaire à des individus, sont également associés à ces occurrences : ἐναλίγκιος (dans l'expression κακῇ ἐναλίγκιος αἴσῃ ; *Sui.*, III, 331 ; « [Ajax] semblable au Destin malveillant ») ; κρατερός (dans αἶσα (…) κρατερὴ καὶ ὑπέρβιος Ἄρης ; *Sui.*, VII, 669 ; « Le robuste Destin et l'invincible Arès ») ; ἀτάσθαλος (dans κακὴ καὶ ἀτάσθαλος αἶσα ; *Sui.*, XIII, 280 ; « Le Destin funeste et follement orgueilleux »).

- μοῖρα

Le mot μοῖρα fait également la plupart du temps l'objet d'une personnification, que ce soit dans l'*Idylle* XXIV de Théocrite, dans *La Suite d'Homère* ou dans *Les Dionysiaques*.

Dans *Héraclès enfant*, Théocrite évoque le fuseau de la Moire : οὐκ ἔστιν ἀλύξαι / ἀνθρώποις ὅ τι μοῖρα κατὰ κλωστῆρος ἐπείγει (*Id.*, XXIV, 69-70 ; « Il n'est pas possible pour les hommes de fuir ce que la Moire contraint sur son fuseau »).

Dans *La Suite d'Homère*, sur les 25 occurrences de μοῖρα, une a le sens de « part » (*Sui.*, X, 341) ; une celui de « mort » (*Sui.*, XIII, 440) ; toutes les autres concernent le destin. Parmi elles, μοῖρα est au pluriel dans neuf occurrences (*Sui.*, I, 493 ; *Sui.*, III, 757 ; *Sui.*, VII, 612 ; *Sui.*, VIII, 319 ; *Sui.*, IX, 416 ; *Sui.*, IX, 500 ; *Sui.*, XI, 140 ; *Sui.*, XIII, 494 ; *Sui.*, XIII, 559), ce qui signifie sans conteste qu'il s'agit bien des Moires : en effet, dans les épopées grecques, μοῖρα n'est pas employé au pluriel pour désigner collectivement les destins, par exemple ceux des Grecs ou ceux des Troyens.

Les autres occurrences sont presque toujours associées à des verbes d'action ou de réflexion traduisant une personnification du destin : ὀτρύνω (« exciter » ; *Sui.*, I, 389a) ; ἠπεροπεύω (« tromper » ; *Sui.*, II, 361) ; ἄγω (« conduire » ; *Sui.*, IV, 433) ; ἕπομαι

(« suivre » ; *Sui.*, V, 332) ; φέρω (« conduire » ; *Sui.*, VI, 561) ; μίγνυμι (« mélanger » ; *Sui.*, VII, 72) ; τίθημι (« placer » ; *Sui.*, VII, 75) ; ὑποκλάω (« briser peu à peu » ; *Sui.*, VII, 247) ; ἐφανδάνω (« plaire » ; *Sui.*, VIII, 127) ; κιχάνω (« atteindre » ; *Sui.*, VIII, 323) ; ἐπιχράω (« se saisir de » ; *Sui.*, X, 97) ; παρίστημι (« se tenir auprès de » ; *Sui.*, X, 109) ; λιλαίομαι (« désirer vivement » ; *Sui.*, XI, 185).

Au total, on peut dire que chez Quintus de Smyrne, sur les 25 occurrences de μοῖρα, 22 font l'objet d'une personnification du destin, avec des verbes associés parfois similaires à ceux rencontrés à propos de αἶσα, ce qui rend ces divinités assez proches. La seule différence notable entre les mots αἶσα et μοῖρα réside en définitive dans le fait que le premier est toujours au singulier et le second, souvent au pluriel.

Dans *Les Dionysiaques* également, Nonnos de Panopolis personnifie le plus souvent μοῖρα. D'abord, il choisit, sur les 43 occurrences concernant le destin ou les déesses du destin (les trois occurrences où μοῖρα signifie « part » ou « degré » ayant été éliminées), d'écrire le mot au pluriel à 17 reprises[49], ce qui désigne clairement, comme dans les autres épopées grecques, les Moires (même si elles peuvent en quelques occasions avoir des traits des Kères, comme nous l'avons expliqué précédemment, pp. 76-77).

Parmi les autres occurrences, nous retenons celles où μοῖρα est associé à un verbe d'action ou de réflexion, comme ὄλλυμι (« faire périr » ; *Dio.*, V, 301) ; κελεύω (« ordonner » ; *Dio.*, XXX, 132) ; τύπτω (« frapper » ; *Dio.*, XXXVI, 457). Le mot μοῖρα peut l'être également à un adjectif (ou à un adverbe) appliqué d'ordinaire à un individu, comme λιγύφθογγος (« à la voix claire » ; *Dio.*, II, 15) ; αἴλινα (« d'une voix plaintive » ; *Dio.*, XXXVIII, 166). Doivent être ajoutés les adjectifs et les substantifs spécifiques aux Moires : δυσηλάκατος (« à la quenouille funeste » ; *Dio.*, I, 367) ; τὸ νῆμα (« le fil » ; *Dio.*, II, 690 ; *Dio.*, XII, 144 ; *Dio.*, XXXVIII, 218 ; *Dio.*, XL, 2) ; ὁ μίτος (« le fil » ; *Dio.*, III, 357) ; τὸ λίνον (« le fil » ; *Dio.*, XII, 213 ; *Dio.*, XXV, 365 ; *Dio.*, XXVIII, 249 ; *Dio.*, XXX, 146 ; *Dio.*, XXXII, 230 ; *Dio.*, XXXIX, 234 ; *Dio.*, XLV, 55 ; *Dio.*, XLVIII, 737). Enfin quelques expressions ne peuvent pas être écartées : γαστέρα κυμαίνουσαν ἔχων ἐγκύμονα μοίρης (*Dio.*, XVII, 303 ; « Ayant le ventre enflé, gros de la Moire », dit Dionysos à propos d'un Indien

[49] - *Dio.*, II, 679 ; *Dio.*, VI, 94 ; *Dio.*, VII, 106 ; *Dio.*, VIII, 351 ; *Dio.*, XI, 255 ; *Dio.*, XII, 139 ; *Dio.*, XVII, 161 ; *Dio.*, XXIV, 280 ; *Dio.*, XXV, 439 ; *Dio.*, XXVIII, 119 ; *Dio.*, XXX, 213 ; *Dio.*, XXXIV, 243 ; *Dio.*, XL, 170 ; *Dio.*, XLI, 317 ; *Dio.*, XLII, 528 ; *Dio.*, XLVI, 73 ; *Dio.*, XLVII, 694.

qu'il vient de tuer) et τὸ ἅλμα (« le bond » de la Moire ; *Dio.*, XXVIII, 94 ; *Dio.*, XXXIX, 337).

Au total, sur les 43 occurrences de μοῖρα étudiées, 39 – presque toutes – concernent une ou les déesses du destin.

III – 3 – 2 : *fortuna*

Parmi les épopées *de second rang*, les occurrences de *fortuna* les plus nombreuses se trouvent dans *La Pharsale* de Lucain (on en compte 146), dans *La Guerre punique* de Silius Italicus (56), dans la *Thébaïde* de Stace (43), dans *Les Métamorphoses* d'Ovide (25). Mais la question de la personnification de *fortuna* – et *a fortiori* d'une personnification croissante depuis l'épopée paradigme que constitue l'*Énéide* – est particulièrement délicate dans la mesure où *fortuna* est un terme aux multiples significations. C'est ainsi que la protase, chez Silius Italicus, *si dexter Poenis deus et fortuna fuisset* (*Pun.*, XIII, 265) peut être traduite : « Si le dieu et la Fortune avaient été favorables aux Carthaginois » ou « Si le dieu et la chance avaient été favorables aux Carthaginois ». Dans l'édition des Belles Lettres, la graphie de *fortuna* comporte, dans cet exemple, une majuscule à l'initiale et le traducteur opte pour la personnification de *fortuna*. Mais, en ce qui concerne la phrase, peu différente, de Stace *audenti deus et fortuna recessit* (*Th.*, II, 540 ; « Le dieu et la chance [ou la Fortune] abandonnèrent l'audacieux [Cthonius] »), le texte latin propose cette fois *fortuna* avec une minuscule et le traducteur ne personnifie pas le mot. Enfin, la phrase d'Ovide *fortunae cetera mando* (*M.*, II, 140), prononcée par le Soleil à l'adresse de Phaeton après lui avoir prodigué des conseils de prudence pour mener son char, peut être traduite par « Je confie le reste à Fortune » ou « Je confie le reste à la chance ».

Les solutions adoptées par les éditeurs des textes latins des éditions consultées pour chaque épopée[50], les choix d'une graphie du mot *fortuna* comprenant ou non une majuscule à l'initiale, sont donc parfois différents. D'un point de vue statistique, l'*Énéide* comprenait, d'une édition à l'autre, entre 32% et 36% des occurrences du mot *fortuna* comportant cette majuscule. Pour les quatre épopées *de second rang* dont il est question ici, toutes composées au premier siècle apr. J.-C. et classées par ordre du nombre d'occurrences décroissant, les proportions sont de 35% à 42% des occurrences dans *La Pharsale* de Lucain, de 55% à 61%

[50] - L'édition des Belles Lettres, l'édition de la *Bibliotheca Classica Selecta* du site *Itinera Electronica*, l'édition de la *Bibliotheca scriptorum Romanorum Teubneriana* disponible sur le site *Library of Latin Texts*.

dans *La Guerre punique* de Silius Italicus, de 40% à 44% dans *La Thébaïde* de Stace, de 24% à 40% dans *Les Métamorphoses* d'Ovide. Ces proportions sont donc souvent supérieures à celles de l'*Énéide*. Et il s'agit de vérifier, si possible, cette conclusion.

Pour ce qui concerne *La Pharsale*, on a expliqué précédemment (pp. 85-86) que l'imprégnation stoïcienne de son auteur le conduisait à considérer souvent *fortuna* comme une déesse, sans doute même comme une divinité plus importante que les dieux olympiens, à laquelle s'adressent de manière privilégiée les deux protagonistes de l'épopée, Pompée et César. *Res mihi Romanas dederas, fortuna, regendas* (*Pha.*, VII, 110 ; « Fortune, tu m'avais donné les affaires romaines à diriger »), dit ainsi Pompée lors d'un discours, peu avant la bataille de Pharsale. *Nesciet hoc quisquam, nisi tu* (…) / *privatum, fortuna, mori* » (*Pha.*, V, 665 et 668 ; « Fortune, personne ne saura, sauf toi, que je meurs en simple particulier »), songe César, alors qu'il tente de traverser l'Adriatique, de nuit, sur une frêle barque, avec pour seul compagnon le pilote, et qu'il est pris dans une tempête. Lucain lui-même – ou du moins le narrateur – s'adresse à *fortuna* dans un développement où il se demande si une tyrannie ne serait pas supérieure finalement à la République romaine qu'il a sous les yeux : *de Brutis, fortuna, queror* (*Pha.*, VII, 440 ; « Fortune, je me plains des Brutus »[51]). Comme on le voit, la personnification de *fortuna* dans *La Pharsale* est en quelque sorte philosophique. Elle n'a pas besoin d'être statistique.

Pour les trois autres épopées, nous définissons des critères de personnification en considérant que le mot *fortuna* est personnifié – on parlera alors de la déesse Fortune et non de chance, de destinée ou de malchance – dans deux circonstances : d'abord lorsqu'il est le sujet d'un verbe d'action (ou de réflexion), conjugué à la voix active, ou le complément d'agent du même type de verbe, conjugué à la voix passive ; ensuite, quand un individu ou un dieu s'adresse à la déesse *fortuna* ou qu'il parle d'elle expressément. Il est possible également, dans ces situations, d'appliquer le principe de substitution utilisé en linguistique, de remplacer *fortuna* par « chance », « destinée » ou « malchance », et de vérifier que la phrase n'a alors plus beaucoup de sens.

[51] - Selon Tite-Live (« Histoire Romaine », in *Historiens romains*, 1968, T.1, pp. 99-101), Lucius Junius Brutus aurait été le premier consul de Rome après l'instauration de la République qui suivit le renversement de Tarquin le Superbe en 509 av. J.-C.

- Dans *La Guerre punique* de Silius Italicus, les verbes d'action ou de réflexion dont *fortuna* est le sujet ou le complément d'agent sont : *ponere* (dans l'expression *qua tandem poneret arce* / *terrarum fortuna caput* ; *Pun.*, I, 7-8 ; « Sur quelle citadelle [celle de Rome ou de Carthage] la Fortune établirait finalement la capitale de la terre ») ; *uertere* (dans *si promissum uertat fortuna fauorem* ; *Pun.*, III, 93 ; « Si la Fortune fait tourner la faveur qu'elle a promise », dit Hannibal) ; *dare* (« accorder » ; *Pun.*, IV, 38 ; *Pun.*, IX, 328) ; *suffere* (« supporter » ; *Pun.*, IV, 57) ; *condere* (« cacher » ; *Pun.*, IV, 607) ; *creare* (« engendrer » ; *Pun.*, IV, 730) ; *trahere* (« traîner », *Pun.*, VI, 367-368) ; *fouere* (« favoriser » ; *Pun.*, VII, 10 ; *Pun.*, VII, 245 ; *Pun.*, XI, 39) ; *erudire* (« enseigner » ; *Pun.*, VII, 387) ; *reducere* (« ramener » ; *Pun.*, IX, 157) ; *eludere* (« se jouer » ; *Pun.*, IX, 354-355) ; *uersare* et *iubere* (dans *nostros fortuna labores* / *uersat adhuc casusque iubet nescire futuros* ; *Pun.*, X, 574-575 ; « La Fortune agite encore mes entreprises et elle m'ordonne d'ignorer les hasards futurs [ou les malheurs futurs] », dit Hannibal en s'adressant au consul romain Paul-Emile, sur sa tombe) ; *titubare* (« chanceler » ; *Pun.*, XI, 4) ; *uocare* (« appeler » ; *Pun.*, XI, 168) ; *minari* (« menacer » ; *Pun.*, XII, 554) ; *auferre* (dans *fortuna abstulerat, permiscens tristia laetis* ; *Pun.*, XIII, 383 ; « La Fortune, mélangeant le funeste au plaisant, avait emporté » deux frères, le père et l'oncle de Scipion) ; *laborare* (« travailler » ; *Pun.*, XV, 640) ; *ruere* (« s'écrouler » ; *Pun.*, XV, 736) ; *nutrire* (« nourrir » ; *Pun.*, XVI, 29) ; *componere* (« disposer » ; *Pun.*, XVI, 616).

A ces verbes peuvent s'ajouter deux expressions où la déesse est clairement désignée : *dicatum* / *fortunae Praeneste* (*Pun.*, VIII, 364-365 ; « La ville de Préneste, consacrée à la déesse Fortune ») et *saltem hoc, fortuna, fuisset* / *solamen culpae* (*Pun.*, IX, 162-163 ; « Fortune, à tout le moins, il y aurait eu cette consolation de ma faute »).

Au total, dans 25 occurrences au moins (soit 45% des 56 occurrences), le mot *fortuna* est vraiment personnifié selon nos critères.

- Dans la *Thébaïde* de Stace, les verbes d'action ou de réflexion sont les suivants : *uenire, decernere, audere* (dans *fortuna* (…) *decernere primum* / *ausa uenit* ; *Th.*, VI, 474-475 ; « Fortune, ayant osé, vint trancher pour la première fois ») ; *uenire, infringere* (dans *spes infringere dulce* / *immodicas, fortuna uenit* ; *Th.*, VI, 691-692 ; « Fortune vint doucement briser les espoirs démesurés », ceux d'un lanceur de disque, lors des jeux funèbres en l'honneur d'Archémore) ; *haurire* (dans *uires hausit fortuna nocendi* ; *Th.*, VI, 937 ; « La Fortune a puisé sa capacité de nuisance ») ; *uincere* (dans *uictum* (…) *fortuna* ; *Th.*, VIII, 39 ;

« Vaincu par la Fortune ») ; *illustrare* (« mettre dans la lumière » ; *Th.*, VIII, 456) ; *sinere* (« permettre » ; *Th.*, VIII, 560) ; *poscere* (« réclamer » ; *Th.*, X, 194) ; *iubere* (« ordonner » ; *Th.*, X, 407) ; *relinquere* (« abandonner » ; *Th.*, XI, 303) ; *indulgere* et *subsistere* (« accorder » et « s'arrêter » ; *Th.*, XI, 447-448) ; *transferre* (« transporter » ; *Th.*, XI, 650) ; *ludere* (« duper » ; *Th.*, XII, 35) ; *aspirare* (« favoriser » ; *Th.*, XII, 197) ; *parare* (« préparer » ; *Th.*, XII, 422) ; *recedere* (« s'éloigner » ; *Th.*, XII, 505) ; *aperire* (« ouvrir » ; *Th.*, XII, 547).

Viennent s'ajouter les adresses directes à la déesse de la fortune : *Deprendi, fortuna, deos* (*Th.*, I, 510 ; « J'ai compris, Fortune, [ce que me disaient] les dieux », dit Adraste à propos des présages selon lesquels Tydée et Polynice sont appelés à devenir ses gendres) ; *Quas quaereret artes / si fratrem, fortuna, dares* (*Th.*, II, 488-489 ; « A quels procédés chercherait-il [Eteocle] à recourir, Fortune, si tu lui apportais son frère [Polynice] ! ») ; *quid, melior fortuna, potes* (*Th.*, XI, 659 ; « Que tu as du pouvoir, meilleure Fortune ! », celle de Créon, nouveau roi de Thèbes) ; *gratum est, fortuna* (*Th.*, XII, 338 ; traduit dans l'édition des Belles Lettres par « Je te remercie, Fortune »).

Au total, le mot *fortuna* est véritablement personnifié dans 20 des 43 occurrences, soit 47%.

- Enfin, dans *Les Métamorphoses* d'Ovide, les verbes d'action ou de réflexion sont *iuvare* (« aider » ; *M.*, V, 140) ; *posse* et *nocere* (dans l'expression *possit fortuna nocere* ; *M.*, VI, 195 ; « [Pour que] la Fortune puisse nuire », à Niobé qui se vante d'avoir plus d'enfants que Latone, la mère d'Apollon et de Diane) ; *regere* (« diriger » ; *M.*, VII, 684) ; *repugnare* (dans *ignauis precibus fortuna repugnat* ; *M.*, VIII, 73 ; « La Fortune est opposée aux souhaits lâches ») ; *laedere* (« outrager » ; *M.*, X, 335) ; *facere* (« faire » ; *M.*, X, 603) ; fauere (« favoriser ; *M.*, XIII, 334).

Le mot *fortuna* est donc personnifié à sept reprises, soit dans 28% des 25 occurrences seulement.

On peut donc considérer que, sauf dans *Les Métamorphoses* d'Ovide – mais cette oeuvre n'est guère postérieure à l'*Énéide* – il y a bien une personnification croissante de *fortuna* et du destin[52].

* *

*

Dans ce chapitre, nous avions choisi de mettre l'accent sur les évolutions les plus importantes qui nous paraissaient pouvoir être notées, au niveau du champ sémantique grec et latin du destin, entre les épopées paradigmes et les épopées *de second rang*. Cela nous a conduit *a contrario* à écarter de nos considérations les mots dont la fréquence d'utilisation et le sens restaient globalement invariants : δαίμων, πότμος, *casus*, *fors* et *forte*, *sors*.

Nous retenons quatre résultats principaux :

- D'abord, l'apparition dans la *Théogonie* d'Hésiode puis, très tardivement, dans *Les Dionysiaques* de Nonnos de Panopolis, de ἡ τύχη (dont *fortuna* est l'équivalent latin), avec un usage qui reste cependant extrêmement limité. C'est cette rareté persistante qui nous semble l'élément paradoxal, donc important : de ce fait, il n'y a pas, dans les épopées grecques, d'équivalent véritable au couple *fatum* - *fortuna*[53] des épopées latines, puisque le couple le plus représenté dans les épopées grecques, μοῖρα - κήρ[54], est très différent.

---

[52] - L'utilisation de *fortuna* dans d'autres épopées où le nombre d'occurrences est plus faible confirme ce résultat C'est ainsi que dans *Argonautica* de Valérius Flaccus, sept des neuf occurrences de ce mot (soit 78%) font l'objet d'une personnification : *Sin aliud fortuna parat* (*Arg.*, I, 326 ; « Si au contraire Fortune en dispose autrement ») ; *Utinam fortuna dedisset* (*Arg.*, II, 176 ; « Si seulement la Fortune [nous] avait donné ») ; *Inuida donec* / (…) *fugeret fortuna* (*Arg.*, II, 473-474 ; « De sorte que, à la fin, la Fortune, jalouse, a fui ») ; *Aelios fortuna nepotes* / *spargit* (*Arg.*, II, 594-595 ; « La Fortune disperse les descendants d'Eole ») ; *fortuna reuexit* (*Arg.*, III, 293 ; « La Fortune a ramené ») ; *Addidit* (…) *comites fortuna* (*Arg.*, V, 113 ; « La Fortune ajouta des compagnons ») ; *Cur* (…) *mouerit atque hinc* / *Thessalicam fortuna ratem* (*Arg.*, V, 529-530 ; « Et ce pourquoi la Fortune a mis en mouvement ce vaisseau thessalien »).

[53] - Dans les épopées latines, le couple *fatum* - *fortuna* représente à lui seul 63% du total des occurrences de mots appartenant au champ sémantique du destin.

[54] - Dans les épopées grecques, le couple μοῖρα - κήρ représente 35% du total des occurrences de mots appartenant au champ sémantique du destin.

- Ensuite, la tendance à la disparition de ἡ αἶσα et de ἡ κήρ après *La Suite d'Homère* de Quintus de Smyrne. Avant de disparaître, le substantif ἡ αἶσα s'est fortement personnifié, justement chez Quintus de Smyrne – αἶσα est devenu une déesse du destin analogue à la Moire et ceci explique peut-être cela – tandis que les Kères ressemblaient également de plus en plus aux Moires.

- Egalement, l'apparition, dans *La Pharsale* de Lucain (à un degré moindre, dans la *Thébaïde* de Stace) d'un troisième sens de *fatum* : le destin au sens rétrospectif du passé plus ou moins proche d'un individu (à côté du destin au sens fort d'un avenir annoncé et du destin au sens faible et rétrospectif d'une vie qui s'achève et de la mort).

- Enfin, la personnification croissante de *fortuna* qui devient ainsi une déesse du destin à part entière.

Mais l'enseignement majeur de toute cette première partie est un constat : on n'a discerné ni une modification significative de la nature du destin, ni un affaiblissement réel de son rôle, entre les épopées archaïques et celles de l'Antiquité tardive. C'est ainsi que les deux auteurs de notre corpus appartenant à l'Antiquité tardive et considérés comme des chrétiens – Nonnos de Panopolis et Dracontius – estiment, à l'instar d'Homère, que le destin est un avenir annoncé, fait de hasard et de nécessité, ou l'expression d'une vie qui s'achève. Par ailleurs, ces deux poètes donnent, dans leurs épopées, une place au destin qui n'est pas significativement inférieure à celle qu'elle occupe chez Homère ou chez Hésiode, si l'on en juge par le nombre total d'occurrences de mots appartenant au champ sémantique du destin[55].

Quel rôle jouent toutes les déesses du destin dont il a largement été question dans les développements précédents ? Ont-elles pour fonction de le déterminer ou seulement de le faire respecter ? Zeus et Jupiter se contentent-ils d'avoir connaissance d'un destin sur lequel ils n'ont pas de prise ? Les prêtres et les devins sont-ils crédibles lorsqu'ils transmettent leur destin aux hommes ? Toutes ces interrogations feront l'objet de la seconde partie.

[55] - 249 occurrences de mots appartenant au champ sémantique du destin pour 21 300 vers environ chez Nonnos (soit en moyenne 117 pour 10 000 vers) ; 78 occurrences pour un total de 2 410 vers environ dans les quatre épopées de Dracontius appartenant à notre corpus (soit 324 pour 10 000 vers) ; 192 occurrences dans l'*Iliade* pour 15 700 vers environ (soit 122 pour 10 000 vers) ; 205 occurrences dans l'*Odyssée* pour 12 100 vers environ (soit 169 pour 10 000 vers) ; 26 occurrences dans la *Théogonie* pour 1 022 vers (soit 254 pour 10 000 vers). Se reporter à l'Annexe 2.

TABLEAU 1 - NOMBRE D'OCCURRENCES DES PRINCIPAUX MOTS EXPRIMANT LA NOTION DE DESTIN DANS LES ÉPOPÉES GRECQUES

Nom de l'épopée	Auteur	αἶσα	ἀναγκαίη, ἀνάγκη	δαίμων	κήρ	μοῖρα	μόρος	πότμος
Iliade	**Homère**	**25**	**20**	**27**	**46**	**48**	**8**	**12**
Odyssée	**Homère**	**16**	**24**	**33**	**32**	**61**	**9**	**22**
Théogonie	Hésiode	1	2	1	2	9	1	
Hécalé	Callimaque			1				1
Argonautiques	Apollonios	17	7	17	7	17	12	5
(Six) *Idylles*	Théocrite					1		
La Suite d'Homère	Quintus	33	26	24	75	25	31	31
La Prise d'Ilion	Triphiodore		3	1			1	3
Les Argonautiques orphiques	Pseudo-Orphée	4	3	2	2	6		3
Les Dionysiaques	Nonnos		51	43	1	46	37	62
Héro et Léandre	Musée		3			3	1	
L'Enlèvement d'Hélène	Collouthos		1					
Total		96	140	149	165	216	100	139

- Les épopées sont classées dans l'ordre chronologique présumé (la datation de certaines œuvres est très approximative). Les deux épopées paradigmes figurent en caractères gras.

- Nombre d'occurrences des autres substantifs et verbes : ἡ Ἄτροπος : 3 (2 dans la *Théogonie*, 1 dans *Les Dionysiaques*) ; ἡ εἱμαρμένη : 0 ; εἵμαρται, εἵμαρτο et εἱμαρμένος : 4 (1 dans l'*Iliade*, 2 dans l'*Odyssée*, 1 dans la *Théogonie*) ; αἱ Κλῶθες : 1 (1 dans l'*Odyssée*) ; ἡ Κλωθώ : 2 (2 dans la *Théogonie*) ; ἡ Λάχεσις : 2 (2 dans la *Théogonie*) ; τὸ λάχος : 3 (2 dans les *Argonautiques*, 1 dans *Les Dionysiaques*) ; ὁ οἶτος : 26 (6 dans l'*Iliade*, 5 dans l'*Odyssée*, 9 dans les *Argonautiques*, 3 dans *La Suite d'Homère*, 2 dans *Les Argonautiques orphiques*, 1 dans *Les Dionysiaques*) ; πέπρωται, πέπρωτο et πεπρωμένος : 27 (5 dans l'*Iliade*, 2 dans la *Théogonie*, 7 dans les *Argonautiques*, 1 dans une des six *Idylles*, 3 dans *La Suite d'Homère*, 3 dans *Les Argonautiques orphiques*, 6 dans *Les Dionysiaques*) ; ἡ τύχη : 4 (1 dans la *Théogonie*, 3 dans *Les Dionysiaques*).

TABLEAU 2 - NOMBRE D'OCCURRENCES DES PRINCIPAUX MOTS EXPRIMANT LA NOTION DE DESTIN DANS LES ÉPOPÉES LATINES

Nom de l'épopée	Auteur	*casus*	*fatum*	*fors, forte*	*fortuna*	*Parca*	*sors*
Annales	Ennius	1		3	9		1
Les Noces de Thétis et de Pélée	Catulle	1	2	2	2	2	
Énéide	**Virgile**	**45**	**126**	**49**	**66**	**8**	**27**
Les Métamorphoses	Ovide	20	76	38	25	1	30
*La Pharsal*e	Lucain	33	252	5	146	4	24
Iliade latine	Baebius Italicus	6	8	2			3
La Guerre punique	Silius Italicus	44	111	21	56	7	31
Argonautica	Valérius Flaccus	27	78	18	9	3	22
Thébaïde	Stace	32	102	49	43	18	20
Achilléide	Stace	2	10	6	1	2	1
Le Rapt de Proserpine	Claudien	3	7	6	3	3	5
La Tragédie d'Oreste	Dracontius	3	9	3	1	2	10
L'Enlèvement d'Hélène	Dracontius	1	14	6	1		7
Hylas	Dracontius	1	1	2			1
Médée	Dracontius		7	1	2		1
Total		219	803	211	363	50	183

- Les épopées sont classées dans l'ordre chronologique. L'épopée paradigme figure en caractères gras.

- Nombre d'occurrences des autres substantifs : *Atropos* : 8 (1 dans *La Guerre punique*, 5 dans la *Thébaïde*, 1 dans *Le Rapt de Proserpine*, 1 dans *L'Enlèvement d'Hélène*) ; *Clotho* : 5 (1 dans l'*Iliade latine*, 2 dans *La Guerre punique*, 1 dans la *Thébaïde*, 1 dans *L'Enlèvement d'Hélène*) ; *Fata* (ae, f) : 0 ; *fatalitas* : 0 ; *Lachesis* : 10 (1 dans l'*Iliade latine*, 3 dans la *Thébaïde*, 3 dans *Le Rapt de Proserpine*, 1 dans *La Tragédie d'Oreste*, 1 dans *L'Enlèvement d'Hélène*, 1 dans *Médée*) ; *necessitas* : 0.

PARTIE 2 : LES VECTEURS MYTHOLOGIQUES DU DESTIN DANS L'ÉPOPÉE ANTIQUE GRÉCO-LATINE

Par l'expression *vecteurs mythologiques du destin*, nous entendons ici les personnages des épopées qui jouent un rôle actif dans la spécification et dans la transmission du destin des hommes, et les moyens naturels ou les techniques qu'ils utilisent à cet effet.

Sont concernés les divinités elles-mêmes (les déesses du destin, Zeus, Jupiter et d'autres dieux), mais également les principaux prêtres et les grands devins. Toutes ces figures contribuent, par leur nature ou par leurs fonctions, à mettre le phénomène religieux au centre de la notion de destin. C'est ainsi que Cicéron, dans *De Natura deorum* se sert des prédictions des prêtres pour prouver l'existence des dieux : « L'autorité des augures est grande ; l'art des haruspices n'a-t-il pas quelque chose de divin ? (…) C'est un fait, il y a des interprètes des dieux ; il est [donc] assurément nécessaire que les dieux eux-mêmes existent (…) ; reconnaissons donc que les dieux existent »[1].

Pour autant, les épopées antiques – surtout les épopées mythologiques – n'ont pas vocation à décrire les institutions ou les croyances religieuses : ni celles de l'époque et du pays où le poète les a situées ni même celles de l'époque et du pays où elles ont été composées.

D'abord, selon bien des auteurs, ainsi A. M. Snodgrass (1974), Homère n'a pas décrit dans l'*Iliade* et dans l'*Odyssée* une société ayant réellement existé, comme le montrent la coexistence d'armes en bronze et en fer, la juxtaposition de deux systèmes de dot (apportée par le père de la future épouse au gendre ou, inversement, par le gendre au père[2]) et le fait qu'à Troie, Priam soit polygame tandis qu'Énée et Hector sont monogames. Cela vaut également à propos de la religion. Si l'*Iliade* donne une bonne idée de l'importance du culte d'Apollon – ce dieu y apparaît dès le Chant I, en envoyant une peste à l'armée grecque jusqu'à la restitution de Chryséis, l'imploration du prêtre Chrysès lui-même et un sacrifice – pourquoi est-il pratiquement absent de l'*Odyssée* ? Par ailleurs, ainsi que l'ont précisé L. Bruit Zaidman et P. Schmitt Pantel, « les oracles considérés comme authentiques [attestés par des

---

[1] - *magna augurum auctoritas* ; *quid haruspicum ars nonne diuina* ? [*deos*] (…) *quorum enim interpretes sunt, eos ipsos esse certe necesse est* (…) ; *deos igitur esse fateamur* (*Cicéron, La Nature des dieux, 2002,* II, 4).

[2] - Par exemple, Agamemnon promet à Achille (courroucé contre lui) une dot immense s'il accepte de devenir son gendre (*Il.*, IX, 147-148) ; inversement, Hector a fait à Eétion, le père d'Andromaque, des cadeaux somptueux pour obtenir sa fille (*Il.*, XXII, 471-472).

inscriptions] (…) ne contiennent pas de prédiction ni de prophétie mais des prescriptions religieuses »[3] : par exemple, ils ordonnent des sacrifices ; au contraire les oracles « rapportés par la tradition littéraire », comme ceux que l'on trouve chez Homère, sont prédictifs ; ils annoncent des destins : l'ombre de Tirésias, aux Enfers, apprend ainsi à Ulysse ce qui l'attend jusqu'à la fin de sa vie (*Od.*, XI, 100-137) ; ou bien ils constituent des aides à la décision[4] : par exemple, Calchas dit à Agamemnon que la peste frappant les Grecs s'éloignera seulement quand il aura rendu Chryséis à son père Chrysès (*Il.*, I, 93-100). Selon J. P. Vernant ainsi, à partir de la première moitié du XXe siècle, les historiens de la religion grecque prennent leurs distances avec les œuvres littéraires, notamment celles d'Homère et d'Hésiode, « qu'ils se refusent à considérer comme un document d'ordre proprement religieux, ayant valeur de témoignage pertinent sur l'état réel des croyances »[5]. Ils séparent le fait religieux du mythe.

Ensuite, dans l'*Énéide* (Livre VI), la caverne où officie la Sibylle de Cumes, dont Énée sollicite l'oracle lorsqu'il se dirige vers le Latium, aurait été creusée par le tyran Aristodème en 500 av. J.-C[6], c'est-à-dire plus de six siècles après la date présumée de la guerre de Troie[7]. Virgile ne décrit pas non plus les caractéristiques de la religion de son époque. C'est ainsi que l'*Énéide* relate une multitude de prodiges dont les principaux, marqués par l'expression *mirabile monstrum* (« Merveilleux prodige »), semblent être l'embrasement de la chevelure d'Iule (*En.*, II, 680), l'écoulement d'un sang noir provenant des racines d'un arbuste (*En.*, III, 26), la présence d'une truie blanche avec ses trente porcelets blancs, au bord du Tibre (*En.*, VIII, 81), le départ des navires de la flotte d'Énée qui brisent leurs chaînes d'amarrage (*En.*, IX, 120), l'apparition devant Turnus du fantôme d'Énée (*En.*, X, 637). Ces prodiges ne

---

[3] - L. Bruit Zaidman et P. Schmitt Pantel, 2007, pp. 88-89.

[4] - L'exemple le plus fameux d'aide à la décision, mais il est extérieur au monde de l'épopée, est l'oracle sollicité par les Athéniens à Delphes avant la bataille de Salamine de 480 av. J.-C. La Pythie – interrogée sur les perspectives de la guerre contre les Perses – avait parlé de la protection absolue que constituerait pour les Grecs « une muraille de bois » (τεῖχος (…) ξύλινον ; Hérodote, *Histoires*, 1951, VII, 141). S'agissait-il des remparts de la citadelle d'Athènes ou de la coque des vaisseaux athéniens ? Thémistocle expliqua aux Athéniens, sur la base du qualificatif θείη (« divine ») attribué à Salamine par la Pythie, qu'ils étaient invités à préparer une bataille navale (J. Elayi, 1979). Mais au moins une autre interprétation du « wooden wall oracle » a été suggérée, celle d'une muraille, située derrière l'Isthme de Corinthe, que fortifiaient les Spartiates, allusion à la nécessité pour les Athéniens de se réfugier en Péloponnèse (L. Maurizio, 1997, p. 329 et N. Robertson, 1987).

[5] - J. P. Vernant, 1990, p. 30.

[6] - R. J. Clark, 1977.

[7] - Les historiens ont retrouvé, lors de fouilles, les vestiges de "Troie VII a" et montré que cette cité avait été détruite par un incendie pendant la période mycénienne, vers 1180 av. J.-C. Mais rien ne prouve que les Grecs en aient été les auteurs ; la guerre de Troie n'est donc pas attestée (M. I. Finley, J. L. Caskey, G. S. Kirk, D. L. Page, 1964).

correspondent pas (sauf peut-être le deuxième) à une manifestation de la colère des dieux. Or, indique J. Champeaux, dans la religion romaine, le prodige est toujours un « avertissement de la colère divine »[8].

Enfin, dans les *Argonautiques* d'Apollonios de Rhodes, Jason s'assure avant son départ, des faveurs d'Apollon en consultant son oracle à Pythô (*Argo.*, I, 209-210 et 301-302). On sait par ailleurs que la conquête de la Toison d'or, légendaire évidemment, est considérée comme antérieure à la guerre de Troie, comme le montre la présence, sur le navire Argô, de Pélée, d'Oïlée et de Télamon, pères respectifs d'Achille et des deux Ajax. Or sur le site de Pythô (Delphes), le temple d'Apollon daterait seulement du VIIIe siècle av. J.-C[9].

Même Valérius Flaccus, quindécemvir à la fin du Ier s. apr. J.-C. et, en tant que tel, gardien des Livres sibyllins[10], ne transpose pas, dans les *Argonautica*, les institutions et les croyances religieuses de son époque : on y trouve seulement deux fois le mot *augur* (une à propos d'Apollon : *Arg.*, I, 234 ; une à propos d'Idmon : *Arg.*, V, 10) ; les lexèmes *haruspex*, *sibylla* n'y figurent pas. Et pour ce qui concerne la religion des Argonautes, Valérius Flaccus n'en sait sans doute guère plus que ce qu'il a pu lire chez Apollonios de Rhodes.

En définitive, la seule description de pratiques ou d'institutions religieuses véritables nous semble provenir d'une épopée historique, *La Pharsale* de Lucain. En effet, la fuite de Pompée et l'approche de César s'accompagnent à Rome d'une multitude de prodiges témoignant bien de la colère des dieux[11] devant la guerre civile qui se profile. Tous les prêtres et prêtresses que compte Rome – les pontifes, les augures, les flamines, les épulons, les quindécemvirs, les sodales, les Vestales, un haruspice – sont alors, mais vainement, mobilisés dans des opérations de purification. Encore faut-il ajouter que, dans sa description des prodiges, Lucain se montre particulièrement emphatique, comme il sied à une épopée.

---

[8] - J. Champeaux, 2003, p. 36 ; R. Bloch (1968, p. 228) note cependant qu'à la fin de la République romaine et au début de l'Empire, sous l'influence hellénique, le prodige a tendance à se rapprocher du présage en n'étant plus systématiquement défavorable.

[9] - G. Roux, 1976, p. 36.

[10] - Les Livres sibyllins contenaient des oracles. Ils avaient été vendus, dit-on, au roi Tarquin le Superbe par la Sibylle de Cumes. On les consultait sur l'ordre du Sénat romain pour interpréter certains prodiges funestes (R. Bloch, 1984, pp. 118-120).

[11] - *superique minaces / prodigiis terras inplerunt, aethera, pontum* (*Pha.*, I, 524-525 ; « Et les dieux, menaçants, emplirent la terre, le ciel et la mer de prodiges »).

En dépit de cette exception donc, c'est moins des religions antiques qu'il sera question dans cette partie que des mythes religieux apparaissant lorsque l'on étudie, dans les épopées antiques, les vecteurs du destin. Les religions et les mythes religieux ne sont d'ailleurs pas forcément différents ni contradictoires. C'est ainsi que T. Harrison, dans un ouvrage consacré à la religion chez l'historien Hérodote (Ve s. av. J. C.), parle d'imprécision et de « flexibilité fondamentale du destin »[12], caractéristiques que l'on trouve également, comme on le vérifiera dans le deuxième chapitre (II – 1) de la troisième partie, dans la plupart des épopées antiques grecques et latines.

Nous nous représenterons ici le destin comme une information sur la vie et sur la mort futures des hommes, circulant des dieux vers les hommes. En début de processus, au sein de la communauté des dieux, des divinités déterminent le destin tandis que d'autres en prennent connaissance (chapitre 1) ; ensuite, en fin de processus, le destin est transmis au monde des hommes selon différents canaux, depuis les propos des dieux eux-mêmes jusqu'aux techniques de divination et aux prophéties (chapitre 2).

[12] - T. Harrison, 2005, p. 227. Selon Hérodote, Crésus avait fait interroger l'oracle de Delphes pour savoir s'il lui était opportun de faire la guerre aux Perses. Apollon avait répondu à Crésus qu'en la déclenchant, « il [Crésus] détruirait un grand empire » (μεγάλην ἀρχὴν μιν καταλύσειν ; Hérodote, « Histoires », I, 53). Ayant été défait à Sardes contre les Perses de Cyrus, Crésus envoie donc ses représentants se plaindre auprès de la Pythie, estimant avoir été trompé. Celle-ci leur répond d'une part que Crésus n'avait pas fait poser la question de savoir quel empire serait détruit (le sien ou l'empire perse), ce qui engage sa responsabilité, et d'autre part qu'Apollon avait pu convaincre les Moires de retarder de trois ans la prise de Sardes (Hérodote, « Histoires », I, 91).

CHAPITRE 1 : LA DÉTERMINATION ET LA TRANSMISSION DU DESTIN AU SEIN DE LA COMMUNAUTÉ DES DIEUX

La détermination et la transmission du destin des hommes, au sein de la communauté des dieux, dont nous rendent compte les épopées antiques, montrent que les hommes n'y laissent pas indifférents les dieux, contrairement au principe philosophique épicurien formulé par Lucrèce au milieu du Ier s. av. J.-C. dans *De rerum natura*[13].

Mais, dans les épopées, seules certaines divinités ont le pouvoir de déterminer le destin des hommes. Les autres se contentent d'en prendre connaissance et, éventuellement, de le diffuser au sein de la communauté des dieux – ou, comme on le verra dans le chapitre suivant, au monde des hommes – sans que l'on sache toujours qui détermine le destin, à supposer que quelqu'un le fasse, et qui le transmet. C'est souvent le cas dans les épyllions car le poète y recourt à une économie de moyens. Dans *L'Enlèvement d'Hélène* de Collouthos ainsi, le narrateur fait allusion à trois reprises au destin de Pâris (son qualificatif est ἀρχέκακος ; *Enl.*, v. 9 ; v. 196 ; v. 392 ; « à l'origine du malheur »), c'est-à-dire à la guerre qu'il va provoquer, à la chute de Troie, sans que soit évoquée pour autant une quelconque divinité qui aurait été à l'origine de l'information.

D'un point de vue plus général d'ailleurs, comme l'a expliqué S. Saïd, « l'épopée se contente souvent d'expliquer l'ordre établi par cet ordre lui-même et ne s'interroge guère sur les origines du destin. En tout cas, elle ne semble pas se soucier d'en donner une explication cohérente, ce qui explique les discussions sans fin qui ont opposé les hellénistes à propos des rapports de Zeus et du Destin »[14]. A quoi S. Franchet d'Espèrey ajoute : « Quels sont les rapports entre le destin et les dieux (en particulier Jupiter) ? Cette question est aussi vieille que le genre épique et seul Lucain (…) l'a résolue en supprimant purement et simplement les

---

[13] - *diuom natura* (…) / *semota ab nostris rebus seiunctaque longe* / *(...) nihil indiga nostri,* / *nec bene promeritis capitur neque tangitur ira* (Lucrèce, *De la nature*, 1924 ; I, 44 à 49 ou II, 646 à 651 ; « La nature des dieux (…) est qu'ils soient éloignés de nos affaires et séparés de nous, de beaucoup, qu'ils n'aient besoin en rien de nous, qu'ils ne soient pas affectés positivement par nos bienfaits ni touchés par la colère »). L'épicurisme a connu, à l'époque de Lucrèce, un grand succès, remarque M. Le Glay (1995, pp. 41-42). Celui-ci cite à l'appui cette phrase que prononce Cicéron, à propos des Epicuriens : *Italiam totam occupauerunt* (Cicéron, *Tusculanes*, 1931, T. 2 - Livres III-V ; IV, 3 ; « Ils se rendirent maîtres de toute l'Italie »).

[14] - S. Saïd, 1984, p. 44.

dieux »[15]. D'ailleurs, en 1935 déjà, W. C. Greene se demande, à propos des épopées homériques, « quelles sont les relations entre le Destin personnifé (Moira) et les dieux » et « s'il est identique à leur volonté »[16].

Nous nous proposons ici, non pas d'alimenter encore ce débat global, mais plus prosaïquement de montrer que les réponses des poètes varient d'une épopée à l'autre, voire – dans une même épopée – d'un Chant à l'autre, ce qui n'est pas surprenant car il s'agit là d'une question importante, rejaillissant sur la répartition des pouvoirs entre les dieux.

Nous présentons d'abord les différentes divinités du destin : les Moires et les Parques, *Fortuna*, Τύχη, les Kères que nous avons rencontrées dans notre étude du champ sémantique du destin (I). La question de la détermination du destin par Zeus ou par les Moires, par Jupiter ou par les Parques est ensuite posée, avec toutes les nuances appropriées (II). On se penche enfin sur les divinités qui affectent le destin des hommes ou qui le transmettent au sein de la communauté des dieux (III).

I – Les différentes divinités du destin dans les épopées antiques

Il est possible d'opposer de ce point de vue les Moires, les Parques et les Kères, à Τύχη et à *Fortuna*. On trouve sur les Moires, sur les Parques et sur les Kères, dans certaines épopées, des renseignements, voire des descriptions qui leur donnent en quelque sorte *de la chair* tandis que Τύχη et *Fortuna* y restent largement virtuelles.

I – 1 : La réalité *physique* des Moires, des Parques et des Kères

Les Moires et les Parques ne s'occupent pas du même type de destin que les Kères. Les premières interviennent dès la naissance des individus pour déterminer essentiellement leur vie, qu'il s'agisse de ses caractéristiques ou de sa durée, tandis que les secondes apparaissent surtout à proximité de leur mort.

I – 1 – 1 : Les Moires et les Parques

Dans sa *Théogonie*, Hésiode fournit deux explications de la création des Moires, ce qui donne d'emblée une richesse particulière à ces divinités. Selon la première, elles sont filles de Nuit (elle-même une fille du Chaos initial) : « Nuit enfanta l'horrible Moros et la noire Kère (…). Elle engendra également les Moires et les Kères qui châtient sans

[15] - S. Franchet d'Espèrey, *in* F. Jouan (dir.), 1983, p. 96.
[16] - W. C. Greene, 1935, p. 6.

pitié »[17]. Cela fait des Moires – et des Kères, leurs sœurs – des divinités pré-olympiennes, au sens où elles sont antérieures à la prise du pouvoir par Zeus et même à sa naissance[18]. Pour Quintus de Smyrne, les Moires sont directement les « filles du Chaos sacré »[19]. Alors, les décisions des Moires en matière de destin peuvent entrer en conflit avec la volonté de Zeus. La seconde explication d'Hésiode fait de Thémis (deuxième épouse de Zeus après Métis), la mère des Moires : « Plus tard il [Zeus] épousa la splendide Thémis qui enfanta les Heures (…), les Moires à qui Zeus le prudent a octroyé la plus haute charge, Clothô, Lachésis et Atropos qui accordent aux mortels, à leur naissance, d'avoir du bonheur et du malheur »[20]. Les Moires sont ici des divinités olympiennes comme d'autres, et c'est Zeus qui leur a en quelque sorte sous-traité la détermination du destin des hommes. Alors, la probabilité d'un conflit entre Zeus et les Moires, à ce propos, s'estompe. Il est certes possible de considérer que ces deux explications ne se contredisent pas[21] : les Moires seraient bien des divinités pré-olympiennes ; mais après ses combats victorieux contre Cronos, son père, et contre les autres Titans, Zeus aurait achevé la réorganisation du monde divin en engendrant à nouveau symboliquement les Moires et en les confortant dans leurs anciennes fonctions. Adopter cette approche revient cependant au cas précédent, avec une probabilité faible d'un conflit entre les Moires et Zeus à propos du destin.

Certes, les Moires ne donnent lieu à aucune description chez Homère ni chez les autres poètes épiques grecs, peut-être parce que, considérées comme des divinités pré-olympiennes, elles seraient plutôt zoomorphes. En tout cas, elles sont « invisibles pour les malheureux hommes »[22]. Mais il semble qu'elles aient fait l'objet de cultes en certains endroits : ont été retrouvés « des autels et des dédicaces à Athènes, à Sicyone, à Sparte, à Olympie ; un temple à Thèbes et peut-être à Corinthe »[23], des traces de culte à Délos, à Eleusis, à Epidaure, à

---

[17] - Νὺξ δ' ἔτεκεν στυγερόν τε Μόρον καὶ Κῆρα μέλαιναν / (…). Καὶ Μοίρας καὶ Κῆρας ἐγείνατο νηλεοποίνους (*Th.*, v. 211 et 217).

[18] - Les dieux antiques sont immortels, à la différence des hommes ; mais comme les hommes, ils ne sont pas éternels : ils ont eu une naissance.

[19] - Χάους ἱεροῖο θύγατρες / Μοῖραι (*Sui.*, III, 756-757).

[20] - δεύτερον ἠγάγετο λιπαρὴν Θέμιν, ἣ τέκεν Ὥρας, / (…) Μοίρας θ', ᾗς πλείστην τιμὴν πόρε μητίετα Ζεύς, / Κλωθώ τε Λάχεσίν τε καὶ Ἄτροπον, αἵ τε διδοῦσι / θνητοῖς ἀνθρώποισιν ἔχειν ἀγαθόν τε κακόν τε (*Th.*, v. 901 et 904-906).

[21] - G. Pironti, in Hésiode, *Théogonie*, 2008, note 46, p. 27 et S. Ballestra-Puech, 1999, p. 244.

[22] - μογεροῖσιν ἐπ΄ ἀνδράσιν ἀπροτίοπτοι (*Sui.*, IX, 417).

[23] - L. Stella, *in* F. Jouan (dir.), 1983, p. 11.

Halicarnasse, à Olympie notamment[24]. Au IIIe s. av. J.-C., dans les *Argonautiques*, Apollonios de Rhodes précise en outre à propos de la Schérie : « Là-bas sont reçus encore des sacrifices annuels aux Moires »[25], sur des autels érigés par Médée lors de son passage avec Jason, dans cette île, à leur retour de Colchide.

A Rome, les Parques « doivent beaucoup (…) à d'anciennes divinités romaines »[26] : Carmentis, Parca et les Fata. Carmentis (ou Carmenta, la mère d'Evandre) et Parca sont deux déesses de la naissance qui formulent également des prophéties pour les nouveaux-nés. Les trois Fata sont *Nona*, *Decima* (ou *Decuma*) et *Morta*. Mais les Fata ou Parques ont conservé, dans les épopées romaines, leurs noms grecs : Clotho, Lachésis et Atropos.

Clotho, Lachésis et Atropos sont associées à l'image du fuseau et de la quenouille, ainsi que le montrent les verbes, les substantifs et les adjectifs utilisés comme co-textes, qui forment un véritable champ sémantique : ὁ ou ἡ ἄτρακτος (« le fuseau »), δυσηλάκατος (« à la quenouille funeste »), ἐπικλώθω (« filer »), ἡ ἠλακάτη (« la quenouille »), αἱ Κλῶθες (« les Fileuses »), κλώθω (« filer »), ὁ κλωστήρ (« le fuseau »), τὸ λίνον (« le fil de lin »), ὁ μίτος (« le fil »), τὸ νῆμα (« le fil »), *colus* (« la quenouille »), *fila* (« les fils de laine »), *fusus* (« le fuseau »), *licium* (« le fil »), *pensa* (« le travail de la laine »), *stamen* (« le fil »), *subtegmen* (« le fil »). Une illustration en est ce vers de Catulle, dans *Les Noces de Thétis et de Pélée*, qui revient à treize reprises lorsque les Parques disent son destin à Pélée : *Currite ducentes subtegmina, currite, fusi*[27] (« Courez en tirant les fils [du destin], courez, fuseaux »).

Les trois noms des déesses sont autant de représentations du destin puisque Clotho vient du verbe κλώθω, « filer » ; Lachésis, du substantif τὸ λάχος, « la part », « le lot », « la destinée » ; Atropos, de l'adjectif ἄτροπος, « inflexible ». Quant à leurs fonctions, elles ne sont différenciées qu'après l'Antiquité ; ainsi que l'a précisé S. Ballestra-Puech, « il n'est jamais question ni de ciseaux ni de forces [conduisant à la rupture du fil de la vie] dans la littérature antique à propos des Parques ou des Moires »[28]. Ultérieurement, on considérera cependant parfois que Clotho tient la quenouille et « le fil des destinées humaines », que Lachésis « met le fil sur le fuseau » et qu'Atropos « coupe le fil qui mesure la durée de vie de

[24] - B. Dietrich, 1967, pp. 64-66.
[25] - Μοιράων δ' ἔτι κεῖσε θύη ἐπέτεια δέχονται (*Argo.*, IV, 1217).
[26] - S. Ballestra-Puech, 1999, p. 35.
[27] - *Noc.*, v. 327 ; v. 333 ; v. 337 ; v. 342 ; v. 347 ; v. 352 ; v. 356 ; v. 361 ; v. 365 ; v. 371 ; v. 375 ; v. 378 ; v. 381.
[28] - S. Ballestra-Puech, 1999, p. 123.

chaque mortel »[29], comme l'illustrent les représentations placées en Annexe 3 - II. Les Moires et les Parques sont d'ailleurs peut-être les héritières d'une déesse mycénienne du fuseau – invention ancienne, antérieure à l'âge du Bronze – « lorsque le fuseau avait encore tout son prestige, presque magique »[30]. B. C. Dietrich (1962) ajoute que la laine et le lin avaient ces propriétés magiques dans les croyances populaires de l'Antiquité la plus reculée ; un rituel de filage s'était donc développé lors de la naissance d'un enfant ; et Homère aurait utilisé le premier cette métaphore – il le fait à trois reprises dans l'*Iliade* et huit fois dans l'*Odyssée*[31] – pour évoquer la détermination du destin.

Les Parques ont d'ailleurs une autre attribution que la détermination des destins futurs : elles sont chargées dans *La Thébaïde* de Stace de conserver la mémoire du passé : « Pourquoi le fleuve Isménus lui-même a-t-il été appelé à combattre [interroge le narrateur] ? Sœurs qui êtes savantes, ayez la bienveillance de nous l'apprendre : c'est votre travail de remonter dans le passé et d'écarter le déclin de la renommée »[32]. Cette fonction nous semble cependant assez cohérente avec les qualités attribuées aux devins : par exemple, Calchas est celui qui sait « ce qui est, ce qui sera et ce qui a été auparavant »[33], expression d'Homère reprise dans les mêmes termes par Hésiode dans sa *Théogonie* (*Th.*, v. 38) à propos des Muses[34] (qui, de même, informent le poète du passé, du présent et du futur qu'il aura pour tâche de mettre en vers) et par Ovide dans *Les Métamorphoses* à propos d'Apollon[35].

---

[29] - P. Commelin et P. Maréchaux, 2005, pp. 92-93.

[30] - L. Stella, in F. Jouan (dir.), 1983, p. 17. L'auteur y note « des analogies frappantes entre les Moirai grecques et les divinités du destin d'autres peuples de la souche indo-européenne », par exemple les trois Nornes scandinaves (Urd, Verdandi et Skuld).

[31] - ἐπικλώθω (« filer ») : *Il.*, XXIV, 525 ; *Od.*, I, 17 ; *Od.*, III, 208 ; *Od.*, IV, 208 ; *Od.*, VIII, 579 ; *Od.*, XI, 139 ; *Od.*, XVI, 64 ; *Od.*, XX, 196. - ἐπινέω (« filer ») : *Il.*, XX, 128 ; *Il.*, XXIV, 210. - νέω (« filer ») : *Od.*, VII, 198.
Trois de ces occurrences concernent explicitement la détermination du destin à la naissance, par Destinée (Αἶσα ; *Il.*, XX, 128) ; la Moire (Μοῖρα ; *Il.*, XXIV, 210) ; Destinée et les Fileuses (Αἶσα, Κλῶθές ; *Od.*, VII, 198).

[32] - *cur ipse excitus in arma* / *Ismenos* ? *Doctae nosse indulgete sorores* : / *uestrum opus ire retro et senium depellere famae* (*Th.*, IX, 316-318). Stace utilise parfois le substantif *sorores* pour qualifier les Furies, mais ici il semble bien qu'il s'agisse des Parques, compte tenu du co-texte (*doctae*) et d'allusions antérieures au destin et au fil (*fata* et *stamine*, *Th.*, IX, 254).

[33] - τά τ' ἐόντα τά τ' ἐσσόμενα πρό τ' ἐόντα (*Il.*, I, 70).

[34] - Dans *Argonautica* est mise en scène également, par Valérius Flaccus, la muse de l'histoire Clio dont le narrateur dit : *tibi enim superum data, uirgo, facultas* / *nosse animos rerumque uias* (*Arg.*, III, 15-16 ; « En effet, à toi, vierge, a été donnée la faculté divine de connaître les âmes et le cours des événements »).

[35] - *per me quod eritque fuitque* / *estque patet* (*M.*, I, 517- 518 ; « Par moi est accessible ce qui sera, ce qui a été, ce qui est »).

Les Parques font en outre l'objet de descriptions dans *Les Noces de Thétis et de Pélée*, de Catulle, et dans *Le Rapt de Proserpine*, de Claudien. Catulle décrit ainsi les Parques qui participent à la noce : *Infirmo quatientes corpora motu,* / *ueridicos Parcae coeperunt edere cantus.* / *His corpus tremulum complectens undique uestis* / *candida purpurea talos incinxerat ora,* / *at roseae niueo residebant uertice uittae,* / *aeternumque manus carpebant rite laborem.* / *Laeua colum molli lana retinebat amictum,* / *dextera tum leuiter deducens fila* (…), / *laneaque aridulis haerebant morsa labellis*[36] (*Noc.*, v. 305-312 et 316). Plusieurs éléments donnent ici l'image de vieilles femmes : *infirmus* (« faible »), *corpus tremulum* (« Le corps tremblant »), *niueus* (…) *uertex* (« La tête neigeuse »), *aridula* (…) *labella* (« Les lèvres un peu sèches »). Et, comme l'a souligné R. Sklenár[37], Catulle joue avec les couleurs à travers les adjectifs *candida* et *purpurea*, juxtaposés au vers 308, puis *roseae* et *niueo* au vers 309. On retrouve d'ailleurs le rose et le pourpre sur le couvre-lit de la chambre des deux époux, Thétis et Pélée, au vers 49, ce qui contribue à l'unité de l'épyllion. Le vers 309 *at roseae niueo residebant uertice uittae* admet cependant la variante *at roseo niueae residebant uertice uittae* étudiée par P. Flobert (1976). Dans la première configuration, l'adjectif A *roseae* est associé au nom A *uittae* (« Rubans roses ») et l'adjectif B *niueo*, au nom B *uertice* (« De leur tête neigeuse »), ce qui correspond à une structure de phrase < adjectif A – adjectif B – nom B – nom A > en chiasme. Dans la variante, l'adjectif A' *roseo* est associé au nom A' *uertice* (« De leur tête rosée ») et l'adjectif B' *niueae*, au nom B' *uittae* (« Rubans neigeux »), pour une structure < adjectif A' – adjectif B' – nom A' – nom B' > qualifiée de disjonction double. Or, ce poème de Catulle contient seulement 20 chiasmes mais 40 disjonctions doubles, selon P. Flobert. Il en conclut que la variante *roseo uertice* est la plus probable : les Parques seraient tellement vieilles que leur chevelure, clairsemée, laisserait apparaître la peau rose du crâne. L'expression *roseo uertice* de Catulle serait ainsi une illustration de « son non-conformisme, son humour, son irrévérence, une certaine cruauté juvénile aussi, peut-être »[38].

Dans *Le Rapt de Proserpine*, Claudien apporte d'autres éléments. D'abord, les Parques, vieilles comme chez Catulle (Claudien parle de leur « blancheur austère », *seueram*

---

[36] - « Leur corps agité d'un faible mouvement, les Parques entonnèrent leurs chants qui disent la vérité [en annonçant les destins]. Une robe blanche au bord pourpre entourant de tous côtés leur corps tremblant étreignait leurs chevilles et des rubans roses descendaient de leur tête neigeuse, et leurs mains, selon les rites, déchiraient [les fils] : travail éternel. La main gauche retenait la quenouille drapée de laine souple, la main droite tirant alors légèrement sur les brins (…) ; et des morceaux de laine s'accrochaient à leurs lèvres un peu sèches ».
[37] - R. Sklenár, 2006, pp. 388-389.
[38] - P. Flobert, 1976, p. 151.

canitiem), sont des divinités infernales – dignes filles de Nuit – qui vivent près de Pluton et sont ses servantes ; ensuite, et de manière surprenante, elles n'hésitent pas à lui adresser des supplications qui tranchent avec les épithètes « inflexibles », « inébranlables », « insensibles » dont on les affuble ordinairement. On lit en effet : « [Les Parques] étendirent leur blancheur austère aux pieds et devant le trône de leur maître [Pluton] et elles approchèrent leurs mains de ses genoux avec des pleurs de suppliantes (…). Ô, grand maître de la nuit (…) pour qui nos fils [c'est-à-dire nos fuseaux] oeuvrent »[39].

En définitive, les Moires et les Parques seraient des vieilles déesses tant par leur origine que par leurs traits physiques, même si L. Stella a pu écrire à leur propos : « On ignore en effet si elles sont jeunes et belles comme les trois Grâces ou bien vieilles et laides comme les Graiai [αἱ Γραῖαι, les Grées] »[40]. Les Parques et les Moires apparaissent d'ailleurs le plus souvent (mais pas systématiquement) sous les traits de vieilles dames dans les représentations figurant en Annexe 3.

I – 1 – 2 : Les Kères

Les Kères, qui sont peut-être les esprits des morts, sont décrites chez Homère, dans l'*Iliade*, en ces termes, sur le bouclier forgé par Héphaïstos pour Achille : « La Kère funeste, tenant un premier humain récemment blessé et un second, indemne, traînait par les pieds à travers la mêlée un troisième, mort celui-là ; elle portait, autour des épaules, un vêtement rouge du sang des hommes »[41]. Trois commentaires peuvent être faits. D'abord, les lieux de prédilection des Kères sont les endroits où l'on meurt, surtout les champs de bataille. Ensuite, ce sont les Kères qui emportent les défunts, non sans avoir déchiré les cadavres de leurs griffes et bu leur sang[42], et cela explique la couleur de leurs manteaux. Enfin, les Kères s'occupent également, en les étreignant en quelque sorte, des guerriers encore indemnes mais dont l'heure de mourir est proche, ce qui fait d'elles des divinités du destin à part entière.

En outre, pour Hésiode, dans la *Théogonie*, les Kères sont, comme Moros et les Moires, des filles de Nuit (*Th.*, v. 217).

---

[39] - *ante pedes soliumque ducis fudere seueram* / *canitiem genibusque suas cum supplice fletu* / *admouere manus* (...). *O maxime noctis* / *arbiter* (…) *cui nostra laborant* / *stamina* (*Pros.*, I, 49-51 et 55-57).

[40] - L. Stella, in F. Jouan (dir), 1983, p. 12. Les Graiai ou les Grées sont des divinités pré-olympiennes nées vieilles.

[41] - ὀλοὴ κήρ, / ἄλλον ζωὸν ἔχουσα νεούτατον, ἄλλον ἄουτον, / ἄλλον τεθνηῶτα κατὰ μόθον ἕλκε ποδοῖιν· / εἶμα δ᾽ ἔχ᾽ ἀμφ᾽ ὤμοισι δαφοινεὸν αἵματι φωτῶν (*Il.*, XVIII, 535-538).

[42] - « Kères », in P. Grimal, 2002, p. 246.

Et, quatre siècles plus tard, Apollonios de Rhodes complète la description des Kères en faisant d'elles, des êtres ailés au service d'Hadès : « Alors [Médée] chercha à se rendre favorables et à célébrer, par des chants, les Kères qui rongent les cœurs, chiennes rapides d'Hadès, elles qui, tournoyant dans le ciel entier, sont lancées sur les mortels »[43]. C'est pourquoi les Kères sont parfois représentées avec des ailes (ce qui est le cas en Annexe 3, II - L).

I – 2 : Le caractère *virtuel* de Τύχη et de *Fortuna*

A l'inverse des Moires, des Parques et des Kères, Τύχη et *Fortuna* restent largement virtuelles dans les épopées antiques, faute de descriptions.

I – 2 – 1 : Τύχη

De Τύχη, on sait seulement, par Hésiode, comme on l'a dit précédemment (p. 69), qu'elle est une sœur de Métis, d'Europé et de Calypso (*Th.*, 360) et par Nonnos de Panopolis, onze siècles après la *Théogonie*, qu'elle est « aux formes variées » (πολύμορφε ; *Dio.*, XVI, 220), ce qui est sans doute moins une allusion à ses caractéristiques physiques qu'à son humeur changeante. Mais le faible nombre d'occurrences de τύχη (quatre au total dans les épopées grecques) explique aisément cette lacune dans la description de la divinité dans les épopées.

Selon E. des Places[44], Τύχη devient une véritable divinité, cependant encore abstraite, au Ve s. av. J.-C., dans la *Douzième olympique* de Pindare, lorsque le poète appelle la « Fortune protectrice »[45] à exercer sa bienveillance sur la cité d'Himéra. Elle reste largement une abstraction chez Hérodote et chez les poètes tragiques grecs[46]. Mais « le culte civique de *Tychè* connaît une immense diffusion à l'époque hellénistique : *Tychè*, divinité féminine porteuse de la couronne d'abondance et le front ceint de la couronne murale [tourelée] devient la "Fortune de la cité" »[47] (se reporter à l'Annexe 3, I – C).

---

[43] - ἔνθα δ' ἀοιδῇσιν μειλίσσετο, μέλπε δὲ κῆρας / θυμοβόρους, Ἀίδαο θοὰς κύνας, αἳ περὶ πᾶσαν / ἠέρα δινεύουσαι ἐπὶ ζωοῖσιν ἄγονται (*Argo.*, IV, 1665-1667).
[44] - E. des Places, 1969, p. 111.
[45] - σώτειρα Τύχα (Pindare, *XIIe Olympique*, 2, *in* Pindare, *T. 1. – Olympiques*, 1949).
[46] - E. Will, 1994, p. 596.
[47] - E. Will, C. Mossé et P. Goukowsky, 1993, p. 613.

I – 2 – 2 : *Fortuna*

Fortuna fait l'objet, à l'inverse, de 363 occurrences dans les épopées latines de notre corpus ; on en connaît donc les attributions : elle personnifie la chance, la malchance et le hasard ; elle est une déesse essentiellement versatile ; dans ses fonctions, elle n'entre en concurrence avec aucune divinité, pas même avec Zeus et avec Jupiter. Il faut dire que dans *La Pharsale*, où le mot *fortuna* est employé le plus fréquemment (à 146 reprises), la déesse Fortune se substitue le plus souvent aux autres dieux (Jupiter y fait l'objet de seulement 26 occurrences), comme on l'a dit précédemment (pp. 85-86). Sur les descriptions de *Fortuna*, les épopées ne nous apprennent cependant rien. Chez Lucain, stoïcien, l'explication tient sans doute au fait que *Fortuna* est (comme Τύχη dans la tragédie grecque, plusieurs siècles auparavant) largement une abstraction. Dans les autres épopées latines, cette situation provient peut-être paradoxalement de ce que la déesse bénéficiait de nombreux lieux de culte (par exemple, il existait à Préneste un culte de la déesse Fortuna, mentionné par Silius Italicus[48]). Elle a donc été beaucoup représentée dans l'Antiquité (Annexe 3, I – D) ; de ce fait, les précisions apportées dans les épopées auraient été jugées inutiles par leurs auteurs.

D. Roulleau signale en effet que le culte de la déesse Fortuna aurait commencé dès le milieu du VIe s. av. J.-C., sous le roi Servius Tullius, par l'attribution à la déesse, dans un bâtiment, d'une « *porta fenestella* (…), ouverture au-dessus du niveau du sol (…) à travers laquelle passait la Fortune[49] » pour aller voir le roi. Mais pour I. Kajanto (1988), la réelle origine du culte se trouve à Préneste, en Latium : *Fortuna* était la déesse de la bonne fortune, de la chance dans tous les domaines, qu'il s'agisse de la naissance (ce qui faisait de *Fortuna* une sorte de déesse de la fertilité), de la guerre et des autres entreprises. C'est donc seulement au contact du mot Τύχη que *Fortuna* serait devenue la puissance versatile que l'on connaît. Horace décrit par exemple dans les *Odes*, comme l'a expliqué G. L. Fain (2006), une déesse *Fortuna* capricieuse et malicieuse, qui joue à enlever des royaumes et à les réattribuer[50].

A Préneste, les pèlerins se rendaient vers 80 av. J. C. au temple de *Fortuna Primigenia* pour s'enquérir de l'avenir. Ils le faisaient « en jetant les dés », indiquent J. Volpilhac-

---

[48] - *dicatum* / *fortunae Praeneste* (*Pun.*, VIII, 364-365 ; « La ville de Préneste, consacrée à la déesse Fortune »).
[49] - D. Roulleau, 1973, p. 731.
[50] - *hinc apicem rapax* / *fortuna cum stridore acuto* / *sustulit, hic posuisse gaudet* (Horace, « Odes » I, 34, 14-16 *in* Horace, *Odes et épodes*, 1927 ; « La Fortune ravisseuse a enlevé de là une couronne, avec un bruit strident ; elle se réjouit de l'avoir posée à cet endroit »).

Lenthéric et M. Martin[51]. Cela montre une fois de plus que *Fortuna* est bien une déesse du destin, mais d'un destin lié au hasard. A la fin de la République et sous l'Empire, le culte à Rome de la déesse *Fortuna* prend une grande ampleur. César accapare à son profit la déesse (*Fortuna Caesaris*)[52] ; Auguste lui construit des temples et des autels à son retour à Rome, après ses succès militaires en Asie Mineure (*Fortuna Redux*). Des effigies de *Fortuna* figurent sur les pièces de monnaie romaines (Annexe 3, I – E et I – F). Fortuna y est représentée avec ses attributs : la roue (qui tourne), la corne d'abondance, le gouvernail (symbolisant sa fonction de guide vers le futur) et parfois le globe terrestre. Fortuna a été également assimilée à la déesse-mère égyptienne Isis[53].

En définitive, toutes ces déesses du destin ont un pouvoir fort sur les hommes. C'est pourquoi l'on peut s'interroger sur la nature de leurs relations avec les maîtres de l'Olympe.

II – La question de la détermination du destin par Zeus ou par les Moires, par Jupiter ou par les Parques

A la différence des Kères, de Τύχη et de *Fortuna*, les Moires et les Parques entrent régulièrement en concurrence, respectivement avec Zeus et avec Jupiter, pour la détermination du destin : le destin est donc un enjeu de pouvoir entre ces divinités. Deux raisons viennent se conjuguer pour l'expliquer, nous semble-t-il.

En premier lieu, les Moires et Zeus ont des attributions pour partie similaires. Examinons ainsi cette phrase prononcée par Hélène dans l'*Odyssée* : « Cependant, Zeus donne le bonheur et le malheur tantôt à l'un, tantôt à l'autre ; en effet le dieu peut tout »[54]. Zeus aurait ainsi une puissance illimitée pour ce qui concerne l'avenir des hommes, donc en matière de destin. Mais en fait, l'expression ἀγαθόν τε κακόν τε διδοῖ que l'on y trouve est reprise presque à l'identique dans un passage (déjà cité) de la *Théogonie* d'Hésiode

---

[51] - J. Volpilhac-Lenthéric et M. Martin, « Notes complémentaires » *in* Silius Italicus, *La Guerre punique*, Vol. 3, 1984, note 13, p. 183.
[52] - C. F. Norena, 2001, p. 152.
[53] - Par exemple, la statuette de bronze d'Isis-Fortuna qui figure dans la collection du Centre de recherche archéologique de l'Université de Californie possède notamment, outre les attributs traditionnels de *Fortuna*, un diadème sur la tête avec le disque solaire et des ailes dans le dos (D. Pollini, 2003).
[54] - ἀτὰρ θεὸς ἄλλοτε ἄλλῳ / Ζεὺς ἀγαθόν τε κακόν τε διδοῖ· δύναται γὰρ ἅπαντα (*Od.*, IV, 236-237).

concernant cette fois les Moires : διδοῦσι (…) ἔχειν ἀγαθόν τε κακόν τε[55]. De même, lorsque Ménélas évoque Nestor, Homère n'hésite pas à utiliser, à propos de Zeus et du destin, la métaphore du fil de la vie réservée aux Moires. Nestor, dit Ménélas, « à qui le fils de Cronos a filé du bonheur comme époux et comme père »[56].

Ensuite, les Moires, filles de Nuit comme les Erinyes, sont de vieilles divinités qui « peuvent toutes être qualifiées de divinités de la terre et de la mort. Cela les distingue, de la manière la plus nette, des nouveaux dieux [anthropomorphes olympiens], qui n'appartiennent ni à la terre, ni somme toute à l'élémentaire, et qui ne se mêlent pas de la mort »[57]. Dans l'*Iliade* en tout cas, les dieux qui participent aux combats du côté grec ou du côté troyen ne tuent directement aucun des belligérants sans une insulte préalable de ceux-ci, sauf Arès « meurtrier » (μιαιφόνος) qui tue le grec Périphas (*Il.*, V, 842-849) ; au Chant I, si l'on ne considère pas que les flèches d'Apollon sont seulement la métaphore poétique d'une mort brutale, le dieu envoie certes un fléau mortel aux Grecs, mais après les menaces que profère Agamemnon à l'adresse de son prêtre Chrysès, un outrage au dieu.

Et même, l'ancien monde des vieilles divinités est en conflit avec les dieux de l'Olympe, liés à la vie[58]. Cela est patent, à propos du destin, dans la tragédie d'Eschyle, *Prométhée enchaîné*, qui, dit F. Vian, « illustre la première et la plus dure bataille que Zeus a menée contre la Moire »[59]. On y lit ainsi, dans la bouche de Prométhée : « Certes en vérité Zeus, tout suffisant qu'il soit, sera humilié, attendu qu'il se dispose à contracter mariage, ce qui le jettera, anéanti, à bas du pouvoir absolu et de son trône »[60]. C'est avec Thétis que Zeus songe alors à se marier. Mais après la prophétie de Thémis l'avertissant que le fils de Thétis deviendrait plus puissant que son père, Zeus cède en quelque sorte à la Moire et renonce à épouser la Néréide.

---

[55] - La citation complète est : Κλωθώ τε Λάχεσίν τε καὶ Ἄτροπον, αἵ τε διδοῦσι / θνητοῖς ἀνθρώποισιν ἔχειν ἀγαθόν τε κακόν τε (*Th.*, v. 904-905 ; « [Thémis enfanta] Clothô, Lachésis et Atropos qui accordent aux mortels [à leur naissance], d'avoir du bonheur et du malheur »).
[56] - ᾧ τε Κρονίων / ὄλβον ἐπικλώσῃ γαμέοντί τε γεινομένῳ τε (*Od.*, IV, 207-208).
[57] - W. F. Otto, 1961, p. 21.
[58] - Dans cette classification, Poséidon a, selon Otto, un statut intermédiaire, car « son pouvoir s'étendait jadis sans doute sur la totalité de la terre » (W. F. Otto, 1961, p. 30). Ceci expliquerait son appellation d'« ébranleur de la terre » (ἐνοσίχθων), même si sa souveraineté est ensuite réduite à la mer et à certaines autres étendues d'eau.
[59] - F. Vian, 1942, p. 197.
[60] - ἦ μὴν ἔτι Ζεύς, καίπερ αὐθάδη φρονῶν, / ἔσται ταπεινός, οἷον ἐξαρτύεται / γάμον γαμεῖν, ὃς αὐτὸν ἐκ τυραννίδος / θρόνων τ΄ ἄιστον ἐκβαλεῖ (Eschyle, *Prométhée enchaîné*, v. 907-910 *in* Eschyle, *Œuvres*, T. 1., 1920).

Ces relations entre les Moires et Zeus peuvent être fréquemment étendues, comme on le vérifiera, aux relations entre les Parques et Jupiter, même si l'on se gardera bien d'assimiler inconsidérément les Moires aux Parques, Zeus à Jupiter. On a dit précédemment ce que les Parques doivent aux anciennes divinités romaines : Carmentis, Parca et les Fata. Quant à Jupiter que les poètes romains – à la suite de Naevius – ont cherché à identifier à Zeus pour construire une culture grecque et romaine syncrétique, comme l'a noté D. C. Feeney[61], il est notamment le dieu majeur de Rome et son défenseur acharné, ce que Zeus n'est pas pour Athènes.

Quatre situations peuvent donc être discernées dans les épopées antiques, pour décrire ces relations, depuis un pouvoir très fort de Zeus (respectivement de Jupiter), en matière de détermination du destin jusqu'à un assujettissement total aux Moires (respectivement aux Parques) : d'abord Zeus et Jupiter sont par moments les maîtres du destin ; à d'autres reprises, Zeus est associé aux Moires et Jupiter aux Parques pour la détermination du destin ; dans la plupart des cas cependant, le destin est déterminé par les Moires et par les Parques, tandis que Zeus et Jupiter se bornent à le faire respecter ; enfin, il est possible que Zeus et Jupiter ignorent même le destin de certains héros.

II – 1 : Zeus et Jupiter, maîtres du destin dans certaines circonstances

Zeus et Jupiter semblent être les maîtres du destin – « Les destins (*fata*) obéissent à la voix [de Jupiter] »[62], lit-on dans *La Thébaïde* de Stace – dans deux circonstances : en premier lieu, quand il est la traduction de leur volonté (eux-mêmes ou le narrateur disent qu'ils ont déterminé le destin), ensuite quand ils ont la liberté de modifier le destin, ou au contraire de le laisser en l'état (choisissant de ne pas le modifier ou renonçant à le faire).

II – 1 – 1 : Le destin, traduction de la volonté de Zeus et de Jupiter

Au début de l'*Iliade*, la colère d'Achille, son retrait des combats vont provoquer dans le camp grec bien des revers, annoncés par le narrateur : il s'agit donc bien, pour l'armée grecque, d'un destin néfaste. Or on ne peut pas ne pas être frappé par cette précision du même narrateur à ce propos : « La volonté de Zeus s'accomplissait »[63] ; les

[61] - D. C. Feeney, 1991 pp. 113-115.
[62] - *uocem fata sequuntur* (*Th.*, I, 213).
[63] - Διὸς δ' ἐτελείετο βουλή (*Il.*, I, 5).

souffrances infligées aux Grecs auraient été planifiées par Zeus pour venger, à la demande de Thétis, l'outrage infligé à son fils par Agamemnon[64].

Une expression presqu'identique est utilisée par Triphiodore, entre le milieu du IIIe et le milieu du IVe siècle apr. J.-C., dans *La Prise d'Ilion*, pour expliquer la chute de Troie – « La volonté de Zeus le commandait »[65] – bel exemple d'intertextualité entre deux épopées composées pourtant à plus de mille ans de distance. Ainsi, ni une phase importante du déroulement de la guerre de Troie, ni son dénouement ne seraient imputables aux déesses du destin.

La volonté de Zeus intervient, semble-t-il, également, dans l'*Iliade*, lorsque Poséidon sauve Énée des griffes d'Achille ; Poséidon le fait car « c'est pour lui [Énée] l'arrêt du destin (μόριμον) que de s'échapper, afin que la race de Dardanos ne périsse pas sans postérité et anéantie, lui que Zeus a chéri plus que tous ses enfants qui sont nés de lui et de femmes mortelles ; déjà, en effet, Zeus a pris en haine le peuple de Priam ; désormais la force d'Énée dirigera les Troyens et les enfants de ses enfants, ceux qui naîtront sans doute ensuite »[66]. Triphiodore imite une nouvelle fois Homère, en invoquant Zeus pour expliquer le sauvetage d'Énée après la prise de Troie : « La volonté des dieux s'accomplissait, avec l'assentiment de Zeus, afin qu'une domination impérissable survienne pour les fils et les petits fils d'Aphrodite chère à Arès »[67].

La volonté de Zeus, responsable du destin des hommes, fait encore l'objet, dans l'*Iliade*, de la métaphore allégorique des jarres. Comme le précise Achille, lors de son entrevue avec Priam venu réclamer le cadavre de son fils Hector : « En effet deux jarres sont placées dans la terre de Zeus, l'une pleine des maux et l'autre des faveurs qu'il donne en présents ; à l'un, Zeus qui lance la foudre donne un mélange : celui-ci rencontre donc tantôt des malheurs tantôt du bonheur ; à un autre, il donne en puisant dans la jarre des malheurs et

---

[64] - L'explication que l'on a retenue, la plus probable, avait la préférence d'Aristarque. Une autre explication est celle d'un « plan conçu par Zeus et Thémis pour soulager la terre de la surpopulation qui l'accablait et faire disparaître la race des héros » (P. Rousseau, 1995, pp. 554-555).

[65] - Διὸς ἤθελε βουλή (*Pri.*, v. 246).

[66] - μόριμον δέ οἵ ἐστ' ἀλέασθαι, / ὄφρα μὴ ἄσπερμος γενεὴ καὶ ἄφαντος ὄληται / Δαρδάνου, ὃν Κρονίδης περὶ πάντων φίλατο παίδων, / οἳ ἔθεν ἐξεγένοντο γυναικῶν τε θνητάων· / ἤδη γὰρ Πριάμου γενεὴν ἔχθηρε Κρονίων· / νῦν δὲ δὴ Αἰνείαο βίη Τρώεσσιν ἀνάξει / καὶ παίδων παῖδες, τοί κεν μετόπισθε γένωνται (*Il.*, XX, 302-308).

[67] - θεῶν δ' ἐτελείετο βουλή, / Ζηνὸς ἐπαινήσατος, ἵνα κράτος ἄφθιτον εἴη / παισὶ καὶ υἱωνοῖσιν ἀρηιφίλης Ἀφροδίτης (*Pri.*, v. 653-655).

fait de lui un maltraité »[68]. L'homme est donc supposé avoir dans sa vie, au mieux, des périodes de bonheur et d'autres de malheur, ce qu'Hécalé fait encore remarquer à Thésée, dans l'épopée de Callimaque, au IIIe siècle av. J.-C., lorsqu'elle lui dit : « Et le dieu n'a pas même donné aux pauvres mortels de rire sans pleurs »[69].

Le début de l'*Odyssée* comporte une nouvelle référence à la volonté de Zeus. Si en effet on peut éventuellement imputer le retour d'Ulysse en Ithaque aux Moires, l'année où il se produit, du fait de l'emploi du verbe ἐπικλώθω (« filer ») employé par Homère à ce propos[70], c'est bien Zeus, lors d'une assemblée des dieux qui le décide, avec une « vraie détermination »[71] puisqu'il passe outre à l'hostilité de Poséidon, absent de l'assemblée. Le destin d'Ulysse, son avenir immédiat sont tracés : il va quitter Calypso et rentrer chez lui, après une escale forcée en Schérie.

Dans la *Théogonie*, Zeus est présenté comme une divinité particulièrement puissante : en atteste le qualificatif « grand » (μέγας) que lui attribue à neuf reprises[72] Hésiode (dont une où l'adjectif est employé au superlatif). On peut donc se demander si cela va jusqu'à le conduire à déterminer des destins. Une première réponse a été apportée précédemment (p. 109) : selon la *Théogonie* (*Th.*, v. 901 et v. 904-906), Zeus aurait, avec Thémis, enfanté les Moires et il leur aurait lui-même octroyé la charge de déterminer le destin des hommes. Ainsi, Zeus ne s'occuperait pas des destins humains, mais c'est lui qui en aurait décidé ainsi. L'on note cependant parfois une interférence entre la volonté du dieu elle-même et le destin. C'est ainsi que Médée était prédestinée à rencontrer et à épouser Jason, puisqu'Hésiode précise à cette occasion : « Et le projet du grand Zeus était mené à terme »[73]. Zeus détermine cependant le destin de certains immortels, celui de divinités promues, comme Hécate (dont le champ

---

[68] - Δοιοὶ γάρ τε πίθοι κατακείαται ἐν Διὸς οὔδει / δώρων οἷα δίδωσι κακῶν, ἕτερος δὲ ἑάων· / ᾧ μέν κ' ἀμμίξας δώῃ Ζεὺς τερπικέραυνος, / ἄλλοτε μέν τε κακῷ ὅ γε κύρεται, ἄλλοτε δ' ἐσθλῷ· / ᾧ δέ κε τῶν λυγρῶν δώῃ, λωβητὸν ἔθηκε (*Il.*, XXIV, 527-531). Dans sa traduction de l'*Iliade*, P. Brunet (*in* Homère, *L'Iliade*, 2010, note 528 p. 513) fait remarquer l'ambiguïté de ces vers : pour Pindare, il y a trois jarres dont deux contiennent des maux et la troisième, du bonheur.

[69] - θεὸς οὐδὲ γελάσσαι / ἀκλαυτὶ μερόπεσσιν ὀιζυροῖσιν ἔδωκεν (*Hec.*, Fr. 115).

[70] - τῷ οἱ ἐπεκλώσαντο θεοὶ οἶκον δὲ νέεσθαι / εἰς Ἰθάκην (*Od.*, I, 17-18 ; « Les dieux lui [Ulysse] filaient de regagner sa demeure en Ithaque »).

[71] - νημερτέα βουλήν (*Od.*, I, 86 et *Od.*, V, 30).

[72] - μέγας : *Th.*, v. 29 ; v. 76 ; v. 81 ; v. 465 ; v. 479 ; v. 708 ; v. 952 ; v. 1002 ; μέγιστος : *Th.*, v. 548.

[73] - μεγάλου δὲ Διὸς νόος ἐξετελεῖτο (*Th.*, v. 1002).

d'intervention est étendu[74]), ou déchues, comme Atlas (qui soutient la voûte céleste aux Enfers[75]). A propos d'Hécate et d'Atlas, Hésiode utilise d'ailleurs le mot μοῖρα dont on sait qu'il désigne à la fois le lot et le destin. En outre, pour Hécate, Hésiode emploie le verbe πορεῖν dont les formes πέπρωται et πεπρωμένος appartiennent incontestablement au champ sémantique du destin. Le meilleur exemple concerne cependant Cronos dont Hésiode dit : « Il était imposé par son destin (πέπρωτο) qu'il [Cronos], aussi fort qu'il soit, fût dompté par son fils – par le vouloir du grand Zeus »[76]. Le tiret adopté par Paul Mazon dans l'édition des Belles Lettres marque le fait qu'à ses yeux, l'expression Διὸς μεγάλου διὰ βουλάς, « par le vouloir du grand Zeus », s'applique à la totalité de la phrase. Ainsi, symboliquement, Zeus avait déjà décidé du destin de son père avant d'être né lui-même.

Dans les épopées latines, c'est Valérius Flaccus, au premier siècle apr. J.-C., qui précise le plus clairement le rôle central de Jupiter dans la détermination du destin, et cela avant même la création de l'homme. Jupiter dit en effet au dieu Soleil dans *Argonautica* : « Et notre sang [celui des dieux] n'était alors présent sur aucune partie de la terre alors que je déterminais les destins (*fata*) (…). J'évoquerai les décisions résultant de ma sollicitude »[77]. De quels destins, de quelles décisions s'agit-il ? Il poursuit : « Nous abandonnons l'Asie chancelante et à présent les Grecs me demandent que ce soit leur temps »[78], le navire Argô symbolisant effectivement le début de l'expansion coloniale de la Grèce. Jupiter conclut : « Je favoriserai ensuite d'autres races (…) et auxquelles, déterminé, je laisserai les rênes que j'aurai données »[79]. Ici, il s'agit des Romains : c'est en cela que, dans *Argonautica*, le destin de Rome est lié au navire Argô. On peut constater également dans cette citation que le destin a été énoncé sans utilisation d'un des mots appartenant au champ sémantique du destin, mais avec deux verbes au futur (*fouebo*, *linquam*). On aura l'occasion ultérieurement, dans le chapitre 2 (I – 1) de la troisième partie, de revenir sur cette caractéristique.

---

[74] - πόρεν δέ οἱ ἀγλαὰ δῶρα, / μοῖραν ἔχειν γαίης τε καὶ ἀτρυγέτοιο θαλάσσης (*Th.*, v. 412-413 ; « [Zeus] lui a donné [à Hécate] de splendides présents : elle a un lot de terre et de mer stérile »).

[75] - ταύτην γάρ οἱ μοῖραν ἐδάσσατο μητίετα Ζεύς (*Th.*, v. 520 ; « C'est en effet ce destin que le sage Zeus lui a imparti »).

[76] - οἱ πέπρωτο ἑῷ ὑπὸ παιδὶ δαμῆναι / καὶ κρατερῷ περ ἐόντι – Διὸς μεγάλου διὰ βουλάς (*Th.*, v. 464-465).

[77] - *neque enim terris tum sanguis in ullis* / *noster erat cum fata darem* (…). *Ego curarum repetam decreta mearum* (*Arg.*, I, 533-534 et 536).

[78] - *Asiamque labantem* / *linquimus et poscunt iam me sua tempora Grai* (*Arg.*, I, 542-543).

[79] - *gentesque fouebo* / *mox alias* (…) *linquamque datas ubi certus habenas* (*Arg.*, I, 555-556 et 560).

Au total, une relative cohérence apparaît entre toutes ces références sur deux points. D'abord, le destin et la volonté du maître de l'Olympe (Zeus ou Jupiter) sont étroitement imbriqués. C'est pourquoi dans *La Pharsale*, Lucain se demande ce qui prévaut : « Grand et puissant dieu : soit il annonce le destin (*fatum*), soit il transforme en destin ce qu'il ordonne dans sa prophétie »[80]. Ensuite, le destin dont il est question est toujours lié à l'avenir, à la vie, qu'il s'agisse d'un destin collectif (celui de l'armée grecque devant Troie, de l'Asie, de la Grèce, de Rome), ou d'un destin individuel (celui d'Ulysse, d'Énée, d'Hécate, d'Atlas, des hommes).

II – 1 – 2 : La liberté, pour Zeus et pour Jupiter, de modifier le destin ou au contraire de le laisser en l'état

Zeus et Jupiter ne nous paraissent pas, de ce point de vue, avoir un pouvoir identique dans les épopées. Seul Jupiter y modifie parfois le destin des hommes ou choisit de ne pas le faire ; mais Zeus et Jupiter, en quelques occasions, renoncent tous deux à le faire.

II – 1 – 2 – 1 : La modification du destin des hommes par Jupiter

Elle intervient à deux reprises. D'abord, dans l'*Énéide*, Jupiter accepte d'allonger la vie de Turnus. En effet, lorsqu'il s'avère, dans le Livre X, que lui et les Latins ont le dessous dans la guerre qui les oppose aux Troyens, Junon va supplier Jupiter de le conserver vivant, non pas en raison d'une piété particulière de Turnus[81], mais parce qu'il a rendu à la déesse le service de s'en prendre à Énée qu'elle hait. Jupiter accède à cette requête (mais il refuse de changer le cours de la guerre) en ces termes : « S'il est demandé un délai à une mort immédiate et du temps pour un jeune homme qui va tomber et si tu te rends compte que je présente cela ainsi, fais disparaître Turnus par la fuite et arrache-le aux destins (*fatis*) pressants ; jusqu'à ce point, il m'est loisible d'être bienveillant »[82]. Junon fabrique alors un fantôme d'Énée qui provoque Turnus, avant de fuir et de se réfugier à bord d'un bateau ; son adversaire l'y poursuit ; Junon rompt les amarres du navire et Turnus se retrouve en haute mer où il s'aperçoit du subterfuge ; il s'en désespère et retourne plus tard affronter Énée en un combat singulier qui lui sera fatal : le jeune héros est finalement rattrapé par son destin. A sa

---

[80] - *magnusque potensque* / [*deus*] *siue canit fatum seu, quod iubet ille canendo,* / *fit fatum* (*Pha.*, V, 91-93).

[81] - Latinus, qui est pourtant son allié, dit à Turnus : *te, Turne, nefas* (*En.*, VII, 596 ; « Toi, Turnus, impie »).

[82] - *si mora praesentis leti tempusque caduco* / *oratur iuveni meque hoc ita ponere sentis,* / *tolle fuga Turnum atque instantibus eripe fatis ;* / *hactenus indulsisse uacat* (*En.*, X, 622-625).

sœur, la déesse Juturne (nymphe des sources, des étangs et des fleuves) qui l'aide autant qu'elle le peut, Turnus dira peu avant sa mort : « Dorénavant, ma sœur, dorénavant les destins (*fata*) ont le dessus ; renonce à les retarder »[83] .

De même, au Livre XVII de *La Guerre punique* de Silius Italicus, avant la bataille de Zama, Junon qui sait la victoire des Romains inéluctable supplie Jupiter en ces termes : « Je ne demande rien qui aille contre les destins des Parques (*fila sororum*) [dit-elle, utilisant des précautions que l'on qualifiera d'oratoires] : qu'Hannibal tourne le dos à l'ennemi [qu'il ne soit pas fait prisonnier] (…) ; que mes remparts [ceux de Carthage] meurtris par les malheurs tiennent encore debout »[84]. Jupiter acquiesce ; il modifie clairement les destins de Carthage et d'Hannibal : « Je donne un laps de temps aux remparts de la grande Carthage, comme tu le veux. Ils resteront debout (…). Aussi, comme tu le demandes, qu'Hannibal, soustrait au combat, hume l'air céleste »[85]. Ici, c'est encore un verbe au futur (*stent*) qui exprime la notion de destin, avec un subjonctif ayant valeur d'ordre (*trahat*). Mais Jupiter précise que plus tard les murs seront rasés (par Scipion Emilien, lors de la troisième guerre punique). Pour sauver Hannibal, pendant la bataille de Zama, Junon conçoit donc un fantôme de Scipion (l'Africain), monté sur un fantôme de cheval, et c'est celui-ci que poursuit le chef punique jusqu'à se retrouver à l'écart du combat. On voit d'ailleurs, à travers cette explication de la fuite d'Hannibal à Zama, que Silius Italicus a bien composé une épopée, fût-elle historique, inspirée de surcroît, sur certains points, par l'*Énéide*, comme le montre ce nouveau bel exemple d'intertexte.

II – 1 – 2 – 2 : Le choix par Jupiter de ne pas modifier le destin des hommes

Jupiter peut choisir également de ne pas modifier le destin. Dans l'*Énéide* encore, Vénus a la conviction que Jupiter est le maître du destin et qu'il peut donc changer celui des hommes. Elle s'adresse ainsi à lui après qu'une tempête a dispersé la flotte d'Énée au large de Carthage : « Ayant promis [qu'Énée parviendrait en Italie], mon père, quelle pensée t'a fait changer ? ». A quoi Jupiter répond : « Cesse toute crainte, Cythérée, les destins (*fata*) des tiens demeurent pour toi inébranlables (…) et aucune pensée ne m'a fait

[83] - *iam iam fata, soror, superant ; absiste morari* (*En.*, XII, 676).
[84] - *nil fila sororum / aduersus posco : uertat terga Hannibal hosti* / (…) *; / stent etiam contusa malis mea moenia* (*Pun.*, XVII, 361-362 et 368).
[85] - *do spatium muris, ut uis, Carthaginis altae.* / *Stent* (…). / *Aetherias quoque, uti poscis, trahat Hannibal auras,* / *ereptus pugnae* (*Pun.*, XVII, 371-372 et 376-377).

changer »[86]. Ultérieurement, lors d'une assemblée des dieux, Jupiter justifie sa neutralité dans le conflit entre les Troyens et les Latins par ces mots : « Le roi Jupiter est le même pour tous ; les destins trouveront leur voie »[87]. Pour C. H. Wilson ainsi (1979), le destin dans l'*Énéide* ne se réduit pas à la volonté de Jupiter, contrairement, dit-il, à l'opinion courante exprimée par Heinze en ces termes : « Virgile ne laisse aucun doute sur le fait qu'en vérité, le destin n'est rien d'autre que la volonté du plus grand des dieux »[88].

II – 1 – 2 – 3 : La renonciation de Zeus et de Jupiter à modifier le destin des hommes

Zeus renonce d'abord à modifier le destin de son fils Sarpédon, voué au glaive de Patrocle, dans le Chant XVI de l'*Iliade*. Il a songé un moment à le faire : « Je pourrais le placer, vivant, loin du combat source de larmes »[89]. Il en est cependant dissuadé par Héra, avec le début de discours suivant : « Cet homme mortel depuis longtemps marqué par le destin (πεπρωμένον αἴσῃ), voudrais-tu aller en arrière et l'affranchir d'une mort cruelle ? Fais-le, mais nous les autres dieux, nous ne t'approuvons pas tous »[90]. Dans la suite de son argumentation, la déesse indique à Zeus que les autres dieux vont chercher également à faire échapper au destin leurs fils présents sur le champ de bataille ; et, comme cela ne sera pas possible – les demi-dieux restent des mortels –, ils en éprouveront du ressentiment à son endroit. Zeus a donc le pouvoir juridique de faire échapper Sarpédon à son destin (le verbe ἔρδω à l'impératif – « Fais » – est sans ambiguïté), mais il n'en a pas la capacité politique.

Zeus renonce également à modifier le destin d'Hector, qui fuit devant Achille, après s'être également interrogé en assemblée des dieux : « Réfléchissez, dieux, et méditez : ou nous le [Hector] sauverons de la mort, ou nous le ferons tuer à présent par Achille, le fils de Pélée »[91]. La réplique d'Athéna, qui manifeste son désaccord à l'idée même que la question puisse être posée, est rigoureusement identique (*Il.*, XXII, 179-181) à celle d'Héra à propos de Sarpédon ; en réponse, Zeus donne toute latitude à Athéna pour décider de l'avenir d'Hector : son destin est définitivement arrêté.

---

[86] - *pollicitus : quae te, genitor, sententia uertit ?* (*En.*, I, 237) et *parce metu, Cytherea, manent immota tuorum / fata tibi (...) ; neque me sententia uertit* (*En.*, I, 257-258 et 260).
[87] - *rex Iuppiter omnibus idem. / Fata uiam inuenient* (*En.*, X, 112-113).
[88] - *Vergil lasst keinen Zweifel darüber, dass in Wahrheit das Fatum nichts anderes ist als des hochsten Gottes Wille* (C. H. Wilson, 1979, p. 361, citant Heinze).
[89] - ζωὸν ἐόντα μάχης ἄπο δακρυοέσσης / θείω (*Il.*, XVI, 436-437).
[90] - ἄνδρα θνητὸν ἐόντα πάλαι πεπρωμένον αἴσῃ, / ἂψ ἐθέλεις θανάτοιο δυσηχέος ἐξαναλῦσαι ; / ἔρδ'· ἀτὰρ οὔ τοι πάντες ἐπαινέομεν θεοὶ ἄλλοι (*Il.*, XVI, 441-443).
[91] - φράζεσθε, θεοὶ, καὶ μητιάασθε / ἠέ μιν ἐκ θανάτοιο σαώσομεν, ἦέ μιν ἤδη / Πηλεΐδῃ Ἀχιλῆϊ δαμάσσομεν (*Il.*, XXII, 174-176).

Le même type d'argument se trouve enfin, ultérieurement, dans *Argonautica* où Jupiter renonce à sauver son fils Colaxès (qui combat contre Jason et les Argonautes) : « Si j'entreprends de soustraire mon fils à son destin (*sorti*) cruel et si j'ose me fier à mon autorité suprême (…), tous les autres dieux gronderont, eux dont les fils sont tombés et tomberont. Allons ! Que le jour de sa mort appartienne à chacun, et je refuserai à tous les mêmes choses qu'à moi »[92]. On le vérifie une fois de plus, dans les épopées latines comme dans les épopées grecques, l'intertexte est omniprésent, ce qui autorise ces comparaisons entre des poèmes distants dans le temps – huit siècles ici entre l'*Iliade* et *Argonautica* – sans qu'elles puissent être qualifiées d'anachroniques. Mais Jupiter a pris lui-même la sage décision d'abandonner à son sort Colaxès, sans en référer aux autres dieux.

Pour J. Duchemin, il s'agit, dans ces renoncements de Zeus (ou de Jupiter) à modifier des destins, d'une question de justice : « Assurément nul dieu, mieux que Zeus, qui sans doute l'a faite lui-même, ne connaît la loi universelle qui pèse sur les humains : il est juste qu'il la respecte en premier »[93]. Effectivement, Zeus a épousé Thémis, personnification de la loi éternelle, qui a enfanté Dikè, personnification de la justice.

Seul Jupiter, en définitive, a modifié des destins en deux circonstances dans les épopées antiques. Encore doit-on ajouter qu'il s'agit de modifications à la marge : la mort de Turnus et la destruction de Carthage sont seulement retardées.

II – 2 : Zeus et Jupiter, associés aux Moires et aux Parques pour la détermination du destin

L'association entre Zeus et les Moires, entre Jupiter et les Parques peut se faire sur une base égalitaire, ou être inégale.

II – 2 – 1 : Une association sur une base égalitaire

Dans la *Thébaïde*, Stace met sur le même pied le destin promulgué par les Parques et la volonté de Jupiter lorsqu'il écrit, dans une prière à Apollon que prononce Adraste : « Toi [Apollon] qui sais, tu connais par avance les actes hostiles des Parques et le

---

[92] - *si durae natum subducere sorti* / *moliar atque meis ausim confidere regnis,* / (…) *cuncta* (…) *diuum* / *turba fremunt quorum nati cecidere cadentque.* / *Quin habeat sua quemque dies cunctisque negabo* / *quae mihi* (*Arg.*, VI, 624-629).
[93] - J. Duchemin, *in* F. Jouan (dir), 1983, p. 242.

destin (*fatum*) qui est par-delà, et ce qui paraîtra bon à Jupiter très haut »[94]. Cette phrase montre d'ailleurs qu'Apollon est situé après les Parques et Jupiter sur la chaîne de détermination et de transmission du destin. Le narrateur dit également de Junon : « Elle sait que les destins (*fata*) sont défavorables à ses Grecs [les Argiens] et que Jupiter leur est hostile »[95]. Ici, les Parques ne sont pas nommées expressément mais l'accord entre elles et Jupiter est implicite ; Junon en est de toute évidence informée, ce qui ne l'empêche pas, émue par une prière des Argiennes, de faire en sorte que les gardes de Thèbes qui assiègent le camp d'Argos soient plongés dans le sommeil et tués pendant la nuit.

L'idée d'une association entre Zeus et les Moires sur une base égalitaire pour déterminer le destin est également exposée, par la suite, dans le Chant VII des *Dionysiaques* de Nonnos de Panopolis ; Zeus y trace le destin de Dionysos dans un développement comportant de nombreux verbes au futur (comme on le vérifiera dans le deuxième chapitre, I – 1, de la troisième partie) : il annonce qu'il va enfanter lui-même Dionysos et que celui-ci apportera le vin et la joie aux hommes ; Dionysos fera la guerre en Inde, combattra les Géants (en Thrace), avant de rejoindre l'Olympe (*Dio.*, VII, 73-105). Après quoi, Nonnos écrit : « Le père a parlé ; les Moires furent d'accord »[96]. Tout indique ici que Zeus et les Moires sont associés. Ils le sont également pour modifier le destin – mais de manière là encore mineure –, en l'espèce allonger la durée de la guerre entre l'armée de Dionysos et les Indiens, à la suite d'une demande d'Héra : « Voici ce que le regard de Zeus et le fil de lin de la Moire impitoyable ont changé à la suite des signes de la tête [des demandes] d'Héra »[97].

II – 2 – 2 : Une association inégale

L'association entre Zeus et les Moires nous semble en revanche inégale dans *La Suite d'Homère* lorsque Quintus de Smyrne écrit : « Parce que les Grecs s'apprêtaient à détruire la ville de Priam, il [Zeus] se préoccupait de leur donner un malheur affreux dans la bataille funeste et sur la mer qui produit un bruit retentissant »[98]. En effet, la proposition subordonnée de cette phrase est afférente à un destin (le verbe μέλλω signifie notamment

---

[94] - *tu doctus iniquas / Parcarum praenosse manus fatumque quod ultra est, / et summo placitura Ioui* (*Th.*, I, 705-707).
[95] - *scit fata suis contraria Grais / auersumque Iovem* (*Th.*, X, 70-71).
[96] - εἶπε πατήρ· μοῖραι δὲ συνῄνεον (*Dio.*, VII, 106).
[97] - οὕτω γὰρ Διὸς ὄμμα καὶ ἀτρέπτου λίνα μοίρης / νεύμασιν Ἡραίοισιν ἐπέτρεπον (*Dio.*, XXV, 365-366).
[98] - οὕνεκεν ἤμελλον Πριάμου πόλιν ἐξαλαπάξειν / Ἀργεῖοι, τοῖς αἰνὸν ἐμήδετο λοιγὸν ὀπάσσαι / ἐν πολέμῳ στονόεντι καὶ ἐν βαρυηχέι πόντῳ (*Sui.*, IV, 58-60).

« être destiné à ») extérieur à Zeus, donc fixé par les Moires : Zeus sait que les Grecs détruiront Troie. Mais la proposition principale reflète sa propre volonté : Zeus a le pouvoir – certes moins important – de planifier (μήδομαι) différents malheurs pour les Grecs avant la prise de Troie, par exemple le suicide d'Ajax fils de Télamon, et leur retour difficile sur mer par la suite. Il s'agit là également, pour les Grecs, d'un avenir annoncé, d'un destin.

II – 3 : Le destin déterminé principalement par les Moires et par les Parques, tandis que Zeus et Jupiter leur cèdent, le plus souvent, le pas

Ce sont en réalité les Moires et les Parques qui constituent les figures principales du destin. Les hommes et également d'ailleurs les dieux les désignent clairement dans cette fonction ; de surcroît, même Zeus et Jupiter jugent que les Moires et les Parques sont plus puissantes qu'eux.

II – 3 – 1 : Les hommes, les dieux olympiens, Zeus et Jupiter eux-mêmes font des Moires et des Parques les figures principales du destin

- Les hommes font usuellement référence aux Moires et aux Parques, et non à Zeus et à Jupiter, lorsqu'ils parlent de la perspective de la mort. C'est ainsi que, dans l'*Odyssée*, de l'avis d'Antinoos, Pénélope a dit au groupe de prétendants à sa main, dont il est en quelque sorte le chef : « Jeunes gens qui êtes mes prétendants (…), persévérez (…) jusqu'à ce que j'achève (…) cette pièce de toile funéraire pour mon maître Laërte, en vue du moment où la Moire funeste le fera périr d'une mort douloureuse »[99].

- Les divinités de l'Olympe en conviennent également : en matière de destin, ce sont les Moires ou les Parques qui ont l'initiative. Dans l'*Odyssée*, ces propos d'Athéna (qui a pris l'apparence de Mentor) à Télémaque sont révélateurs : « Télémaque, quelle parole a échappé de la barrière de tes dents ? Un dieu, certes le désirant, sauve aisément un homme, et de loin (…). Mais en vérité pas même les dieux n'ont le pouvoir de repousser une mort qui attend tout le monde également, même pour un homme aimé, lorsqu'alors la Moire funeste le fait périr d'une mort douloureuse »[100]. Dans ce développement apparaît nettement l'opposition

[99] - κοῦροι ἐμοὶ μνηστῆρες (…), / μίμνετ᾽ (…) εἰς ὅ κε φᾶρος / ἐκτελέσω (…) / Λαέρτῃ ἥρωϊ ταφήϊον, εἰς ὅτε κέν μιν / μοῖρ' ὀλοὴ καθέλῃσι τανηλεγέος θανάτοιο (*Od.*, II, 96-100).

[100] - Τηλέμαχος, ποῖόν σε ἔπος φύγεν ἕρκος ὀδόντων ; / ῥεῖα θεός γ' ἐθέλων καὶ τηλόθεν ἄνδρα σαώσαι. / (…) ἀλλ' ἤτοι θάνατον μὲν ὁμοίιον οὐδὲ θεοί περ / καὶ φίλῳ ἀνδρὶ δύνανται ἀλαλκέμεν, ὁππότε κεν δὴ / μοῖρ' ὀλοὴ καθέλῃσι τανηλεγέος θανάτοιο (*Od.*, III, 230-231 et 236-238).

entre les dieux de l'Olympe et les divinités pré-olympiennes, puisqu'Homère oppose, au moyen de la conjonction adversative ἀλλά, la vie (dans l'expression ἄνδρα σαώσαι, « Sauver un homme ») lorsqu'il parle d'un dieu olympien, à la mort (θάνατον et θανάτοιο) lorsqu'il s'agit des Moires.

Dans l'*Énéide*, sept siècles plus tard, Junon tient en réalité le même type de discours en disant à Juturne, à propos de son frère, Turnus : « J'ai protégé Turnus et tes remparts ; à présent je vois que le jeune homme se heurte à des destins (*fatis*) injustes et que le jour des Parques et une force hostile approchent »[101]. En quelque sorte, Junon abdique, non pas devant Jupiter, mais devant les Parques. Là encore, même si *nunc* (« à présent ») est moins fort que ἀλλά (« mais »), l'expression *Turnum* (…) *texi* (« J'ai protégé Turnus ») que prononce Junon s'apparente à ἄνδρα σαώσαι tandis que *imparibus* (« injustes ») et *uis inimica* (« Une force hostile ») sont des allusions à la mort, plus indirectes cependant que celles ressortant des propos d'Athéna. Comme Athéna, Junon que Virgile qualifie pourtant de « cruelle » (*saevae Iunonis* ; *En.*, I, 4) est en réalité liée à la vie.

Mais les Parques (comme les Moires) s'occupent bien sûr également de la vie. Vénus dit ainsi à Neptune, à propos des Troyens, toujours dans l'*Énéide* : « Qu'il leur soit permis d'aborder le Tibre de Laurentum si je demande ce qui a été accordé, si les Parques donnent ces remparts »[102]. Par la deuxième proposition conditionnelle (*si dant* …; « Si les Parques …»), Vénus ne signifie-t-elle pas que les Parques sont les figures principales du destin des Troyens, et non Jupiter ?

- Et surtout, Zeus et Jupiter admettent la suprématie respective des Moires et des Parques en ce qui concerne la détermination du destin.

D'abord, dans *La Guerre punique*, lorsque Pallas (qui n'oublie pas qu'elle est la Tritonienne, le lac Triton étant en Libye) vient secourir Hannibal aux prises avec Scipion, Jupiter envoie Iris lui dire : « Qu'elle n'espère pas modifier les lois immuables des Parques »[103].

---

[101] - *Turnum et tua moenia texi ; / nunc iuvenem imparibus uideo concurrere fatis, / Parcarumque dies et uis inimica propinquat* (*En.*, XII, 148-150).
[102] - *liceat Laurentem attingere Thybrim, / si concessa peto, si dant ea moenia Parcae* (*En.*, V, 797-798).
[103] - *nec speret fixas Parcarum uertere leges* (*Pun.*, IX, 475).

Ensuite, dans la *Thébaïde*, lors d'une assemblée des dieux, Jupiter déclare que la guerre entre Argos et Thèbes a été programmée par les Parques (et non par lui) : « Ainsi les destins (*fata*) et les quenouilles sombres des Parques m'en ont fait serment : ce jour [après l'embuscade où Tydée a tué ses assaillants] demeure fixé pour la guerre depuis l'origine du monde, et ces peuples sont nés pour les combats »[104]. Les propos de Jupiter sont cependant, en cette circonstance, assez ambigus, dans la mesure où il admet lors de la même assemblée vouloir punir les habitants des deux cités pour leurs fautes et même avoir « fourni les semences de la guerre »[105]. Jupiter fera encore référence aux Parques lorsqu'il dit à Bacchus, venu plaider la cause de Thèbes, la ville où il a été conçu et en partie élevé : « Nous sommes livrés au cercle inébranlable des destins (*fatorum*) »[106].

Enfin, dans *Les Dionysiaques*, Zeus invite Cadmos à adopter une attitude déférente envers Arès, « pour que [dit-il] tu puisses fuir tous les événements amers imposés par le destin (πεπρωμένα) à ta destinée (πότμῳ), événements que le fuseau – roulé en spirale de la Nécessité (ἀνάγκης) qui marque les arrêts du destin (μοιριδίης) – a filés, si du moins les fils des Moires se laissent persuader »[107]. On peut penser a priori, à la lecture de cette phrase, que Cadmos évitera les événements funestes, y compris ceux qui font partie de son destin, à condition qu'il respecte les conseils de Zeus ; mais en réalité, elle se termine par une proposition subordonnée conditionnelle (εἰ λίνα …, « Si du moins les fils … »), indiquant que, de l'aveu de Zeus lui-même, la destinée de Cadmos est, de toute façon, entre les mains des Moires. Nonnos de Panopolis a d'ailleurs volontairement choisi ici d'accumuler les mots appartenant au champ sémantique du destin (on en compte sept : πεπρωμένα, πότμῳ, μοιριδίης, ἔκλωσεν, ἀνάγκης, λίνα, μοιράων dont quatre consécutifs).

II – 3 – 2 : Les Moires et les Parques, plus puissantes que les dieux olympiens

Plus puissantes que les dieux, les Moires et les Parques déterminent le destin sans se soucier d'eux. A l'inverse, les dieux cèdent le pas aux Moires et aux Parques.

---

[104] - *sic fata mihi nigraeque sororum* / *iurauere colus* : *manet haec ab origine mundi* / *fixa dies bello, populique in proelia nati* (*Th.*, III, 241-243).
[105] - *semina pugnae* / *ipse dedi* (*Th.*, III, 235-236 ; « Moi-même, j'ai fourni les semences de la guerre »).
[106] - *immoto deducimur orbe* / *fatorum* (*Th.*, VII, 197-198).
[107] - ὄφρα φύγῃς, ὅσα πικρὰ τεῷ πεπρωμένα πότμῳ / μοιριδίης ἔκλωσεν ἕλιξ ἄτρακτος ἀνάγκης, / εἰ λίνα μοιράων ἐπιπείθεται (*Dio.*, II, 677-679).

II – 3 – 2 – 1 : Les Moires et les Parques déterminent le destin sans se soucier des dieux olympiens

Peut-être parce que, en tant que stoïcien, il croit dans la toute-puissance du destin, Quintus de Smyrne met en scène, dans *La Suite d'Homère*, des Moires qui déterminent le destin à leur guise, sans se soucier même de la justice, comme pourrait le faire Zeus : « Sur toute la terre et sur la profonde mer, il y a – par la volonté des Moires – des routes invisibles, divisées en plusieurs parties, nombreuses, tortueuses ; l'une tourne d'un côté, l'autre de l'autre ; les hommes robustes sont transportés le long d'elles par le destin (αἴσῃ) divin, semblables à des feuilles poussées par le souffle du vent ; l'honnête homme s'est souvent trouvé sur une mauvaise route mais celui qui ne l'est pas, sur une bonne route »[108].

Il est vrai que la détermination du destin par les Moires ou par les Parques prend parfois la forme d'un tirage au sort : c'est le cas, dans la *Thébaïde* de Stace, entre Eteocle et Polynice pour savoir qui des deux règnera sur Thèbes en premier ; « Ce sceptre qu'un juste sort (*sors*) m'a donné »[109], dit Eteocle à Tydée. Selon C. Meillier (1978), Jocaste a proposé ce tirage au sort entre les deux parties de l'héritage d'Œdipe (le palais et les terres ; le trésor et le bétail) car elle tentait d'éviter une guerre entre ses deux fils ; mais pour P. Demont (2000), le tirage au sort était de toute manière légitime : il désigne celui qui a la faveur des Moires ou des Parques ; c'est une manifestation de la volonté divine.

Les Moires ont même le pouvoir de modifier le destin, ce qu'elles font lors de circonstances exceptionnelles, mais – là encore – sans se soucier de quiconque. Dans *Les Dionysiaques*, lorsqu'Ampélos, le compagnon de jeu de Dionysos, est tué par un taureau, le dieu est profondément éploré. Ampélos est alors ramené à la vie par Atropos et métamorphosé immédiatement en vigne ; comme le dit Atropos à Dionysos, « tes lamentations ont obtenu de mettre un terme à ce qui est inflexible : les fils du destin (μοίρης) immuable sont [pour Ampélos] changeants. Ampélos n'est pas mort, même s'il est mort »[110]. Pour F. Vian[111] cependant, les Moires ont seulement accompli le destin d'Ampélos figurant sur les tables

---

[108] - πᾶσαν ἀν΄ ἤπειρον πέλαγός τ΄ ἀνὰ μακρὸν ἄιστοι / Μοιράων ἰότητι πολυσχιδέες τε πέλονται / πυκναί τε σκολιαί τε, τετραμμέναι ἄλλυδις ἄλλη· / τῶν δὲ δι΄ αἰζηοὶ φορέονθ΄ ὑπὸ δαίμονος αἴσῃ / εἰδόμενοι φύλλοισιν ὑπὸ πνοιῆς ἀνέμοιο / σευομένοις· ἀγαθὸς δὲ κακῇ ἐνέκυρσε κελεύθῳ / πολλάκις, οὐκ ἐσθλὸς δ΄ ἀγαθῇ (*Sui.*, IX, 499-505).

[109] - *quae sors iusta mihi* (…) / *sceptra dicauit* (*Th.*, II, 428-429).

[110] - ἀκαμπέα δ' εὗρε τελέσσαι / σὸς γόος ἀτρέπτου παλινάγρετα νήματα μοίρης. / Ἄμπελος οὐ τέθνηκε, καὶ εἰ θάνεν (*Dio.*, XII, 143-145).

[111] - F. Vian, *in* Nonnos de Panopolis, *Les Dionysiaques*, 1976-2006, Vol. 5, p. 67.

d'Harmonie – il en sera question ultérieurement, dans le deuxième chapitre (III – 2) de la troisième partie – que le premier dieu, Phanès selon certains mythes, aurait rédigées en tant que dépositaire des destins ; mais si la troisième table d'Harmonie évoque effectivement l'apparition de la vigne, par métamorphose d'Ampélos, elle reste muette sur cette sorte de résurrection du compagnon de jeu de Dionysos.

II – 3 – 2 – 2 : Les dieux olympiens, Zeus et Jupiter eux-mêmes, cèdent le pas aux Moires et aux Parques

Non seulement, les dieux olympiens, y compris Zeus et Jupiter, cèdent le pas aux Moires et aux Parques, mais ils pourraient même les craindre.

- Si l'on excepte Pluton dans *Le Rapt de Proserpine* où Claudien fait des Parques les servantes du dieu des Enfers – « Les Parques (…) étendirent à terre leur blancheur austère devant les pieds et le trône de leur maître [Pluton] et elles approchèrent leurs mains de ses genoux avec des larmes de suppliantes »[112] – les dieux olympiens s'effacent devant les divinités du destin. Dans le même poème d'ailleurs, Cérès, la mère de Proserpine, avoue : « Ainsi, nous les divinités, nous sommes ballottées par les destins (*fatis*) et Lachésis sévit sans faire de différence »[113], sans faire de différence entre les dieux et les mortels, ajoutera-t-on, puisque Cérès s'estime frappée par la perte de sa fille, comme n'importe quelle mère le serait dans des conditions identiques.

Dans *La Guerre punique*, Silius Italicus explique ainsi que, lors de la bataille du lac de Trasimène, le consul romain Flaminius avait refusé d'obéir aux présages défavorables à la bataille, envoyés par les dieux. Il conclut : « Hélas, avertissements inutiles des dieux et prodiges retardant vainement les Parques ! Hélas, les dieux luttent avec les destins (*fatis*) en étant inférieurs à eux »[114]. Donc, tandis que Flaminius fait une déclaration un peu péremptoire (« Contre l'ennemi, le glaive est là, augure assez grand »[115]), les dieux quittent la bataille :

---

[112] - *Parcae* (…) / *ante pedes soliumque ducis fudere seueram* / *canitiem genibusque suas cum supplice fletu* / *admouere manus* (*Pros.*, I, 48-51). En réalité, les Parques cherchent ici à éviter une révolte de Pluton contre Jupiter, qui menacerait l'ordre du monde qu'elles ont établi et dont elles sont les gardiennes.

[113] - *sic numina fatis* / *uoluimur et nullo Lachesis discrimine saeuit* (*Pros.*, III, 410-411).

[114] - *heu uani monitus frustraque morantia Parcas* / *prodigia ! Heu fatis superi certare minores* (*Pun.*, V, 75-76).

[115] - *sat magnus in hostem* / *augur adest ensis* (*Pun.*, V, 118-119).

« Les dieux ont détourné leurs visages et, malgré eux, ils abandonnèrent la place au destin (*fato*), plus puissant »[116].

De même, dans *La Suite d'Homère*, le narrateur explique que Zeus n'a pu sauver Troie en dépit de sa bienveillance à son égard car « même la force du grand Zeus cède devant les Moires »[117]. Mais en fait, Quintus de Smyrne fait souvent une différence entre le Destin personnifié et les Moires qui se borneraient à en être une sorte de bras séculier. La Muse Calliope, pour consoler Thétis de la mort d'Achille, lui dit ainsi de ne pas accuser Zeus qui n'y est pour rien ; seul le Destin est en cause. Or, « l'irrésistible Destin (αἶσα) ne se soucie pas même des dieux, tellement grande est la puissance qu'il a obtenue, seul, en partage »[118]. Troie sera conquise, ajoute Calliope, car le Destin, « aucun dieu ne l'arrêtera »[119]. C'est pourquoi, alors que les Troyens, en pleine bataille contre les Grecs, invoquent les dieux et leur demandent du secours, ceux-ci ne les écoutent pas : « En effet, le Destin (αἶσα), qui cause de grandes douleurs, méditait d'autres choses ; il ne craignait ni le puissant Zeus ni aucun autre immortel »[120]. En définitive, « en effet pas même Zeus lui-même ne pouvait en dépit du destin (ὑπὲρ μόρον) aisément repousser le Destin (αἶσαν) »[121]. Dans cette phrase, le recours à la tournure pléonastique ὑπὲρ μόρον - αἶσαν a d'ailleurs sans doute pour but de mettre l'accent sur le caractère limité des pouvoirs de Zeus.

Et dans *Les Dionysiaques*, lorsque Sémélé (enceinte de Dionysos) demande à voir la foudre de son amant Zeus, celui-ci acquiesce à sa demande ; pourtant, il sait qu'elle périra brûlée : Zeus lui-même en effet « ne désirait pas lutter contre les fils tissés par les Moires »[122].

- Les dieux olympiens pourraient même craindre les Moires et les Parques, voire les Kères. C'est ainsi que, dans *La Suite d'Homère*, à la veille de la bataille qui va opposer les troupes de Memnon, venues renforcer les Troyens, aux guerriers grecs, Zeus dit aux autres dieux qu'il est inutile de venir lui demander de sauver tel ou tel héros, avec un argument qui concerne les Kères (puisqu'il s'agit du destin au sens faible de vies qui s'achèvent) : « En effet les Kères

---

[116] - *auertere dei uultus fatoque dederunt* / *maiori non sponte locum* (*Pun.*, V, 201-202).
[117] - μοίραις / εἴκει καὶ μεγάλοιο Διὸς μένος (*Sui.*, XIII, 559-560).
[118] - ἄσχετος αἶσα / οὐδὲ θεῶν ἀλέγουσα, τόσον σθένος ἔλλαχε μούνη (*Sui.*, III, 650-651) ;
[119] - θεῶν δ'οὔ τίς μιν ἐρύξει (*Sui.*, III, 654).
[120] - αἶσα γὰρ ἄλλα πολύστονος ὁρμαίνεσκεν· / ἄζετο δ΄ οὔτε Ζῆνα πελώριον οὔτέ τιν΄ ἄλλον / ἀθανάτων (*Sui.*, XI, 272-274).
[121] - οὐδὲ γὰρ αὐτὸς ὑπὲρ μόρον οὐδὲ Κρονίων / ῥηιδίως δύνατ΄ αἶσαν ἀπωσέμεν (*Sui.*, XIV, 98-99).
[122] - [Ζεὺς] οὐ μενέαινεν ἐρίζειν / νήμασι μοιριδίοισι (*Dio.*, VIII, 367-368).

sont dures également pour nous »[123] ; cela signifie que les héros qui combattent à Troie ne seront pas épargnés par la mort, même s'il sont protégés des dieux, ni donc ces derniers par le deuil. De même, dans *Les Dionysiaques*, Zeus qui a enlevé Ganymède par les airs craint surtout la colère des Moires si celui-ci faisait une chute dans la mer, ce qui les empêcherait de baptiser Hellespont (en l'honneur d'Hellè) le bras de mer concerné : « Il [Zeus] tremblait plutôt de crainte à l'égard des Moires »[124].

On peut se demander en définitive pourquoi les poètes pourraient avoir soumis, pour ce qui est de la détermination du destin, les dieux de l'Olympe et même Zeus et Jupiter aux divinités pré-olympiennes du destin. Un premier argument, déjà évoqué précédemment (p. 131), serait que les Parques ont établi l'ordre du monde, et qu'elles en sont les gardiennes : « Ne cherche pas [disent-elles à Pluton dans *Le Rapt de Proserpine*] à dissoudre les lois affermies de la paix que nous avons données et que notre quenouille a filées »[125]. Mais les poètes ont peut-être voulu aussi faire des dieux olympiens les alliés naturels des hommes, en les déchargeant de toute responsabilité dans leur mort (sauf lorsque les hommes insultent les dieux) : si l'on reprend les exemples précédents, Jupiter n'est pour rien dans les pertes humaines subies par les Romains lors de la bataille du lac de Trasimène ; Zeus n'a pas de responsabilités dans les morts d'Achille, de Sémélé, des héros grecs et troyens lors de la guerre de Troie, ni dans la prise de Troie par les Grecs. Certes les dieux de la guerre (Arès et Pallas-Athéna, Mars, Ényo et Bellone) sont des dieux olympiens : la guerre est une activité noble, indispensable de surcroît à l'épopée. Mais d'une part Arès βροτολοιγός (« funeste aux mortels ») et Mars, dieux de la force brutale et des mêlées sanglantes, sont haïs par les autres dieux olympiens[126], contrairement à Pallas-Athéna, déesse de la stratégie (ainsi qu'en atteste sa conception du cheval de bois à Troie), d'autre part ce sont les divinités pré-olympiennes (les Moires, les Parques, les Kères) qui, pendant les combats, ont un rôle actif à chaque fois qu'il est question de la mort de guerriers.

---

[123] - κῆρες γὰρ ἀμείλιχοί εἰσι καὶ ἡμῖν (*Sui.*, II, 172).
[124] - μοίρας δ' ἔτρεμε μᾶλλον (*Dio.*, XXV, 439).
[125] - *ne pete firmatas pacis dissoluere leges* / *quas dedimus neuitque colus* (*Pros.*, I, 63-64).
[126] - Zeus dit par exemple à Arès : ἔχθιστος δέ μοί ἐσσι θεῶν οἳ Ὄλυμπον ἔχουσιν (*Il.*, V, 890 ; « Tu es pour moi le plus détesté des dieux qui habitent l'Olympe »).

II – 4 : Zeus et Jupiter, instruits des destins par les Moires et par les Parques, ou ignorants de certains destins ?

Si Zeus et Jupiter ne déterminent pas toujours les destins, ou même s'ils ne les déterminent pas fréquemment, ils en sont habituellement – mais peut-être pas systématiquement – instruits par les Moires et par les Parques.

II – 4 – 1 : Zeus et Jupiter, instruits des destins par les Moires et par les Parques

Il semble qu'habituellement Zeus et Jupiter soient les interlocuteurs privilégiés des Moires et des Parques, ou du moins ceux auxquels les Moires et les Parques ont transmis en premier les destins, jouant ainsi le rôle de vecteurs initiaux.

C'est ainsi que, dans l'*Iliade*, un des passages les plus importants sur le destin se trouve dans le Chant XV ; il s'agit de propos tenus par Zeus à Héra : « Celui-ci [Achille] fera se lever son compagnon, Patrocle ; puis l'illustre Hector tuera devant Troie et d'un coup de lance, Patrocle, celui-ci ayant fait périr de nombreux autres hommes braves, au milieu desquels mon fils, le divin Sarpédon ; le divin Achille, irrité de cela, tuera Hector. A partir de là, crois-moi, je pourrais provoquer un retour offensif [grec] depuis les navires, toujours et sans cesse jusqu'à ce que les Grecs prennent la haute Troie grâce aux conseils d'Athéna »[127]. En huit vers (ne comportant aucun mot appartenant au champ sémantique du destin, mais trois verbes au futur : ἀνστήσει et deux fois κτενεῖ), Zeus annonce ici à Héra que Patrocle va reprendre le combat, qu'il fera périr Sarpédon, puis qu'il sera abattu par Hector avant qu'Achille ne tue lui-même Hector. Enfin, Zeus prédit la chute de Troie, et même l'implication d'Athéna dans cette chute (par sa conception du cheval de bois, avec Epeios, lit-on dans l'*Odyssée* ; *Od.*, VIII, 493). Zeus semble donc parfaitement informé des destins. Mais on ignore ici s'il les a déterminés, s'ils correspondent à sa volonté ou si, simplement, les Moires les lui ont communiqués.

De même dans le Livre I de l'*Énéide*, Jupiter dit à Vénus : « Je vais parler plus longuement, puisque ce souci te ronge encore, et remuer, en les déroulant, les secrets des

[127] - ὁ δ' [Ἀχιλλεύς] ἀνστήσει ὃν ἑταῖρον / Πάτροκλον· τὸν δὲ κτενεῖ ἔγχεϊ φαίδιμος Ἕκτωρ / Ἰλίου προπάροιθε, πολέας ὀλέσαντ' αἰζηοὺς / τοὺς ἄλλους, μετὰ δ' υἱὸν ἐμὸν Σαρπηδόνα δῖον· / τοῦ δὲ χολωσάμενος κτενεῖ Ἕκτορα δῖος Ἀχιλλεύς. / Ἐκ τοῦ δ' ἄν τοι ἔπειτα παλίωξιν παρὰ νηῶν / αἰὲν ἐγὼ τεύχοιμι διαμπερὲς, εἰς ὅ κ' Ἀχαιοὶ / Ἴλιον αἰπὺ ἕλοιεν Ἀθηναίης διὰ βουλάς (*Il.*, XV, 64-71).

destins (*fatorum*) »[128]. Jupiter détaille alors devant Vénus, en une trentaine de vers (*En.* I, 263-296), divers destins individuels et collectifs des descendants de la déesse : Énée, son fils, remportera une grande victoire dans une guerre contre les Latins ; Ascagne-Iule, son petit-fils, s'établira à Albe ; plus tard, Romulus fondera Rome ; Rome dominera le monde ; Auguste mettra un terme aux guerres. Comme on le voit à travers l'expression *fatorum arcana* (« Les secrets des destins »), Jupiter a quand même des relations privilégiées avec les Parques.

Egalement, quand, dans *Les Métamorphoses*, Jupiter invite Vénus à se rendre chez les Parques pour consulter les destins des siens, il ajoute : « Les destins de ta race, moi-même, je les ai lus et notés dans mon esprit »[129]. Jupiter est ici informé des destins, mais il ne les a pas déterminés.

Enfin, dans *La Guerre punique*, Vénus s'étant plainte de la menace que représente Hannibal pour Rome, « Jupiter [lui] dévoile l'enchaînement de l'avenir »[130]. Il lui annonce le glorieux destin de la cité et de ses habitants (*Pun.*, III, 571-629) : la victoire des Romains contre Carthage et, en des termes volontairement imprécis, les fortunes brillantes de César, d'Auguste, de Domitien notamment. Le lecteur apprend à cette occasion que Jupiter a en fait envoyé des revers aux Romains pour les éprouver, pour les faire grandir. Ils semblent donc conformes à sa volonté.

II – 4 – 2 : Zeus et Jupiter, ignorants de certains destins ?

Il n'est cependant pas impossible que Zeus et Jupiter soient par moments ignorants du destin.

C'est ce que semblent montrer leur recours à la balance d'or, leur décision d'effectuer une pesée des destins pour en prendre connaissance, dans quatre épopées[131].

On sait que Zeus a décrété au début de l'*Iliade*, pour faire plaisir à Thétis, que les Grecs seraient bousculés par les Troyens tant qu'Achille n'aurait pas repris le combat. Dans ce contexte, Zeus décide de recourir à sa balance un jour de bataille, à la mi-journée, pour

---

[128] - *fabor enim, quando haec te cura remordet, / longius et uoluens fatorum arcana mouebo* (*En.*, I, 261-262).
[129] - *fata tui generis* : *legi ipse animoque notaui* (*M.*, XV, 814).
[130] - *pandit seriem uenturi Iuppiter aeui* (*Pun.*, III, 630).
[131] - Nous n'avons pas intégré *La Prise d'Ilion* dans ce développement car, si à un moment, Zeus tire à lui la balance d'or (εἷλκε τάλαντον / Ζεὺς ; *Pri.*, v. 506-507), il ne procède pas à une véritable pesée des destins.

déterminer qui des Grecs ou des Troyens va vaincre jusqu'au soir : « Alors, à ce moment-là, le père [Zeus] tira ses plateaux de balance en or ; dedans, il mit les deux Kères de la mort douloureuse, celle des Troyens dompteurs de chevaux et celle des Grecs à la cuirasse d'airain. Il fit la pesée, en les ayant pris par le milieu. Ce fut le plateau portant le destin (αἴσιμον ἦμαρ, littéralement « Le jour fatal ») des Grecs qui s'inclina »[132]. Trois commentaires peuvent être faits à ce propos. D'abord, à côté des Kères qui rôdent autour des individus peuvent se manifester des Kères collectives, ici pour chacune des deux armées, et c'est leur poids qui compte : la Kère la plus lourde est synonyme de mort, sans doute car c'est elle qui se trouve le plus près des Enfers. Ensuite, il est possible que, en recourant à sa balance, Zeus ait effectivement pris connaissance des destins grecs et troyens de la journée ; mais il a pu également utiliser un subterfuge pour faire accepter à Héra et à Athéna – les deux déesses les plus engagées au côté des Grecs – la défaite de ces derniers, car la balance est une métaphore allégorique de la justice. Ultérieurement à l'*Iliade*, dans l'*Hymne à Hermès*, Zeus utilise ainsi les plateaux pour rendre la justice[133], pour trancher un différent entre Apollon et Hermès, le premier reprochant au second un vol de bétail. Enfin, la balance symbolise à la fois le pouvoir de Zeus – c'est lui qui procède à la pesée et non un des autres dieux olympiens – et peut-être également les limites de ce pouvoir s'il se borne à en constater le résultat.

Baebius Italicus décrit le même épisode dans *Iliade latine*, au premier siècle apr. J.-C. : « De là [du Mont Ida], il [Jupiter] voit l'armée troyenne et, de sa main droite puissante, il tient en l'air les plateaux dorés de poids égal et il pèse le dur destin (*fata*) des Troyens et le sort (*casus*) des Grecs : la défaite des Grecs, aux armes pesantes, l'emporte »[134]. Si on compare, à huit siècles d'écart, le texte latin à *l'original* grec, on remarque que les Kères ont disparu : Baebius Italicus les a remplacées par les destins (*fata* et *casus*). De ce fait, il fait référence au désastre militaire (*clades*) tandis qu'à travers les Kères, c'est plutôt de la mort que parlait Homère, en des termes plus poétiques.

---

[132] - καὶ τότε δὴ χρύσεια πατὴρ ἐτίταινε τάλαντα· ἐν δ' ἐτίθει δύο κῆρε τανηλεγέος θανάτοιο Τρώων θ' ἱπποδάμων καὶ Ἀχαιῶν χαλκοχιτώνων, ἕλκε δὲ μέσσα λαβών· ῥέπε δ' αἴσιμον ἦμαρ Ἀχαιῶν (*Il.*, VIII, 69-72).

[133] - δίκης τάλαντα (« Les plateaux de la justice » ; « Hymne à Hermès », v. 324, *in* Homère, *Hymnes*, 1951).

[134] - *inde acies uidet Iliacas dextraque potenti / sustinet auratas aequato pondere lances / fataque dura Phrygum casusque expendit Achiuum / et Graium clades grauibus praeponderat armis* (*Il. lat.*, v. 655-658).

Zeus utilise une nouvelle fois sa balance dans l'*Iliade* (en dehors de deux simples évocations en *Il.*, XVI, 658 et en *Il.*, XIX, 223) lorsqu'Achille poursuit Hector, avant leur combat singulier : « Mais en vérité, lorsqu'ils parvinrent pour la quatrième fois aux fontaines, alors, à ce moment-là, le père [Zeus] tira ses plateaux de balance en or ; dedans, il mit les deux Kères de mort douloureuse : celle d'Achille et celle d'Hector, le dompteur de chevaux. Il fit la pesée, en les ayant pris par le milieu. Ce fut le plateau portant le destin (αἴσιμον ἦμαρ) d'Hector qui s'inclina »[135]. Or on sait que la mort d'Hector sous les coups d'Achille a été annoncée par Zeus à Héra au chant XV, sur le mont Ida. On peut donc penser qu'au chant XXII, la balance d'or ne sert à Zeus, là encore, qu'à déterminer ou à vérifier le moment exact et les circonstances précises de la mort du héros, à moins qu'il s'agisse de la faire accepter par Apollon (qui a pris le parti des Troyens). Baebius Italicus n'a pas repris cet épisode dans *Iliade latine* : le personnage d'Hector s'en trouve dévalorisé dans la mesure où le héros n'est pas vaincu par les destins mais par Achille, meilleur guerrier que lui.

Dans l'*Énéide*, sept siècles après l'*Iliade*, Virgile reprend des propos globalement similaires en apparence à ceux d'Homère, lors du combat singulier entre Énée et Turnus : « Jupiter lui-même tient en l'air les deux plateaux d'une balance, son aiguille ayant été équilibrée, et il y place les destins (*fata*) des deux hommes, chacun d'un côté ; qui ce travail condamnerait-il et sous quel poids la mort pencherait-elle ? »[136]. La grande différence cependant entre Homère et Virgile est que chez le second, la pesée n'apporte pas de réponse immédiate à l'interrogation sur les destins, comme si Énée et Turnus avaient encore, pour un moment, des chances égales de l'emporter et que Jupiter refusait de se prononcer sur leur sort respectif. Mais celui-ci a dit depuis longtemps à Junon qu'elle nourrissait « de vains espoirs » sur l'issue de la guerre entre les Troyens et les Latins[137] (ce qui implique la victoire d'Énée dans son combat contre Turnus) ; et la déesse a informé Juturne que, pour son frère, le jour

---

[135] - ἀλλ' ὅτε δὴ τὸ τέταρτον ἐπὶ κρουνοὺς ἀφίκοντο, / καὶ τότε δὴ χρύσεια πατὴρ ἐτίταινε τάλαντα, / ἐν δ' ἐτίθει δύο κῆρε τανηλεγέος θανάτοιο, / τὴν μὲν Ἀχιλλῆος, τὴν δ' Ἕκτορος ἱπποδάμοιο, / ἕλκε δὲ μέσσα λαβών· ῥέπε δ' Ἕκτορος αἴσιμον ἦμαρ (*Il.*, XXII, 208-212). Il est possible que l'idée de la balance de Zeus pour déterminer le destin de deux héros qui s'affrontent – en l'occurrence Achille et Penthésilée ou Achille et Memnon – se trouve également (et peut-être déjà) dans l'*Ethiopide*, épopée perdue attribuée à Arctinos de Milet au VIIIe s. ou au VIIe s. av. J. C. Tel est en tout cas le sentiment d'E. Heitsch (1992, pp. 143-157).

[136] - *Iuppiter ipse duas aequato examine lances* / *sustinet et fata imponit diuersa duorum,* / *quem damnet labor et quo uergat pondere letum ?* (*En.*, XII, 725-727).

[137] - *sin* (…) / *mutari* (…) *putas bellum, spes pascis inanis* (*En.*, X, 625 et 627 ; « Mais si (…) tu penses que la guerre puisse être changée, tu nourris de vains espoirs »).

des Parques approchait[138]. Le recours à la balance d'or constitue donc ici moins une marque de la neutralité de Jupiter à l'égard d'Énée et de Turnus, que de son habileté envers Junon ; et il est surtout une preuve du talent de Virgile qui réussit tout à la fois à s'inspirer et à se démarquer de l'*Iliade*. D'ailleurs, un peu après la pesée des destins, Jupiter ne laisse aucun réel espoir à Junon sur l'issue du combat : « Tu sais toi-même qu'Énée est une divinité indigète, et tu reconnais savoir qu'il est dû au ciel et qu'il est élevé par ses destins (*fatis*) jusqu'aux astres »[139].

Dans *La Suite d'Homère* enfin, pendant le combat singulier entre Memnon et Achille, Zeus sollicite directement deux Kères, peut-être pour savoir de quel côté penche le destin, mais surtout pour éviter un combat entre les dieux : « Et en ce moment même, un dur combat aurait fondu sur les Bienheureux si, sous l'influence des suggestions de Zeus tonnant fortement, deux Kères ne s'étaient pas approchées promptement de chaque côté de l'un et l'autre ; l'une, ténébreuse, alla vers le cœur de Memnon ; l'autre, brillante, près du vaillant Achille »[140]. Dans cet exemple, c'est moins le poids des Kères que leur couleur sombre ou claire qui détermine le destin des héros. Cependant, la métaphore de la balance revient à la fin du combat : « Mais la Discorde corrigea les plateaux de la balance douloureuse du combat. Ceux-ci n'étaient plus équilibrés »[141]. Achille tue aussitôt Memnon.

Ainsi, entre les deux thèses extrêmes énoncées à propos de la balance d'or par J. Duchemin, « traduction de la volonté d'un Destin suprême, supérieur aux dieux et à Zeus même » ou au contraire « manifestation directe et souveraine de la toute-puissance du roi des dieux »[142], il pourrait y en avoir une troisième : la balance d'or aurait un rôle politique ; dans un contexte de tensions, elle s'intégrerait à « un jeu d'équilibre entre les puissances divines »[143] : elle servirait à leur faire accepter le destin déjà connu de Zeus (et respectivement, de Jupiter) ou même déterminé par Zeus (par Jupiter).

Ce thème – faire accepter certains événements par les autres dieux olympiens – est développé explicitement par Ovide dans *Les Métamorphoses*. En effet, après les propos

---

[138] - *Parcarumque dies* (…) *propinquat* (*En.*, XII 150).
[139] - *Indigetem Aenean scis ipsa et scire fateris* / *deberi caelo fatisque ad sidera tolli* (*En.*, XII, 794-795).
[140] - καί νύ κε δὴ μακάρεσσιν ἀμείλιχος ἔμπεσε δῆρις, / εἰ μὴ ὑπ΄ ἐννεσίῃσι Διὸς μεγαλοβρεμέταο / δοιαὶ ἄρ΄ ἀμφοτέροισι θοῶς ἑκάτερθε παρέσταν / Κῆρες· ἐρεμναίη μὲν ἕβη ποτὶ Μέμνονος ἦτορ, / φαιδρὴ δ' ἀμφ' Ἀχιλῆα δαίφρονα (*Sui.*, II, 507-511).
[141] - Ἔρις δ' ἴθυνε τάλαντα / ὑσμίνης ἀλεγεινά. Τὰ δ'οὐκέτι ἶσα πέλοντο (*Sui.*, II, 540-541).
[142] - J. Duchemin *in* F. Jouan, 1983, p. 238.
[143] - K. Mackowiak, 2010, p. 14.

prophétiques de Thémis annonçant en assemblée des dieux la modification de l'âge de certains hommes – Iolaüs a déjà été rajeuni par Hébé[144] –, les dieux s'émeuvent, demandant un traitement identique pour leurs proches ; par exemple Vénus voudrait enlever quelques années à Anchise. « Une mêlée confuse [ou une violente révolte] naît »[145]. Jupiter leur dit alors : « Est-ce que seulement quelqu'un semble avoir le pouvoir en lui de l'emporter même sur les destins (*fata*) ? (…) Ils règnent également sur vous, et pour que, par là, vous supportiez cela avec une meilleure disposition d'esprit, moi aussi les destins (*fata*) me régissent »[146].

En définitive, l'examen de la question de la détermination du destin par Zeus et par Jupiter ou au contraire par les Moires et par les Parques, dans les épopées antiques, aboutit à deux résultats principaux, tous deux négatifs. En premier lieu, dans de nombreuses épopées, il est impossible de formuler une réponse claire car les exemples n'y sont pas concordants ; le pouvoir de déterminer le destin est en réalité attribué, par les poètes, parfois aux deux dieux olympiens, à d'autres reprises aux déesses pré-olympiennes, en fonction du contexte énonciatif. C'est particulièrement le cas dans les trois épopées paradigmes, l'*Iliade*, l'*Odyssée* et l'*Énéide*, mais également dans la *Thébaïde* de Stace et dans *La Guerre punique* de Silius Italicus. On trouve cependant deux épopées où une réponse plus tranchée peut être apportée. D'un côté, dans *Argonautica*, Jupiter serait le maître du destin : cela résulterait du souci qu'a Valérius Flaccus de rattacher le périple du navire Argô au destin de Rome. De l'autre côté, dans *La Suite d'Homère*, la primauté des Moires serait patente : Quintus de Smyrne est un poète stoïcien qui accorde, de ce fait, une place primordiale au destin et, corrélativement, aux déesses du destin. En second lieu, aucune distinction claire ne peut être faite, pour ce qui concerne les divinités auxquelles est attribué le pouvoir de déterminer le destin, ni entre les épopées grecques et les épopées latines, ni vraiment entre les épopées archaïques et celles de l'Antiquité tardive.

III – Les divinités qui affectent le destin des hommes ou qui le transmettent au sein de la communauté des dieux

Il s'agit des divinités du châtiment (les Erinyes, les Furies, Némésis), de trois prophétesses primordiales (Gaia et deux de ses filles : Thémis et Rhéa), des dieux olympiens autres que Zeus ou Jupiter.

---

[144] - Hébé est une fille de Junon ; c'est la personnification de la jeunesse.
[145] - *crescit* (…) / *turbida seditio* (*M.*, IX, 426-427).
[146] - *tantumne aliquis sibi posse uidetur* / *fata quoque ut superet ?* (…) *Vos etiam, quoque hoc animo meliore feratis,* / *me quoque fata regunt* (*M.*, IX, 429-430 et 433-434).

III – 1 : Les Erinyes, les Furies et Némésis, divinités du châtiment

Divinités pré-olympiennes (antérieures à la prise de pouvoir de Zeus), comme les Moires et les Kères, les Erinyes ont été engendrées selon Hésiode (*Th.*, v. 183-185) par Gaia à partir des éclaboussures du sang d'Ouranos, émasculé par son fils Cronos. Ἐρινύς pourrait venir du verbe arcadien ἐρινύειν, « se mettre en colère », ou de ἡ ἔρις, « la discorde » ou encore du Sanskrit[147]. Les Erinyes sont au nombre de trois : Tisiphone, Mégère et Alecto ; elles sont appelées encore Euménides (Εὐμενίδες, « les Bienveillantes ») par antiphrase ; les Furies ou *Dirae* sont assimilées par les Romains aux Erinyes. Virgile précise dans l'*Énéide* que Tisiphone, aux Enfers, est vêtue d' « un manteau sanglant »[148], et qu'elle y brandit un fouet ; Ovide, dans *Les Métamorphoses*, fait des Furies « les sœurs à la longue chevelure faite d'un noir serpent »[149] et « les sœurs sortant du vallon du Styx, entourées de serpents »[150] ; enfin, Quintus de Smyrne évoque, dans *La Suite d'Homère*, les Erinyes « soufflant leur haleine de feu funeste »[151].

Les Erinyes et les Furies sont des divinités de la vengeance et non des divinités du destin, mais leurs décisions affectent parfois le destin des individus défini comme un avenir annoncé (ici, un châtiment annoncé). Elles sont chargées spécialement de réprimer les parricides. Le meilleur exemple se situe chez Eschyle dans la tragédie *Les Euménides* : Oreste a tué sa mère, Clytemnestre, pour venger le meurtre de son père, Agamemnon, commis par Egisthe mais dont elle avait été la complice. Les Erinyes s'en prennent alors à Oreste qui est, à leurs yeux, un parricide. Plusieurs siècles plus tard, Virgile reprend ce thème théâtral dans l'*Énéide* lorsqu'il écrit à propos du délire de Didon auquel il compare celui d'Oreste : ainsi « Oreste, fils d'Agamemnon, est poursuivi sur la scène alors qu'il fuit sa mère, armée de torches et de noirs serpents, et que sont assises à l'entrée les Furies vengeresses »[152]. Les Erinyes et les Furies châtient également, plus généralement, toutes sortes d'offenses et de méfaits. Dans l'*Odyssée*, Ulysse les invoque lorsque, déguisé en mendiant, il reçoit dans la grande salle de son manoir un tabouret lancé par Antinoos ; il dit alors : « S'il existe en quelque endroit des dieux des mendiants, et des Erinyes, que la mort atteigne Antinoos avant

---

[147] - B. C. Dietrich, 1967, pp. 96-98.
[148] - *palla* (…) *cruenta* (*En.*, VI, 555).
[149] - *atro crinitas angue sorores* (*M.*, X, 349).
[150] - *uipereas* (…) *Stygia de ualle sorores* (*M.*, VI, 662).
[151] - ὀλοοῖο πυρὸς πνείουσαι ἀυτμήν (*Sui.*, V, 33).
[152] - *Agamemnonius scaenis agitatus Orestes, / armatam facibus matrem et serpentibus atris / cum fugit ultricesque sedent in limine Dirae* (*En.*, IV, 471-473).

son mariage »[153], et cela contribue à sceller définitivement le destin d'Antinoos, comme celui des autres prétendants à la main de Pénélope, coupables de ne pas avoir respecté les lois de l'hospitalité. Dans les *Argonautiques*, Jason, avec la complicité de Médée, a assassiné Apsyrtos (frère de la jeune fille) qui les poursuivait ; ils échapperont cependant au châtiment qui les attend : Circé les purifie de leur crime « pour détourner les terribles Erinyes de leur colère »[154]. Dans *Les Noces de Thétis et de Pélée*, Ariane invoque également les Euménides lorsque Thésée l'abandonne sur l'île de Naxos, pendant le trajet de retour entre la Crète et Athènes, après avoir triomphé du Minotaure : « Comme Thésée m'a délaissée, chassée de sa mémoire, que dans une même disposition d'esprit, déesses, il fasse son malheur et celui des siens »[155]. Le destin annoncé ici, avec une imprécision volontaire, est celui d'Égée. En effet les Euménides font alors en sorte que Thésée oublie de mettre des voiles blanches à son arrivée au Pirée, ce qui provoque le suicide de son père (*Noc.*, v. 232-244). Dans la *Thébaïde*, Œdipe, devenu aveugle, maudit ses fils qui l'ont pris en aversion après avoir eu connaissance de ses fautes (il a tué son père et épousé sa mère) ; Œdipe demande alors à Tisiphone de le venger en suscitant une lutte fratricide, en leur faisant rompre le pacte de succession alternée : « Avance-toi au milieu des frères ; que les liens de parenté se brisent sous le glaive »[156]. Le destin d'Eteocle et de Polynice est dès lors tracé : ils s'entretueront. Dans *Les Dionysiaques* enfin, Sémélé s'est vantée d'être l'épouse de Zeus et a demandé à le voir sous les traits d'un dieu. Elle est punie de son orgueil et là encore son destin est scellé : « Une Erinye fit de son lit nuptial un bûcher et un tombeau »[157].

Mais c'est surtout Némésis, déesse de la justice distributive, fille de Nuit chez Hésiode (*Th.*, v. 223), qui est chargée de châtier la démesure (ὕϑρις) des arrogants et des orgueilleux. Dans *Les Dionysiaques*, lorsqu'Artémis se plaint à Némésis de la jeune Aura – celle-ci a raillé la poitrine flétrie de la déesse de la chasse qui n'est pas celle d'une vierge, lui a-t-elle dit –, Némésis lui accorde le châtiment suivant : « Elle [Aura] ne sera plus vierge »[158]. Ces propos au futur ont valeur d'un élément de destin pour Aura : elle sera violée par Dionysos pendant son sommeil, puis elle mettra au monde deux jumeaux, en tuera un, avant finalement de se

---

[153] - εἴ που πτωχῶν γε θεοὶ καὶ Ἐρινύες εἰσίν, / Ἀντίνοον πρὸ γάμοιο τέλος θανάτοιο κιχείη (*Od.*, XVII, 475-476).
[154] - ὄφρα χόλοιο / σμερδαλέας παύσειεν Ἐρινύας (*Argo.*, IV, 713-714).
[155] - *quali solam Theseus me mente reliquit, / tali mente, deae, funestet seque suosque* (*Noc.*, v. 200-201).
[156] - *i media in fratres, generis consortia ferro / dissiliant* (*Th.*, I, 84-85).
[157] - πυρκαϊὴν καὶ τύμϑον ἐϑήκατο παστὸν Ἐρινύς (*Dio.*, VIII, 393).
[158] - οὐκέτι παρϑένος ἔσται (*Dio.*, XLVIII, 446).

suicider. Dikè, personnification de la justice, est d'ailleurs parfois également une déesse de la vengeance, comme le déclare Hécalé à Thésée dans l'épopée éponyme de Callimaque : « Si Dikè vengeresse ne t'a pas fait payer tout de suite, ce sera, plus tard, deux fois autant »[159].

La confusion que l'on note quelquefois entre les Erinyes et les Moires, entre les Furies et les Parques vient du fait que leurs fonctions ne sont pas toujours clairement différenciées. C'est ainsi qu'Hésiode fait des Moires (et des Kères) des déesses de la vengeance : « Les Moires et les Kères (…) qui poursuivent les fautes des hommes et des dieux »[160]. A l'inverse, dans *Les Argonautiques orphiques*, c'est le destin de Médée de fuir avec Jason (*Ar.*, v. 878-879) ; à cet effet, « Aphrodite qui nourrit l'amour éveilla en elle [Médée] le désir ; puis une terrible Erinye l'atteint d'un trait sous le cœur »[161], tâche qui aurait dû être accomplie par Eros et qui fait de cette Erinye une sorte d'auxiliaire du destin.

III – 2 : Gaia, Thémis et Rhéa, prophétesses primordiales

Selon la Pythie de Delphes, qui l'invoque au début de la tragédie *Les Euménides* d'Eschyle, la première prophétesse est Gaia (« La première à rendre des oracles »[162]) ; après elle, viennent les divinités Thémis (fille de Gaia, seconde épouse de Zeus) et Phoebé (également une fille de Gaia). Phoebé n'apparaît pas dans les épopées – elle a donné l'oracle à son petit-fils Apollon-Phoebus comme cadeau de naissance –, mais Rhéa (encore une fille de Gaia, épouse de Cronos) dit aussi épisodiquement le destin.

Dans la *Théogonie*, ce sont Gaia et Ouranos (fils et époux de Gaia) qui ont révélé à Cronos que son destin était d'être soumis par son fils, comme on l'a expliqué précédemment (p. 121) et, plus tard, à Zeus, que Métis, sa première épouse, « était destinée (ἤμελλεν) à enfanter [après Athéna] un fils, au cœur superbe, qui serait le roi des dieux et des hommes »[163]. Ce sont là les raisons pour lesquelles Cronos avale ses enfants, sauf Zeus grâce à un subterfuge de Rhéa, sa mère, tandis que Zeus engloutira Métis après la conception d'Athéna. Enfin Gaia informe les dieux olympiens que les Hécatonchires (Briarée, Cottos et Gyès, aux cent bras et aux cinquante têtes) leur donneront le succès dans leur combat contre

---

[159] - εἰ δὲ Δίκη σε / πὰρ' πόδα μὴ τιμωρὸς ἐτείσατο, δὶς τόσον αὖτις / ἔσσεται (*Hec.*, Fr. 145).
[160] - μοίρας καὶ κῆρας (…) / αἵ τ' ἀνδρῶν τε θεῶν τε παραιβασίας ἐφέπουσιν (*Th.*, v. 217 et 220).
[161] - ἐν γάρ οἱ ἵμερον ὦρσεν ἐρωτοτρόφος Κυθέρεια, / ἧκε δ' ἄρ' ἰὸν ὑπὸ σπλάγχνοις δασπλῆτις Ἐριννύς (*Ar.*, v. 868-869).
[162] - πρωτόμαντις (Eschyle, « Les Euménides » v. 2, *in* Eschyle, *Œuvres*, T. 2, 1968).
[163] - παῖδα θεῶν βασιλῆα καὶ ἀνδρῶν / ἤμελλεν τέξεσθαι, ὑπέρβιον ἦτορ ἔχοντα (*Th.*, v. 897-898).

les Titans : « En effet, elle-même [Gaia] leur exposa tout clairement : ils remporteraient avec ceux-là la victoire et une gloire éclatante »[164]. C'est pourquoi Zeus libère les Hécatonchires qui avaient été enchaînés sous la terre par Ouranos, leur père.

Thémis fait trois prédictions importantes qui constituent autant d'annonces de destins. D'abord, elle met en garde Zeus, ainsi qu'on l'a indiqué (p. 117), contre un mariage avec Thétis. Dans les *Argonautiques* d'Apollonios de Rhodes, Héra rapporte en effet à Thétis le contenu d'une conversation entre Thémis et Zeus : « La vénérable Thémis lui exposa [exposa à Zeus] en détail tout ce qui était prévu par le destin (πέπρωται) pour toi : que tu enfantes un fils plus fort que son père »[165]. Zeus renonça donc à épouser Thétis. Dans cet exemple, Thémis semble bien avoir appris avant Zeus, le destin de Thétis. Et l'on sait que Thétis aura avec celui qu'elle épousera en définitive – le mortel Pélée – un fils qui effectivement surpassera son père par les exploits et par la notoriété : Achille. Ovide dans *Les Métamorphoses* fait état de la même prophétie, à ceci près que Thémis n'y est pas citée (*M.*, XI, 221-228). C'est le narrateur qui explique les causes du renoncement de Jupiter au mariage avec Thétis[166].

Ensuite, toujours dans *Les Métamorphoses*, Thémis, « instruite par avance de l'avenir »[167] prophétise en assemblée des dieux le déroulement de la guerre opposant Argos à Thèbes : « Déjà en effet, à Thèbes, la discorde provoque la guerre (…) ; Capaneus ne pourra pas être vaincu si ce n'est par Jupiter ; des frères [Eteocle et Polynice] seront égaux par leurs blessures ; un devin [Amphiaraüs] verra, encore vivant, ses mânes dans la terre retirée »[168]. Ici, on ne trouve aucun mot appartenant au champ sémantique du destin mais trois verbes au futur : *poterit, fient, uidebit*.

---

[164] - αὐτὴ [Γαῖα] γάρ σφιν ἅπαντα διηνεκέως κατέλεξε / σὺν κείνοις νίκην τε καὶ ἀγλαὸν εὖχος ἀρέσθαι (*Th.*, 627-628).
[165] - οἱ πρέσβειρα Θέμις κατέλεξεν ἅπαντα, / ὡς δή τοι πέπρωται ἀμείνονα πατρὸς ἑοῖο / παῖδα τεκεῖν (*Argo.*, IV, 800-802).
[166] - En revanche, Protée s'est chargé d'apprendre à Thétis le destin de son fils. Protée, divinité secondaire, se borne à transmettre un destin qu'il a appris par ailleurs.
[167] - *uenturi praescia* (*M.*, IX, 418).
[168] - *nam iam discordia Thebae / bella mouent,* (…) *Capaneusque nisi ab Ioue uinci / haud poterit, fientque pares in uulnere fratres, / subductaque suos manes tellure uidebit / uiuus adhuc uates* (*M.*, IX, 403-407).

Et c'est par Thémis que Jupiter a appris, dans *Le Rapt de Proserpine* de Claudien, que le mariage de Pluton avec Proserpine était programmé : « Ainsi l'a prédit la vénérable Thémis »[169], dit-il à Vénus.

Rhéa est enfin elle-même à l'origine de destins. D'une part, dans les *Argonautiques* d'Apollonios de Rhodes, Titias et Kyllénos, qui sont au service de la déesse, sont qualifiés de μοιρηγέται (*Argo.*, I, 1127 ; « ceux qui dirigent les destins »). D'autre part, Rhéa a annoncé à Dionysos, dans *Les Dionysiaques*, que la guerre contre les Indiens se terminerait par une bataille navale (*Dio.*, XXXVI, 413-416).

En définitive, Gaia, Thémis et Rhéa sont, dans les épopées antiques, des prophétesses primordiales qui diffusent leurs prédictions au sein de la comunauté des dieux.

III – 3 : Les dieux olympiens autres que Zeus ou Jupiter

Les dieux olympiens autres que Zeus ou Jupiter se bornent à transmettre à des dieux divers (mais aussi et plus volontiers aux hommes, comme on le vérifiera dans le chapitre suivant) les destins dont ils ont pu prendre connaissance. A ce niveau également existe un enjeu de pouvoir : ainsi que l'a expliqué M. Ruch, la puissance des divinités est « à la mesure de leur connaissance du destin »[170]. Les dieux sont donc les récepteurs des destins, puis parfois leurs vecteurs, quand ils n'ont pas eux-mêmes un destin.

Ils sont d'abord des récepteurs des destins. Dans l'*Iliade*, Héra est informée par Zeus, après leurs amours sur le mont Ida, des développements futurs de la guerre de Troie (*Il.*, XV, 64-71). Toutes les divinités participant à la première assemblée des dieux de l'*Odyssée* sur le mont Olympe savent, à la suite de la décision de Zeus (« Mais allons ! Nous tous, examinons sur toutes ses faces son retour »[171]), qu'Ulysse est appelé à rentrer bientôt dans sa patrie. Dans *Les Métamorphoses*, les dieux olympiens ont été prévenus, par Thémis, de l'imminence de la guerre entre Thèbes et Argos (*M.*, IX, 403-407). Le lecteur de *La Guerre punique* apprend par Jupiter, dans le Livre IX, en même temps que Pallas (Athéna) et Junon, le futur triomphe de Scipion sur les Carthaginois, ce qui lui vaudra le surnom « Africain » (*Pun.*, IX, 545-546) ; puis Junon est avisée, toujours par Jupiter, devant Pallas, qu'Hannibal connaîtra la défaite et qu'il regrettera un jour d'avoir franchi les Alpes (*Pun.*, IX, 547-550). Dans *Le Rapt de Proserpine* enfin, Vénus a été avertie par Jupiter du mariage prochain de Pluton et de

[169] - *sic cecinit longaeua Themis* (*Pros.*, I, 218).
[170] - M. Ruch, 1971, pp. 314-315.
[171] - ἀλλ΄ ἄγεθ΄ ἡμεῖς οἶδε περιφραζώμεθα πάντες / νόστον (*Od.*, I, 76-77).

Proserpine (*Pros.*, I, 216-218). Jupiter dit d'ailleurs à Vénus qui s'émeut du futur assassinat de César, dans *Les Métamorphoses*, comment elle peut se procurer à son tour les destins auprès des trois Parques : « Il t'est permis d'entrer toi-même sous le toit des trois sœurs ; en cet endroit tu distingueras (…) les archives des événements, en airain et en fer massif, qui ne craignent ni l'ébranlement du ciel, ni la violence de la foudre, ni de quelconques effondrements, à l'abri pour l'éternité. En cet endroit tu trouveras les destins (*fata*) de ta race, gravés dans un diamant inaltérable ; moi-même, je les ai lus et notés dans mon esprit et je te les conterai, pour que tu ne sois plus ignorante du futur »[172].

Les dieux olympiens sont aussi les vecteurs des destins au sein de la communauté des dieux. C'est ainsi qu'Hermès, à la demande de Zeus, instruit dans l'*Odyssée* la nymphe Calypso du destin d'Ulysse – regagner sa patrie – ce qui implique qu'elle doit le laisser repartir (*Od.*, V, 97-115). Héra éclaire, dans les *Argonautiques*, la Néréide Thétis (*Argo.*, IV, 783-809) sur les raisons du renoncement de Zeus à un mariage avec elle : le destin particulièrement brillant de son fils (Achille), évoqué précédemment ; en fait Héra flatte ici Thétis pour l'amener à apporter son concours aux Argonautes, en mer. Junon informe, dans l'*Énéide*, la nymphe Juturne du destin funeste de son frère Turnus : « Apprends ton sujet de douleur, Juturne ; ne me le reproche pas »[173]. Elle l'incite cependant à recourir à une dernière tentative de sauvetage du jeune chef.

En définitive, seules la *Thébaïde* et *Le Rapt de Proserpine* attribuent peut-être le pouvoir de déterminer le destin à des dieux olympiens autres que Jupiter : il s'agit de Pluton et de Proserpine. Chez Stace, Pluton tient en effet à Tisiphone, une des Furies, des propos qui s'apparentent à un ordre et à la détermination d'un destin : « Qu'il y ait quelqu'un de cruel, aux mœurs de bêtes sauvages enragées, qui dévore la tête de son ennemi »[174]. Ce sera Tydée, expirant, mais trouvant encore la force d'aspirer le sang de la tête arrachée du thébain Mélanippe. Chez Claudien, les Parques (et en même temps, le destin) qui sont, aux Enfers, les servantes de Pluton, sont données par le dieu en cadeau de noces à Proserpine qu'il a enlevée,

---

[172] - *intres licet ipsa sororum / tecta trium ; cernes illic* (…) / *ex aere et solido rerum tabularia ferro, / quae neque concussum caeli neque fulminis iram / nec metuunt ullas tuta atque aeterna ruinas. / Inuenies illic incisa adamante perenni / fata tui generis ; legi ipse animoque notaui / et referam, ne sis etiamnum ignara futuri* (*M.*, XV, 808-815).
[173] - *disce tuom, ne me incuses, Iuturna, dolorem* (*En.*, XII, 146).
[174] - *sit qui rabidarum more ferarum / mandat atrox hostile caput* (*Th.*, VIII, 71-72).

pour la consoler : « Reçois les Parques comme servantes avec la masse d'eau du fleuve Léthé ; que le destin (*fatum*) soit tout ce que tu veux »[175].

Non seulement les dieux olympiens autres que Zeus et Jupiter ne déterminent pas le destin, mais ils ont parfois eux-mêmes un destin. Apollon évoque par exemple, dans la *Thébaïde*, une période de punition infligée par Jupiter, « alors que [dit-il] je servais dans les champs du mont Pélion [au service du roi Admète] : ainsi l'avaient voulu les ordres de Jupiter et les sombres sœurs »[176]. De même, dans *Le Rapt de Proserpine*, le mariage de la jeune déesse a été voulu par les Parques : « Depuis longtemps, il a été décidé que la radieuse Proserpine soit donnée en mariage au roi des Enfers : Atropos insiste en ce sens »[177], dit Jupiter. Mais ces dieux qui ont un destin sont souvent des dieux mineurs. Ainsi en est-il du Cyclope, fils de Poséidon et de la nymphe Thoosa, dont on peut penser qu'il est un dieu[178] puisque Polyphème fait une différence entre lui et les hommes comme Ulysse (φώς ; *Od.*, IX, 513) ou comme le devin Télémos l'Eurymide (ἀνήρ, *Od.*, IX, 508)[179] ; or ce devin avait annoncé à Polyphème qu'il serait un jour aveuglé par Ulysse[180]. De même, Circé (fille du Soleil et de la nymphe Persè), qualifiée par Homère de « terrible déesse à la voix harmonieuse »[181], s'est vue prédire par Hermès la venue d'Ulysse à son retour de Troie (*Od.*, X, 330-332), ce qui est bien un élément du destin de Circé.

* *

*

---

[175] - *accipe Lethaeo famulas cum gurgite Parcas : / sit fatum quodcumque uoles* (*Pros.*, II, 305-306).

[176] - *Peliacis* (…) *cum famularer in aruis* / (*sic Iouis imperia et nigrae uoluere sorores*) (*Th.*, VI, 375-376).

[177] - *candida Tartareo nuptum Proserpina regi / iam pridem est decreta dari. Sic Atropos urget* (*Pros.*, I, 216-218).

[178] - Zeus qualifie le Cyclope, dans l'*Odyssée*, de « semblable à un dieu » (ἀντίθεος ; *Od.*, I, 70), mais l'adjectif est fréquent (une soixantaine d'occurrences, au total de l'*Iliade* et de l'*Odyssée*) et il s'applique à des êtres humains comme Ajax, Ménélas, Nestor, Sarpédon, Ulysse, et même aux compagnons de Ménélas et aux prétendants à la main de Pénélope.

[179] - Dans sa tragédie *Le Cyclope*, Euripide fait dire à Polyphème : οὐκ ᾖσαν ὄντα θεόν με καὶ θεῶν ἄπο (Euripide, *Le Cyclope*, v. 231, *in* Euripide, *Œuvres*, T. 1, Les Belles Lettres, 1965 ; « Ils [Ulysse et ses compagnons] ne savaient donc pas que je suis dieu et fils de dieu »).

[180] - ὅς μοι ἔφη τάδε πάντα τελευτήσεσθαι ὀπίσσω, / χειρῶν ἐξ Ὀδυσῆος ἁμαρτήσεσθαι ὀπωπῆς (*Od.*, IX, 511-512 ; « Celui-ci [Télémos l'Eurymide] m'avait dit que tout cela m'arriverait dans l'avenir, que je perdrais la vue par les mains d'Ulysse »).

[181] - δεινὴ θεὸς αὐδήεσσα (*Od.*, X, 136).

Trois enseignements principaux ressortent de cette analyse de la détermination du destin et de sa transmission dans le monde des dieux.

D'abord, de nombreuses divinités sont mises en scène dans les épopées antiques par les poètes épiques, lorsqu'ils font état de la détermination du destin. Mais en fait, celles qui ont le rôle essentiel sont les Moires et les Kères, les Parques et *Fortuna*, Zeus et Jupiter. Dans la plupart des épopées, les Moires et Zeus, les Parques et Jupiter se livrent à une véritable concurrence pour déterminer le destin. En revanche, les Kères d'un côté, *Fortuna* de l'autre sont des sortes d'électrons libres dont le domaine d'action est spécifique et qui n'obéissent qu'à elles-mêmes. Quant aux autres divinités, elles affectent épisodiquement le destin ou elles le transmettent au sein de la communauté des dieux.

Ensuite, aucun poète ne nous semble établir clairement une suprématie des uns ou des autres qui vaudrait pour toute l'épopée concernée, à trois exceptions près : Lucain, Valérius Flaccus et Quintus de Smyrne. Dans *La Pharsale* où pourtant le destin règne en maître, les Parques et Jupiter ne se livrent pas à une réelle concurrence pour la détermination du destin car ces divinités sont peu présentes ; chez Lucain, une divinité exerce la suprématie : *Fortuna*. Dans *Argonautica*, c'est Jupiter qui détermine, à l'origine, le destin des hommes, décide d'envoyer sur les mers le navire Argô, symbole de l'expansion coloniale de la Grèce, et favorise la prééminence des Romains ; le but de Valérius Flaccus est de faire du dieu le défenseur privilégié de Rome (et de tisser un lien entre la mythologie et la grandeur de Rome à la fin du premier siècle apr. J.-C.). Dans *La Suite d'Homère*, les exemples que nous avons développés vont dans le sens des propos de F. Vian selon lequel, chez Quintus de Smyrne, Zeus « n'est plus que le docile exécuteur des arrêts du Destin »[182]. Mais, même dans cette épopée, quand Zeus recourt aux Kères lors du combat entre Memnon et Achille, c'est peut-être autant pour éviter un affrontement entre les dieux que pour apprendre le destin.

Enfin lorsque, dans une épopée, le destin est déterminé à certains moments par les Moires et par les Parques, et à d'autres, par Zeus et par Jupiter, peut-on parler d'une contradiction ? La réponse, négative de notre point de vue, se trouve chez Hésiode. De même que, dans la *Théogonie*, les Moires peuvent être en même temps les filles de Nuit et, ultérieurement mais symboliquement, celles de Zeus après sa prise de pouvoir et sa

[182] - F. Vian *in* Quintus de Smyrne, *La Suite d'Homère*, T. 1, 1963, p. XVI ; F. Vian écrit à l'inverse, à propos des *Dionysiaques*, que « les Moires [y] sont subordonnées à Zeus » (F. Vian *in* Nonnos de Panopolis, *Les Dionysiaques*, Vol. 5, 1995, p. 67). Mais notre propre constat est beaucoup plus nuancé car nous avons trouvé plusieurs contre-exemples.

réorganisation du monde divin, de même les poètes ont pu faire en sorte que les Moires et les Parques soient par moments confortées, respectivement par Zeus et par Jupiter, dans leurs fonctions primitives de déesses du destin. Cela permettait en effet de parvenir à un meilleur équilibre des pouvoirs entre les dieux pré-olympiens et ceux de l'Olympe, également de débarrasser partiellement Zeus et Jupiter d'un pouvoir somme toute gênant pour des dieux qui se voulaient proches des hommes, celui de décider de la durée de vie, de la mort ; au prix d'ailleurs de conséquences parfois assez paradoxales : comme l'a fait remarquer E. Muller, « Zeus aime Hector et Sarpédon, Patrocle et Achille ; mais à la fin de l'*Iliade*, trois d'entre eux sont décédés tandis que le quatrième est appelé à mourir dans un avenir très proche »[183].

Ces héros font d'ailleurs l'objet de discussions passionnées entre les dieux olympiens. Tout se passe donc comme si les Moires et les Parques avaient fait l'objet, par Zeus et par Jupiter, d'un processus d'élection - exclusion : ils les auraient élues déesses du destin, au sein des divinités, et exclues de la société divine de l'Olympe, évacuant par là-même à l'extérieur la « violence intestine[184] » entre les dieux olympiens imputable aux conflits sur le destin des hommes.

[183] - E. Muller (2012, p. 430) citant J. Griffin, *Homer on Life and Death*, Clarendon Press, 1983, p. 86.
[184] - R. Girard, 1972, p. 19.

CHAPITRE 2 : LA TRANSMISSION DU DESTIN, DE LA COMMUNAUTÉ DES DIEUX AU MONDE DES HOMMES

On a discerné, dans l'étude du champ sémantique grec et latin du destin, trois catégories de destins définis, successivement, au sens fort et prospectif d'un avenir annoncé, au sens faible et rétrospectif d'une vie qui s'achève et de la mort, au sens rétrospectif du passé plus ou moins proche (voire de toute la vie) d'un individu. C'est du premier qu'il sera question exclusivement à présent – on laisse donc définitivement de côté les Kères du chapitre précédent – car c'est cet avenir, déterminé par Zeus ou par les Moires, par Jupiter ou par les Parques, puis éventuellement diffusé au sein de la communauté des dieux, qui peut faire l'objet d'une transmission au monde des hommes, aux héros des épopées. Ce destin-là est appelé à se réaliser en principe avec certitude – il y a certes des exceptions, des présages mal interprétés ou les songes trompeurs notamment – s'il est énoncé par une divinité ou par une personne autorisée : un prêtre, un devin. Il n'est donc pas une simple prévision dont la réalisation ressortirait d'un calcul de probabilités : le destin est avenir, mais il est tout le contraire d'un avenir indéterminé (même s'il est parfois communiqué en termes abscons).

Selon l'*Odyssée*, tous les êtres humains ont un destin : « En effet certes les dieux immortels ont établi le destin de chacun des mortels sur la terre féconde »[1], explique Pénélope à Ulysse, déguisé en mendiant. Et l'on peut supposer que les personnages des autres épopées sont dans une situation identique ; en tout cas, rien n'y indique le contraire. Mais tous les destins ne sont pas contés par les poètes et encore moins communiqués aux intéressés.

0n s'est efforcé de recenser, dans les deux tableaux placés à la fin de ce chapitre, les hommes ayant un destin individuel ou au moins un élément de destin annoncé à l'avance dans les épopées grecques et latines[2]. Comme on peut le constater à leur examen, le fait d'avoir un destin individuel n'est pas un privilège que le poète confère uniquement aux protagonistes de

---

[1] - ἐπὶ γάρ τοι ἑκάστῳ μοῖραν ἔθηκαν ἀθάνατοι θνητοῖσιν ἐπὶ ζείδωρον ἄρουραν (*Od.*, XIX, 592-593).

[2] - Pour l'établissement de ces deux tableaux, plusieurs choix ont été effectués. D'abord on a pris en compte toutes les annonces de destins (émanant des narrateurs, des dieux, des hommes). Ensuite, seuls les destins individuels annoncés directement ont été recensés : si le destin d'un héros (par exemple Achille) est d'être tué devant Troie, on n'en conclut pas pour autant que celui de son épouse (Déidamie) est de perdre son mari à Troie. Enfin, les propos d'un individu sur lui-même ne valent pas annonce de destin : il ne suffit pas que le devin Théoclymène dise « Pour moi à présent, le destin est d'errer parmi les hommes » (νύ μοι αἶσα κατ᾽ ἀνθρώπους ἀλάλησθαι ; *Od.*, XV, 276), pour estimer qu'il a un destin annoncé (sauf si l'on prend en compte sa condition de devin).

son œuvre. Dans les diverses épopées, si l'on excepte d'abord certains épyllions dont l'action est resserrée sur quelques individus, ensuite les épopées largement consacrées aux dieux comme la *Théogonie* ou *Le Rapt de Proserpine*, enfin et assez curieusement l'*Odyssée*[3], des personnages mineurs, parfois assez nombreux, ont aussi un destin. Ceux qui jouent un rôle majeur ont cependant un destin souvent réitéré et progressivement précisé tandis que celui des autres est ponctuel et parfois allusif. Les destins des premiers sont par ailleurs mentionnés dans plusieurs poèmes : les 12 êtres humains les plus souvent cités comme ayant un destin ou un élément de destin annoncé à l'avance, parmi les 167 recensés, sont Achille (cité dans neuf épopées) ; Énée et Héraclès ou Hercule (six) ; Auguste, Hélène, Jason et Médée (cinq) ; Cassandre, César, Hector, Pâris et Philoctète (quatre), sur un total de 261 citations. Enfin, les personnages mineurs ne le sont pas forcément intrinsèquement : ils appartiennent parfois à un autre volet mythologique que celui développé (c'est le cas d'Eurysthée et d'Héraclès dans l'*Iliade*) ; ou bien ils ne prennent pas part à l'action dans l'épopée concernée (ainsi Auguste et César dans *La Guerre punique* de Silius Italicus et dans l'*Énéide*).

De toute manière, le destin collectif est là pour les autres hommes : les guerriers grecs et les Troyens, les compagnons d'Énée et les Latins, l'armée de César et celle de Pompée, les gens d'Argos et de Thèbes, les Argonautes, les citoyens de Carthage, de Rome, de Troie, de Beyrouth par exemple.

Ces annonces de destins, cette transmission des destins depuis la communauté des dieux vers le monde des hommes s'effectuent par deux canaux principaux : de manière directe par les propos des dieux aux hommes (I) et, indirectement, par la divination[4]. On peut discerner, avec Platon et Cicéron, deux sortes de divination. Dans *Phèdre*, au IVe s. av. J.-C., Platon distingue en effet, au sein de « la divination » (ἡ μαντική), « le délire prophétique » (ἡ μανία) et les techniques divinatoires (ἡ οἰωνιστική)[5]. Cicéron écrit de même au premier siècle av. J.-C. : « J'approuve (…) ceux qui ont dit qu'il y avait deux genres de divinations, l'un où

[3] - Une explication réside dans le fait que l'*Odyssée* comporte de nombreux récits au passé faits par Ulysse (chez Alkinoos), par Ménélas, par Nestor, par Eumée ; en outre, les prétendants à la main de Pénélope ainsi que les compagnons de voyage d'Ulysse ont un destin largement collectif.

[4] - La divination a un sens seulement pour qui croit dans l'existence de destins déterminés par des dieux soucieux des hommes. Les Epicuriens considèrent à l'inverse que les dieux ne s'occupent pas des hommes, que tout est contingent, non déterminé.

[5] - Platon, *Phèdre*, 244, Les Belles Lettres, 1998.

le savoir-faire [la technique] a une part, l'autre d'où le savoir-faire est absent »[6]. La première sorte de divination repose donc sur des techniques comme l'extispicine (c'est-à-dire l'examen des entrailles des animaux sacrifiés par les haruspices), les prodiges, l'observation des oiseaux par les augures (II). La seconde fait abstraction de toute technique ; elle comprend les songes envoyés par les dieux ainsi que l'exaltation de l'esprit des devins et des prêtres qui disent les oracles, les prophéties (III).

I – La transmission du destin par les propos des dieux aux hommes

Les dieux peuvent communiquer aux hommes leur propre destin ou le destin de tiers. Dans les deux cas, la connaissance des destins humains par les dieux est un élément de leur pouvoir sur les hommes et sa transmission, une sorte de partage volontaire de pouvoir.

I – 1 : La transmission aux hommes de leur propre destin

On se propose ici d'examiner les annonces de leur propre destin effectuées directement aux hommes par les dieux, pour mettre en évidence le rôle important des divinités secondaires.

I – 1 – 1 : Les annonces des dieux aux hommes

Elles ont des traits qui nous semblent identiques dans les épopées grecques et dans les épopées latines.

I – 1 – 1 – 1 : Les annonces des dieux dans les épopées grecques

L'*Iliade* comporte plusieurs annonces de destins effectuées directement par les dieux aux héros concernés. On entend ici par *héros* les hommes qui accomplissent des actions éclatantes, qu'ils soient des demi-dieux ou non, qu'ils aient fait l'objet d'un culte *post mortem* ou non (C. Delattre, 2007)[7]. Athéna dit ainsi à Achille, au moment où Agamemnon l'insulte : « Je le dis, et cela se réalisera : un jour (…) des cadeaux somptueux [d'Agamemnon] seront à

---

[6] - *iis* (…) *adsentior, qui duo genera divinationum esse dixerunt, unum, quod particeps esset artis, alterum, quod arte careret* ; Cicéron, *De la divination*, 2004, I, XVIII, 34.

[7] - Un critère peut être le nombre de guerriers qu'un homme a tués au combat. Dans l'*Iliade* ainsi, Hector tue 28 chefs ou guerriers grecs (soit à lui seul la moitié des Grecs tués suffisamment importants pour être nommés par Homère) ; Patrocle tue 27 chefs ou guerriers troyens ; Achille, 24 (à eux deux, un peu plus du tiers des Troyens tués et nommés).

ta disposition, pour cette insolence »[8], ce qui annonce les excuses futures de l'Atride exprimées dans le Chant XIX et, indirectement, les revers de l'armée grecque dans la phase où Achille est retiré des combats (revers qui seront justement à l'origine des excuses d'Agamemnon). Il s'agit bien là d'un destin, ou même de destins, au sens d'un avenir annoncé, ce que traduisent les deux verbes au futur ἔσται et παρέσσεται. La déesse Iris annonce également à Hector, de la part de Zeus, qu'au cours d'une journée, une fois Agamemnon blessé, il pourra combattre sans crainte jusqu'au coucher du soleil : « Alors il [Zeus] te donnera la force de tuer »[9]. A nouveau, un verbe au futur (ἐγγυαλίξει) permet d'annoncer le destin, ici celui d'Hector : être momentanément victorieux. Le héros tue effectivement neuf chefs grecs (Asée, Autonoos, Opitès, Dolops, Opheltios, Agélas, Ésymne, Hôros, Hipponoos), sans qu'il soit fait référence, pour eux, au destin : on vérifie ici que tous les destins ne sont pas annoncés ni même véritablement contés. Apollon[10] informe, quant à lui, Patrocle que ni lui ni Achille ne prendront Troie : « Ton destin (αἶσα) à présent n'est pas que la cité des fiers Troyens soit ravagée par ta lance, ni par celle d'Achille »[11]. Poséidon dit aussi à Achille qui croit mourir noyé dans le fleuve Scamandre : « Il n'est certes pas conforme aux arrêts du destin (αἴσιμόν) que tu sois dompté par un fleuve »[12] ; Achille connaît cependant par sa mère, la Néréide Thétis, la date approximative de sa mort : « En effet, ensuite, aussitôt après celle d'Hector, ta mort (πότμος) est imminente »[13] ; ses modalités lui seront précisées par le cheval divin Xanthe, doté brusquement de la parole par Héra : « Mais pour toi-même [Achille], c'est l'arrêt du destin (μόρσιμόν) que d'être dompté de force, par un dieu [ce sera Apollon] et par un homme [Pâris] »[14]. Après le décès d'Hector, la déesse Iris invite enfin Priam à aller chercher le corps de son fils chez Achille, et cela sans crainte : « Et lui-même [Achille] ne te tuera pas et il écartera tous les autres de toi »[15]. Les deux verbes au futur κτενέει et ἐρύξει sont ici les marqueurs du destin.

---

[8] - ἐξερέω, τὸ δὲ καὶ τετελεσμένον ἔσται· / καί ποτέ τοι (…) παρέσσεται ἀγλαὰ δῶρα / ὕβριος εἵνεκα τῆσδε (*Il.*, I, 212-214).
[9] - τότε τοι κράτος ἐγγυαλίξει / κτείνειν (*Il.*, XI, 206-209).
[10] - Apollon – en tant que dieu de la divination – passe cependant le plus souvent par le truchement de ses prêtres.
[11] - οὔ νύ τοι αἶσα σῷ ὑπὸ δουρὶ πόλιν πέρθαι Τρώων / ἀγερώχων, οὐδ᾽ ὑπ᾽ Ἀχιλλῆος (*Il.*, XVI, 707-709). A ce moment-là, le destin de Patrocle et d'Achille est connu : être tué par Hector pour le premier, comme Zeus l'a dit à Héra (*Il.*, XV, 65-66) ; être tué à Troie qu'il n'a pas quittée, pour le second, ce qu'Achille lui-même sait déjà (*Il.*, IX, 412-413).
[12] - οὔ τοι ποταμῷ γε δαμήμεναι αἴσιμόν ἐστιν (*Il.*, XXI, 291).
[13] - αὐτίκα γάρ τοι ἔπειτα μεθ᾽ Ἕκτορα πότμος ἑτοῖμος (*Il.*, XVIII, 96).
[14] - ἀλλὰ σοὶ αὐτῷ / μόρσιμόν ἐστι θεῷ τε καὶ ἀνέρι ἶφι δαμῆναι (*Il.*, XIX, 416-417).
[15] - οὔτ᾽ αὐτὸς κτενέει ἀπό τ᾽ ἄλλους πάντας ἐρύξει (*Il.*, XXIV, 185).

Dans l'*Odyssée*, le dieu marin Protée a appris à Ménélas sa destinée, lorsque celui-ci était bloqué par le manque de vent sur l'île de Pharos, au retour de Troie : « En effet ce n'est pas ton destin (μοῖρα) de voir les tiens et d'atteindre ta demeure bien bâtie et ta terre-patrie [Sparte] avant que tu sois allé, en revenant sur tes pas, dans les eaux de l'Ægyptos, le fleuve qui vient de Zeus, et avant que tu y aies fait de saintes hécatombes en l'honneur des dieux immortels »[16]. Le dieu a ajouté qu'à la fin de sa vie, Ménélas ne mourrait pas comme le commun des mortels : « Les dieux immortels t'accompagneront aux Champs Elysées, à l'extrémité de la terre »[17]. Ici le verbe au futur (πέμψουσιν) permet d'exprimer, comme souvent, le destin, mais il est précédé plus explicitement de θέσφατόν ἐστι (*Od.*, IV, 561 ; « C'est la volonté des dieux que »), locution marquant bien la proximité entre le destin et la volonté divine. Ultérieurement, la nymphe Circé dit à Ulysse comment gagner les Enfers et y rencontrer Tirésias qui lui apprendra le détail de son trajet de retour (*Od.*, X, 505-540) : le destin d'Ulysse est donc non seulement de parvenir aux Enfers, mais également d'en ressortir. Calypso, également une nymphe, se borne à annoncer à Ulysse que de nombreuses épreuves l'attendent après le départ de son île jusqu'en Ithaque : « Si tu avais à l'esprit tous les soucis dont ton destin (αἶσα) te comble, avant d'atteindre ta terre-patrie … »[18]. L'un d'eux est le naufrage au large de la Schérie, mais alors la Néréide Leucothéa tient à Ulysse des propos d'espoir et de réconfort ; tu parviendras à gagner à la nage la côte, lui dit-elle, « là où ton destin (μοῖρα) est de te réfugier »[19]. Plus tard, Athéna apprend encore à Ulysse, fraîchement débarqué en Ithaque, quels problèmes se profilent : « Et je dirai tous les soucis que le destin (αἶσα) tient pour toi dans ta demeure »[20]. Athéna se présente d'ailleurs également à Télémaque, éveillé, et elle lui indique comment revenir de son voyage à Pylos et à Sparte en échappant à une embuscade en mer, montée par les prétendants qui veulent l'assassiner. « Mais je ne prévois pas cela »[21], conclut-elle. En d'autres termes, le destin de Télémaque est de revenir, vivant, en Ithaque.

---

[16] - οὐ γάρ τοι πρὶν μοῖρα φίλους τ᾽ ἰδέειν καὶ ἱκέσθαι / οἶκον ἐυκτίμενον καὶ σὴν ἐς πατρίδα γαῖαν, / πρίν γ᾽ ὅτ᾽ ἂν Αἰγύπτοιο, διιπετέος ποταμοῖο, / αὖτις ὕδωρ ἔλθῃς ῥέξῃς θ᾽ ἱερὰς ἑκατόμβας / ἀθανάτοισι θεοῖσι (*Od.*, IV, 475-479).

[17] - σ᾽ ἐς Ἠλύσιον πεδίον καὶ πείρατα γαίης / ἀθάνατοι πέμψουσιν (*Od.*, IV, 563-564).

[18] - εἴ γε μὲν εἰδείης σῇσι φρεσὶν ὅσσα τοι αἶσα / κήδε᾽ ἀναπλῆσαι, πρὶν πατρίδα γαῖαν ἱκέσθαι … (*Od.*, V, 206-207).

[19] - ὅθι τοι μοῖρ᾽ ἐστὶν ἀλύξαι (*Od.*, V, 345).

[20] - εἴπω θ᾽ ὅσσά τοι αἶσα <τε>οῖσ<ιν> ἐνὶ <μεγάρ>οισι / κήδε᾽ ἀνασχέσθαι (*Od.*, XIII, 306-307).

[21] - ἀλλὰ τά γ᾽ οὐκ ὀίω (*Od.*, XV, 31).

Dans *La Suite d'Homère*, Apollon – ayant pris les traits d'un devin – annonce à Énée et à Eurymaque qu'ils peuvent combattre contre les Grecs sans craindre la mort car « les Moires ont filé pour l'un et l'autre une fin de vie lointaine »[22].

Enfin, dans *Les Dionysiaques*, Athéna a informé Cadmos de sa victoire imminente sur le serpent-dragon qu'il affronte : « Arès fait d'airain ne sauvera pas le reptile, gardien auprès de Dircé souillée de sang [sur le site futur de Thèbes] »[23]. Ici encore, le destin de Cadmos, au sens d'un avenir annoncé, est exprimé par un verbe au futur (ῥύσεται). Ultérieurement, Hermès dit à Ino (fille de Cadmos) à qui il confie Dionysos, bébé, qu'elle est appelée à devenir la déesse marine Leucothéa : « Leucothéa, appelle Nérée "père", au lieu que ce soit Cadmos ; et, dans un avenir meilleur, que tu espères, tu vivras avec ton fils, l'immortel Mélicerte, tu posséderas les clefs de la vaste mer calme, et tu protégeras, après Eole, l'heureuse navigation »[24]. Le verbe au subjonctif aoriste à valeur d'impératif (καλέσῃς) annonce ici en réalité le destin d'Ino.

I – 1 – 1 – 2 : Les annonces des dieux dans les épopées latines

Les annonces de destins effectuées dans les épopées latines comprennent également souvent des verbes au futur par l'intermédiaire desquels elles sont exprimées.

Dans l'*Énéide*, la Harpye Céléno annonce à Énée et à ses compagnons le succès prochain de leur entreprise : « Vous irez en Italie »[25]. La Harpye déclare s'exprimer au nom d'Apollon qui lui-même, dit-elle, reprend des propos de Jupiter : comme on le voit, la chaîne de transmission du destin, des dieux aux hommes, peut être assez longue. Apollon se manifeste d'ailleurs directement à Iule, éveillé, pour lui dire qu'il sera à l'origine d'une famille illustre, la *gens Iulia* : « Mon enfant (…), toi qui, fils des dieux, feras naître des dieux »[26]. Il s'agit de César et d'Auguste dont la parenté avec Iule et les destins brillants (annoncés par le participe futur, au vocatif, du verbe *gigno* : *geniture*) sont cependant connus depuis la visite d'Énée aux Enfers (*En.*, VI, 789-795).

---

[22] - μοῖραι / μακρὸν ἐπ΄ ἀμφοτέροισι βίου τέλος ἐκλώσαντο (*Sui.*, XI, 140-141).
[23] - οὐ φονίῃ παρὰ Δίρκῃ / ῥύσεται ἑρπηστῆρα φυλάκτορα χάλκεος Ἄρης (*Dio.*, IV, 398-399).
[24] - ἀντὶ δὲ Κάδμου / ἐλπίδι λωιτέρῃ καλέσῃς Νηρῆα τοκῆα / παιδὶ τεῷ ζώουσα σὺν ἀθανάτῳ Μελικέρτῃ, / Λευκοθέη, κρατέουσα χυτῆς κληῖδα γαλήνης, / εὐπλοΐης μεδέουσα μετ΄ Αἴολον (*Dio.*, IX, 83-87).
[25] - *ibitis Italiam* (*En.*, III, 254). Les Harpyes sont des génies ailés appartenant à la génération des dieux pré-olympiens.
[26] - *puer* (…) / *dis genite et geniture deos* (*En.*, IX, 641-642).

Mars apprend au jeune Scipion, dans *La Guerre punique*, pendant la bataille du Tessin, son avenir glorieux : « Tu détruiras la citadelle de Carthage »[27] ; il deviendra Scipion l'Africain.

Le devin de *La Thébaïde* Amphiaraüs sait quel destin funeste l'attend pendant la guerre entre Thèbes et Argos (*Th.*, III, 546-547) ; mais Apollon lui annonce un matin l'imminence de son trépas : « Fais usage de ton jour et acquiers une renommée durable tant que la mort irrévocable me craint, moi qui suis près de toi »[28]. Ici, ce n'est pas par un verbe au futur, mais par une expression comportant un verbe à l'impératif *utere luce tua*, en quelque sorte « profite de ton dernier jour », que la date du décès d'Amphiaraüs lui est précisée. En outre, Uranie (muse de l'astronomie) a appris son destin à Corymbus, un allié de Thèbes qu'elle connaît : « A celui-ci [Corymbus], Uranie elle-même avait prédit depuis longtemps, d'après la position des astres, la mort »[29].

Enfin, chez Dracontius, dans *L'Enlèvement d'Hélène*, tandis qu'Hélénus et Cassandre annoncent que Pâris sera responsable un jour de la chute de Troie, Apollon intervient directement devant tous les Troyens et il leur adresse des prophéties volontairement ambiguës pour qu'aucun obstacle ne soit dressé contre les destins : « Le monde entier sera donné en possession aux Troyens[30] », dit-il, sans ajouter que *Troyens* signifie en réalité ici *Romains*. Et dans *Médée*, Cupidon annonce à Jason son prochain mariage : « La prêtresse Médée [te] sera donnée pour épouse »[31].

En définitive, les annonces directes de destins – beaucoup moins nombreuses, comme on le verra, que celles effectuées par recours à la divination – ne sont faites ni par tous les dieux ni à tous les héros ni dans toutes les épopées, pour les raisons que l'on va exposer à présent.

---

[27] - *Carthaginis arces excindes* (*Pun.*, IV, 472-473).
[28] - *utere luce tua longamque* (…) *indue famam, / dum tibi me iunctum mors inreuocata ueretur* (*Th.*, VII, 772-773).
[29] - *cui* (…) *ipsa diu positis letum praedixerat astris Uranie* (*Th.*, VIII, 549-551).
[30] - *Troianis dabitur totus possessio mundus* (*Hel.*, v. 196).
[31] - *coniux dabitur Medea sacerdos* (*Med.*, v. 213).

I – 1 – 2 : Le profil des dieux qui jouent les informateurs, en matière de destin

La liste des dieux qui transmettent aux hommes des éléments de leur propre destin comprend 14 noms : Cupidon, cinq dieux olympiens majeurs[32] (Apollon, Athéna, Hermès, Mars, Poséidon) et huit divinités secondaires. Calypso et Circé sont en effet souvent qualifiées de Nymphes ; Céléno est une Harpye ; Iris est au service de Zeus et de Jupiter, d'Héra et de Junon ; Leucothéa et Thétis sont des Néréides ; Protée, un dieu marin ; Uranie, une Muse. On notera à l'inverse l'absence de Zeus et de Jupiter qui se servent habituellement de messagers, comme Hermès et Mercure respectivement, ou Iris pour s'adresser aux hommes.

Ce constat – la présence de divinités secondaires pour annoncer leurs destins aux hommes – rejaillit sur ce qui fait la prééminence des premières sur les seconds. On reconnaît traditionnellement aux dieux deux facteurs de supériorité. En premier lieu, ils sont immortels ; c'est peut-être pour que les hommes ne le deviennent pas que, dans *Les Dionysiaques*, Zeus leur refuse la boisson des dieux : « Laisse le nectar aux dieux [dit-il au Temps qui lui demande de trouver une solution à leur tristesse] et je donnerai aux hommes le vin délicieux, remède à l'ennui, semblable au nectar qui coule de lui-même »[33]. Ensuite, ils sont plus forts que les hommes : lorsque, dans *Les Métamorphoses*, le roi de Thèbes, Penthée, conteste la nature divine de Bacchus, Acétès (un compagnon de ce dernier) raconte au roi comment le dieu, enfant, se débarrassa aisément de marins qui lui voulaient du mal, en les transformant en dauphins (*M.*, III, 681-686). Un troisième facteur, informationnel, pourrait cependant être ajouté : la connaissance du destin qu'ont les divinités, même mineures (les Harpyes, les Muses, les Néréides, les Nymphes), leur permet d'asseoir leur suprématie sur les êtres humains, même éminents (comme Achille, Cadmos, Énée, Hector, Jason, Ménélas, Patrocle,

---

[32] - On entend par là une des 12 divinités de l'Olympe (E. Lévy, 2000, p. 13) figurant sur la partie *est* de la frise du Parthénon reconstituée à l'identique dans la galerie du musée de l'Acropole à Athènes : du sud au nord, Hermès, Dionysos, Déméter, Arès, Héra, Zeus, Athéna, Héphaïstos, Poséidon, Apollon, Artémis, Aphrodite. Les 12 dieux, assis, assistent à la procession des Panathénées. Dionysos est parfois remplacé par Hestia (Georgoudi, 1998, p. 73), mais cette déesse ne figure pas chez Homère. La liste des 12 divinités romaines participant à une assemblée des dieux figure dans les *Annales* d'Ennius ; elle comprend « Junon, Vesta, Minerve, Cérès, Diane, Vénus, Mars, Mercure, Jupiter, Neptune, Vulcain, Apollon » (*An.*, Fr. 60-61). Par rapport à la liste grecque, et en tenant compte des équivalences habituelles, parfois d'ailleurs contestables (Athéna a ainsi des fonctions différentes de celles de Minerve), Bacchus est remplacé par Vesta. Enfin, Hadès et Pluton en sont absents.

[33] - νέκταρ ἔα μακάρεσσι, καὶ ἀνδράσιν ἄλκαρ ἀνίης / αὐτοχύτῳ γλυκὺν οἶνον ἐοικότα νέκταρι δώσω (*Dio.*, VII, 76-77). On sait que ἡ ἀμβροσία (« l'ambroisie ») se rattache à ἄμβροτος, « immortel ».

Priam, Scipion ou Ulysse). Elles sont placées avant eux sur la chaîne de transmission et elles peuvent leur communiquer cet élément fondamental – leur destin, c'est-à-dire la connaissance de leur propre avenir – dans les termes et au moment de leur choix.

Lorsque l'on examine les couples formés par les dieux qui transmettent le destin et les hommes qui en sont les récepteurs, il apparaît de surcroît que les dieux communiquent souvent leur destin aux hommes dont ils se sentent proches : en le faisant, ils les informent, ils les conseillent, ils les encouragent, ils les consolent. Apollon a pris ainsi, dans l'*Iliade*, le parti des Troyens (comme le lui reproche Poséidon ; *Il.*, XXI, 458), ce qui explique ses interventions auprès d'Ascagne-Iule (dans l'*Énéide*) et d'Énée (dans *La Suite d'Homère*) qu'il encourage, car Virgile et Quintus de Smyrne conservent, dans un souci d'imitation, les caractéristiques qu'Apollon a chez Homère. Amphiaraüs est un prêtre d'Apollon (*Th.*, III, 452-455) : celui-ci l'informe sur sa mort et il le conseille. Poséidon et Athéna annoncent dans l'*Iliade*, à Achille, des éléments de son destin, parce que les deux divinités défendent les Grecs : Poséidon a participé avec Apollon à la construction des remparts de Troie, mais ils n'en ont pas été rémunérés, contrairement à la promesse du roi Laomédon, père de Priam, ce que le dieu de la mer n'a pas pardonné aux Troyens ; et l'on comprend, dès le début de l'*Iliade*, qu'Athéna (mais également Héra) favorise les Grecs[34] : elle se rend dans le camp grec pour calmer le courroux d'Achille contre Agamemnon, évitant ainsi au conflit entre les deux hommes de dégénérer (*Il.*, I, 194-210). Poséidon encourage donc Achille et Athéna le console, elle le conseille. La déesse veille aussi, dans l'*Odyssée*, aux intérêts de Télémaque, le fils d'Ulysse – elle l'informe et elle l'encourage – car elle est extrêmement attachée à Ulysse lui-même ; elle se comporte avec ce dernier comme une mère, dit Ajax fils d'Oïlée dans l'*Iliade*, lorsqu'Athéna le fait tomber pour avantager Ulysse lors de l'épreuve de course des jeux funéraires en l'honneur de Patrocle (*Il.*, XXIII, 782-783). Iris transmet à Hector puis à Priam, en même temps que des éléments de leur destin, les encouragements et les ordres de Zeus ; or Troie est la cité préférée de Zeus comme il le dit à Héra (*Il.*, IV, 44-49). Thétis est la mère d'Achille : elle l'informe de la proximité de sa mort. Protée songe sans doute, en annonçant son destin à Ménélas dans l'*Odyssée*, en l'informant, en l'encourageant, que celui-ci est le gendre de Zeus (Hélène a également un père terrestre : Tyndare). Mars est favorable aux Romains, donc au jeune Scipion qu'il encourage, dans les combats contre Hannibal, ainsi que le constate le chef carthaginois quand Junon lui montre les dieux romains, dont Mars,

[34] - Athéna et Héra sont furieuses contre les Troyens depuis le jugement de Pâris qui leur a préféré Aphrodite (Collouthos, *Enl.*, v. 129-192).

s'apprêtant à défendre Rome (*Pun.*, XII, 704-725). Enfin, Corymbus, dans la *Thébaïde*, est présenté comme étant le compagnon des Muses : c'est pourquoi Uranie l'informe de sa mort.

En définitive, il semble n'y avoir qu'un seul contre-exemple notoire : le destin qu'Apollon communique à Patrocle dont il n'est pas un proche puisque le dieu protège Troie ; c'est pourquoi la phrase dans laquelle Apollon dit à Patrocle qu'il ne prendra pas la cité commence par un ordre clair et comminatoire : « Recule » (χάζεο ; *Il.*, XVI, 707). Patrocle s'apprêtait à escalader les remparts de Troie et donc celui-ci le menace.

Mais les divinités peuvent également choisir de taire une information sur le destin. De ce point de vue, l'exemple le plus instructif concerne Calypso. Dans l'*Odyssée*, au chant V, Hermès s'est manifesté à la Nymphe pour lui intimer l'ordre émanant de Zeus de laisser repartir Ulysse : « Maintenant il [Zeus] t'a ordonné de le [Ulysse] renvoyer le plus promptement possible ; en effet pour lui le destin (αἶσα) n'est pas qu'il meure en cet endroit loin des êtres qui lui sont chers ; mais en outre son lot (μοῖρα) est de voir les siens et de revenir dans sa maison au toit élevé et dans sa propre terre patrie »[35]. On vérifie une fois de plus que la volonté de Zeus (représentée ici par le verbe ἀνώγω) et le destin (par αἶσα et par μοῖρα) sont liés. Or la déesse se borne, comme on l'a dit précédemment (p. 153), à expliquer à Ulysse qu'il renoncerait à la quitter s'il savait exactement quelles épreuves l'attendent ; elle le laisse dans l'ignorance de la décision divine et va jusqu'à affabuler : il atteindra son île d'Ithaque seulement « si les dieux le veulent »[36]. Que cherche à évoquer Homère à travers cet exemple typique d'une asymétrie d'information qui dure plus qu'elle ne le pourrait ? L'explication la plus immédiate est que la Nymphe, amoureuse d'Ulysse, essaie de le faire renoncer à son départ. Une autre possibilité est de considérer les particularités de Calypso. Elle est, comme l'indique Athéna au Chant I, « la fille d'Atlas, le malfaisant »[37]. En effet Atlas, un des Géants, fils de Japet, a combattu Zeus et se retrouve dans le Tartare. La réaction de Calypso est dès lors compréhensible : d'une part, lorsqu'Hermès lui fait part de l'ordre de Zeus, elle s'en prend aux dieux de l'Olympe, jaloux – dit-elle – dès qu'une déesse jette les yeux sur un mortel, d'autre part elle ne veut pas montrer à Ulysse qu'elle obéit à une injonction de l'ennemi de son père.

---

[35] - τὸν νῦν σ' ἠνώγειν ἀποπεμπέμεν ὅττι τάχιστα· / οὐ γάρ οἱ τῇδ' αἶσα φίλων ἀπονόσφιν ὀλέσθαι, / ἀλλ' ἔτι οἱ μοῖρ' ἐστὶ φίλους τ' ἰδέειν καὶ ἱκέσθαι / οἶκον ἐς ὑψόροφον καὶ ἑὴν ἐς πατρίδα γαῖαν (*Od.*, V, 112-115).
[36] - αἴ κε θεοί γ' ἐθέλωσι (*Od.*, V, 169).
[37] - Ἄτλαντος θυγάτηρ ὀλοόφρονος (*Od.*, I, 52).

En somme, à travers cette question de la transmission (ou de la non transmission) du destin aux hommes, l'accent est mis sur les questions de pouvoir entre les hommes et les dieux et même entre les dieux.

I – 2 : La transmission du destin des hommes à des tiers

Il arrive parfois également que les dieux transmettent à des hommes le destin de tiers. Ils le font avec deux objectifs principaux : les rassurer, les inciter à accomplir (ou à ne pas accomplir) un acte précis.

Ils peuvent d'abord s'efforcer de les rassurer. Au début de l'*Odyssée*, Athéna (ayant pris l'apparence d'un marin, Mentès), révèle à Télémaque, désespéré de l'absence de son père, que ce dernier rentrera sous peu en Ithaque : « Crois-moi, il ne sera plus longtemps loin de sa chère terre patrie »[38]. Il s'agit bien d'une annonce de destin relative à Ulysse, au sens où un élément de son avenir est tracé, et celle-ci devient rapidement crédible pour Télémaque : un peu plus tard, le jeune homme « eut en effet le pressentiment que c'était un dieu »[39] qui lui avait adressé la parole. De manière symétrique, dans le Chant XIII, Athéna informe Ulysse de la prochaine arrivée de son fils, parti à Pylos et à Sparte, dans des termes identiques à ceux utilisés par la déesse pour renseigner ultérieurement Télémaque sur les conditions de son retour. Les prétendants veulent le tuer, dit-elle à Ulysse, « mais je ne prévois pas cela »[40]. De même, dans l'*Énéide*, pour réconforter Énée qui vient d'arriver à Carthage avec ce qui reste de sa flotte, dispersée par une tempête, Vénus, qui a pris l'apparence d'une jeune chasseresse, lui dit : « Je t'annonce que tes compagnons te sont ramenés et que ta flotte est de retour ; elle a été poussée à l'abri par les vents du nord qui ont tourné, si du moins mes parents, abusés, ne m'ont pas enseigné en vain la science augurale. Regarde ces douze cygnes joyeux, en bande »[41]. Ici les verbes par lesquels Vénus fait part à Énée de l'heureux événement sont au passé (*relatam*, *actam*) ; mais pour le héros, il s'agit d'une annonce de destin relative à l'avenir immédiat de ses compagnons puisque Virgile fait allusion à l'observation du vol des oiseaux par Vénus.

---

[38] - οὔ τοι ἔτι δηρόν γε φίλης ἀπὸ πατρίδος αἴης / ἔσσεται (*Od.*, I, 203-204).
[39] - ὀΐσατο γὰρ θεὸν εἶναι (*Od.*, I, 323).
[40] - ἀλλὰ τά γ᾽ οὐκ ὀίω (*Od.*, XIII, 427 et *Od.*, XV, 31).
[41] - *tibi reduces socios classemque relatam / nuntio, et in tutum uersis aquilonibus actam, / ni frustra augurium uani docuere parentes. / Aspice bis senos laetantis agmine cycnos* (*En.*, I, 390-391).

Les annonces, à des hommes, du destin de tiers peuvent également avoir pour but de les inciter à accomplir ou à ne pas accomplir un acte précis. Dans l'*Iliade*, Thétis fait patienter son fils Achille, pressé de venger Patrocle, en lui disant à propos d'Hector que « pour lui, la mort est proche »[42] et en lui demandant de ne pas combattre avant d'avoir reçu les nouvelles armes qu'elle va demander à Héphaïstos de forger. Egalement Poséidon a sauvé Énée (aux prises avec Achille), en dépit de son statut de Troyen ; mais il n'appartient pas à la famille de Priam et son destin est illustre ; Poséidon dit alors à Énée de se méfier du héros grec et d'attendre sa mort (qu'il lui annonce donc), pour combattre en première ligne : « Mais lorsqu'Achille aura trouvé la mort et accompli son destin (πότμον), aie confiance alors pour combattre aux premiers rangs »[43]. Glaucos, dieu marin, a la même ambition dans les *Argonautiques*, faire en sorte que les Argonautes continuent leur voyage, alors qu'ils se disputent après la disparition d'Hylas, d'Héraclès et de Polyphémos lors d'une escale. D'abord, Hylas a épousé une Nymphe, leur dit Glaucos. Ensuite, leur demande-t-il, « pourquoi, à l'encontre de la volonté du grand Zeus, désirez-vous ardemment conduire le courageux Héraclès dans la ville forte d'Aiétès ? Pour lui, le destin (μοῖρα) est d'accomplir en Argolide, chez le follement orgueilleux Eurysthée, en totalité et avec peine, les douze travaux »[44]. Ici, l'on constate que la volonté de Zeus et le destin ne sont qu'une seule et même notion. Enfin, « c'est l'arrêt du destin (πέπρωται) que Polyphémos, ayant bâti en Mysie, à l'embouchure du fleuve Kios, une très illustre ville, achève sa part de vie (μοῖραν) sur la terre immense des Chalybes »[45]. De même, dans l'*Énéide*, lorsque Mercure intervient sur l'ordre de Jupiter auprès d'Énée, pour lui demander de reprendre la mer, de quitter Didon, il arrive à le convaincre en lui parlant du destin de son fils Ascagne-Iule : « Regarde Ascagne qui se dresse et les espoirs que suscite Iule, ton héritier, à qui sont dus (*debentur*) le royaume d'Italie et la terre romaine »[46]. Ici, c'est le verbe *debentur* qui rend compte de la notion de destin.

Deux enseignements importants ressortent de ces développements sur la transmission du destin par les propos des dieux aux hommes. D'abord, ces annonces directes de destins se

---

[42] - φόνος ἐγγύθεν αὐτῷ (*Il.*, XVIII, 133).

[43] - αὐτὰρ ἐπεί κ᾽ Ἀχιλεὺς θάνατον καὶ πότμον ἐπίσπῃ, / θαρσήσας δὴ ἔπειτα μετὰ πρώτοισι μάχεσθαι (*Il.*, XX, 337-338).

[44] - τίπτε παρὲκ μεγάλοιο Διὸς μενεαίνετε βουλὴν / Αἰήτεω πτολίεθρον ἄγειν θρασὺν Ἡρακλῆα ; / Ἄργεΐ οἱ μοῖρ' ἐστὶν ἀτασθάλῳ Εὐρυσθῆι / ἐκπλῆσαι μογέοντα δυώδεκα πάντας ἀέθλους (*Argo.*, I, 1315-1318).

[45] - Πολύφημον ἐπὶ προχοῇσι Κίοιο / πέπρωται Μυσοῖσι περικλεὲς ἄστυ καμόντα / μοῖραν ἀναπλήσειν Χαλύβων ἐν ἀπείρονι γαίῃ (*Argo.*, I, 1321-1323).

[46] - *Ascanium surgentem et spes heredis Iuli / respice, cui regnum Italiae Romanaque tellus / debentur* (*En.*, IV, 274-276).

rencontrent beaucoup plus fréquemment dans l'*Iliade* et dans l'*Odyssée* que dans les autres épopées : les dieux y fréquentent plus volontiers les hommes tandis qu'ils se seraient peu à peu, ultérieurement, retirés sur l'Olympe, par la volonté bien sûr des poètes. Ensuite ce sont les destins individuels qui sont les plus concernés. Les exceptions seraient dans l'*Iliade* les propos d'Iris à Hector annonçant (après la blessure d'Agamemnon) une journée de succès pour le héros mais également pour l'armée troyenne sur les Grecs ; dans l'*Énéide*, les annonces faites par Vénus puis par la Harpye Céléno qui s'appliquent à Énée et à ses compagnons ; dans *L'Enlèvement d'Hélène* de Dracontius, le destin de la descendance d'Énée. Cette primauté des destins individuels est une preuve supplémentaire, selon nous, du fait que l'annonce par un dieu à un homme de son destin ou du destin d'autrui est en même temps une affirmation directe de son pouvoir sur lui. Mais, comme nous allons le voir à présent, les techniques de divination se prêtent mieux aux annonces de destins collectifs.

II – La transmission du destin par les techniques de divination

Dans les épopées, le destin peut être transmis par l'interprétation de sacrifices, de prodiges, du vol des oiseaux. Celle-ci est plus crédible si elle émane de prêtres ou de devins expérimentés qui ont la faculté de solliciter les dieux pour obtenir des présages ou de se contenter de signes spontanément diffusés par eux[47].

II – 1 : L'interprétation des sacrifices

De nombreux sacrifices ne sont pas faits pour connaître un destin ; ils peuvent avoir pour seul objectif d'entretenir de bonnes relations avec les dieux, de calmer leur courroux ou de les remercier. C'est ainsi que, dans l'*Iliade*, Zeus dit à Héra en assemblée des dieux afin de justifier son intérêt pour les Troyens : « En effet jamais mon autel [à Troie] n'a manqué de nourriture en part égale [à celle des hommes], de libations ni de graisse »[48]. Quant au premier grand sacrifice décrit dans la littérature occidentale (*Il.*, I, 447-474), il a seulement pour but d'éteindre la colère d'Apollon à l'encontre de l'armée grecque, décimée par un fléau (λοιγός). Chrysès, prêtre d'Apollon, en a fait la prière, après que sa fille Chryséis, prisonnière des Grecs, lui a été restituée sans rançon. Enfin, pendant un autre sacrifice, dans l'*Odyssée* (*Od.*, III, 430-463), Nestor adresse une prière à Athéna, simplement pour la remercier de sa présence au banquet de la veille.

---

[47] - Dans la religion romaine, extrêmement codifiée, les présages sollicités sont les *auguria impetrativa* et les signes spontanés, *auguria oblativa* (J. Scheid, 1998, p. 96). Mais les deux types de présages existent également dans la religion grecque.

[48] - οὐ γάρ μοί ποτε βωμὸς ἐδεύετο δαιτὸς ἐίσης / λοιβῆς τε κνίσης τε (*Il.*, IV, 48-49).

D'autres sacrifices se traduisent par des annonces de destin implicites qui sont la conséquence de l'agrément ou non, par les dieux, du sacrifice concerné ; son résultat est donné par celui qui s'en est chargé ou il est simplement énoncé par le narrateur. Ainsi, on s'est demandé pourquoi, dans l'*Odyssée*, après qu'il eut aveuglé le Cyclope, Ulysse fait un sacrifice à Zeus que ce dernier n'accepte pas : « Celui-ci [Zeus] ne s'intéressa pas aux offrandes »[49]. R. Friedrich (1991) explique qu'Ulysse venait de faire preuve d'insolence (ὕβρις) non pas, comme on aurait pu le penser, en s'attaquant au fils de Poséidon, mais en parlant au nom de Zeus sans y avoir été autorisé ; c'est le cas lorsqu'Ulysse a crié, de son bateau, au Cyclope : « Pour cela [pour avoir dévoré plusieurs de mes compagnons], Zeus et les autres dieux t'ont fait payer »[50]. On peut donc s'attendre pour Ulysse à un avenir sombre : effectivement, il s'endort en mer, à proximité d'Ithaque ; ses compagnons en profitent pour défaire les nœuds d'une outre – cadeau d'Eole qui leur avait accordé l'hospitalité – dans laquelle sont enfermés les vents susceptibles de nuire à la bonne marche des navires ; échappés, ceux-là les ramènent alors chez Eole et celui-ci chasse Ulysse de sa demeure : « Va-t'en, puisque tu viens ici, haï par les dieux immortels »[51].

De même, lorsque, dans l'*Énéide*, Didon s'interroge sur sa possible union avec Énée, elle procède à divers sacrifices, notamment en l'honneur de Junon, protectrice des épouses (Didon est la veuve de Sychée). Or, deux signes indiquent qu'ils ne sont pas agréés. D'abord, elle est obligée de les renouveler (« Elle recommence la journée avec des offrandes »[52]) et ensuite elle se plaint de ceux qui les interprètent : « Ah, les esprits ignorants des devins »[53]. Il s'agit là de présages funestes pour cette union qui se terminera par le suicide de Didon, après le départ d'Énée.

Syphax (roi des Massyles) fait faire un sacrifice, dans *La Guerre punique*, alors qu'il s'apprête à conclure un traité d'alliance avec Scipion, mais « brusquement le taureau s'élance, ses entraves brisées, fuyant l'autel du sacrifice »[54]. Cela préfigure la chute du royaume et l'emprisonnement du roi. En revanche, quand Hamilcar emmène son jeune fils, Hannibal, assister à un sacrifice, à Carthage, dans un temple consacré à Didon, la prêtresse qui examine les entrailles de la bête dit : « Je vois les plaines d'Étolie jonchées de soldats sur un large

---

[49] - ὁ δ᾽ οὐκ ἐμπάζετο ἱρῶν (*Od.*, IX, 553).
[50] - τῷ σε Ζεὺς τίσατο καὶ θεοὶ ἄλλοι (*Od.*, IX, 479).
[51] - ἔρρ᾽, ἐπεὶ ἀθανάτοισιν ἀπεχθόμενος τόδ᾽ ἱκάνεις (*Od.*, X, 75).
[52] - *instauratque diem donis* (*En.*, IV, 63).
[53] - *heu, uatum ignarae mentes* (*En.*, IV, 65).
[54] - *subito abruptis fugiens altaria taurus / exiluit uinclis* (*Pun.*, XVI, 264-265).

espace et les lacs couverts de sang troyen [romain] »[55] ce qui annonce des succès pour les Carthaginois et pour leurs alliés macédoniens.

Dans la *Thébaïde* de Stace, c'est à deux reprises au moins que le vieil Adraste, roi d'Argos, ordonne des sacrifices pour savoir s'il faut ou non déclencher une guerre contre Thèbes. La première fois, les deux devins Amphiaraüs et Mélampus « sondent les dieux dans les entrailles et dans le sang des animaux ; dès lors les viscères souillés des brebis leur opposent un refus, ils en sont éperdus »[56], et cela d'autant plus que d'autres techniques de divination confirment leurs conclusions ; lors du second sacrifice, Amphiaraüs « pâlit, lui qu'aucune des entrailles ne rend heureux »[57]. La guerre aura quand même lieu car le peuple la veut : Argos connaîtra la défaite et tous ses chefs seront tués, à l'exception d'Adraste.

Enfin, Quintus de Smyrne décrit aussi, avec précision, un sacrifice non agréé, celui offert par les Troyens lorsque, ayant trouvé le grand cheval de bois, apparemment à l'abandon, ils croient les Grecs loin de Troie : « Les victimes sacrificielles ne se consumaient pas, le souffle chaud du feu s'affaiblissait (…) ; une fumée sanglante s'exhalait ; toutes les cuisses tombaient à terre en frémissant ; les autels se renversaient, les libations se changeaient en sang »[58]. Si les Troyens ne s'en inquiètent pas, c'est précise Quintus « parce que les Kères leur enlevèrent à tous la faculté de penser, afin qu'ils parviennent au terme de leur destin (πότμον), en étant domptés par les Grecs, à la suite d'un festin »[59]. On le voit une fois de plus, dans *La Suite d'Homère*, les Kères ont parfois un rôle actif ; elles ne se contentent pas d'être présentes au moment de la mort des guerriers.

En somme, les sacrifices décrits dans les épopées ne sont que rarement agréés par les dieux : ils se traduisent souvent par des destins funestes qu'ils envoient aux hommes.

---

[55] - *Aetolos late consterni milite campos / Idaeoque lacus flagrantis sanguine cerno* (*Pun.*, I, 125-126).

[56] - *fibris pecudumque in sanguine diuos / explorant* ; *iam tunc pauidis maculosa bidentum / corda negant* (*Th.*, III, 456-458).

[57] - *nullisque secundus in extis / pallet* (*Th.*, IV, 14-15).

[58] - ἱερὰ δ΄ οὐ καίοντο, πυρὸς δ΄ ἐσϐέννυτ΄ ἀυτμή / (…)· / καπνὸς δ΄ αἱματόεις ἀνεκήκιε· μῆρα δὲ πάντα / πῖπτε χαμαὶ τρομέοντα· κατηρείποντο δὲ ϐωμοί· / σπονδαὶ δ΄ αἷμα γένοντο (*Sui.*, XII, 503 et 505-507).

[59] - κῆρες γὰρ πάντων νόον ἔκϐαλον, ὄφρ΄ ἐπὶ δαιτὶ / πότμον ἀναπλήσωσιν ὑπ΄ Ἀργείοισι δαμέντες (*Sui.*, XII, 523-524).

II – 2 : Les prodiges dans les épopées antiques

Dans la religion romaine, un prodige « est un phénomène imprévu et terrible, transgressant les lois de la nature, et suscité par la colère des dieux »[60]. Une tempête est un prodige seulement lorsqu'elle est anormalement violente ; le tonnerre, s'il éclate dans un ciel sans nuages ; la foudre, surtout quand elle frappe un temple. D'autres phénomènes naturels ont été considérés comme des prodiges, par exemple une inondation inexplicable (celle des eaux du lac Albin en 398 av. J.-C.), des pluies de pierres (dans plusieurs cités romaines en 207 av. J.-C.), la naissance d'un androgyne (la même année). Un comportement déviant (l'inceste d'une Vestale par exemple) peut également être considéré comme un prodige. Mais celui-ci ne l'est vraiment qu'après son officialisation par les autorités compétentes (J. Champeaux, 1996) : les pontifes, les haruspices ou les décemvirs (les quindécemvirs après Sylla)[61]. Des cérémonies expiatoires sont alors organisées.

Dans les épopées grecques et latines cependant, il en va différemment : un prodige est seulement un phénomène jugé anormal par le narrateur, qui constitue en même temps un signe faste[62] ou néfaste dont le poète dit qu'il a été envoyé par les dieux et auquel il attribue le nom de prodige (généralement σημεῖον, τέρας, *monstrum*, *ostentum*, *portentum* ou *prodigium*). Ainsi défini, le prodige est lié à la notion de destin, heureux ou funeste, car il est une annonce, un présage – certes imprécis car ne faisant pas l'objet d'une formulation – portant sur l'avenir d'un homme ou d'une collectivité. Les phénomènes merveilleux, intrinsèques au monde de l'épopée, ne sont pas forcément de véritables prodiges : il n'est pas singulier que Xanthe, l'un des chevaux divins d'Achille, s'adresse dans l'*Iliade* à son maître (*Il.*, XIX, 408-409) ou que, dans les *Argonautiques*, le navire Argô pousse un cri (*Argo.*, I, 524-525 et IV, 580-585) puisque son mât est fait d'un chêne divin ; de même il n'est pas étrange que Circé, déesse dotée de pouvoirs magiques, transforme les marins d'Ulysse en porcs dans l'*Odyssée*, ou que

---

[60] - J. Champeaux, 2003, p. 33 et p. 35. On a déjà dit (R. Bloch, 1968, p. 228) que cela est moins vrai à la fin de la République romaine et au début de l'Empire : le prodige n'est plus systématiquement un signe de la colère divine.

[61] - A certaines époques, la population avait tendance à voir des prodiges partout. Cicéron (*De la divination*, 2004, II, XXVIII, 62) livre cette anecdote d'un particulier venant signaler « un prodige par le fait que, dans sa maison, un serpent s'était enroulé autour d'un verrou » (*ostentum quod anguis domi uectem circumiectus fuisset*) ; un interprète de prodiges lui répondit : « Eh bien, ce serait (…) un prodige si c'était le verrou qui s'était entortillé autour du serpent » (*tum esset* (…) *ostentum, si anguem uectis circumplicauisset*).

[62] - Un exemple est le coup de tonnerre par lequel Zeus, à la demande d'Ulysse, lui envoie un présage (τέρας) favorable dans son manoir, alors qu'il est déguisé en mendiant. « Il n'y a nulle part de nuage », dit une servante (οὐδέ ποθι νέφος ἐστί ; *Od.*, XX, 114).

les êtres humains et des nymphes soient métamorphosés chez Ovide en arbres, en fleurs, en roches, en oiseaux, en sources, ou enfin qu'Hécube finisse pétrifiée dans *La Suite d'Homère* (pourtant le narrateur précise : « Prodige admirable » ; τέρας θηητὸν ; *Sui.*, XIV, 347).

On se préoccupera donc ici exclusivement des prodiges constituant des signes annonciateurs de destins, en centrant nos propos sur ceux que nous considérons les plus importants pour le déroulement des épopées, avant de nous demander pourquoi ils sont si nombreux dans trois épopées latines : l'*Énéid*e, *La Pharsale*, *La Guerre punique*.

II – 2 – 1 : Les prodiges les plus importants, du point de vue de leurs conséquences sur le déroulement des épopées

Certains prodiges importants sont isolés ; d'autres qui se succèdent sont reliés par une finalité identique ; d'autres enfin se présentent par grappes, pour bien marquer le caractère historique de l'événement futur annoncé.

Deux prodiges remarquables sont isolés. Le premier est celui que rappelle Ulysse, au Chant II de l'*Iliade*, lors d'une assemblée des Grecs qui doit se prononcer sur l'opportunité de lever, ou non, le siège de Troie après neuf années de combats. Alors que l'armée grecque était assemblée à Aulis pour un sacrifice, avant son départ pour Troie, un serpent surgit, dévora neuf oisillons et leur mère avant d'être métamorphosé en pierre par Zeus, « grand prodige » (τέρας μέγα ; *Il.*, II, 324). Sur cette base, le devin Calchas avait prédit que les Grecs feraient la guerre pendant neuf années, avant de s'emparer de Troie, la dixième[63]. Le rappel par Ulysse de ce prodige redonne du courage à l'armée grecque et présage pour elle un avenir radieux. Le second se déroule au Chant XII de l'*Odyssée*, dans l'île du Soleil. Alors qu'Ulysse est endormi, les marins – affamés – tuent et font rôtir les vaches du dieu Soleil, mais les dépouilles marchent et les viandes meuglent encore autour des broches : « Les dieux nous montraient des prodiges »[64], dit Ulysse. Ceux-ci sont, cette fois, la manifestation de la colère divine et ils constituent, en même temps, l'annonce d'un élément du destin d'Ulysse, comme Tirésias le lui avait dit aux Enfers : « Si tu nuis [aux vaches du dieu Soleil], alors je t'annonce

[63] - Ovide dans *Les Métamorphoses* (*M.*, XII, 12-23), Baebius Italicus dans *Iliade latine* (*Il. lat.*, v. 144-153) et Triphiodore dans *La prise d'Ilion* (*Pri.*, v. 128-134) évoquent également cet épisode.
[64] - θεοὶ τέραα προύφαινον (*Od.*, XII, 394).

la perte, et de ton navire et de tes compagnons »[65]. Seul Ulysse parviendra à retrouver son île d'Ithaque après un long séjour chez Calypso et une escale forcée en Schérie.

Dans les *Argonautiques*, des prodiges se succèdent avec une finalité identique : aider les Argonautes en leur montrant, en mer puis dans les sables de Libye et sur le lac Triton, le trajet qu'ils doivent suivre. Ils permettent donc à Jason de rapporter la Toison d'or en Thessalie, conformément à son destin que lui avait communiqué Apollon lors d'une visite préalable de Jason à Delphes (« Toi [Apollon] qui à Pythô m'as promis, à moi qui consultais ton oracle, de mener à terme et à sa bonne fin ce voyage »[66]), destin confirmé par le devin Idmon lors d'un sacrifice à Apollon effectué avant le départ d'Argô (« Pour vous le destin (μοῖρα) déterminé par les dieux et la nécessité fatale sont de traverser, en rapportant ici la Toison »[67]). D'abord, Héra envoie un rayon lumineux céleste dont ils vont suivre la traînée, « prodige de bon augure » (τέρας (…) / αἴσιον ; *Argo.*, IV, 294-295) ; ensuite un cheval à la crinière d'or surgit de la mer pour indiquer aux Argonautes qui portent leur navire, sur terre, leur itinéraire jusqu'au lac Triton (*Argo.*, IV, 1365-1374) ; enfin, le dieu Triton apparaît aux yeux des Argonautes et il conduit lui-même le navire Argô du lac jusqu'à la mer, « prodige effrayant » (τέρας αἰνὸν ; *Argo.*, IV, 1619).

Les prodiges se présentent parfois également par grappes. Ils sont multiples, comme pour donner un caractère plus solennel à une annonce d'événement.

Dans l'*Énéide* ainsi, Lavinia, fille du roi Latinus, doit normalement épouser le chef des Rutules, Turnus. « Mais des prodiges des dieux y font obstacle en suscitant des terreurs variées »[68] : un essaim d'abeilles surgit et se suspend à la cime d'un laurier sacré situé à l'intérieur du palais du roi ; la chevelure de Lavinia s'embrase. Ce sont là deux signes, pour le devin chargé d'interpréter ces phénomènes, de l'arrivée d'une troupe d'étrangers qui prendront le pouvoir (les Troyens), d'une opposition divine au mariage de Lavinia avec Turnus et du destin glorieux de Lavinia (appelée à devenir l'épouse d'Énée). Une bonne partie de l'annonce, de l'explication et du résultat de la guerre entre les Troyens et les Latins se trouve dans l'interprétation de ce prodige.

---

[65] - εἰ δέ κε σίνηαι, τότε τοι τεκμαίρομ᾽ ὄλεθρον, / νηί τε καὶ ἑτάροις (*Od.*, XI, 112-113).
[66] - ὅς μοι ὑπέστης / Πυθοῖ χρειομένῳ ἄνυσιν καὶ πείραθ' ὁδοῖο / σημανέειν (*Argo.*, I, 412-414).
[67] - ὑμῖν μὲν δὴ μοῖρα θεῶν χρειώ τε περῆσαι / ἐνθάδε κῶας ἄγοντας (*Argo.*, I, 440-441).
[68] - *sed uariis portenta deum terroribus obstant* (*En.*, VII, 58).

D'autres prodiges annoncent l'assassinat de César dans *Les Métamorphoses* (*M.*, XV, 782-798) : le soleil pâlit, la pluie est mêlée de sang, des bruits d'armes et de trompettes se font entendre dans le ciel, l'ivoire suinte, des spectres hantent la nuit. Ces phénomènes surnaturels ont la même nature que les précédents, bien qu'Ovide ne parle pas de prodiges, mais de « signes » (*signa*, *M.*, XV, 782) et de divers « avertissements » (*praemonitus*, *M.*, XV, 800). Ils donnent à l'assassinat de César une connotation divine qui prépare son apothéose ; ils permettent aussi à Ovide d'achever son poème sur Auguste, fils d'un dieu.

Dans *La Pharsale*, de nombreux prodiges se manifestent à Rome alors que Pompée et le Sénat s'enfuient devant l'approche des légions de César : « Et les dieux, menaçants, emplirent les terres, le ciel, la mer de prodiges »[69]. Une comète et des éclairs sont visibles ; la foudre tombe : « Dans un ciel sans aucun nuage, la foudre silencieuse (…) frappa de son feu le sommet latial »[70], c'est-à-dire le temple consacré à Jupiter Latial sur le Mont Albain, près de Rome, ou plus probablement le Capitole lui-même ; se produisent également une éclipse du soleil, l'éruption de l'Etna, un tremblement de terre dans les Alpes, des inondations, l'intrusion de bêtes sauvages dans Rome, la naissance d'enfants monstrueux, tous présages funestes de la guerre civile qui va se déclencher entre Pompée et César.

La Guerre punique mentionne aussi une multitude de prodiges qui s'adressent à l'armée romaine avant la bataille de Cannes (*Pun.*, VIII, 624-655) ; ils sont peu différents de ceux notés antérieurement : des lances en feu, des essaims d'abeilles, une comète, des animaux féroces dans le camp romain, l'éruption du Vésuve, des apparitions diverses, un tremblement de terre. A Rome, « la roche tarpéienne, arrachée trois à quatre fois, trembla profondément, jusqu'à son fondement, et un fleuve de sang noir se répandit dans le temple de Jupiter »[71]. Cela présage un grand désastre pour les Romains : la bataille de Cannes fera effectivement, selon Silius Italicus (*Pun.*, X, 587-589), 60 000 morts du côté romain, dont 200 magistrats à siège curule.

---

[69] - *superique minaces / prodigiis terras inplerunt, aethera, pontum* (*Pha.*, I, 524-525).
[70] - *caelo tacitum sine nubibus ullis / fulmen* (…) *ignem / percussit latiare caput* (*Pha.*, I, 533-535).
[71] - *terque quaterque solo penitus tremuere reuulsae / Tarpeiae rupes, atque atro sanguine flumen / manauit Iouis in templis* (*Pun.*, VIII, 643-645).

Dans la *Thébaïde* enfin, à l'arrivée de l'armée d'Argos sous les murailles de Thèbes, de nombreux prodiges marquent la colère divine : notamment, « les cours d'eau coulent à contre-pente »[72] et l'on constate « tantôt une pluie de sang, tantôt une pluie de pierres »[73].

Mais les prodiges, même se présentant par grappes, ne sont pas tous funestes. Dans les *Argonautiques*, les Argonautes – après avoir tué à la suite d'une méprise le roi Kyzicos qui leur avait donné l'hospitalité – sont immobilisés par la colère de Rhéa, mère de Zeus, qui suscite des tempêtes. Ils lui font un sacrifice à la suite duquel la déesse leur manifeste le retour de sa bienveillance : brusquement, les arbres se couvrent de fruits et les prairies, de fleurs ; les lions s'approchent, paisibles ; et surtout « celle-ci [Rhéa] créa aussi un autre prodige »[74] en faisant surgir une source depuis un sommet aride : elle sera appelée la source de Jason. Dès lors, les Argonautes peuvent reprendre leur voyage. Enfin, dans *Les Dionysiaques*, une éclipse du soleil, la survenue de ténèbres au milieu du jour sont, pour le devin Idmon, le « signe annonciateur » (σῆμα προάγγελον ; *Dio.*, XXXVIII, 16) d'une victoire proche des troupes de Dionysos sur les Indiens, même si elles provoquent une « stupeur incroyable » (θάμβος ἄπιστον ; *Dio.*, XXXVIII, 17).

Tous ces prodiges que l'on a examinés ont des formes diverses, mais ils sont généralement favorables dans les épopées grecques (l'exception est celle des vaches du dieu Soleil dans l'*Odyssée*) et défavorables dans les épopées latines (mais au moins l'*Énéid*e et *La Guerre punique* comportent également des prodiges annonçant des événements heureux). L'explication de cette différence tient peut-être au fait que les prodiges les plus remarquables par leurs conséquences – ceux que nous avons retenus ici – se situent souvent dans les épopées latines à l'aube d'un meurtre, d'une grande bataille ou d'une guerre.

II – 2 – 2 : Les prodiges, particulièrement nombreux dans trois épopées latines : l'*Énéid*e, *La Pharsale*, *La Guerre punique*

Dans l'*Énéid*e, *La Pharsale* et *La Guerre punique*, les prodiges apparaissent particulièrement nombreux. On s'efforcera de caractériser puis d'expliquer ce phénomène.

---

[72] - *auersique suis decursibus amnes* (*Th.*, VII, 405).
[73] - *nunc sanguineus, nunc saxeus imber* (*Th.*, VII, 408).
[74] - ἡ δὲ καὶ ἄλλο / θῆκε τέρας (*Argo.*, I, 1145-1146).

II – 2 – 2 – 1 : De nombreux prodiges

Certains de ces prodiges se présentent par grappes, comme on l'a dit ; d'autres sont isolés. Pour ce qui est de l'*Énéid*e, on pourrait ajouter à ceux que l'on a déjà mentionnés[75] deux serpents surgis des eaux pour dévorer Laocoon et ses fils, marquant la fin de la méfiance des Troyens à l'égard du grand cheval de bois (*En.*, II, 199-227) ; une étoile apparue dans le ciel pour indiquer le chemin de leur retraite à Énée et à sa famille fuyant Troie (*En.*, II, 692-697) ; cette flèche tirée par Aceste, qui s'embrase lors de jeux en souvenir d'Anchise et annonce sans doute (ou rappelle) la victoire d'Actium (*En.*, V, 525) ; des colombes qui se manifestent et montrent à Énée la route des Enfers où il sera instruit des destins de Rome (*En.*, VI, 193) ; trois coups de tonnerre dans un ciel sans nuages et une nuée ardente par lesquels Jupiter montre son accord sur le lieu – le Latium – où sont parvenus les Troyens (*En.*, VII, 141-143) ; des armes apparues dans le ciel et un bruit de trompette quand Vénus informe son fils du début de la guerre (*En.*, VIII, 523-529) ; les bateaux troyens qui filent comme des flèches, poussés par les nymphes, pour qu'Énée regagne son camp, attaqué, dans les plus brefs délais (*En.*, X, 246-249) ; les compagnons de Diomède tués à Troie qui ont pris la forme d'oiseaux et le poursuivent de leurs cris (*En.*, XI, 271-274) ; la déesse Juturne suscitant un regroupement d'oiseaux qui pressent et font fuir un aigle, incitant les Latins à reprendre les armes contre Énée (*En.*, XII, 244-256). Les termes spécifiques désignant en latin le prodige n'y apparaissent pas toujours, mais la plupart de ces phénomènes prodigieux, ici loin d'être systématiquement défavorables, sont liés aux destins de Troie, d'Énée, de Rome. C'est ainsi que les Troyens ont pour destin (*fata deum* ; *En.*, II, 54) de succomber aux assauts des Grecs dès lors qu'ils font entrer dans leurs murs le cheval de bois, après la mort de Laocoon ; Énée a pour destin (*fatorum* ; *En.*, II, 294) de réussir à quitter Troie, ce qu'il parvient à faire grâce à l'étoile qui lui montre la route, et de s'implanter dans une cité au-delà des mers ; Rome a un destin (*fata* ; *En.*, VI, 759) prestigieux que le défunt Anchise indique à son fils Énée, aux Enfers, où le héros est parvenu avec l'aide des colombes de sa mère Vénus.

De nombreux prodiges se manifestent à l'armée de Pompée, dans *La Pharsale*, avant sa défaite à Pharsale : « Cependant, la Fortune ne s'abstint pas de montrer les destins [ou les malheurs ; *casus*] à venir, par divers signes »[76], par exemple la foudre et les éclairs, les essaims d'abeilles sur les étendards, la lumière qui pâlit et les ténèbres qui s'éclairent. Au

[75] - y compris dans l'introduction de cette deuxième partie.

[76] - *non tamen abstinuit uenturos prodere casus / per uarias fortuna notas* (*Pha.*, VII, 151-152).

même moment, les soldats de César sont troublés par diverses visions – les spectres de leurs parents leur apparaissent – et par des bruits d'armes nocturnes (*Pha.*, VII, 168-180). Ces prodiges annoncent les meurtres d'autres Romains pendant la bataille.

Dans *La Guerre punique*, après le désastre de Cannes, divers prodiges annoncent le retour d'un destin favorable pour les Romains : ainsi, une traînée lumineuse, indiquant la route de l'Afrique, apparaît lors d'un discours du jeune Scipion prononcé à la tribune des Rostres, dans lequel il demande (et obtiendra) un commandement en Afrique ; la foudre et le tonnerre amplifient le prodige (*Pun.*, XV, 138-145). Ultérieurement, la chevelure du roi Numide Masinissa – jusqu'alors allié des Carthaginois – s'enflamme de manière inoffensive alors qu'il s'interroge sur un renversement d'alliances ; elle présage un heureux destin avec les Romains : « Ce feu te donnera un royaume plus grand que celui de tes aïeux et il liera ton nom aux destins (*fatis*) latins »[77], lui dit sa mère, experte dans l'art d'interpréter les signes envoyés par les dieux. Enfin, une javeline lancée par Scipion s'arrête brusquement et s'enfonce en terre. A sa place jaillit un grand chêne, présage de la grande carrière de Scipion et de sa victoire à Zama (*Pun.*, XVI, 586-591).

II – 2 – 2 – 2 : Une tentative d'explication

La fréquence des prodiges dans l'*Énéid*e, dans *La Pharsale* et dans *La Guerre punique* provient d'abord certes des croyances populaires à Rome au moment où sont composées (de la fin du Ier s. av. J.-C. au Ier s. apr. J.-C.) ou situées ces épopées, ce dont font état des historiens comme Tite-Live et Plutarque. Tite-Live note ainsi, pendant la seconde guerre punique, vers 220 av. J.-C., que « à Rome ou aux environs, de nombreux prodiges eurent lieu (…) ou, ce qui arrive coutumièrement aux esprits influencés une fois pour toutes par les croyances religieuses, de nombreux prodiges furent annoncés et crus à la légère »[78] : pluies de pierres dans le Picenum et à Rome, source d'eau et de sang chez les Sabins, foudre sur le Champ de Mars. « Les décemvirs furent invités à aller regarder dans les livres [sibyllins], à cause des gens du peuple, effrayés par les nouveaux prodiges »[79]. Plutarque

[77] - *hic tibi regna dabit regnis majora paternis / ignis et adiunget Latiis tua nomina fatis* (*Pun.*, XVI, 130-131).
[78] - *Romae aut circa urbem multa* (…) *prodigia facta aut, quod euenire solet motis semel in religionem animis, multa nuntiata et temere credita sunt* (Tite-Live, *Histoire romaine*, 1993, Livre XXI, chap. LXII).
[79] - *decemuiri libros adire atque inspicere iussi propter territos uulgo homines nouis prodigiis* (Tite-Live, *Ibidem*, Livre XXII, chap. XXXVI).

ajoute que, la veille de l'assassinat de César, en 44 av. J.-C., on ne trouva pas le cœur d'un animal offert en sacrifice à sa demande, « prodige effrayant »[80].

Mais il semble que cette fréquence des prodiges ait également des explications spécifiques, différentes dans l'*Énéid*e – épopée mythologique – et dans les deux épopées historiques : *La Pharsale* et *La Guerre punique*. L'*Énéid*e est une œuvre de commande émanant de Mécène, qui finance Virgile (ainsi qu'Horace), à l'instigation d'Auguste. Cela apparaît clairement, comme l'a souligné P. Grimal[81], dans le Préambule du Livre III des *Géorgiques*, œuvre composée quelques années avant l'*Énéid*e, où Virgile tient ces propos : « Tes ordres, Mécène, ne sont pas sans raideur »[82] ; il les précise en ces termes : « J'érigerai un temple de marbre (…). Au milieu du temple, je placerai César et il l'habitera (…). [Sur les portes], seront fixés (…) aussi les noms de la race issue de Jupiter, et Tros son ancêtre et Apollon, le fondateur de Troie »[83]. Ce temple, c'est l'*Énéid*e ; César : Octave-Auguste ; la race issue de Jupiter : les Troyens, à laquelle appartient Auguste[84]. Apollon enfin a, avec Neptune, construit les remparts de Troie. C'est pour le commanditaire de l'*Énéid*e qu'Énée, dans le Livre III, fait escale à Actium (*En.*, III, 280) où il organise des jeux comparables à ceux qu'avait institués au même endroit Auguste, quelques années après sa victoire de 31 av. J.-C. Or Auguste vénérait particulièrement Apollon et il s'intéressait aux prodiges depuis la bataille d'Actium ; il disait y avoir vu Apollon brandir un arc et mettre en fuite Antoine et Cléopâtre ; d'ailleurs sur le bouclier que forge Vulcain pour Énée, « Apollon d'Actium tendait son arc d'en haut »[85].

Dans les deux épopées historiques, *La Pharsale* et *La Guerre punique*, le problème est différent. Il est impossible que Lucain et Silius Italicus modifient complètement le déroulement de faits historiques majeurs : la fuite du Sénat romain de Rome à l'approche de César, puis la bataille de Pharsale pour le premier ; le désastre de Cannes, puis les succès de

---

[80] - δεινὸν εἶναι τὸ τέρας (Plutarque, *Vies*, T. IX, *Alexandre - César*, 1975, LXIII).
[81] - P. Grimal, 1954, note 1, p. 40.
[82] - *tua, Maecenas, haud mollia iussa* (Virgile, *Géorgiques*, 1926, III, 41).
[83] - *templum de marmore ponam* / (…). / *In medio mihi Caesar erit templumque tenebit* / (…). *Stabunt* (…) *demissaeque ab Ioue gentis / nomina, Trosque parens et Troiae Cynthius auctor* (Virgile, *Ibidem*, III, 13, 16 et 34-36).
[84] - Auguste est en effet le petit-neveu de César et son fils adoptif ; César fait partie de la *gens* Iulia ; son fondateur mythique est Iule, fils d'Énée. Anchise, père d'Énée, est un descendant de Tros, petit-fils de Dardanus, ce dernier étant un fils de Jupiter.
[85] - *Actius (...) arcum intendebat Apollo* / *desuper* (*En.*, VIII, 704-705).

Scipion l'Africain pour le second[86]. Dans ce contexte, un des moyens utilisés pour transformer la grande histoire en épopée historique réside dans le recours à l'emphase et au merveilleux, puisque, comme on l'a expliqué en introduction générale, selon Aristote l'épopée fait par définition la part belle au merveilleux, à l'extraordinaire, voire à l'irrationnel. Cela peut expliquer une accumulation de prodiges, avant justement la narration de ces événements, bien supérieure à celle que relatent les historiens[87].

II – 3 : L'ornithomancie dans les épopées antiques

Dans les épopées antiques, les présages – c'est-à-dire les annonces de destins plus ou moins précises – reposant sur l'observation du vol des oiseaux sont extrêmement nombreux comme le sont les oiseaux concernés : l'aigle (l'oiseau de Zeus et de Jupiter), l'aigle des mers, la colombe ou le pigeon (l'oiseau d'Aphrodite et de Vénus), le cygne, l'épervier ou le faucon (« messager rapide d'Apollon »[88]), le héron, le milan. D'ailleurs ὁ ou ἡ ὄρνις, ὁ οἰωνός et *auis* signifient à la fois « l'oiseau » et « le présage ». Selon Stace, les oiseaux connaîtraient l'avenir parce que Jupiter en aurait décidé ainsi, ou qu'ils seraient d'anciens êtres humains, ou encore que, dans le ciel, ils seraient éloignés du mal (*Th.*, III, 481-489).

Lorsque les oiseaux sont en vol normal, la question est de savoir s'ils viennent de la gauche ou de la droite de l'observateur. Lorsque, appartenant à des espèces différentes, ils sont aux prises les uns avec les autres, alors le devin doit faire appel à toute sa science pour faire une prédiction précise.

II – 3 – 1 : Oiseaux venant de la droite, oiseaux venant de la gauche

Dans les épopées grecques, le présage est favorable lorsque les oiseaux surviennent du côté droit, comme on le constate dès l'*Iliade* : « Un oiseau volait à droite

---

[86] - Ils le font parfois sur des points non fondamentaux : par exemple, chez Lucain, Cicéron est présent à Pharsale, ce qui n'était pas le cas, semble-t-il (dans une lettre à M. Marius où il évoque la bataille de Pharsale, Cicéron n'indique à aucun moment qu'il y a combattu auprès de Pompée ; Cicéron, *epistulae ad familiares*, VII – 3) ; de même, dans le chant II de *La Guerre punique*, lors des discussions des sénateurs de Carthage sur l'opportunité de lever le siège de Sagonte (ce que demande l'émissaire de Rome, Fabius) et d'éviter ainsi la guerre, le discours en faveur de la guerre prononcé par Gestar est celui d'un personnage qui aurait été créé par Silius Italicus.

[87] - Plutarque, par exemple, se contente de faire remarquer que, avant la bataille de Pharsale, Pompée eut des présages funestes (φασμάτων οὐκ αἰσίων προσγενομένων ; « Des présages non favorables étant survenus » ; Plutarque, *Vies*, T. IX, *Alexandre - César*, 1975, XLII).

[88] - Ἀπόλλωνος ταχὺς ἄγγελος (*Od.*, XV, 526).

(δεξιὸς), aigle s'élançant du haut des airs ; alors l'armée grecque poussa un cri, pleine de confiance dans le présage »[89]. L'adjectif δεξιός signifie en effet « placé à droite » et « favorable ». Présage trompeur cependant dans l'immédiat, puisque l'armée grecque va reculer jusqu'aux premières nefs, devant les assauts des Troyens. De même, Athéna envoie un héron sur la droite d'Ulysse et de Diomède, présage que leur sortie dans les rangs troyens se passera bien (*Il.*, X, 274-277) : ils s'y couvriront effectivement de gloire. En revanche, dans l'*Odyssée*, deux aigles qui survolent les prétendants assemblés « se précipitèrent à droite »[90] : ils venaient donc de la gauche, ce qui justifie l'inquiétude générale. Ultérieurement, un aigle arrivé à gauche des prétendants les dissuade de tuer Télémaque car il constitue un mauvais présage (*Od.*, XX, 242 ; ἀριστερὸς : « situé à gauche » et « de mauvais augure »). Quant à Priam, suppliant Zeus de garder Penthésilée vivante, dans *La Suite d'Homère*, il perd tout espoir de la revoir lorsqu'il aperçoit un aigle sur sa gauche (*Sui.*, I, 198-202). Et de même, « des oiseaux (…) s'élancent sur la gauche »[91] de Pâris, blessé par une flèche empoisonnée de Philoctète, lorsqu'il se rend chez sa première épouse, Oenone, seule à pouvoir désinfecter sa plaie (Quintus de Smyrne utilise l'adjectif σκαιός, « situé à gauche »). Pâris voit ces oiseaux avec crainte et effectivement Oenone refusera de venir en aide au héros qui succombera. Dans *Les Dionysiaques* enfin, Eaque (grand-père d'Achille), s'adressant à Zeus avant la bataille navale décisive entre les troupes de Dionysos et les Indiens, lui fait cette prière : « Père (…), envoyez-moi un aigle, héraut de ma race, à droite pour mes guerriers et pour votre Dionysos ; qu'un autre oiseau arrive à la gauche de nos ennemis »[92]. Nonnos de Panopolis ne dit pas si les oiseaux se manifestent, mais en tout cas les Indiens seront définitivement défaits et Dériade, leur chef, sera bientôt tué par Dionysos lui-même.

Dans les épopées latines, à l'inverse, un vol d'oiseaux venant de la gauche (*laeuus*) est un présage favorable. Dès les *Annales*, Ennius décrit Romulus et Rémus observant le vol des oiseaux pour savoir qui des deux règnerait sur la cité qu'ils allaient fonder : en faveur de Romulus, posté sur l'Aventin selon Ennius, « un magnifique et rapide oiseau vola à gauche,

---

[89] - ἐπέπτατο δεξιὸς ὄρνις, / αἰετὸς ὑψιπέτης· ἐπὶ δ᾽ ἴαχε λαὸς Ἀχαιῶν / θάρσυνος οἰωνῷ (*Il.*, XIII, 821-823). De même, un aigle envoyé par Zeus apparaît à la droite de Priam, présage favorable à sa sortie de Troie pour réclamer le cadavre de son fils, Hector (*Il.*, XXIV, 314-321).

[90] - δεξιὼ ἤιξαν (*Od.*, II, 154).

[91] - ὄρνιθες (…) οἳ δ΄ ἀνὰ χεῖρα / σκαιὴν ἀίσσοντες (*Sui.*, X, 266-267).

[92] - πάτερ (…) / πέμπε μοι αἰετὸν ὄρνιν ἐμῆς κήρυκα γενέθλης / δεξιτερὸν προμάχοισι καὶ ὑμετέρῳ Διονύσῳ· / ἄλλος δ᾽ ἀντιβίοισιν ἀριστερὸς ὄρνις ἱκέσθω (*Dio.*, XXXIX 153-156).

en même temps que le soleil d'or se levait »[93], suivi de douze autres volatiles, présage favorable à son règne. De même, dans les *Argonautica* de Valérius Flaccus, alors que Jason hésite à emmener avec lui Acaste, le fils du roi Pélias, un aigle apparaît sur la gauche tenant une brebis dans ses serres et se dirigeant vers la mer Egée (*Arg.*, I, 156-160). Devant ce présage favorable à l'expédition (ou à Acaste), Jason se décide à emmener le jeune homme. Enfin, dans la *Thébaïde* le devin d'Argos, Amphiaraüs, dit à Jupiter : « S'il nous est donné par les Parques de rompre les portes de Thèbes, apporte-nous un présage et tonne à gauche ; alors, chaque oiseau du ciel fera entendre de beaux murmures, avec son langage mystérieux. Si tu nous en empêches, retarde-nous ici et épaissis le jour d'oiseaux placés à droite »[94].

Il en est de même pour le tonnerre. Nestor rappelle ainsi aux Grecs assemblés et découragés, dans l'*Iliade*, que Zeus leur a donné son assentiment lorsqu'il a suscité un coup de tonnerre sur la droite, au départ de la flotte vers Troie (*Il.*, II, 353), tandis que, dans l'*Énéide*, Jupiter fait retentir le tonnerre du côté gauche (*En.*, IX, 630-631) après une prière d'Ascagne : le jeune homme voudrait atteindre d'une flèche un ennemi, Rémulus, qui insulte les Troyens. Ascagne tue effectivement le Rutule.

En tout cas, comme l'a souligné N. Denyer (1985), cette différence entre les usages grecs et les usages latins en matière d'ornithomancie constitue aux yeux de Cicéron un des arguments contre elle ; dans *De la divination*, Cicéron écrit ainsi : « Ainsi, pour nous, les présages à gauche paraissent les meilleurs tandis que, pour les Grecs et pour les barbares, ce sont les présages à droite (…). Quelle divergence ! (…) N'est-il pas nécessaire de reconnaître que cela a été engendré en partie par l'erreur de ceux-ci [les augures], en partie par la superstition et souvent par la tromperie ? »[95]. Pour A. Ernout et A. Meillet[96] cependant, il n'y a pas vraiment de contradiction : dans le rite grec, l'augure est tourné vers le nord ; un oiseau venant de la droite, c'est-à-dire de l'est, constitue un présage favorable. Dans le rite étrusque des Romains, l'augure est tourné vers le sud ; un oiseau venant de la gauche (de l'est également) constitue le même présage favorable. En définitive, la prise des auspices ayant lieu à l'aube, tout oiseau qui vient de la direction du soleil constituerait un heureux présage.

---

[93] - *pulcherruma praepes* / *laeua uolauit avis, simul aureus exoritur sol* (*An.*, Fr. 95-96).
[94] - *si datur* (…) *Parcis / soluere Echionias* (…) *portas, / signa feras laeuusque tones ; tunc omnis in astris / consonet arcana uolucris bona murmura lingua. / Si prohibes, hic necte moras dextrisque profundum / alitibus praetexe diem* (*Th.*, III, 491-496).
[95] - *ita nobis sinistra* [*auspicia*] *uidentur, Graiis et barbaris dextra meliora* (…). *Haec quanta dissensio est* ! (…) *Non necesse est fateri partim horum errore susceptum esse, partim superstitione, multa fallendo* ? (Cicéron, *De la divination*, 2004, II, XXXIX, 82-83).
[96] - A. Ernout et A. Meillet, 2001, « laeuus ».

II – 3 – 2 : Les oiseaux aux prises les uns avec les autres et la science du devin

Lorsque plusieurs espèces d'oiseaux sont impliquées, le devin doit solliciter toute son expérience pour en tirer un présage, ce qui explique certaines incertitudes.

II – 3 – 2 – 1 : Une interprétation reposant sur l'art du devin

Dans les *Argonautiques* ainsi, « un pigeon craintif [ou une colombe] fuyant la force d'un faucon [ou d'un épervier] tomba, effrayé, d'en haut, sur le sein de Jason, tandis que le faucon s'abattait à l'extrémité du navire »[97]. Le devin Mopsos en conclut que les Argonautes doivent demander le secours de Médée s'ils veulent triompher d'Aiétès (le faucon). La colombe représente ici d'autant plus les Argonautes, effrayés, qu'elle est l'oiseau d'Aphrodite et que Médée a pour destin de tomber amoureuse de Jason.

La *Thébaïde* (*Th.*, III, 460-565) comporte la scène la plus longue d'ornithomancie des épopées antiques, souligne F. Ripoll (2002). Dans celle-ci, les deux devins d'Argos – Amphiaraüs et Mélampus – se postent au lever du jour sur le sommet d'une montagne, à la demande du roi Adraste (*auguria impetrativa*), après deux sacrifices aux résultats défavorables (dont nous avons fait état précédemment, p. 163), pour savoir s'il convient qu'Argos entre en guerre contre Thèbes. Amphiaraüs montre alors à son collègue d'innombrables cygnes, arrêtés en cercle, qu'attaquent sept aigles. Ceux-ci tuent de nombreux cygnes, mais curieusement ils meurent tous, à l'exception d'un seul. Selon Amphiaraüs, les cygnes représentent la cité de Thèbes entourée de ses murailles ; et les aigles, les sept chefs d'Argos dont le destin est donc de périr, Adraste étant le seul rescapé, ce qui se vérifiera. « C'est ainsi que l'effroi s'empare des devins, (…) alarmés par les dangers du futur »[98], cela d'autant plus qu'Amphiaraüs, lui-même un des sept chefs, a eu la vision de sa propre mort. Ils refuseront de parler pendant douze jours jusqu'à ce qu'Amphiaraüs, pressé de s'exprimer, dise devant le peuple : « J'ai vu les présages d'une immense ruine »[99].

Dans *La Suite d'Homère* (*Sui.*, XII, 11-18), on retrouve un faucon et un pigeon. Alors que les Grecs sont découragés de voir leurs efforts pour s'emparer de Troie rester infructueux, Calchas réunit un jour leurs chefs et leur dit avoir observé, la veille, un faucon poursuivant un pigeon. Celui-ci s'était caché sous une roche, ce qui empêchait son agresseur de le saisir. Au

---

[97] - τρηρὼν μὲν φεύγουσα βίην κίρκοιο πελειὰς / ὑψόθεν Αἰσονίδεω πεφοβημένη ἔμπεσε κόλποις· / κίρκος δ' ἀφλάστῳ περικάππεσεν (*Argo.*, III, 541-543).
[98] - *trepidos sic mole futuri* / (…) / *terror habet uates* (*Th.*, III, 547 et 549).
[99] - *uidi ingentis portenta ruinae* (*Th.*, III, 640).

bout d'un long moment, l'oiseau de proie simula son départ et il s'embusqua à proximité. Lorsque le pigeon crut la voie libre, il sortit et fut attrapé. Il ne s'agit pas là, à strictement parler, du présage annonçant les modalités de la chute de Troie, puisque Calchas se borne à conclure : « Alors n'essayons pas désormais de ravager la cité de Troie en quelque manière par la force, si du moins la ruse et l'artifice en viennent à bout en quelque façon »[100]. Mais enfin, l'idée d'une ruse est immédiatement reprise par Ulysse sous la forme du cheval de bois.

Ce sont trois espèces d'oiseaux qui sont aux prises dans *Les Dionysiaques* (*Dio.*, XLII, 534-539) : Dionysos voit un faucon poursuivre une colombe, mais un aigle de mer emporte celle-ci. Le faucon, c'est Dionysos ; la colombe : la nymphe Béroé (fille d'Aphrodite et d'Adonis) ; l'aigle de mer : Poséidon. Dionysos et Poséidon convoitent tous deux la nymphe et ils combattent pour elle, mais le présage est néfaste pour le premier : c'est Poséidon qui épousera Béroé.

Enfin, chez Dracontius, dans *L'Enlèvement d'Hélène*, quatre espèces d'oiseaux sont impliquées pour un présage non sollicité (*auguria oblativa*) : à Chypre, alors qu'il gagne le temple de Vénus, Pâris voit des cygnes sur l'eau ; dans les airs, des colombes sont poursuivies par un milan ; au-dessus enfin vole un épervier (*Hel.*, v. 453-458). Un augure (de la *gens* de Mélampus) qui a assisté à la scène en déduit le destin de Pâris : les colombes sont l'oiseau de Vénus ; le milan, celui de Dis (dieu des Enfers, identifié à Pluton) ; l'épervier est l'oiseau de Mars ; les cygnes sont associés à Jupiter. Donc sont promis à Pâris l'amour d'une femme, fille de Jupiter (Hélène), la guerre, la mort (*Hel.*, v. 462-469).

II – 3 – 2 – 2 : L'incertitude des présages

Evidemment, les présages, difficiles à interpréter, sont de ce fait parfois incertains, voire erronés, surtout lorsque leurs interprètes sont occasionnels[101], et même s'ils font profession d'augure.

Dans l'*Énéide* ainsi (*En.*, XII, 244-265), alors que les Latins et les Troyens sont assemblés pour conclure un pacte aux termes duquel un combat singulier entre Énée et le rutule Turnus mettrait un terme à la guerre, ils voient des oiseaux se grouper et pourchasser un aigle qui a saisi un cygne : l'aigle est obligé de lâcher sa prise. Pour l'augure rutule

[100] - τῶ νῦν μή τι βίῃ πειρώμεθα Τρώιον ἄστυ / περσέμεν, ἀλλ΄ εἴ πού τι δόλος καὶ μῆτις ἀνύσσῃ (*Sui.*, XII, 19-20).
[101] - Hélène par exemple, dans l'*Odyssée*, observe un aigle enlevant une oie ; elle en déduit, devant Télémaque, et à juste titre, qu'Ulysse rentrera (*Od.*, XV, 172-178).

Tolumnius, les oiseaux, ce sont les Latins ; l'aigle : Énée ; le cygne : le Latium. Il s'agit là pour lui du présage d'une victoire des Latins s'ils reprennent la lutte, ce qu'ils vont faire, mais ce sera pour leur perte. Ce présage s'avère donc ne pas constituer une annonce de destin, ni pour Énée, ni pour Turnus, car en réalité les oiseaux ont été envoyés par la nymphe Juturne, sœur de Turnus, afin d'épargner à ce dernier un affrontement déséquilibré avec Énée, en suscitant une poursuite de la guerre.

Dans *La Guerre punique* enfin, au moment où commence la bataille du Tessin, le même présage est perçu comme étant favorable à la fois par les Romains et par les Carthaginois (*Pun.*, IV, 103-133) : un épervier ou un faucon attaque avec succès seize colombes, jusqu'à ce qu'un aigle le fasse fuir ; celui-ci se dirige ensuite vers les légions romaines où il effleure le casque du jeune Scipion. Pour l'augure romain Liger, l'épervier est Hannibal ; les colombes : ses années de victoires sur les troupes romaines ; l'aigle : Jupiter. Ce présage annonce certes des déboires pour les Romains pendant seize ans ; mais Jupiter donnera finalement le succès aux Romains et la gloire à Scipion l'Africain. L'augure carthaginois Bogus (qui apparemment n'a pas vu l'aigle) retient, quant à lui, uniquement l'annonce des succès à venir d'Hannibal. En dépit de l'incertitude qui provient de cette double interprétation du même présage, les deux augures ont paradoxalement raison : le Carthaginois à court terme et le Romain à long terme.

III – La transmission du destin par les prophéties et par les songes

La divination naturelle émane de deux catégories d'individus : les très nombreux prêtres et devins qui disent les oracles d'Apollon d'une part ; ceux qui ne sont pas des professionnels de la divination, mais ont des songes envoyés par les dieux ou sont dotés du privilège de voir l'avenir parce que mourants ou morts, de l'autre. J. Defradas voit ainsi dans la divination naturelle, dans la « primauté religieuse et morale accordée à un institut oraculaire »[102], l'oracle de Delphes, la véritable originalité de la religion grecque quand R. Bloch fait état de « la défiance manifestée par les autorités romaines à l'égard des prédictions individuelles (…), trait profond du tempérament romain »[103] (au profit des techniques de divination). Mais cette différence ne se retrouve guère dans les épopées, grecques et latines, où les grandes figures du destin occupent une place comparable, comme on le constatera.

[102] - J. Defradas, 1968, p. 195.
[103] - R. Bloch, 1968, p. 216.

III – 1 : Les oracles d'Apollon dans les épopées antiques

Ils sont prononcés par les devins ou par les prêtres[104] d'Apollon. Dès sa naissance, le dieu annonce : « Je ferai savoir aux hommes la volonté vraie de Zeus »[105]. Il installe son oracle à Delphes en évinçant d'anciens oracles qui existaient sur le site, ceux de Python (un dragon femelle), de Nuit, de Gaia, de Thémis et de Poséidon[106]. Un culte lui est instauré depuis le VIIIe s. av. J.-C. Apollon est dès lors considéré comme le dieu de la divination le plus important : « Zeus, seul confident du destin, ne veut plus avoir lui-même d'autre interprète de sa pensée qu'Apollon », écrit à ce propos A. Bouché-Leclerc[107], exprimant le sentiment des poètes tragiques grecs du Ve siècle.

Les oracles d'Apollon sont souvent ambigus, ce qui vaut au dieu le qualificatif Λοξίας (« l'Oblique »)[108] ; mais cela a le mérite de préserver la liberté des hommes. Les intermédiaires entre le dieu et les hommes ordinaires, qui constituent parfois de grandes figures de transmission du destin, font de ce fait rarement l'unanimité ; il faut ajouter que le privilège que leur ont concédé les dieux – connaître peu ou prou l'avenir des autres mortels – les place en position de supériorité sur ces derniers et suscite à la fois de la jalousie et du mécontentement.

III – 1 – 1 : Les principaux devins et prêtres, grandes figures de transmission du destin

Les principaux devins et prêtres d'Apollon cités dans les épopées antiques sont Calchas, Amphiaraüs et Mélampos, les devins d'Argos ; Tirésias, le grand devin de Thèbes ; Idmon, Mopsos et Phinée, les devins des Argonautes ; Cassandre et Hélénos, les devins de Troie ; Halithersès, Liodès et Théoclymène, devins en Ithaque ; la Pythie de Delphes et la Sibylle de Cumes. On a vu précédemment que certains d'entre eux, par exemple Amphiaraüs, Calchas ou Mopsos, recouraient également aux techniques classiques de divination. D'autres, comme Cassandre, Hélénos, la Sibylle de Cumes, la Pythie de Delphes, sont directement les porte-parole d'Apollon.

---

[104] - Dans les épopées antiques, les substantifs « prêtres » et « devins » expriment souvent à peu près la même fonction, même si les prêtres sont en principe attachés à un temple (ils ont un statut officiel à Rome).
[105] - χρήσω <δ'> ἀνθρώποισι Διὸς νημερτέα βουλήν (Homère, « Hymne à Apollon I », v. 132, *in* Homère, *Hymnes*, 1951).
[106] - Y. de Sike, 2001, p. 9.
[107] - A. Bouché-Leclerc, 1963, T. III, p. 5.
[108] - P. Monbrun, 2007, p. 206 et M. Delcourt, 1981, pp. 163-164.

III – 1 – 1 – 1 : Calchas, Amphiaraüs et Mélampos, les devins d'Argos

Calchas intervient dans l'*Iliade* en affirmant, au camp grec installé près de Troie, qu'Apollon « n'écartera pas » (οὐδ' (…) ἀπώσει ; *Il.*, I, 97) la peste qu'il y a envoyée tant qu'Agamemnon n'aura pas rendu Chryséis à son père Chrysès. Dans l'*Achilléide* de Stace, Calchas révèle à l'armée grecque – encore à Aulis – l'endroit où Thétis a caché son fils Achille pour le soustraire à la guerre de Troie (et à son destin), en le déguisant en fille : « La terre de Lycomède lui a plu [a plu à Thétis], comme complice. O crime ! Voilà que des habits flottants viennent sur sa poitrine [celle d'Achille]. Déchire-les, enfant, déchire-les »[109]. Diomède et Ulysse trouveront effectivement Achille chez Lycomède, à Scyros, dans le gynécée : un coup de trompette lui rendra son ardeur guerrière, il se dépouillera de ses vêtements féminins et il accompagnera à Aulis les deux héros. Dans *La Suite d'Homère*, Calchas est omniprésent. Il rappelle aux Grecs « qu'ils prendront » (πέρσειν ; *Sui.*, VI, 62) Troie la dixième année des combats ; il demande à Diomède et à Ulysse de se rendre à nouveau à Scyros pour en ramener cette fois Néoptolème (le fils d'Achille), où il réside avec sa mère, Déidamie : « Une grande lumière s'approchera (πελάσσει) de nous tous »[110], dit-il à ce propos ; Calchas annonce aussi aux Grecs que « la cité de Troie n'est pas en vérité appelée par les destins (πέπρωτο) à tomber, avant que la force de Philoctète ne parvienne dans le camp grec »[111] ; ultérieurement, il enjoint aux guerriers grecs de ne pas s'en prendre à Énée, lorsqu'il fuit Troie en flammes, avec son père et son fils, car c'est la volonté des dieux (θέσφατόν ἐστι θεῶν ; *Sui.*, XIII, 336) qu'il fonde une nouvelle cité près du Tibre. Enfin, Calchas a prévu la tempête qui frappe la flotte des Grecs, à leur retour de Troie (*Sui.*, XIV, 360-365). Ces propos du devin sont souvent tenus au futur (par exemple ἀπώσει, πέρσειν et πελάσσει dans les lignes précédentes), ce temps permettant d'exprimer l'avenir certain, comme on l'a déjà dit, en l'absence de mots appartenant au champ sémantique du destin. Par ailleurs, le destin et la volonté des dieux s'avèrent une fois de plus des notions proches.

Amphiaraüs, prêtre d'Apollon, a prédit dans la *Thébaïde* à Adraste, père de deux filles, qu'il aurait pour gendres « un sanglier hérissé de soies » (*saetiger sus*) et « un lion fauve » (*fuluus leo* ; *Th.*, I, 397), ce qu'il n'a pas su interpréter : « Le fait est que son maître Apollon

---

[109] - *placuit Lycomedis conscia tellus.* / *O scelus ! en fluxae ueniunt in pectora uestes.* / *Scinde, puer, scinde* (*Ach.*, I, 532-534).
[110] - μέγα δ΄ ἄμμι φάος πάντεσσι πελάσσει (Sui., VI, 67).
[111] - οὐ γὰρ δὴ πέπρωτο δαμήμεναι Ἰλίου ἄστυ, / πρίν γε Φιλοκτήταο βίην ἐς ὅμιλον Ἀχαιῶν / ἐλθέμεναι (*Sui.*, IX, 327-329).

l'interdit »[112]. Le roi Adraste comprend qu'il s'agit de Tydée et de Polynice lorsqu'ils arrivent à son palais, le premier revêtu d'une peau de sanglier et le second, d'une peau de lion. Amphiaraüs aura un destin insigne : au début du Livre VIII de *La Thébaïde*, alors qu'il combat, la terre s'ouvre devant son cheval et il entre vivant avec son char et ses armes directement au Tartare où il est mis en présence de Pluton. Mais l'explication de P. Sineux, qui reprend la *Neuvième Néméenne* de Pindare, est un peu différente : les guerriers d'Argos s'enfuyaient, pourchassés par ceux de Thèbes ; dans ce contexte, la disparition surprenante d'Amphiaraüs « lui épargne la honte d'être frappé dans le dos par Périclymènos »[113].

Mélampos (ou Mélampus) – dont on a dit qu'il avait participé avec Amphiaraüs à l'observation du vol des oiseaux les amenant, dans la *Thébaïde*, à prévoir pour Argos un destin funeste si la cité entrait en guerre contre Thèbes – apparaît également dans *Les Dionysiaques*. Dionysos a été mal reçu à Argos dont Héra est la protectrice ; il y combat Persée (qui pétrifie Ariadne, épouse de Dionysos, en brandissant la tête de Méduse) jusqu'à ce qu'Hermès sépare les belligérants. Mélampos, toujours devin d'Argos, intervient alors pour réconcilier les habitants de la cité avec le dieu (*Dio.*, XLVII, 721-727).

III – 1 – 1 – 2 : Tirésias, le grand devin de Thèbes

C'est surtout par la descente aux Enfers (νεκυία) d'Ulysse, au Chant XI de l'*Odyssée*, que Tirésias est connu. Circé y envoie le héros « pour consulter l'âme du Thébain Tirésias, le devin aveugle, dont les pensées sont restées immuables ; Perséphone lui a accordé, à lui seul, même mort, que son esprit fût inspiré »[114]. Tirésias révèle donc en détail à Ulysse son destin (*Od.*, XI, 100-137) : il devra affronter la colère de Poséidon dont il a aveuglé le fils, respecter les vaches du dieu Soleil, sans quoi il parviendrait certes à rentrer en Ithaque, mais seul et sans son bateau ; là, Ulysse tuera les prétendants à la main de Pénélope puis il devra repartir, une rame sur l'épaule, jusqu'à ce qu'il atteigne un pays où personne ne sait ce qu'est une rame. Alors, rentré définitivement chez lui, Ulysse mourrait vieux et prospère. Après ces prédictions de Tirésias, énoncées au futur, Ulysse lui dit : « Ainsi les dieux eux-mêmes ont

---

[112] - *etenim uetat auctor Apollo* (*Th.*, I, 399).
[113] - P. Sineux, 2007, p. 59.
[114] - ψυχῇ χρησομένους Θηϐαίου Τειρεσίαο, / μάντηος ἀλαοῦ, τοῦ τε φρένες ἔμπεδοί εἰσι· / τῷ καὶ τεθνηῶτι νόον πόρε Περσεφόνεια, / οἴῳ πεπνῦσθαι (*Od.*, X, 492-495). Le pluriel χρησομένους s'explique par le fait que la phrase s'applique également aux compagnons d'Ulysse, qui accompliront la partie maritime du voyage.

filé (ἐπέκλωσαν) en quelque manière ces choses »[115], le verbe ἐπικλώθω permettant de faire un lien entre la volonté des dieux et les Moires.

Dans l'Idylle XXIV, *Héraclès enfant*, Théocrite met également en scène Tirésias, à Thèbes, annonçant à Alcmène le destin d'Héraclès, son fils, qui vient d'accomplir un premier exploit en tuant deux serpents dans son berceau : « C'est pour lui l'arrêt du destin (πεπρωμένον), lorsqu'il aura réalisé douze travaux, d'habiter dans la demeure de Zeus, tandis que le bûcher de Trakhis aura tout son corps de mortel »[116].

Ovide conte par ailleurs dans *Les Métamorphoses* comment Tirésias devient devin (*M.*, III, 316-338). Consulté par Jupiter à propos d'une discussion avec Junon sur l'amour, il avait donné raison à Jupiter. Junon, irritée, le rendit aveugle et Jupiter, en compensation, lui donna la capacité de connaître l'avenir[117]. Sa première prédiction concerne Narcisse à qui Tirésias prédit longue vie « à condition qu'il ne se connaisse pas »[118] : mais on sait que Narcisse verra son reflet dans une fontaine et deviendra amoureux de lui-même, impossible amour qui le tuera.

Dans la *Thébaïde* enfin, Tirésias se livre à la nécromancie – qui n'est pas précisément une technique – avec l'aide de sa fille Mantô : « Je prédis, à partir de là [dit-il] de meilleurs résultats militaires pour Thèbes [que pour Argos] »[119]. Tirésias annonce également, plus tard, de manière presque contradictoire – l'armée d'Argos étant proche de s'emparer de Thèbes – que la cité sera sauvée seulement si Ménécée, fils de Créon (ancien et futur roi de Thèbes[120]), est sacrifié (*Th.*, X, 609-615). Ménécée se suicidera en se jetant du haut des remparts.

---

[115] - τὰ μὲν ἄρ που ἐπέκλωσαν θεοὶ αὐτοί (*Od.*, XI, 139).

[116] - δώδεκά οἱ τελέσαντι πεπρωμένον ἐν Διὸς οἰκεῖν / μόχθους, θνητὰ δὲ πάντα πυρὰ Τραχίνιος ἑξεῖ » (*Id.*, XXIV, 82-83).

[117] - On trouve une autre explication dans *Les Dionysiaques* (*Dio.*, V, 337-342) et dans l'Hymne V (57-130) de Callimaque (Callimaque, *Hymnes*, *in* Callimaque, [Œuvres], 1940). Tirésias, jeune adolescent, avait vu involontairement Athéna au bain. La déesse lui enleva la vue et en contrepartie elle lui donna le don de divination.

[118] - *si se non nouerit* (*M.*, III, 348).

[119] - *auguror hinc Thebis belli meliora* (*Th.*, IV, 592).

[120] - Créon a été momentanément roi ou régent de Thèbes après la mort de Laïos (tué par son fils Œdipe), puis lors de l'abdication d'Œdipe ; il le sera à nouveau à la mort d'Eteocle. C'est déjà Tirésias qui, dans la tragédie de Sophocle, *Œdipe Roi*, a informé Œdipe de sa responsabilité dans la peste qui frappe Thèbes : « Car tu es le fléau impie de cette terre » (ὡς ὄντι γῆς τῆσδ' ἀνοσίῳ μίαστορι ; Sophocle, *Œdipe-Roi*, 1958, v. 353).

III – 1 – 1 – 3 : Idmon, Mopsos et Phinée, les devins des Argonautes

Idmon et Mopsos sont les devins proprement dits des Argonautes : ils font partie du voyage pour la conquête de la Toison d'or dans l'épopée grecque *Argonautiques*, composée au IIIe s. av. J.-C., comme dans l'épopée latine *Argonautica*, à la fin du Ier s. apr. J.-C. et dans *Les Argonautiques orphiques*, entre le IVe et le VIe s. apr. J.-C. Leur rôle et leur destin y sont à peu près similaires dans les deux premiers poèmes ; mais ces devins sont éclipsés dans *Les Argonautiques orphiques* par Orphée lui-même, le véritable prêtre des Argonautes[121].

Idmon, dans les *Argonautiques*, après un sacrifice à Apollon effectué au moment du départ d'Argô vers la Colchide, dont le résultat est favorable, dit à ses compagnons : « Pour vous, le destin (μοῖρα) des dieux et la nécessité fatale sont que vous traversiez, en rapportant ici même la Toison d'or »[122]. Son propre destin cependant – et il le sait en tant que devin – est de mourir en cours de route (*Argo.*, I, 443-444) : effectivement Idmon sera tué par un sanglier au pays des Mariandynes (*Argo.*, II, 815-821). Mopsos « auquel Apollon, le fils de Léto, a enseigné plus qu'à tous les prédictions des oiseaux »[123], meurt également pendant le voyage de retour des Argonautes, mordu par un serpent en Libye (*Argo.*, IV, 1518-1528). Dans *Argonautica*, Mopsos a annoncé à ses compagnons les tempêtes qu'ils subiront en mer, le combat (de Jason) contre les taureaux soufflant le feu et contre les géants, et la violence de Médée, meurtrière de ses propres enfants : « Qui frappe-t-elle du glaive [dit-il] ? Malheureux Jason, arrache à la mort les petits »[124].

Les Argonautes reçoivent également l'aide du devin Phinée, en Bithynie, pendant une escale de leur voyage. Phinée a été puni par Zeus qui lui reprochait de révéler trop précisément aux hommes leur avenir : il est devenu aveugle[125] ; les Harpyes infectent sa nourriture. Mais les Argonautes chassent ces dernières. Pour les en remercier, Phinée dit à

---

[121] - L'influence de l'orphisme est sensible dans l'introduction du poème, à travers les références aux « importantes cérémonies religieuses pour les initiés aux mystères » (μεγάλ' ὅργια μύσταις ; *Ar.*, v. 11), au premier Dionysos (fils de Perséphone et de Zeus), assassiné rapidement par les Titans (confondus avec les Géants dans certains manuscrits), à Perséphone donc, aux Enfers et aux Titans dont sont issus les hommes.

[122] - ὑμῖν μὲν δὴ μοῖρα θεῶν χρειώ τε περῆσαι / ἐνθάδε κῶας ἄγοντας (*Argo.*, I, 440-441).

[123] - ὃν περὶ πάντων / Λητοΐδης ἐδίδαξε θεοπροπίας οἰωνῶν (*Argo.*, I, 65-66).

[124] - *quos ense ferit* ? *miser, eripe paruos,* / *Aesonide* ! (*Arg.*, I, 225-226).

[125] - Phinée est également aveugle dans *Les Argonautiques orphiques*, mais pour d'autres raisons ; il n'y joue aucun rôle.

Jason : « Je t'expliquerai tes destins (*fata*) et les lieux »[126], sous la forme de différents conseils sur l'itinéraire ou sur les moyens de traverser certains passages dangereux (comme celui des Roches noires, à l'entrée du Bosphore) en des termes peu différents chez Apollonios de Rhodes (*Argo.*, II, 311-407) et chez Valérius Flaccus (*Arg.*, IV, 553-624) ; en réalité les Argonautes ont ainsi la garantie de parvenir en Colchide, chez le roi Aiétès où se trouve la Toison d'or, et même d'en revenir : « Mon enfant, (…) aie confiance [dit Phinée à Jason] ; car une divinité montrera une autre route navigable au retour de la Colchide »[127], lit-on ainsi dans les *Argonautiques*.

III – 1 – 1 – 4 : Cassandre et Hélénos, les devins de Troie

Cassandre a un rôle mineur dans l'*Iliade* et dans l'*Odyssée* : elle n'est qu'une des filles de Priam et d'Hécube, la fiancée d'Othryonée (dans l'*Iliade*), l'esclave victime de Clytemnestre (dans l'*Odyssée*). Dans la tragédie grecque cependant, quand Eschyle – au Ve s. av. J.-C. – en fait un personnage de sa pièce *Agamemnon*, Cassandre est devenue la prêtresse à laquelle Apollon a accordé le don de divination, mais a refusé le don de persuasion. Elle y figure à ce titre dans l'*Énéide*, au Ier s. av. J.-C., lorsque, au Livre II, les Troyens tirent à l'intérieur de leur cité le cheval de bois : « Alors Cassandre dévoile encore par la parole les destins futurs (*fatis* (…) *futuris*), elle que jamais les Troyens ne crurent, par l'ordre d'un dieu »[128].

Dans les épopées plus tardives, Cassandre a une grande importance à tous les stades de la guerre de Troie[129]. Avant la guerre, dans *L'Enlèvement d'Hélène* de Dracontius, au Ve s. apr. J.-C., à l'arrivée de Pâris amenant Hélène à Troie, Cassandre dit à sa mère : « Tu te destines à acheter (*emptura*), suppliante, le cadavre d'Hector »[130] ; elle annonce aussi, par un second verbe au futur, son propre viol : « Le très funeste Ajax se jettera (*invadet*) sur moi »[131]. Dans *L'Enlèvement d'Hélène* de Collouthos, au début du VIe s. apr. J.-C., lorsqu'elle vit arriver Hélène, « Cassandre arracha sa chevelure et elle déchira son voile de fils d'or »[132].

---

[126] - *fata locosque tibi* (…) *expediam* (*Arg.*, IV, 557-558).
[127] - ὦ τέκος, (…) / θάρσει· ἐπεὶ δαίμων ἕτερον πλόον ἡγεμονεύσει / ἐξ Αἴης (*Argo.*, II, 420-422).
[128] - *tunc etiam fatis aperit Cassandra futuris / ora, dei iussu non umquam credita Teucris* (*En.*, II, 246-247).
[129] - A des fins de clarté dans la présentation, nous ne suivons pas ici l'ordre chronologique des épopées.
[130] - *Hectoreum supplex emptura cadauer* (*Hel.*, v. 139).
[131] - *me pessimus Aiax* / *inuadet* (*Hel.*, v. 143-144).
[132] - τίλλε κόμην, χρυσέην δ' ἔρρηξε καλύπτρην / Κασσάνδρη (*Enl.*, v. 389-390).

Pendant la guerre, chez Quintus de Smyrne au IIIe s. apr. J.-C. et chez Triphiodore, au IIIe s. ou au IVe s. apr. J.-C., après avoir constaté la réussite de la ruse de Sinon, Cassandre est la seule à tenter de s'opposer à l'entrée du cheval dans la cité (*Sui.*, XII, 540-551 ; *Pri.*, v. 376-416) : elle prédit alors dans *La Prise d'Ilion* non seulement la chute de Troie mais également la métamorphose d'Hécube en animal, la mort de Polyxène à Troie, sa propre mort à l'étranger et celle d'Agamemnon. Enfin, après la guerre de Troie, dans *La Tragédie d'Oreste* de Dracontius, à son arrivée, esclave, à Mycènes, Cassandre dit à Clytemnestre : « Le temps est venu, les destins (*fata*) l'ordonnent et votre faute se profile vivement »[133]. La faute est celle d'Egisthe et de Clytemnestre, sa complice, qui vont assassiner Agamemnon et Cassandre ; puis, explique la prêtresse, Clytemnestre sera tuée par Oreste ; et Egisthe, par Pylade, l'ami d'Oreste (*Orest.*, v. 143-150).

Comme Cassandre, Hélénos – un de ses frères – est un personnage somme toute mineur de l'*Iliade*. Devin, il annonce toutefois un jour à Hector qu'il peut défier sans problèmes un chef grec en combat singulier (ce sera Ajax, fils de Télamon) car « ton lot (μοῖρα) n'est pas encore de mourir ni d'accomplir ton destin (πότμον) ; j'ai personnellement entendu cela par la voix des dieux immortels »[134]. Dans l'*Énéide* cependant, Hélénus prend une importance plus grande en recevant à Buthrote, avec Andromaque, Énée qui a fui Troie ; il prononce à cette occasion, au futur, un long oracle (*En.*, III, 369-462) : Énée parviendra bien en Italie ; auparavant, il devra notamment éviter des terres grecques peu hospitalières ainsi que, en mer, le détroit de Charybde et Scylla ; il n'oubliera pas de vénérer Junon (en dépit de l'hostilité que lui marque la déesse) ; il consultera la Sibylle à Cumes ; il ne sera arrivé à destination que lorsqu'il verra, au bord d'un fleuve, une grosse truie blanche avec ses trente porcelets. Comme on le voit, la prédiction s'accompagne de nombreux conseils.

Dans *Les Métamorphoses*, un peu avant la chute de Troie, Énée est instruit de son destin par Hélénus qui lui a prédit la fondation d'une nouvelle Pergame : « Bien plus, je vois une cité que les descendants des Troyens sont appelés à fonder, une cité d'une importance qui n'existe pas, qui n'existera pas [ailleurs] et qui n'a pas existé dans le passé »[135]. Hélénus redit aux Troyens leur destin à Buthrote (*M.*, XIII, 720-724). Dans *La Prise d'Ilion*, le devin, passé

---

[133] - *tempus adest et fata iubent et culpa perurget* (*Orest.*, v. 144).

[134] - οὐ γάρ πώ τοι μοῖρα θανεῖν καὶ πότμον ἐπισπεῖν· / ὣς γὰρ ἐγὼν ὄπ᾽ ἄκουσα θεῶν αἰειγενετάων (*Il.*, VII, 52-53).

[135] - *urbem etiam cerno Phrygios debere nepotes, / quanta nec est nec erit nec uisa prioribus annis* (*M.*, XV, 444-445).

dans le camp grec après la mort de Pâris[136], prédit la victoire des Grecs (*Pri.*, v. 45-48). Chez Dracontius enfin, la prophétie d'Hélénus sur la destruction de Troie est faite, au futur, dès lors que Pâris ramène Hélène : « Voici, mère [Hécube], cette torche [Pâris] apparue dans ton sommeil, qui embrasera (*incendet*) Troie »[137], lui dit-il.

III – 1 – 1 – 5 : Halithersès, Liodès et Théoclymène, devins en Ithaque

Trois devins exercent leur art, en Ithaque, dans l'*Odyssée*. Halithersès est un expert en ornithomancie ; Homère précise à son propos : « Il l'emportait dans l'art de connaître les oiseaux »[138]. Liodès est un « prêtre chargé des sacrifices »[139]. Théoclymène a fui Argos après avoir tué un homme ; Télémaque le ramène de Pylos et, dès son arrivée sur le rivage d'Ithaque, Théoclymène montre au jeune homme qu'il sait interpréter le vol des oiseaux (*Od.*, XV, 525-534). Mais les trois devins font également des prophéties.

Dans le Chant II, Halithersès rappelle ainsi aux prétendants une prédiction qu'il a faite à Ulysse avant son départ : « Je [lui] ai dit qu'il subirait de nombreux maux, qu'il perdrait tous ses compagnons, qu'il reviendrait chez lui, inconnu de tous, la vingtième année. A présent assurément, tout cela est réalisé »[140]. Halithersès prévient donc les prétendants du retour imminent d'Ulysse.

Ultérieurement, dans le Chant XX, Théoclymène leur annonce la mort en des termes imagés : « Ah ! Malheureux ! En quelle fâcheuse position vous trouvez-vous (πάσχετε) ? Vos têtes sont enveloppées (εἰλύαται) par la nuit, ainsi que vos visages et, en dessous, vos genoux ; des gémissements se répandent (δέδηε) ; vos joues sont mouillées de larmes (δεδάκρυνται) ; les murs et les beaux entre-colonnements sont arrosés (ἐῤῥάδαται) de sang ; la porte extérieure de la maison et la cour également sont pleines de fantômes allant vers l'Erèbe, dans les ténèbres des Enfers »[141]. Ici le destin est annoncé avec des verbes au présent

---

[136] - Hélénos était furieux car Priam lui avait préféré Déiphobe comme nouvel époux d'Hélène.

[137] - *haec est illa tuo fax, mater, prodita somno,* / *quae* (…) *incendet Troiam* (*Hel.*, v. 122-123).

[138] - ἐκέκαστο / ὄρνιθας γνῶναι (*Od.*, II, 158-159).

[139] - θυοσκόος (*Od.*, XXI, 145).

[140] - φῆν κακὰ πολλὰ παθόντ', ὀλέσαντ' ἄπο πάντας ἑταίρους, / ἄγνωστον πάντεσσιν ἐεικοστῷ ἐνιαυτῷ / οἴκαδ' ἐλεύσεσθαι· τὰ δὲ δὴ νῦν πάντα τελεῖται (*Od.*, II, 174-176).

[141] - ἆ δειλοί, τί κακὸν τόδε πάσχετε ; νυκτὶ μὲν ὑμέων / εἰλύαται κεφαλαί τε πρόσωπά τε νέρθε τε γοῦνα· / οἰμωγὴ δὲ δέδηε· δεδάκρυνται δὲ παρειαί· / αἵματι δ' ἐρράδαται τοῖχοι καλαί τε μεσόδμαι· / εἰδώλων δὲ πλέον πρόθυρον, πλείη δὲ καὶ αὐλή, / ἱεμένων Ἔρεβόσδε ὑπὸ ζόφον (*Od.*, XX, 351-356).

(πάσχετε) et au parfait (εἰλύαται, δέδηε, δεδάκρυνται, ἐρράδαται) : le choix du parfait, traduit par un présent, pour rendre compte d'un destin futur, s'explique peut-être par le fait qu'il est un amplificateur, selon les propos de J. Bertrand[142], et qu'il donne un ton pathétique aux visions de Théoclymène.

Enfin, dans le Chant XXI, Liodès, lorsqu'il essaie en vain de tendre l'arc d'Ulysse, lors du concours instauré par Pénélope, fait ce commentaire prémonitoire, au futur, toujours à destination des prétendants : « C'est que cet arc affligera (κεκαδήσει) de nombreux grands »[143]. Ulysse s'en servira pour les décimer.

III – 1 – 1 – 6 : La Pythie de Delphes et la Sibylle de Cumes, les grandes prêtresses de Grèce et d'Italie dans les épopées antiques romaines

A la différence des prêtres et des devins précédents, la Pythie de Delphes et la Sibylle de Cumes ne sont pas que des personnages mythiques : de nombreuses Pythies ont officié pendant la grande période de l'oracle de Delphes[144] (du VIe s. au IVe s. av. J.-C.), tandis qu'une caverne où officiait la Sibylle de Cumes aurait été retrouvée (R. J. Clark, 1977)[145]. Cependant leur mythe est extrêmement développé.

La Pythie est évoquée dans les *Argonautiques* d'Apollonios de Rhodes, lorsque Jason consulte l'oracle d'Apollon à Pythô avant son départ pour la Colchide (*Argo.*, I, 209-210 et 301-302) et dans *Les Dionysiaques* de Nonnos de Panopolis (sept siècles après les *Argonautiques*) : Cadmos s'y rend à Delphes, « centre de la terre » (μεσόμφαλον ; *Dio.*, IV, 290) auprès de la prophétesse qui lui dit de fonder Thèbes « à l'endroit où une génisse envoyée par un dieu, en se laissant tomber, couchera ses pattes aux jarrets alourdis »[146].

Mais la Pythie de Delphes et la Sibylle de Cumes sont surtout sollicitées dans les épopées romaines où elles jouent un rôle non négligeable.

---

[142] - J. Bertrand, 2010, p. 326.
[143] - πολλοὺς γὰρ τόδε τόξον ἀριστῆας κεκαδήσει (*Od.*, XXI, 153).
[144] - Dans l'*Odyssée* (*Od.*, VIII, 79-82), il est déjà fait mention d'une consultation de l'oracle d'Apollon à Pytho par Agamemnon. L'oracle de Lébadée, celui de la caverne de Trophonios, fonctionnait cependant sans prêtresse. On introduisait les jambes dans une crevasse ; on entendait alors des sons et on percevait des images (P. et M. Bonnechère, 1989).
[145] - Deux représentations respectives de la Pythie de Delphes et de la Sibylle de Cumes figurent dans l'Annexe 3, II – C et D.
[146] - ἦχι πεσοῦσα / εὐνήσει βαρύγουνον ἑὸν πόδα δαιμονίη βοῦς (*Dio.*, IV, 305-306). Cet oracle est évoqué également par Ovide dans *Les Métamorphoses* (*M.*, III, 8-13).

- La Pythie est d'abord présente dans *La Pharsale*. Lucain consacre en effet un long développement historique à l'oracle de Delphes (*Pha.*, V, 65-236), fermé depuis longtemps, qu'un général de Pompée, Appius, fait rouvrir en 48 av. J.-C. pour demander ses destins. Après s'être fait prier, la Pythie, du nom de Phémonoé, prononce un faux oracle : « Simulant la présence du dieu, elle rapporte des propos forgés de toutes pièces, du fond de son cœur au repos »[147]. Cela n'échappe pas à Appius : il voit qu'elle n'est pas en transes ; il l'oblige à la sincérité[148]. La prophétesse lui dit alors, au nom d'Apollon : « Romain, tu échappes aux menaces car tu n'as pas part au grand moment si critique de la guerre ; seul, tu resteras (*tenebis*) au repos dans une vaste vallée du flanc de l'Eubée »[149]. Le « grand moment » auquel fait référence la Pythie est la bataille de Pharsale qui se profile ; Appius n'y participera pas ; il sera effectivement « au repos », mais dans un tombeau : on retrouve ici les oracles difficiles à décrypter de la Pythie, avec un verbe au futur (*tenebis*).

Dans *La Guerre punique* également, les Romains envoient des représentants à Delphes après la bataille de Cannes, désastreuse pour eux, et celle de Nola où ils ont connu un premier succès. « De fait, ils [les membres de la délégation] rapportaient qu'ils avaient entendu distinctement des nouvelles d'heureux augure dans le sanctuaire, alors que la caverne retentissait fortement de la voix sacrée et que la prêtresse investie désormais par Apollon criait violemment »[150]. La Pythie leur annonce que leur destin s'éclaircit car les dieux s'engagent désormais à leurs côtés : « Mars vous assistera (*aderit*), et Apollon prophète détournera (*auertet*) lui-même les dangers trop proches (…). Celui-là [Jupiter] chassera (*aget*) violemment en Libye le tourbillon sauvage et les orages furieux de la guerre »[151]. On remarquera les trois verbes au futur.

---

[147] - *deum simulans sub pectore ficta quieto / uerba refert* (*Pha.*, V, 148-149).

[148] - A l'ère chrétienne, note R. Flacelière (1950, p. 309), la Pythie a pu recourir à des mises en scène. La question des émanations (le *pneuma*) sous l'adyton où officiait la Pythie a été extrêmement débattue dans l'Antiquité, notamment par Cicéron et par Plutarque.

[149] - *effugis ingentis, tanti discriminis expers / bellorum, Romane, minas solusque quietem / Euboici vasta lateris convalle tenebis* (*Pha.*, V, 194-196).

[150] - *nam laeta ferebant / exaudisse adytis, sacra cum uoce tonaret / antrum et mugiret Phoebo iam intrata sacerdos* (*Pun.*, XII, 321-323).

[151] - *aderit Gradiuus, et ipse* / *Delius auertet propiora pericula uates* (…). / *Ille trucem belli nubem saeuasque procellas / in Libyam uiolentus aget* (*Pun.*, XII, 329-330 et 334-335).

- La Sibylle de Cumes joue un grand rôle dans l'*Énéide*, dans *Les Métamorphoses* et dans *La Guerre punique*[152], épopées composées de la fin du Ier s. av. J.-C. au Ier s. apr. J.-C.

Au Livre VI de l'*Énéide*, Énée rencontre longuement la Sibylle Déiphobé, pour s'informer de son destin : « C'est le moment de demander quels sont tes destins (*fata*) ; le dieu, voici le dieu »[153], lui dit-elle lorsqu'elle est investie par Apollon. Après la prière d'Énée à Apollon, la prophétesse lui indique qu'il atteindra, avec ses compagnons, l'Italie : « Au royaume de Lavinium, les descendants de Dardanos arriveront (*uenient*) »[154]. Là l'attend la guerre, une guerre d'autant plus terrible que Junon sera aux côtés des adversaires d'Énée. Puis à sa demande, la Sibylle accompagne Énée aux Enfers – descente inspirée par celles d'Ulysse dans l'*Odyssée* – pour qu'il y converse avec l'ombre de son père, Anchise.

Ovide reprend à son tour brièvement, dans *Les Métamorphoses*, le récit de la descente d'Énée aux Enfers, avec la Sibylle, pour voir Anchise, mais il s'intéresse surtout à l'histoire de la Sibylle. Celle-ci raconte à Énée avoir demandé imprudemment à Apollon de vivre autant d'années que sa main contenait de grains de sable, sans préciser qu'elle désirait rester jeune pendant tout ce temps ; elle est âgée désormais de sept cents ans et elle est appelée à vivre encore trois cents ans jusqu'à, complètement flétrie, être métamorphosée en voix : « Je serai reconnue cependant par ma voix ; mes destins (*fata*) me laisseront ma voix »[155].

Dans *La Guerre punique* enfin, Scipion se rend à Cumes chez une prêtresse, Autonoé, qui le conduit également, à sa demande, aux Enfers pour y rencontrer son père et son oncle, tués pendant une campagne en Espagne. Là, la véritable Sibylle (« La vieille femme de Cumes, chargée de secrets »[156]) l'instruit de ses destins ; il vaincra Carthage : « Et tu dissiperas (*resolves*) par le glaive les joies des Carthaginois »[157]. Scipion aperçoit également aux Enfers des personnages historiques ou mythologiques que lui présente la prophétesse, ayant déjà vécu – Lucrèce, Alexandre le Grand, Homère (celui qui « a porté [le renom de] votre Troie jusqu'aux astres »[158]), Achille, Hector, Ajax, Nestor ... – ou devant bientôt arriver

---

[152] - *La Pharsale* contient également plusieurs allusions à la Sibylle de Cumes. Notamment, celle-ci avait déconseillé aux soldats romains l'embouchure du Nil, à proximité de laquelle Pompée sera assassiné (*Pha*, VIII, 823-826).
[153] - *poscere fata* / *tempus* (…) ; *deus ecce deus* (*En.*, VI, 45-46).
[154] - *in regna Lauini* / *Dardanidae uenient* (*En.*, VI, 84-85).
[155] - *uoce tamen noscar ; uocem mihi fata relinquent* (*M.*, XIV, 153).
[156] - *grauida arcanis Cymes anus* (*Pun.*, XIII, 494).
[157] - *ferroque resolues* / *gaudia Poenorum* (*Pun.*, XIII, 508-509).
[158] - *uestram tulit usque ad sidera Troiam* (*Pun.*, XIII, 791).

sur terre (Marius, Sylla, Pompée, César). La Sibylle annonce enfin à Scipion qu'Hannibal se suicidera par le poison après avoir connu l'exil.

En définitive, on vérifie une fois de plus que les épopées grecques et romaines ne sont pas assujetties aux religions prévalant à l'époque où elles sont composées : les poètes grecs ne privilégient pas particulièrement l'oracle de Delphes, tandis que leurs homologues latins accordent une grande importance aux prédictions faites par des individus, même dans les épopées historiques.

III – 1 – 2 : La divination : un privilège suscitant parfois l'hostilité des autres mortels

Dire le destin n'est pas une activité de tout repos. Les prêtres et les devins suscitent parfois l'hostilité des autres hommes, jaloux de leur pouvoir ou le contestant, surtout après des oracles qui ne leur conviennent pas.

C'est ainsi que, dans l'*Iliade*, après que Calchas eut expliqué l'origine de la peste frappant l'armée grecque, punition envoyée par Apollon du fait de l'outrage fait à son prêtre Chrysès par Agamemnon – il avait refusé de lui rendre sa fille Chryséis, captive, et il l'avait même menacé –, le chef grec s'oppose violemment à lui : « Devin des malheurs, jamais encore tu ne m'as tenu des propos convenables »[159]. Il est possible que cette phrase fasse allusion au sacrifice d'Iphigénie, sa fille, auquel aurait consenti antérieurement Agamemnon à la demande de Calchas, pour que la flotte grecque, en partance pour Troie mais bloquée par manque de vent à Aulis[160], obtienne des conditions atmosphériques plus favorables. De même, lorsque le Troyen Polydamas, un combattant mais aussi un devin qui « voyait le passé et l'avenir »[161], aperçoit un présage défavorable aux Troyens et leur conseille la prudence, Hector s'en prend à lui : « Les dieux eux-mêmes t'ont anéanti tout jugement »[162], dit-il.

Dans l'*Odyssée*, quand Halithersès prédit aux prétendants le retour imminent d'Ulysse et la survenue, pour eux, d'un grand malheur, il s'attire cette réplique menaçante d'Eurymaque : « Vieillard, allons ! Rentre chez toi et fais tes prédictions à tes enfants, pour

---

[159] - μάντι κακῶν οὐ πώ ποτέ μοι τὸ κρήγυον εἶπες (*Il.*, I, 106).
[160] - Ce port est cité par Homère (*Il.*, II, 303). Si celui-ci est l'auteur à la fois de l'*Iliade* et de l'*Odyssée*, alors a-t-il pu ignorer, dans l'*Iliade*, le mythe du sacrifice d'Iphigénie et exposer, dans l'*Odyssée*, des épisodes qui lui sont liés et en constituent peut-être une conséquence : le meurtre d'Agamemnon par Clytemnestre et par Egisthe, ainsi que – ultérieurement – la vengeance d'Oreste (*Od.*, I, 28-43) ?
[161] - ὄρα πρόσσω καὶ ὀπίσσω (*Il.*, XVIII, 250).
[162] - θεοὶ φρένας ὤλεσαν αὐτοί (*Il.*, XII, 234).

qu'ils ne subissent rien de fâcheux plus tard »[163]. Le même Eurymaque dit de Théoclymène qu'il « agit en insensé »[164] en annonçant aux prétendants leur mort prochaine. Enfin à Liodès affirmant que l'arc d'Ulysse allait briser des vies, Antinoos adresse cette fameuse expression formulaire : « Quelle parole a échappé à la barrière de tes dents ? »[165]. Les devins font preuve bien sûr, en ces trois occasions, d'une lucidité qui reste étrangère à leurs interlocuteurs.

A Argos, dans la *Thébaïde* de Stace, lorsqu'Amphiaraüs se prononce contre la guerre avec Thèbes, compte tenu des présages qu'il a observés, un des chefs d'Argos, Capanée, le menace : « Je t'avertis (…). Là-bas [à la guerre] ce sera moi l'augure »[166]. Et à Thèbes, Tirésias est qualifié par Créon d' « ignorant », de « criminel » ou de « sinistre »[167] : il faut dire que le devin a subordonné la survie de Thèbes au sacrifice du fils de Créon.

A Troie, dans *La Suite d'Homère*, les Troyens s'en prennent à Cassandre après ses prédictions funestes à la vue du cheval de bois : « Va-t-en »[168] lui intiment-ils ; même son père, Priam, l'insulte dans *La Prise d'Ilion* : « Quel mauvais génie t'a-t-il de nouveau amenée, prophétesse de malheur, mouche impudente et hardie ? »[169]. Enfin, dans *Les Dionysiaques*, à nouveau à Thèbes, c'est Penthée (le roi) qui s'en prend à Tirésias après un sacrifice de ce dernier à Dionysos dont Penthée, l'impie, conteste la nature divine : « Par ton art divinatoire trompeur, tu fais d'un homme un faux dieu »[170], lui dit-il.

Comme on le vérifie à travers ces exemples, les présages – surtout ceux qui sont néfastes – ne sont pas forcément jugés crédibles par les individus concernés ; la légitimité des devins et des prêtres qui les formulent est donc souvent mise en cause. Il s'agit là d'ailleurs d'un des ressorts de l'épopée. En effet si les prédictions de Calchas dans l'*Iliade*, d'Halithersès dans l'*Odyssée*, d'Amphiaraüs dans la *Thébaïde*, de Cassandre dans *La Suite d'Homère*, de Tirésias dans *Les Dionysiaques* n'avaient pas été contestées, alors le conflit entre Agamemnon et Achille aurait-il éclaté, lui qui est à l'origine des revers grecs initiaux ? Les prétendants ne se seraient-ils pas amendés, ce qui aurait rendu superflue la vengeance

---

[163] - ὦ γέρον, εἰ δ᾽ ἄγε νῦν μαντεύεο σοῖσι τέκεσσιν / οἴκαδ᾽ ἰών, μή πού τι κακὸν πάσχωσιν ὀπίσσω (*Od.*, II, 178-179).
[164] - ἀφραίνει (*Od.*, XX, 360).
[165] - ποῖόν σε ἔπος φύγεν ἕρκος ὀδόντων (…) ; (*Od.*, XXI, 168).
[166] - *moneo* (…) ; / *illic augur ego* (*Th.*, III, 664 et 668).
[167] - *profanus* (*Th.*, XI, 288).
[168] - ἔρρε (*Sui.*, XII, 558).
[169] - τίς σε πάλιν, κακόμαντι, δυσώνυμος ἤγαγε δαίμων, / θαρσαλέη κυνόμυια ; (*Pri.*, v. 420-421).
[170] - μαντοσύναις δολίῃσι νόθον θεὸν ἀνέρα τεύχεις (*Dio.*, XLV, 79).

d'Ulysse ? La guerre entre Thèbes et Argos aurait-elle éclaté ? Les Grecs se seraient-ils emparés de Troie ? Les troupes de Dionysos s'en seraient-elles prises à Thèbes ? En définitive, l'absence de crédibilité des annonces de destins est bien, parfois, une condition nécessaire de leur accomplissement.

Plus généralement est posé le problème des rapports compliqués des hommes à leur propre destin, de l'acceptation de ce destin lorsqu'il est funeste. On peut donc se demander s'il est toujours souhaitable que les devins et les prêtres communiquent aux autres hommes des présages. A cette interrogation, Lucain – en stoïcien – répond par la négative. « Pourquoi, maître de l'Olympe [demande le narrateur, dans le Livre II de *La Pharsale*, à Jupiter], ajouter de ton fait, pour les mortels pleins d'anxiété, la faculté de voir, ce souci de prendre connaissance des calamités qui vont leur arriver, par l'intermédiaire de présages funestes ? (…) Fais que tout ce que tu prépares soit imprévu, que l'esprit des hommes soit aveugle pour ce qui est de leur destin futur (*futuri* (…) *fati*), que le craintif ait la faculté d'espérer »[171]. Lucain condamne donc au moins les présages sollicités. C'est pourquoi Caton d'Utique, le stoïcien parfait de *La Pharsale*, refuse d'interroger l'oracle lorsqu'il passe en Libye à proximité du sanctuaire de Jupiter Hammon : « Que ceux qui doutent et sont toujours indécis quant aux destins futurs (*futuris casibus*) recherchent les devins »[172], dit-il. Stace, dont on a dit précédemment (p. 79) que certains des propos l'apparentaient aux stoïciens, se demande également dans la *Thébaïde* « d'où est venu (…) ce besoin maladif de connaître l'avenir qu'éprouvent les malheureux mortels »[173].

III – 2 : Les songes envoyés par les dieux et les prophéties des mourants ou des morts dans les épopées antiques

Les non-spécialistes de la divination – les individus faisant des rêves, les mourants ou les morts – sont parfois investis du pouvoir, presque divin, de dire les destins.

---

[171] - *cur hanc tibi, rector Olympi, / sollicitis uisum mortalibus addere curam, / noscant uenturas ut dira per omina clades* ? / (…) / *Sit subitum quodcumque paras ; sit caeca futuri / mens hominum fati ; liceat sperare timenti* (*Pha.*, II, 4-6 et 14-15).
[172] - *sortilegis egeant dubii semperque futuris / casibus ancipites* (*Pha.*, IX, 581-582).
[173] - *unde iste* (…) *uenturi miseris animantibus aeger / creuit amor* (*Th.*, III, 551-553).

III – 2 – 1 : Les songes envoyés par les dieux pour donner aux hommes des éléments de destins futurs

Lorsqu'ils le veulent, les dieux adressent aux hommes des rêves dans lesquels ils leur donnent des éléments de destins futurs : « En effet, le songe vient aussi de Zeus »[174]. Ce sont ces songes, parfois cependant trompeurs, que nous étudions ici dans les épopées grecques et dans les épopées latines, excluant en revanche ceux faits par des divinités ou n'annonçant pas de destins. Il en est ainsi par exemple du songe de Cérès dans *Le Rapt de Proserpine* (*Pros.*, III, 67-110) – elle y voit sa fille enchaînée – car d'une part Cérès est une déesse, d'autre part l'enlèvement de Proserpine par Pluton a déjà été commis. Et, dans *Les Dionysiaques*, si Aura a, pendant une sieste, la vision de son mariage (*Dio.*, XLVIII, 258-286), ce qui annonce son union avec Dionysos, elle est une nymphe.

III – 2 – 1 – 1 : Les songes annonciateurs de destins aux hommes dans les épopées grecques

Le défunt Patrocle apparaît en songe à Achille, dans l'*Iliade*, afin de lui réclamer des funérailles rapides et de lui demander que leurs cendres soient plus tard placées ensemble. Il lui rappelle son destin : « Pour toi-même également, Achille tout à fait semblable aux dieux, le destin (μοῖρα) est de périr sous les remparts des très riches Troyens »[175]. Ultérieurement, Hermès se présente à Priam, endormi dans le campement d'Achille, pour lui donner des instructions sur son retour à Troie (*Il.*, XXIV, 683-688). S'il les suit (ce qui sera le cas), sa sécurité semble assurée : il pourra regagner sans problèmes sa cité.

Dans l'*Odyssée*, Athéna envoie Iphtimé, le fantôme de la sœur de Pénélope, avertir cette dernière en songe de l'arrivée prochaine de Télémaque (« Ton fils est très bientôt de retour »[176]) après son voyage à Pylos et à Sparte. Le destin de Télémaque est donc d'échapper à l'embuscade des prétendants à la main de Pénélope. Athéna apparaît en personne à Nausicaa (*Od.*, VI, 25-40), endormie, et à Télémaque (*Od.*, XV, 10-42), éveillé mais rêveur, pour leur donner des conseils s'apparentant à des instructions. Pénélope a aussi eu la vision, pendant son sommeil, d'un aigle à voix humaine tuant vingt oies, qui lui avait expliqué être Ulysse s'apprêtant à occire les prétendants (*Od.*, XIX, 535-553). Le même songe annonce donc à la

---

[174] - καὶ γάρ τ᾽ ὄναρ ἐκ Διός ἐστιν (*Il.*, I, 63).
[175] - καὶ δὲ σοὶ αὐτῷ μοῖρα, θεοῖς ἐπιείκελ᾽ Ἀχιλλεῦ, / τείχει ὕπο Τρώων εὐηφενέων ἀπολέσθαι. (*Il.*, XXIII, 80-81).
[176] - ἔτι νόστιμός ἐστι / σὸς παῖς (*Od.*, IV, 806-807).

fois l'arrivée d'Ulysse – en fait, il est déjà devant elle, déguisé en mendiant – et les combats meurtriers dans la grande salle de leur manoir[177].

Les *Argonautiques* comportent trois rêves étudiés par S. Saïd (2003) ; deux d'entre eux concernent des êtres humains : Médée et Euphémos[178]. Médée endormie voit Jason l'emmener et l'épouser (*Argo.*, III, 616-632). C'est ce qui lui arrivera. Ultérieurement, Euphémos, un compagnon de Jason, a la vision, en songe, d'une fille du dieu Triton, qui l'invite à jeter dans la mer une motte de terre : celle-ci deviendrait alors plus tard une île (l'île de Kallistè) qui accueillerait la descendance du héros (*Argo.*, IV, 1731-1749). Il en sera effectivement ainsi.

Achille apparaît en rêve à Néoptolème, dans *La Suite d'Homère* ; il lui demande notamment d'immoler sur son tombeau Polyxène, fille de Priam et d'Hécube, ce qui va sceller le destin de la jeune fille (*Sui.*, XIV, 213-222).

Dans *Les Argonautiques orphiques*, Héra a envoyé au roi Aiétès un songe dans lequel il voit un astre brillant enlever Médée et l'emmener en mer (*Ar.*, v. 776-785).

D. Auger (2003) recense enfin, au sein des *Dionysiaques*, 21 rêves dont onze sont développés sur plus de vingt vers ; ils ne concernent pas toujours les hommes (mais aussi Zeus, Dionysos, Arès, les nymphes Nicaia et Aura) ni forcément des destins au sens d'un avenir annoncé (mais également des récits, par des défunts, de leur mort déjà avérée). Cependant Agavé a vu en rêve son fils Penthée (roi de Thèbes) tué par des bêtes sauvages, et décapité par une lionne, elle-même (*Dio.*, XLIV, 46-79), présage de son infanticide futur.

III – 2 – 1 – 2 : Les songes annonciateurs de destins aux hommes dans les épopées latines[179]

Chez Ennius, Énée se manifeste en rêve à sa fille Ilia : « Ma fille [lui dit-il], tu devras supporter des épreuves dans un premier temps, après quoi ta fortune résistera [se

[177] - Les songes chez Homère ont été étudiés par J. F. Morris, 1983.
[178] - Le troisième songe est fait par Circé, une nymphe ; *Argo.*, IV, 664-669.
[179] - Une étude systématique des songes dans les épopées latines est faite par J. Bouquet, 2001.

redressera] du fait du fleuve »[180], présages (peu explicites cependant) de son destin : son viol par Mars, la naissance de Rémus et de Romulus, son union avec le Tibre.

Dans l'*Énéide*, l'ombre d'Hector apparaît à Énée en songe la nuit où Troie est investie par les Grecs ; elle lui annonce qu'il doit fuir pour fonder une cité nouvelle : « Cherche de grands remparts que tu établiras (*statues*) finalement après avoir parcouru en tous sens la mer »[181], l'utilisation du futur statues valant encore annonce de destin. En Crète, les dieux Pénates de Troie annoncent au héros, une nouvelle fois en rêve, la nécessité pour lui de quitter ce territoire (« Jupiter te refuse les terres du mont Dictée »[182]), pour chercher à gagner l'Italie. Ultérieurement, Anchise dit en songe à son fils, de la part de Jupiter, qu'il doit aller en Italie où l'attend une guerre (*En.*, V, 723-739). Puis le dieu Tibérinus indique enfin à Énée, endormi au bord du Tibre, qu'il est arrivé au bon endroit (« Ici est fixée ta maison »[183]). C'est là que, dans trente ans, « Ascagne fondera (*condet*) la cité d'Albe au nom éclatant »[184], ajoute le dieu. Ces quatre rêves donnent des indications précieuses au héros sur son destin – gagner l'Italie, faire la guerre, fonder une cité (Lavinium) – et sur celui d'Ascagne[185].

Ovide a intégré aux *Métamorphoses* trois songes annonciateurs de destins. D'abord la déesse égyptienne Isis se manifeste à la crétoise Téléthuse, endormie et sur le point d'accoucher, pour lui dire de ne pas tuer le bébé, s'il est de sexe féminin, contrairement à l'ordre que lui a donné son mari, Ligdus ; Isis assure à la future mère qu'elle protègera alors sa fille (*M.*, IX, 695-501). Iphis est celle-ci. Téléthuse l'élève, en l'habillant de vêtements masculins. Lorsqu'un mariage se profile avec une autre jeune fille, Ianthé, la déesse transforme Iphis en garçon qui l'épouse bientôt. Le rêve de Téléthuse annonce donc à la fois la naissance d'une fille et son heureux destin d'homme. Ensuite, au Livre XV (*M.*, XV, 21-23), Hercule apparaît en songe à Myscélos, d'Argos, pour lui donner l'ordre de partir et de

---

[180] - *O gnata, tibi sunt ante ferendae, / aerumnae post ex fluvio fortuna resistet* (*An.*, Fr. 42-43).
[181] - *moenia quaere / magna pererrato statues quae denique ponto* (*En.*, II, 294-295).
[182] - *Dictaea negat tibi Iuppiter arua* (*En.*, III, 171).
[183] - *hic tibi certa domus* (*En.*, VIII, 39).
[184] - *urbem* (…) / *Ascanius clari condet cognominis Albam* (*En.*, VIII, 47-48).
[185] - D'autres songes se traduisent uniquement par des injonctions : le défunt Sychée a dit à son épouse Didon, endormie, de quitter Tyr (*En.*, I, 351-359) ; à Carthage, Mercure invite Énée, qui dort sur son bateau, à lever l'ancre immédiatement (*En.*, IV, 554-570) ; en Sicile, Iris, qui a pris l'apparence de Béroé, dit aux Troyennes que Cassandre, vue en rêve, leur demande de brûler les vaisseaux de la flotte d'Énée (*En.*, V, 636-638) ; au Latium, le dieu Faunus invite son fils, le roi Latinus, pendant son sommeil, à ne pas engager sa fille à un gendre latin (*En.*, VII, 92-101) ; et Alecto exige de Turnus, endormi, qu'il déclenche la guerre contre les Troyens (*En.*, VII, 413-457).

fonder une nouvelle cité sur l'Esar, Crotone où son destin l'appelle. Enfin, tandis que Rome est frappée par une épidémie, un ambassadeur romain a vu en rêve le fils d'Apollon, Esculape, à Epidaure, qui le rassure en ces termes : « Dépose tes craintes, je viendrai »[186]. Esculape s'y rendra effectivement, sous la forme d'un serpent, et la cité sera délivrée du fléau.

La défunte Julia – fille de César, ancienne épouse de Pompée – se manifeste à ce dernier, endormi, dans *La Pharsale* (*Pha.*, III, 8-35) et elle lui annonce un avenir funeste, son arrivée prochaine aux Enfers : « La guerre civile te fera mien »[187].

On ne dénombre pas moins de quatorze songes dans *La Guerre punique*, mais tous n'annoncent pas des destins. Cependant, dès le début de l'épopée, Hannibal fait un rêve (*Pun.*, I, 64-65) où il se voit traverser les Alpes, exploit qu'il réalisera (mais aussi prendre le Capitole, ce qu'il ne fera pas). Après la bataille de la Trébie, Hannibal reçoit en songe la visite de Junon, qui a pris l'apparence du dieu du lac Trasimène, pour lui dire de se diriger rapidement vers ce lac et d'y combattre : « Bannis tout délai »[188]. Il obtempère ; on peut donc penser, Junon étant l'alliée des Carthaginois, qu'Hannibal triomphera des troupes romaines au lac Trasimène, ce qui sera le cas. Mais en revanche, après la victoire de Cannes, Hannibal entend, pendant son sommeil (envoyé par Somnus à l'instigation, là encore, de Junon), une voix qui lui dit d'éviter de marcher sur Rome (*Pun.*, X, 357-369). Il apparaît donc, cela sera confirmé par la suite, qu'il n'est pas dans son destin de s'emparer de la cité. Le chef carthaginois se dirigera vers Capoue. En Espagne, Scipion voit en rêve son défunt père qui lui recommande d'assiéger et de prendre Carthagène (*Pun.*, XV, 180-199), ce à quoi il s'appliquera avec succès. Plus tard enfin, alors qu'Hannibal se trouve en Daunie, sur la côte adriatique, il fait un songe dans lequel les généraux romains tués aux combats fondent sur lui et le chassent d'Italie (*Pun.*, XVII, 160-169), ce qui est prémonitoire de son échec final. Par ailleurs, Anna explique à Énée (déjà installé en Italie) que, la nuit précédant le suicide de sa sœur Didon, elle a vu en rêve le défunt Sychée, l'époux de cette dernière l'appeler à lui, « le visage épanoui »[189], funeste présage pour Didon. Ultérieurement, c'est le spectre de celle-ci qui se manifeste en songe à Anna pour lui demander de fuir le palais italien d'Énée, un ennemi des Carthaginois, et de se réfugier dans le fleuve Numicus où elle deviendra une nymphe (*Pun.*, VIII, 164-183). C'est ce que fera Anna.

---

[186] - *pone metus, ueniam* (*M.*, XV, 658).
[187] - *bellum / te faciet ciuile meum* (*Pha.*, III, 33-34).
[188] - *pelle moras* (*Pun.*, IV, 732).
[189] - *laeta* (…) *ora* (*Pun.*, VIII, 123).

Dans *Argonautica*, Phrixus – un défunt gendre d'Aiétès – apparaît en rêve au roi pour lui dire que son royaume vacillera si la Toison d'or lui est enlevée (*Arg.*, V, 233-240), présage funeste. Médée fait elle-même un songe prémonitoire : un haut mur de mer se dresse entre elle et son père ; son frère la poursuit ; des enfants sont terrifiés par la mort et elle les tue (*Arg.*, V, 329-340). Mais à côté de ces deux rêves marqués par la crainte qu'ils suscitent, Valérius Flaccus a composé trois songes qui, comme l'a montré U. Gärtner (1996), constituent en quelque sorte un facteur d'aide à la décision pour les intéressés (en même temps qu'ils leur donnent des éléments de destins). D'abord, Jason, endormi avant le départ d'Argô, a la vision d'une divinité (le chêne divin constituant le mât de son bateau) qui lui dit combien il peut compter sur son appui et sur celui des autres dieux, propos de nature à dissiper ses doutes (*Arg.*, I, 302-308) ; ensuite, Hercule voit en rêve Hylas (qu'il recherche vainement) et celui-ci lui demande de ne pas perdre courage : « Tu gagneras bientôt l'Olympe »[190], lui dit-il ; enfin, Médée, dans un nouveau songe, perçoit Jason prosterné devant elle (*Arg.*, VII, 141-144), ce qui contribuera à sa décision de partir avec lui.

Une Lemnienne, Polyxo, raconte à ses camarades délaissées par leurs maris, dans la *Thébaïde*, avoir vu pendant son sommeil Vénus qui les encourage à exécuter ces derniers (*Th.*, V, 134-140) ; leur destin est définitivement tracé. Ismène a eu la vision de la mort de son fiancé, Atys (*Th.*, VIII, 625-633). Celui-ci sera amené, mourant, alors qu'Ismène vient de raconter ce songe à sa sœur Antigone, ce qui permet en outre à Stace de poser un regard féminin sur la guerre, comme l'a expliqué E. Scioli **(**2010). Enfin, Atalante, a vu en rêve la mort de son fils, Parthénopée (*Th.*, IX, 570-601), présage funeste qui se confirmera bientôt.

III – 2 – 1 – 3 : Les songes trompeurs

Les rêves ne sont jamais systématiques : Homère, dans l'*Iliade*, dit ainsi ironiquement d'Eurydamas, « interprète des songes »[191], qu'il n'a pas vu en rêve la mort future de ses deux fils, à Troie. Ils sont en outre difficiles à interpréter, comme l'avoue, dans l'*Odyssée*, Pénélope à Ulysse, déguisé en mendiant, à propos de sa vision de l'aigle à voix humaine : « Mon hôte, certes les songes sont confus ; on ne peut rien en tirer »[192], car –

[190] - *caelo* / *mox aderis* (*Arg.*, IV, 35-36).
[191] - ὀνειροπόλος (*Il.*, V, 149).
[192] - ξεῖν', ἤτοι μὲν ὄνειροι ἀμήχανοι ἀκριτόμυθοι / γίνοντ' (*Od.*, XIX, 560-561).

ajoute-t-elle – ils peuvent venir de deux portes, l'une en corne (ceux qui s'avèrent exacts), l'autre en ivoire[193] (les songes trompeurs).

Les rêves trompeurs sont envoyés par les dieux pour égarer les hommes : ils ne constituent alors plus des annonces de destins, mais le lecteur en est informé. Au début du Chant II de l'*Iliade*, Zeus enjoint ainsi à Ὄνειρος, personnification des songes, de se rendre auprès d'Agamemnon qui dort, pour lui dire d'attaquer Troie : ce jour est celui où la cité doit tomber, lui dit-il. Agamemnon le croit, ce qui lui vaut cette remarque du narrateur : « Le sot, il ne connaissait pas même les actions que méditait alors Zeus »[194]. En fait, celui-ci a résolu de faire subir aux Grecs des revers militaires, à la demande de Thétis, et cela tant qu'Achille n'aura pas repris les combats.

Dans l'*Énéide*, c'est Alecto, déguisée en vieille prêtresse, qui s'adresse en rêve à Turnus, de la part de Junon, pour lui demander instamment de prendre les armes contre les Troyens (*En.*, VII, 406-457). Il peut donc penser légitimement que c'est là son intérêt. Or ce songe est trompeur. Junon a dressé en effet précédemment ce constat : « Je suis vaincue par Énée (…). Il ne me sera pas donné, soit, de l'écarter des royaumes latins, et Lavinia reste son épouse inébranlable du fait des destins (*fatis*) »[195]. La déesse va donc se borner à retarder les destins ; aussi Turnus n'a-t-il aucune chance de triompher des troupes d'Énée.

Au Livre II de *La Guerre punique*, Tisiphone, envoyée par Junon, a pris l'apparence de Tiburna, une habitante de Sagonte : celle-ci dit avoir vu en rêve son défunt mari, Murrus, qui l'a incitée à se suicider pour ne pas tomber aux mains des Cathaginois ; et elle conseille aux autres de faire de même, ce qui va déclencher leur suicide collectif (*Pun.*, II, 560-588). Puis Mercure s'adresse en songe à Hannibal pour lui dire de la part de Jupiter : « Il est honteux pour un chef de consacrer toute sa nuit au sommeil (…). Je t'établirai (*statuam*), vainqueur, devant les remparts de l'imposante Rome »[196]. Ici, malgré le futur de l'indicatif *statuam*, Mercure n'annonce pas à Hannibal son destin ; celui-ci accélère pourtant ses préparatifs de guerre, comme on le lui demande, mais il ignore les véritables projets de

---

[193] - La métaphore des deux portes du Sommeil, l'une en corne, l'autre en ivoire, est reprise dans l'*Énéide* (*En.*, VI, 893-898), lorsqu'Énée sort des Enfers avec la Sibylle (K. Pollmann, 1993). Elle tend à suggérer que la descente aux Enfers a été rêvée par le héros.

[194] - νήπιος, οὐδὲ τὰ ἤδη ἅ ῥα Ζεὺς μήδετο ἔργα (*Il.*, II, 38).

[195] - *uincor ab Aenea* (…)./ *Non dabitur regnis, esto, prohibere Latinis, / atque immota manet fatis Lauinia coniunx* (*En.*, VII, 310 et 313-314).

[196] - *turpe duci totam somno consumere noctem* / (…) ; / *uictorem ante altae statuam te moenia Romae* (*Pun.*, III, 172 et 182).

Jupiter : assurer aux Romains la gloire en leur infligeant une guerre dont, à terme, ils sortiront vainqueurs.

Laïus – le défunt père d'Œdipe – apparaît à Eteocle, pendant son sommeil, dans la *Thébaïde*. Il a pris l'apparence de Tirésias pour mieux tromper le jeune roi et il lui dit : « Garde Thèbes, et repousse ton frère, aveugle par son désir de régner, et prêt par là même à tout oser »[197]. Laius attise ainsi, à la demande de Mercure et de Jupiter, la haine entre les deux frères qui va déboucher sur la guerre entre Thèbes et Argos.

Dans *La Suite d'Homère*, Athéna envoie à Penthésilée un rêve où son père l'incite à combattre Achille : « La sotte [dit, à propos de Penthésilée, le narrateur], elle s'est donc tout à fait fiée au lamentable Songe nocturne, qui trompe les infortunés mortels »[198].

La déesse prend enfin l'apparence, dans *Les Dionysiaques*, du défunt Orontès, gendre de Dériade, pour tromper ce dernier, endormi, et l'encourager à combattre les troupes de Dionysos (*Dio.*, XXVI, 1-37).

Au total, nous avons exposé ici brièvement 42 songes envoyés aux hommes (quatorze se situent dans des épopées grecques et vingt-huit, dans des épopées latines). Certains d'entre eux sont de pures annonces de destins ; mais d'autres comportent des demandes qui rejaillissent également sur l'avenir des individus dans la mesure où les auteurs des rêves obéissent systématiquement aux injonctions qui leur sont faites dans ce cadre, considérant que les songes leur sont envoyés par les dieux. Cependant, sept de ces demandes sont faites pour tromper les hommes : ces rêves n'annoncent en aucune façon des destins même s'ils en sont les instruments.

III – 2 – 2 : Les prophéties des mourants ou des morts

Sur le champ de bataille, des mourants sont investis du pouvoir, presque divin, de dire leur destin à ceux qui viennent de les blesser grièvement. C'est ainsi que, dans l'*Iliade*, Patrocle, avant de mourir, annonce à Hector qu'il va bientôt être tué par Achille : « Mais j'ai autre chose à te dire (…) : non assurément, tu ne vivras toi-même pas longtemps non plus ; au contraire la mort et la puissante Moire se sont déjà approchées de toi, qui seras bientôt dompté

---

[197] - *habe Thebas, caecumque cupidine regni, / ausurumque eadem, germanum expelle* (*Th.*, II, 116-117).

[198] - νηπίη, ἥ ῥ΄ ἐπίθησεν ὀιζυρῷ περ Ὀνείρῳ / ἑσπερίῳ, ὃς φῦλα πολυτλήτων ἀνθρώπων / θέλγει (*Sui.*, I, 134-136).

par les mains d'Achille »[199]. A son tour, Hector, agonisant, révèle à Achille sa mort prochaine probable « quand, bien que tu sois courageux, Pâris et Apollon te feront sans doute périr près des portes Scées »[200]. Dans l'*Énéide*, c'est Orodès qui dit à Mézence, avant de succomber : « Toi aussi un semblable destin (*fata*) t'attend »[201]. Enfin le Grec Machaon annonce, dans *La Suite d'Homère*, au Troyen Eurypyle qui l'a abattu, sa mort prochaine : « Eurypyle, c'est certes l'arrêt du destin (αἴσιμόν ἐστι) pour toi de ne pas vivre longtemps ; au contraire la Kère funeste s'approche de toi, dans la plaine de Troie »[202].

Les morts acquièrent parfois un pouvoir identique[203]. C'est le cas, dans l'*Odyssée*, d'Elpénor, un obscur compagnon d'Ulysse, décédé après une chute chez Circé, qui lui dit aux Enfers : « Je sais en effet que, partant d'ici, en sortant de la maison d'Hadès, tu arrêteras (σχήσεις) ton vaisseau, bien fabriqué, à l'île d'Aiaié [chez Circé] »[204]. Dans l'*Énéide*, l'ombre de Créuse, l'épouse d'Énée, lui apparaît dans Troie en flammes pour l'encourager : « Tu parviendras (*uenies*) en terre d'Hespérie [en Italie] (…) ; là-bas, des biens abondants, un royaume et une épouse royale t'ont été trouvés »[205]. Les deux verbes au futur σχήσεις et *uenies* permettent ici d'annoncer un peu de l'avenir respectif d'Ulysse et d'Énée, c'est-à-dire de leur donner des éléments de leur propre destin. Dans *Les Dionysiaques*, Niobé – métamorphosée en rocher par Apollon après avoir raillé la mère de ce dernier, Léto – retrouve momentanément la parole pour annoncer le destin funeste du chef indien Orontès si les Indiens déclenchent la guerre contre l'armée de Dionysos (*Dio.*, XIV, 278-279).

Mais le caractère symbolique des Enfers, lieu privilégié de divulgation du destin, est surtout longuement exploité par Virgile (*En.*, VI, 752-901) lorsque l'ombre d'Anchise, le défunt père d'Énée, lui apprend le glorieux avenir qui l'attend (« Je t'enseignerai ton destin

---

[199] - ἄλλο δέ τοι ἐρέω (…)· / οὔ θην οὐδ' αὐτὸς δηρὸν βέῃ, ἀλλά τοι ἤδη / ἄγχι παρέστηκεν θάνατος καὶ μοῖρα κραταιὴ / χερσὶ δαμέντ' Ἀχιλῆος (*Il.*, XVI, 851-854).
[200] - ὅτε κέν σε Πάρις καὶ Φοῖβος Ἀπόλλων / ἐσθλὸν ἐόντ' ὀλέσωσιν ἐνὶ Σκαιῇσι πύλῃσιν (*Il.*, XXII, 359-360).
[201] - *te quoque fata* / *prospectant paria* (*En.*, X, 740-741).
[202] - Εὐρύπυλ', οὐδ' ἄρα σοί γε πολὺν χρόνον αἴσιμόν ἐστι / ζώειν, ἀλλὰ σοὶ ἄγχι παρίσταται οὐλομένη Κὴρ / Τρώιον ἂμ πεδίον (*Sui.*, VI, 426-428).
[203] - On a expliqué précédemment, p. 180 et p. 188, que Tirésias dans l'*Odyssée* et la Sibylle de Cumes dans *La Guerre punique* conservaient leur don de divination *post mortem*.
[204] - οἶδα γὰρ ὡς ἐνθένδε κιὼν δόμου ἐξ Ἀΐδαο / νῆσον ἐς Αἰαίην σχήσεις εὐεργέα νῆα (*Od.*, XI, 69-70).
[205] - *terram Hesperiam uenies* (…) ; / *illic res laetae regnumque et regia coniunx / parta tibi* (*En.*, II, 781 et 783-784).

(*fata*) »[206]) et surtout celui de sa descendance, c'est-à-dire le destin de Rome : « Cette illustre Rome arrivera à égaler (*aequabit*), par l'étendue de son pouvoir, la surface de la terre et, par son audace, l'Olympe »[207]. Virgile met alors en scène des âmes, présentes aux Enfers, qui attendent de se réincarner pour devenir des hommes illustres (« Les âmes, à qui d'autres corps sont dus par le destin (*fato*), (…) boivent le long oubli »[208]), comme Romulus, César, Auguste, les rois Tarquins, le général Camille, Caton l'Ancien, Scipion l'Africain et Scipion Émilien, le général Marcellus. Ce recours à la métempsycose permet à Virgile (et ultérieurement à Silius Italicus) de parler d'événements historiques ou mythiques passés en les traitant comme s'ils étaient encore à venir.

* *

*

Dans ce chapitre – le destin étant connu après sa détermination dans la sphère divine – nous nous sommes efforcé d'analyser ses différents canaux de transmission au monde des hommes que constituent les propos directs des dieux, les techniques de divination, la divination naturelle.

Nous retenons quatre enseignements principaux :

D'abord, les dieux transmettent volontiers leur destin ou au moins des éléments de leur destin à des hommes dont ils se sentent proches ou à des tiers : mais, du même coup, ils confortent leur supériorité sur eux en exhibant un pouvoir – la connaissance du destin d'autrui – qui vient s'ajouter à leur immortalité et à leur plus grande force. Les divinités secondaires s'en servent : elles jouent un rôle conséquent dans la transmission directe, aux hommes, de ces destins, plus souvent individuels que collectifs.

Ensuite, les techniques de divination – l'interprétation des sacrifices, des prodiges, du vol des oiseaux – se différencient des annonces directes de destin par les dieux sur deux points : étant le plus souvent de simples présages favorables ou funestes à une action, elles

---

[206] - *te tua fata docebo* (*En.*, VI, 759). Le destin d'Énée lui-même ne fait en réalité l'objet que de quelques vers (*En.*, VI, 888-892).
[207] - *illa incluta Roma / imperium terris, animos aequabit Olympo* (*En.*, VI, 781-782).
[208] - *animae, quibus altera fato / corpora debentur* (…) *longa obliuia potant* (*En.*, VI, 713-715).

n'aboutissent pas forcément à des annonces claires et détaillées ; et du même coup, elles se prêtent bien aux annonces de destins collectifs.

Egalement, la divination naturelle met en valeur les prêtres et les devins d'Apollon qui constituent, par leurs prophéties, les grandes figures de transmission du destin. Il s'agit là de personnages influents auxquels les dieux ont conféré un peu de leur pouvoir de connaître l'avenir, celui de lire et de dire des destins. Les rois, les chefs les craignent ; ils les jalousent et parfois ils les haïssent. Cela s'explique par le fait que les présages des prêtres et des devins sont souvent néfastes (tandis que, dans leurs annonces de destins aux hommes, les dieux informent, conseillent, encouragent, consolent).

Enfin, l'utilisation de mots appartenant au champ sémantique du destin n'est pas le seul moyen, pour un poète, de faire référence à un destin. Les poètes usent aussi, logiquement, de verbes conjugués au futur, puisque le destin est un avenir annoncé avec certitude.

Nous avons pu également noter, enseignement majeur de toute cette deuxième partie, que les vecteurs mythologiques du destin – les personnages (dieux ou hommes) qui le déterminent et qui le transmettent – étaient extrêmement nombreux et actifs. Cela confirme l'omniprésence du destin dans l'épopée antique, déjà constatée au terme de la première partie à propos de la richesse du champ sémantique du destin. En outre, les différences entre les épopées grecques et les épopées latines, de ce point de vue, ne sont guère significatives : Jupiter ne nous a pas semblé avoir un rôle bien différent de celui de Zeus dans la détermination du destin, ni les Parques, avoir des attributs que n'auraient pas eus les Moires.

Mais le destin a encore un rôle et des fonctions littéraires, d'ailleurs entrevues à propos des signes divins, eux dont S. Saïd a dit : ils « ne servent pas seulement de moteur à l'action. Ils sont aussi des éléments majeurs de la narration et s'adressent (…) au moins autant aux lecteurs qu'aux acteurs »[209]. Pour étudier ces fonctions, on se demandera dans la troisième partie en quoi les épopées antiques sont affectées par une suppression simulée du destin et pourquoi le destin contribue à la clarté du récit sans supprimer son intérêt.

[209] - S. Saïd, 2003, p. 269.

TABLEAU 1 – LES HOMMES AYANT UN ÉLÉMENT DE DESTIN INDIVIDUEL ANNONCÉ À L'AVANCE DANS LES ÉPOPÉES GRECQUES

Auteur	Nom de l'épopée	
Apollonios	*Argonautiques*	Achille, Calaïs (héros), Canthos (héros), Euphémos, Héraclès, Idmon (devin), Jason, Kyzicos (roi sur l'île du Mont des Ours), Médée, Mopsos (devin), Pélias (roi d'Iôlcos en Thessalie), Phinée (devin), Polyphémos (héros), Tiphys (pilote), Zétès (héros). (15 noms cités)
Callimaque	*Hécalé*	
Collouthos	*L'Enlèvement d'Hélène*	Hélène, Pâris. (2)
Hésiode	*Théogonie*	Jason, Médée. (2)
Homère	*Iliade*	Achille, Adreste (allié de Troie), Agamemnon, Amphios (allié de Troie), Archéloque (guerrier troyen), Asios (guerrier troyen), Diomède (chef grec, fils de Tydée), Dolon (guerrier troyen), Énée, Ennome (allié de Troie), Euchénor (guerrier grec), Eurysthée (rival d'Héraclès), Hector, Hélène, Héraclès, Lycaon (fils de Priam), Pâris, Patrocle, Phéréclos (guerrier troyen), Philoctète (chef grec), Pisandre (guerrier troyen), Priam, Sarpédon (chef troyen, fils de Zeus), Tlèpolémos (guerrier grec), Ulysse. (25)
Homère	*Odyssée*	Hélène, Mélampous (devin), Ménélas, Pénélope, Télémaque, Tyro (aimée de Poséidon), Ulysse. (7)
Musée	*Héro et Léandre*	Héro (prêtresse d'Aphrodite), Léandre (amant d'Héro). (2)
Nonnos de Panopolis	*Les Dionysiaques*	Achille, Agavé (mère de Penthée), Ampélos (compagnon de Dionysos), Arétos (guerrier indien), Ariadne (fille de Minos), Auguste, Cadmos (fondateur de Thèbes), Erechtée (héros grec), Harmonie (épouse de Cadmos), Héraclès, Ino (fille de Cadmos), Laobié (épouse d'Arétos), Lycurgue (roi), Orontès (chef indien), Penthée (roi de Thèbes), Phaéthon (fils du Soleil), Sémélé (fille de Cadmos). (17)
Pseudo-Orphée	*Les Argonautiques orphiques*	Aiétès (roi de Colchide), Canthos (héros), Héraclès, Idmon (devin), Jason, Kyzicos (roi sur l'île du Mont des Ours), Médée, Orphée, Pélias (roi d'Iôlcos en Thessalie), Phinée (devin), Tiphys (pilote). (11)
Quintus de Smyrne	*La Suite d'Homère*	Achille, Ajax fils d'Oïlée, Ajax fils de Télamon, Antiphos (guerrier), Cassandre, Déiphobe (fils de Priam), Diomède (chef grec, fils de Tydée), Énée, Eurymaque (guerrier troyen), Eurypyle (guerrier troyen), Hector, Hélène, Hélénos (fils de Priam), Memnon (roi éthiopien), Néoptolème (fils d'Achille), Oenone (première épouse de Pâris), Pâris, Penthésilée (Amazone), Philoctète (chef grec), Scylacée (guerrier), Ulysse. (21)
Théocrite	(Six) *Idylles*	Héraclès (Id. XXIV), Ménélas (Id. XVIII). (2)
Triphiodore	*La Prise d'Ilion*	Agamemnon, Cassandre, Clytemnestre, Énée, Hécube (épouse de Priam), Néoptolème (fils d'Achille), Polyxène (fille de Priam), Priam. (8)

TABLEAU 2 – LES HOMMES AYANT UN ÉLÉMENT DE DESTIN INDIVIDUEL ANNONCÉ À L'AVANCE DANS LES ÉPOPÉES LATINES

Auteur	Nom de l'épopée	
Baebius Italicus	*Iliade latine*	Auguste, Énée, Hector. (3 noms cités)
Catulle	*Les Noces de Thétis et de Pélée*	Achille, Égée (père de Thésée), Pélée (père d'Achille), Polyxène (fille de Priam), Thésée. (5)
Claudien	*Le Rapt de Proserpine*	
Dracontius	*La Tragédie d'Oreste*	Agamemnon, Cassandre, Clytemnestre, Egisthe (assassin d'Agamemnon), Oreste, Pylade (ami d'Oreste). (6)
Dracontius	*L'Enlèvement d'Hélène*	Achille, Ajax fils d'Oïlée, Ajax fils de Télamon, Astyanax (fils d'Hector), Cassandre, Hector, Hécube (épouse de Priam), Hélène, Hélénus (fils de Priam), Memnon (roi éthiopien), Pâris, Priam, Pyrrhus (Néoptolème, fils d'Achille), Troïlus (fils de Priam). (14)
Dracontius	*Hylas*	Hylas (compagnon d'Hercule). (1)
Dracontius	*Médée*	Jason, Médée, les deux enfants de Médée. (4)
Ennius	*Annales*	Ilia (fille d'Énée), Pyrrhus (roi), Romulus. (3)
Lucain	*La Pharsal*e	Appius (général de Pompée), Brutus (assassin de César), Caton d'Utique, César, Cornélie (épouse de Pompée), Marius, Pompée, Scipion (gendre de Pompée). (8)
Ovide	*Les Métamorphoses*	Achille, Actéon (chasseur), Auguste, Cadmus (fondateur de Thèbes), César, Chiron (Centaure), Cléopâtre, le Cyclope, Dédale (architecte du roi Minos), Eaque (père de Télamon et de Pélée), Énée, Eteocle (fils d'Œdipe), Eurydice (épouse d'Orphée), Hyacinthe (compagnon d'Apollon), Icare (fils de Dédale), Iphis, Myscélos, Narcisse (jeune chasseur), Phaéton (fils du Soleil), Philoctète (chef grec), Polynice (fils d'Œdipe), Romulus. (22)
Silius Italicus	*La Guerre punique*	Anna, Auguste, César, Didon, Fabius Cunctator (général romain), Germanicus (Domitien, empereur), Hannibal, Marcellus (général romain), Marius, Masinissa (roi), Paul-Emile (consul), Pompée, Scipion (consul), Scipion l'Africain, Sylla, Syphax (roi). (16)
Stace	*Achilléide*	Achille, Patrocle, Protésilas (premier mort grec à Troie). (3)
Stace	*Thébaïde*	Admète (roi, allié d'Argos), Adraste (roi d'Argos), Amphiaraüs (devin), Atys (allié de Thèbes), Corymbus (allié de Thèbes), Etéocle (fils d'Œdipe), Lycurgue (roi de Némée, allié d'Argos), Parthénopée (un des chefs d'Argos), Polynice (fils d'Œdipe), Tydée (gendre d'Adraste). (10)
Valérius Flaccus	*Argonautica*	Aiétès (roi de Colchide), Ajax fils d'Oïlée, Amycus (roi des Bébryces), Canthus (héros), Colaxès (compagnon de Persès), Cyzique (roi sur l'île du Mont des Ours), Eurytion (héros), Glaucé (épouse de Jason), Hercule, Hylas (compagnon d'Hercule), Idmon (devin), Io (aimée de Jupiter), Iphiclus (héros), Iphis (héros), Jason, Lyncée (héros), Médée, Nestor (héros), Oïlée (héros), Pélias (roi d'Iôlcos en Thessalie), Persès (frère d'Aiétès), Philoctète, Phinée (devin), Polyphème (héros), Tiburna (de Sagonte). (25)
Virgile	*Énéide*	Achille, Ancus (roi de Rome), Ascagne-Iule, Auguste, Brutus (consul), Camille (amazone), Camille (général romain), Capys (roi d'Albe), Caton l'Ancien, César, Créuse (épouse d'Énée), Didon, Énée, Fabius Cunctator (général romain), Fabricius (consul), Ilia (mère de Romulus), Lavinia (fille du roi Latinus), Marcellus (général romain), Marcellus (neveu d'Auguste), Mézence (allié de Turnus), Numitor (roi d'Albe), Procas (roi d'Albe), Romulus, les Scipions, Serranus (consul), la Sibylle, Silvius (fils d'Énée), Tullus (roi de Rome), Turnus (chef Rutule). (29)

PARTIE 3 : LE RÔLE ET LES FONCTIONS LITTÉRAIRES DU DESTIN DANS L'ÉPOPÉE ANTIQUE GRÉCO-LATINE

Jusqu'à présent, nous avons étudié le destin dans les épopées antiques pour ce qu'il était, avec son champ sémantique grec et latin très riche, avec ses grandes figures, divines et humaines, mythologiques et historiques. Nous nous proposons désormais de le considérer pour ce qu'il fait ou plutôt pour l'usage qu'en font les auteurs des épopées. Cela revient à inscrire la notion de destin dans la poétique que J. Milly définit comme « une réflexion [de nature théorique] sur les techniques et les procédures générales de l'écriture littéraire »[1] et G. Genette, comme « une exploration des divers *possibles du discours* »[2] en littérature. *Discours* est pris ici au sens général d'un énoncé supérieur à la phrase. Mais la présence fréquente de dialogues dans les épopées antiques nous amènera à utiliser ici, avec Benveniste et G. Genette[3], le mot *discours* dans un sens plus restreint caractérisé par la présence d'un énonciateur (ce qui suppose un récepteur, un lieu et un moment de l'énonciation), à distinguer du *récit* (ne contenant aucune référence à un énonciateur).

Dans les épopées antiques, les aspects de la poétique où intervient le destin se situent, nous semble-t-il, à trois niveaux. Le premier concerne l'organisation générale du récit et sa vraisemblance, sa conformité avec les conventions du genre épique : « Le récit ne se présente donc pas comme un amalgame aléatoire et désordonné de faits, il est composé »[4]. Il s'agira d'étudier en quoi la notion de destin contribue à un bon ordonnancement du récit. Le second a trait aux actants de l'épopée : ce sont généralement des acteurs humains et divins mais également des animaux (des oiseaux par exemple, comme on l'a vu précédemment, pp. 172-177) et aussi cette abstraction essentielle que constitue le destin ; celui-ci peut concourir à l'enrichissement de la personnalité des principaux acteurs épiques. Le troisième niveau est narratif. Les annonces de destin, parfois réitérées, contribuent à la clarté de récits souvent longs, avec de nombreux personnages, comportant des enchâssements : le destin fonctionne comme une prolepse temporelle. « Chacune des trois grandes épopées anciennes, l'*Iliade*, l'*Odyssée* et l'*Énéide* [note à ce propos G. Genette], commence par une sorte de sommaire

---

[1] - J. Milly, 2001, p. 3.
[2] - G. Genette, 1972, p. 11.
[3] - G. Genette, 1969, pp. 62-63. Le discours est souvent caractérisé par ses déictiques comme *je, tu, ici* et par le présent de l'indicatif ; le récit du narrateur, par l'usage du passé simple. G. Genette conclut à « une opposition entre l'objectivité du récit et la subjectivité du discours ».
[4] - J. Milly, 2001, p. 104.

anticipé »[5], par des informations sur les destins respectifs d'Achille, d'Ulysse et d'Énée. En même temps, les destins annoncés peuvent comporter des plages d'incertitude et réserver des surprises, ce qui préserve l'intérêt du récit. Enfin, les récits seconds émanant de narrateurs intradiégétiques – des analepses, par exemple les récits d'Ulysse devant les Phéaciens et ceux d'Énée devant Didon – dans lesquels sont *a posteriori* contés les destins glorieux de héros, ont une fonction d'amplification par insertion, une fonction de grossissement de type baroque[6] indispensable aux poèmes héroïques. Il en est de même des descriptions d'œuvres d'art (*ekphrasis*) sur lesquelles sont représentés des destins.

Pour approfondir et étayer ces considérations, nous nous proposons d'abord de montrer combien est important le rôle du destin, en ce qui concerne tant la personnalité des principaux acteurs des épopées antiques que l'ordonnancement des poèmes et leur objet, cela par une méthode indirecte : la suppression du destin dans un exercice de simulation et la mise en évidence corrélative de l'altération des œuvres sur ces différents points (chapitre 1). Nous examinerons ensuite les trois fonctions littéraires principales du destin : il favorise la clarté, préserve l'intérêt, contribue à l'amplification du récit (chapitre 2).

[5] - G. Genette, 1972, p. 105.
[6] - G. Genette, 1969, pp. 201-211.

CHAPITRE I : LE RÔLE IMPORTANT DU DESTIN : L'ALTÉRATION DE LA PLUPART DES ÉPOPÉES LORSQUE L'ON EN SUPPRIME LE DESTIN

Sur le destin pris dans son acception la plus intéressante – le sens fort et prospectif d'un avenir annoncé – nous effectuons ici un exercice de simulation dont le point de départ est la suppression des références au destin que l'on trouve dans les épopées antiques : c'est ce que nous entendons par l'expression « suppression du destin ». Les simulations sont couramment pratiquées dans les sciences faisant appel aux mathématiques. Mais ici la démarche apparaît quelque peu incongrue et en tout cas porteuse de difficultés.

Elle apparaît quelque peu incongrue dans la mesure où – pourrait-on faire observer – si un poète de l'Antiquité a voulu mettre l'accent sur le destin dans son poème, ce n'est pas pour que d'autres le dénaturent en supprimant une de ses caractéristiques et lui manquent ainsi de respect. L'avertissement « On ne touche pas ! »[7], symbole du respect des œuvres d'art exposées dans un musée, vaut aussi pour les œuvres littéraires. Nous rétorquons que nous ne voulons justement pas supprimer le destin, mais à l'inverse montrer combien sa suppression serait inopportune du point de vue de son impact sur les épopées. D'ailleurs, ce type de simulation a déjà été effectué à propos des dieux (avec cependant des résultats différents des nôtres sur le destin), comme l'a expliqué F. Delarue en ce qui concerne *La Guerre punique* : les critiques, dit-il, « sont unanimes pour écrire que les interventions divines constituent une "machinerie ennuyeuse, artificielle, *inutile*". Mais qu'entend-on par *inutile* ? Qu'il est possible de raconter les événements sans les faire intervenir ? Assurément »[8].

La démarche est également porteuse de difficultés car nous ne sommes pas en présence d'un modèle formalisé, dans lequel on pourrait supprimer une seule des variables (le destin) sans modifier les autres caractéristiques du modèle, avant d'évaluer son effet par une sorte de calcul différentiel. Il nous faut supprimer au moins les divinités spécifiques du destin (les Moires, les Parques, les Kères, Τύχη, *Fortuna*), réduire le pouvoir des autres dieux en leur ôtant toutes leurs prérogatives dans la détermination ou dans la transmission du destin (notamment celles de Zeus, de Jupiter, d'Apollon), enlever aux prêtres, aux devins et aux prophètes leur don de divination. Or, en procédant ainsi, on modifie inéluctablement les croyances et le fonctionnement des sociétés de l'Antiquité : le raisonnement *ceteris paribus* n'est ici au mieux qu'approximatif. Une autre source de difficultés provient de l'ambition du

[7] - J. M. Leveratto, 2003, § 12.
[8] - F. Delarue, 1992, p. 155.

projet : il ne s'agira pas seulement pour nous d'étudier s'il est possible ou non de raconter les événements relatés dans les épopées sans faire intervenir le destin ; nous nous demanderons également si elles n'en sont pas dénaturées.

La suppression du destin peut affecter en effet significativement tout ou partie de trois domaines qui feront l'objet de nos développements, appauvrissant d'abord la personnalité des principaux acteurs des épopées (I), désorganisant leur structure (II), détériorant ou même détruisant leur objet (III).

I – Suppression du destin et appauvrissement de la personnalité des principaux acteurs de certaines épopées

Nous nous inscrivons ici dans une sorte de pacte de lecture qui serait passé avec les poètes, en vertu duquel les mots employés par eux pour désigner la notion de destin sont bien afférents au destin, et ne constituent ni une simple prévision – comme pourrait parfois le laisser penser une lecture *moderne* – ni seulement une prolepse à l'intention des lecteurs (ce qu'ils peuvent être également) ou un effet de style.

Par exemple, lorsque Dracontius écrit au début de l'épyllion *Hylas* « Je chanterai le destin de l'enfant »[9], cela signifie que le jeune compagnon d'Hercule a bien pour destin d'être attrapé par les nymphes et d'être entraîné dans leur grotte un jour où il se penchera sur la source du Pénée pour y puiser de l'eau (une traduction de type « Je raconterai l'histoire de l'enfant » ne nous conviendrait donc pas). La suppression du destin ferait alors d'Hylas, un maladroit et des nymphes, des ravisseuses ordinaires (ou une simple métaphore) : cela appauvrirait, de notre point de vue, leur personnalité. *A contrario* donc, le destin contribue à l'enrichir. Plus généralement, comme nous allons nous efforcer de le montrer, la suppression du destin modifierait, en les dégradant, les conditions dans lesquelles s'effectuent les « affrontements et négociations entre les hommes, entre les hommes et les dieux, entre les dieux »[10] qui caractérisent l'action dans la plupart des épopées.

---

[9] - *fata canam pueri* (*Hyl.*, v. 1).

[10] - Expression de P. Brunet, in Homère, *L'Iliade*, 2010, p. 35, à propos du Chant I de l'*Iliade*.

I – 1 : Les modifications dans les affrontements et les négociations entre les hommes : des héros moins attractifs

Si l'on supprimait le destin, certains comportements héroïques seraient édulcorés ; ceux qui connaissent des infortunes auraient moins de circonstances atténuantes ; les personnages commettant des fautes graves verraient leur responsabilité accentuée.

I – 1 – 1 : Certains comportements héroïques seraient édulcorés

Quatre personnages importants des épopées antiques au moins savent avec certitude, à un moment de leur vie, qu'ils ont un destin funeste : Achille, Idmon, Amphiaraüs, Cassandre. L'information qui leur est parvenue à ce sujet est crédible[11]. Achille, dans l'*Iliade*, connaît son destin par Thétis et il n'a pas de raison de douter d'elle : d'une part, comme on le sait, Thétis est sa mère et d'autre part elle est une déesse bien introduite auprès de Zeus en raison de services qu'elle lui a rendus[12]. Idmon, Amphiaraüs et Cassandre sont eux-mêmes des devins dont le destin leur est apparu lors de leurs propres actes de divination, respectivement dans les *Argonautiques*, la *Thébaïde* et *La Prise d'Ilion*. On peut se demander alors si leurs exploits ou leur force d'âme – deux des sèmes qui permettent de caractériser un comportement héroïque – se trouvent affectés par une suppression de la connaissance qu'ils peuvent avoir de leur propre destin.

I – 1 – 1 – 1 : Achille

Achille a le privilège d'avoir un destin conditionnel qu'il révèle à Ulysse, à Ajax et à Phénix dans l'entrevue du chant IX de l'*Iliade*, destinée à fléchir son courroux contre Agamemnon et à lui faire reprendre le combat : « Ma mère, la déesse Thétis aux pieds d'argent, me dit en effet que deux Kères emportent ma mort : si je reste à combattre ici même

---

[11] - Nous écartons en revanche les annonces funestes de destins faites par des devins à des individus qui ne les jugent pas crédibles, par exemple celles apportées aux prétendants à la main de Pénélope d'abord par Théoclymène (*Od.*, XX, 351-356), ensuite par Liodès (*Od.*, XXI, 153), qui suscitent leur hilarité ou leur hostilité. Pour Patrocle la question est plus délicate. Ainsi qu'on l'a dit précédemment (p. 158), il a été prévenu par Apollon qu'il ne prendrait pas Troie, ce qui implique sa mort avant la chute de la cité ; l'avertissement du dieu a été suffisamment convaincant pour que Patrocle fasse, sur le moment, marche arrière alors qu'il allait prendre pied sur les remparts de Troie (*Il.*, XVI, 710-711) mais insuffisamment convaincant pour qu'il s'abstienne de continuer à combattre : il tue Cébrion, le conducteur du char d'Hector (*Il.*, XVI, 733-743), ce qui lui attire cette fois de graves représailles, d'abord d'Apollon qui le désarme, puis d'Euphorbe qui le blesse, enfin d'Hector qui le tue.

[12] - Lors d'une révolte des dieux olympiens contre Zeus, Thétis était partie chercher le renfort de Briarée, l'un des Hécatonchires, pour lui porter assistance (*Il.*, I, 396-406).

autour de la cité des Troyens, le retour est perdu pour moi, mais j'aurai une gloire impérissable ; si en revanche je regagne mon foyer, ma chère terre-patrie, la noble gloire est perdue pour moi, mais j'aurai une durée de vie longue, et la mort ne m'atteindrait pas tout de suite »[13]. Les deux verbes au futur ἔσται et ἔσσεται contribuent à expliciter ce destin conditionnel d'Achille, son choix entre la gloire (κλέος) et le retour (νόστος). La question générale des destins empreints de conditionnalité sera examinée ultérieurement, dans le chapitre 2 (II – 1 – 1 – 2). Dans le cas précis d'Achille, on peut certes penser qu'en acceptant de combattre pendant plusieurs années à Troie, il a déjà exprimé sa résolution. Mais en réalité, il semble que le héros ait encore l'option du retour dans le Chant IX, puisqu'il y exprime la tentation de réembarquer ; il dit ainsi, à l'issue de cette entrevue, à Phénix, son vieux compagnon qui fait partie de la délégation : « Que Phénix dorme ici-même, en restant près de nous, afin que demain il m'accompagne sur nos vaisseaux dans notre patrie bien-aimée »[14]. Achille acceptera cependant, définitivement cette fois, de reprendre le combat à l'annonce du décès de son ami Patrocle : il marchera alors en toute liberté, en pleine conscience vers la mort, dont il a pourtant peur[15], pour venger son ami. Comme on le voit, ce destin-là est particulièrement compatible avec la liberté de l'homme, et pourtant il s'agit bien d'un destin, ou plutôt de deux destins alternatifs mais réels, de même qu'il y a deux Kères.

Si l'on supprimait le destin dans l'*Iliade*, les propos de Calchas au début de l'épopée, à propos de Chryséis, deviendraient sans objet puisqu'ils concernent l'avenir proche de l'armée grecque : la peste durera tant que la jeune fille n'aura pas été rendue à son père, annonce-t-il ; or c'est cette intervention qui est à l'origine du conflit entre Agamemnon et Achille, de l'enlèvement de Briséis par le premier, du retrait des combats décidé par le second. Par ailleurs, Achille lui-même n'aurait plus connaissance de son propre avenir. Dans ces

---

[13] - μήτηρ γάρ τέ μέ φησι θεὰ Θέτις ἀργυρόπεζα / διχθαδίας κῆρας φερέμεν θανάτοιο τέλος δέ· / εἰ μέν κ' αὖθι μένων Τρώων πόλιν ἀμφιμάχωμαι, / ὤλετο μέν μοι νόστος, ἀτὰρ κλέος ἄφθιτον ἔσται· / εἰ δέ κεν οἴκαδ' ἵκωμι φίλην ἐς πατρίδα γαῖαν, / ὤλετό μοι κλέος ἐσθλόν, ἐπὶ δηρὸν δέ μοι αἰὼν / ἔσσεται, οὐδέ κέ μ' ὦκα τέλος θανάτοιο κιχείη (*Il.*, IX, 410-416).

[14] - Φοῖνιξ δ' αὖθι παρ' ἄμμι μένων κατακοιμηθήτω, / ὄφρά μοι ἐν νήεσσι φίλην ἐς πατρίδ' ἕπηται / αὔριον (*Il.*, IX, 427-429).

[15] - C'est ce que pourrait indiquer la phrase οὐ γὰρ ἐμοὶ ψυχῆς ἀντάξιον (…) ὅσα φασὶν / Ἴλιον ἐκτῆσθαι (*Il.*, IX, 401-402 ; « Pour moi [Achille] en effet, toutes les richesses que possède, dit-on, Troie ne sont pas égales en valeur à la vie »). L'explication de B. MacLachlan (1990) est différente. Achille refuse de revenir au combat lors de l'ambassade du Chant IX, parce qu'il s'est senti humilié par Agamemnon qui lui a pris Briséis, sa « part d'honneur » (γέρας ; *Il.*, I, 185 ; *Il.*, IX, 111 ; *Il.*, XVI, 54 et 56). Il attend donc à son tour une humiliation d'Agamemnon. Or celle-ci ne peut venir que de la défaite : son symbole est le moment où les Troyens mettent le feu à un vaisseau grec.

conditions, sans doute celui-ci continuerait-il à participer à la bataille. Son héroïsme au combat deviendrait alors ordinaire, en tout cas similaire à celui d'Hector, d'Ajax fils de Télamon ou de Diomède : par rapport à eux, Achille ne serait plus que le meilleur des guerriers.

I – 1 – 1 – 2 : Les devins Idmon, Amphiaraüs et Cassandre

Idmon, dans les *Argonautiques*, dit son destin à ses compagnons, lors de l'embarquement sur Argô : « Pour moi, il est prévu par le destin (πέπρωται) que je meure par le fait de l'arrêt (αἴσῃ) terrible d'un dieu, au loin, quelque part en Asie »[16]. Il n'a pourtant pas renoncé au voyage « afin [dit-il] que subsiste dans ma patrie la gloire pour celui qui a embarqué »[17]. Son comportement est bien héroïque ; c'est le choix d'une renommée durable et incontestée en lieu et place de la vie. En l'absence de destin, il serait bien sûr plus facile pour Idmon de monter à bord d'Argô, avec l'espoir d'atteindre la Colchide et d'en revenir. Son comportement héroïque serait atténué.

Amphiaraüs a appris son destin, dans la *Thébaïde*, lors de l'observation du vol des oiseaux, à laquelle il procède avec Mélampus à la demande du roi Adraste : « Pourquoi pleures-tu en cachette, vénérable Mélampus ? Celui-là qui tombe, je le reconnais [c'est moi] »[18]. Or, lorsque – malgré les avertissements d'Amphiaraüs – le peuple d'Argos décide de faire la guerre contre Thèbes, le devin accepte finalement de s'y joindre, car il est victime de pressions : « Les dispositions d'esprit de l'augure prophétique, prises d'assaut, s'épuisent »[19]. Il est vrai que certains chefs sont réticents à partir se battre sans lui et que son épouse a reçu un collier d'or pour inciter son mari à aller au combat. Amphiaraüs multiplie alors les exploits (avec l'aide parfois d'Apollon) jusqu'à sa mort. Aussi peut-on dire qu'il est d'abord prudent puis héroïque[20]. En l'absence de destin, Amphiaraüs, lui-même un des sept chefs d'Argos,

---

[16] - ἐμοὶ θανέειν στυγερῇ ὑπὸ δαίμονος αἴσῃ / τηλόθι που πέπρωται ἐπ' Ἀσίδος ἠπείροιο (*Argo.*, I, 443-444).

[17] - ὄφρ' (…) ἐυκλείη δὲ δόμοις ἐπιβάντι λίπηται (*Argo.*, I, 446-447). On trouve à propos d'Idmon une expression peu différente utilisée dans un même contexte par le narrateur : μή οἱ δῆμος ἐυκλείης ἀγάσαιτο (« Pour que le peuple ne soit pas jaloux de sa gloire » ; *Argo.*, I, 141). Les deux phrases tendraient à montrer qu'Idmon a déjà la gloire – elle est sans doute liée à son activité de divination – avant même d'embarquer.

[18] - *quid furtim inlacrimas? illum, uenerande Melampu, / qui cadit, agnosco* (*Th.*, III, 546-547).

[19] - *fatidici mens expugnata fatiscit / auguris* (*Th.*, IV, 187-188).

[20] - Ce constat vaut pour la *Thébaïde*. On a déjà évoqué la version antérieure de Pindare, au Ve s. av. J.-C., dans la *Neuvième Néméenne*, 1958, 49-65 (21-27). Au moment de sa mort, Amphiaraüs fuyait ; sa disparition dans la terre lui évite une blessure infamante dans le dos.

n'aurait plus guère de raisons de vouloir s'abstenir d'aller guerroyer contre Thèbes, sauf s'il trouvait injustifié un conflit dont le seul motif est d'aider Polynice – un étranger, même s'il est le gendre du roi – à retrouver un trône qui lui échappe, juge-t-il, indûment ; son héroïsme éventuel deviendrait, en quelque sorte, ordinaire.

Cassandre enfin sait que son destin est de mourir en captivité après avoir été violée par Ajax fils d'Oïlée. Dans *La Suite d'Homère*, lorsqu'elle voit le cheval de bois dans les murs de Troie, elle dit aux Troyens qui l'entourent et se réjouissent : « Ah ! Malheureux ! Nous entrons à présent dans le royaume des ombres »[21], ce qui lui attire des quolibets. Dans *La Prise d'Ilion*, à la vue du cheval de bois, elle précise son propre destin en associant sa mort à celle d'Agamemnon et en désignant la meurtrière : « Quel besoin ai-je en effet de vivre plus longtemps si l'on me garde pour une mort très pitoyable, si une terre étrangère me recouvre ? Une telle maîtresse [Clytemnestre] me prépare ce destin (πότμον), ainsi qu'à son seigneur Agamemnon, cadeau en compensation de tant de souffrances »[22] . Cassandre est alors renvoyée dans son logis par son père Priam, avec des invectives : « Tombée sur son lit virginal, elle pleurait, connaissant son triste destin (μόρον) »[23]. Enfin, dans *L'Enlèvement d'Hélène* de Dracontius, lorsque Pâris – exposé à sa naissance sur le mont Ida – arrive à Troie, adulte, et prouve sa filiation, Cassandre s'oppose à lui, en même temps qu'Hélénus, au motif qu'il amène la ruine et la mort ; elle ajoute : « Le très funeste Ajax se jettera sur moi »[24]. Au total, on ne peut pas qualifier d'héroïque le comportement de Cassandre : elle n'a pas d'autre choix que d'accepter son sort. Pourtant, elle fait preuve d'une grande constance et d'une réelle force d'âme en continuant à faire des prédictions malgré les nombreuses remarques désobligeantes qu'elle subit. En l'absence de destin, Cassandre deviendrait, après la chute de la cité, une esclave d'Agamemnon ; mais, simple fille de Priam et d'Hécube, au même titre que Créuse et Polyxène (qui s'illustreront cependant pour d'autres raisons), demeurant dans ses appartements puis dans l'entourage du chef grec, elle ne serait plus qu'un personnage ordinaire de ces épopées.

Comme on le voit, une suppression du destin enlèverait une partie de leur attrait à Idmon, à Amphiaraüs et à Cassandre, même si on perçoit bien qu'ils sont nécessairement

---

[21] - ἆ δειλοί, νῦν βῆμεν ὑπὸ ζόφον (*Sui.*, XII, 540).

[22] - τίς γάρ μοι χρειὼ βιότου πλέον, εἴ με φυλάσσει / οἰκτροτάτῳ θανάτῳ, ξείνη δέ με γαῖα καλύψει ; / τοιάδε μοι δέσποινα καὶ αὐτῷ δῶρον ἄνακτι / ἀντὶ τόσων καμάτων Ἀγαμέμνονι πότμον ὑφαίνει (*Pri.*, v. 406-409).

[23] - παρθενίῳ δὲ περὶ κλιντῆρι πεσοῦσα / κλαῖεν ἐπισταμένη τὸν ἑὸν μόρον (*Pri.*, v. 441-442).

[24] - *me pessimus Aiax* / *invadet* (*Hel.*, v. 143-144).

aussi fatalistes : c'est particulièrement net en ce qui concerne Cassandre ; en effet, si ces trois personnages pouvaient échapper à leur destin (sans intervention divine), alors celui-ci ne serait plus vraiment un destin, événement annoncé qui se concrétise.

I – 1 – 2 : Les armées, les stratèges et les héros qui connaissent des infortunes auraient moins de circonstances atténuantes

Des armées, des stratèges et de nombreux héros des épopées connaissent des infortunes (la défaite, la mort au combat, la fuite), et tous en sont au moins partiellement responsables. Mais les circonstances atténuantes qu'ils peuvent évoquer seraient diminuées dans l'hypothèse d'une suppression du destin.

I – 1 – 2 – 1 : La défaite

Nous examinons ici quatre défaites marquantes décrites dans les épopées : les Troyens sont vaincus par les Grecs, lors de la guerre de Troie ; les troupes de Pompée le sont par celles de César, à Pharsale ; les Romains sont battus par Hannibal, à Cannes, pendant la deuxième guerre punique ; les Indiens, par les troupes de Dionysos, en Asie[25].

La dixième année de la guerre de Troie, les Troyens ont-ils commis une erreur en faisant entrer dans leurs murs le cheval de Troie ? Pour Homère, la réponse est globalement négative car la chute de Troie est inscrite dans les destins ; Zeus dit en effet à Héra dans l'*Iliade* : « A partir de là [de la mort d'Hector], crois-moi, je pourrais provoquer un retour offensif [grec] depuis les navires, toujours et sans cesse jusqu'à ce que les Grecs prennent la haute Troie grâce aux conseils d'Athéna »[26]. Mais une nuance est peut-être apportée dans l'*Odyssée* lorsque le narrateur précise : « En effet leur destin (αἶσα) était qu'ils soient perdus,

---

[25] - L'ordre d'exposition adopté respecte globalement l'ordre chronologique des épopées concernées : respectivement l'*Iliade* et l'*Odyssée* au VIIIe s. av. J.-C. pour la guerre de Troie (mais également l'*Énéide*, *La Suite d'Homère* et *La Prise d'Ilion*), *La Pharsale* au Ier s. apr. J.-C. pour la bataille de Pharsale, *La Guerre punique* au Ier s. apr. J.-C. pour la deuxième guerre punique, *Les Dionysiaques au* Ve s. apr. J.-C. pour la guerre de Dionysos contre les Indiens. Si l'on tentait de respecter la chronologie des guerres, mythologiques ou historiques, la première serait sans doute la guerre de Dionysos contre les Indiens (car Eaque, père de Pélée, grand-père d'Achille, y participe ; *Dio.*, XXII, 389 ; « Et l'ardeur au combat du grand-père présageait l'ardeur au combat du petit-fils ») ; ensuite viendraient successivement la guerre de Troie (vers 1180 av. J.-C.), la deuxième guerre punique (entre 219 et 201 av. J.-C.) et enfin la bataille de Pharsale (en 48 av. J.-C.).

[26] - ἐκ τοῦ δ' ἄν τοι ἔπειτα παλίωξιν παρὰ νηῶν / αἰὲν ἐγὼ τεύχοιμι διαμπερὲς, εἰς ὅ κ' Ἀχαιοὶ / Ἴλιον αἰπὺ ἕλοιεν Ἀθηναίης διὰ βουλάς (*Il.*, XV, 69-71). C'est Athéna, considère-t-on, qui établit les plans du cheval de bois. Virgile parle à ce propos de « l'habileté divine de Pallas » (*divina Palladis arte* ; *En.*, II, 15).

après que la cité eut enveloppé [de ses murailles] le grand cheval de bois »[27]. Cette phrase peut en effet faire l'objet de deux interprétations : soit Troie aurait pu être sauvée si l'événement qui suit la conjonction ἐπὴν (« après que ») ne s'était pas produit, l'accent étant alors mis sur l'idée de condition qu'implique -ὴν (ou ἐάν), soit la chute de Troie et l'introduction dans la cité du grand cheval de bois faisaient toutes deux partie du destin. Le débat continue dans les épopées ultérieures. Les Troyens ont bien été abusés par les mensonges du guerrier grec Sinon – le cheval de bois est simplement une offrande faite par les Grecs à Athéna, destinée à apaiser son courroux, explique-t-il –, mais Sinon est « protégé par les destins (*fatis*) injustes décrétés par les dieux »[28], écrit Virgile. Par ailleurs, les malheurs arrivés à Laocoon (le prêtre qui voit, dans le cheval, un piège) et à ses deux enfants contribuent à duper les Troyens : or les deux monstres ou les deux serpents qui les agressent sont sous la protection de Pallas dans l'*Énéide* et ils ont été envoyés par la même Athéna dans *La Suite d'Homère*. D'ailleurs le stoïcien Quintus de Smyrne, pour lequel le destin a une si grande importance, lie directement le malheur des Troyens et leur destin : « Alors le malheur et la force terrible du destin (αἴσης) s'étaient placés auprès d'eux [les Troyens] »[29]. Enfin, Triphiodore, dans *La Prise d'Ilion*, parle bien d'une « erreur mortelle »[30] des Troyens, à propos de leur décision de faire entrer le cheval de bois dans leurs murs, mais il explique également la chute de la cité par la volonté déterminée de Zeus[31]. Si l'on supprimait le destin, les Troyens n'auraient donc plus autant de circonstances atténuantes : avoir introduit le cheval de bois dans leur cité serait bien une erreur majeure qui aurait provoqué leur perte.

Lors de la bataille de Pharsale, César disposait d'une armée dont l'effectif (22 000 hommes de l'avis de César lui-même[32] et de Plutarque[33]) était inférieur de moitié aux troupes dont disposait Pompée (45 000 combattants environ). La défaite de celui-ci est donc sans doute due à des choix stratégiques malencontreux. Lucain et Plutarque s'accordent en effet à dire que Pompée envoya sa cavalerie, très puissante, sur son aile gauche pour envelopper par la droite l'armée adverse ; en revanche, il laissa immobile son centre. La cavalerie de César résista un moment à celle de Pompée, puis le premier fit avancer des troupes de réserve,

[27] - αἶσα γὰρ ἦν ἀπολέσθαι, ἐπὴν πόλις ἀμφικαλύψῃ / δουράτεον μέγαν ἵππον (*Od.*, VIII, 511-512).
[28] - *fatisque deum defensus iniquis* (*En.*, II, 257).
[29] - ἄρά σφισι πῆμα καὶ ἀργαλέον μένος αἴσης / ἄγχι παρειστήκει (*Sui.*, XII, 564-565).
[30] - φθισίμβροτος ἄτη (*Pri.*, v. 313).
[31] - Διὸς ἤθελε βουλή (*Pri.*, v. 246 ; « La volonté de Zeus le voulait »).
[32] - César, *La Guerre civile*, in *Historiens romains II, César*, 1968, § LXXXVIII et § LXXXIX, p. 425.
[33] - Plutarque, *Vies*, T. VIII, « Pompée », 1973, § 69.

embusquées, qui provoquèrent la déroute des cavaliers ennemis par une attaque de flanc. Ce fut en définitive l'armée de Pompée qui fut enveloppée et qui prit la fuite. Bien sûr, celui-ci a quelques excuses si son destin était d'être défait à Pharsale, ce que laisse penser Lucain lorsqu'il note cette multitude de présages défavorables (dont on a fait état précédemment, p. 169) apparus dans son camp avant la bataille : « Cependant la Fortune ne s'abstint pas de montrer les destins funestes [ou les malheurs, *casus*] à venir par divers signes »[34]. Mais pour Plutarque qui ne prend pas en compte le destin, Pompée est entièrement responsable de sa défaite.

Pendant la deuxième guerre punique, les Romains subirent de lourdes défaites lors des batailles du Tassin, de la Trébie, du lac Trasimène, de Cannes. Le jour du désastre de Cannes notamment – on déplora du côté romain la mort de 45 500 fantassins et de 2 700 cavaliers selon Tite-Live[35] (Silius Italicus parle même de 60 000 morts ; *Pun.*, X, 587-589) –, le commandant des légions romaines était Varron, aussi belliqueux – il voulait à tout prix la bataille – qu'inexpérimenté. Tite-Live raconte dans son *Histoire romaine* que les Romains eurent la maladresse de combattre contre un vent violent qui les aveuglait (un vent, ajoute Silius Italicus, qui ramenait leurs javelots et leurs lances). Hannibal les laissa de surcroît enfoncer son centre pour mieux les envelopper par les ailes. Varron, défait, s'enfuit. Pour l'historien Tite-Live ainsi, Varron n'a aucune circonstance atténuante ; il est responsable de ses mauvais choix, stratégiques et tactiques. Mais il en est autrement dans l'épopée *La Guerre punique*, puisque les victoires puniques du Tassin, de la Trébie, du lac Trasimène, de Cannes étaient en quelque sorte écrites, conformes aux destins ; elles avaient été annoncées dès le Chant I par Junon (qui protège Carthage comme dans l'*Énéide*), « heureuse alors du fait de l'homme sanguinaire [Hannibal] et non ignorante des désastres à venir sous peu – tourbillon furieux – dans le royaume du Latium »[36] ; l'un d'eux était « Cannes, tombeau de l'Italie »[37]. De ce fait, la responsabilité de Varron s'atténue. En revanche, si l'on supprimait les destins de l'épopée, celle-ci se rapprocherait de l'histoire et la notion de responsabilité reprendrait tout son sens.

---

[34] - *non tamen abstinuit uenturos prodere casus* / *per uarias Fortuna notas* (*Pha.*, VII, 151-152).
[35] - Tite-Live, *Histoire romaine*, 1993, Livre XXII, § XLIII à § XLIX.
[36] - *sanguineo tum laeta uiro atque in regna Latini* / *turbine mox saeuo uenientum haud inscia cladum* (*Pun.*, I, 40-41).
[37] - *Cannas tumulum Hesperiae* (*Pun.*, I, 50).

Les Indiens sont définitivement battus, en Asie, par les troupes de Dionysos, au terme de sept années de combats, lors d'une bataille navale décrite dans le Chant XXXIX des *Dionysiaques*. Il est possible que les Indiens de Dériade y aient commis l'erreur de laisser leurs navires groupés ; toujours est-il qu'un guerrier de Dionysos, le Cabire Eurymédon (fils d'Héphaïstos), met le feu à un vaisseau et s'en sert de brulot pour décimer la flotte ennemie. Mais en fait, Iris avait annoncé à Dionysos sa victoire sur mer contre Dériade dès le début du Chant XIII : « Zeus envoya en avant Iris (…) annoncer à Dionysos "qui réveille les combattants" que, avec son thyrse vengeur, il chasserait d'Asie le peuple des Indiens, arrogant et ignorant de la justice, après avoir tué (ἀμήσας) le roi Dériade "qui combat sur mer", fils cornu d'un fleuve [l'Hydaspe] »[38]. L'annonce du destin de Dériade se trouve ici dans le participe aoriste ἀμήσας. La défaite des Indiens, amoindris par le décès d'un de leurs chefs, ne leur est donc pas entièrement imputable, mais elle le deviendrait si l'on supprimait le destin.

I – 1 – 2 – 2 : La mort au combat

Parmi la multitude de guerriers morts au combat, figurent Sarpédon, Patrocle et Hector dans l'*Iliade*, l'amazone Camille et Turnus dans l'*Énéide*, l'amazone Penthésilée et Memnon dans *La Suite d'Homère*. Dans toutes ces morts intervient le destin qui préserve leur statut de héros ou d'héroïnes, voire leur honneur.

Sarpédon est tué dans l'*Iliade* par Patrocle (*Il.*, XVI, 477-507) ; Patrocle à son tour, par Hector (*Il.*, XVI, 818-867) ; Hector enfin, par Achille (*Il.*, XXII, 306-366). Mais dans les trois cas, leur mort avait été annoncée préalablement par Zeus à Héra : « Celui-ci [Achille] fera se lever (ἀνστήσει) son compagnon, Patrocle ; puis l'illustre Hector tuera (κτενεῖ) devant Troie et d'un coup de lance, Patrocle, celui-ci ayant fait périr (ὀλέσαντ') de nombreux autres hommes braves, au milieu desquels mon fils, le divin Sarpédon ; le divin Achille, irrité de cela, tuera (κτενεῖ) Hector »[39]. Le destin est exprimé ici par les verbes au futur κτενεῖ et ἀνστήσει et par le participe aoriste ὀλέσαντ'. L'issue de ces combats singuliers se comprend donc aisément : elle est le fruit du destin déterminé par des dieux. Mais en l'absence de destin, le résultat serait imputable à la différence du niveau des combattants ou à une moindre qualité

[38] - Ζεὺς δὲ πατὴρ προέηκεν (…) / Ἶριν ἀπαγγέλλουσαν ἐγερσιμόθῳ Διονύσῳ, / ὄφρα δίκης ἀδίδακτον ὑπερφιάλων γένος Ἰνδῶν / Ἀσίδος ἐξελάσειεν ἑῷ ποινήτορι θύρσῳ, / ναύμαχον ἀμήσας ποταμήιον υἷα κεράστην, / Δηριάδην βασιλῆα (*Dio.*, XIII, 1-6).

[39] - ὁ δ' ἀνστήσει ὃν ἑταῖρον / Πάτροκλον· τὸν δὲ κτενεῖ ἔγχεϊ φαίδιμος Ἕκτωρ / Ἰλίου προπάροιθε, πολέας ὀλέσαντ' αἰζηοὺς / τοὺς ἄλλους, μετὰ δ' υἱὸν ἐμὸν Σαρπηδόνα δῖον· / τοῦ δὲ χολωσάμενος κτενεῖ Ἕκτορα δῖος Ἀχιλλεύς (*Il.*, XV, 64-68).

de leurs armes, de leurs chars et de leurs chevaux. Sarpédon serait un guerrier de valeur inférieure à Patrocle ; Patrocle, à Hector ; Hector, à Achille. Ainsi le destin contribue à enrichir la personnalité des héros, même lorsqu'ils ont le dessous dans un combat singulier.

Il en est de même de l'amazone Camille, tuée d'un javelot lancé par Arruns (*En.*, XI, 799-835) et de Turnus, par Énée en combat singulier (*En.*, XII, 919-952). La mort de Camille a été annoncée par Diane (sous la protection de laquelle Camille s'est placée), lorsqu'elle a appelé la nymphe Opis et lui a demandé de tuer d'une flèche le futur meurtrier de l'amazone : « Elle est pressée par un destin (*fatis*) cruel »[40], lui a-t-elle expliqué. Enfin, Junon a dit à la nymphe Juturne à propos de son frère Turnus, bien avant son combat contre Énée : « Le jour des Parques approche »[41], à la suite de quoi Juturne s'est effondrée en larmes. Ni Camille ni Turnus ne sont donc véritablement les responsables, par une intrépidité excessive, de leur mort. Les deux récits des combats se terminent d'ailleurs par un vers identique : « Et sa vie [respectivement, celle de Turnus et celle de Camille] fuit avec un gémissement, indignée (*indignata*), vers les ombres »[42]. L'on peut s'interroger, avec J. Perret[43], sur le sens de ce vers très important de l'*Énéide* – appliqué à Turnus, il est le dernier de l'épopée – en le comparant à un vers similaire de l'*Iliade*, utilisé également à deux reprises, à propos des morts de Patrocle et d'Hector : « Son âme [respectivement, celle de Patrocle et celle d'Hector], envolée de son corps, est partie vers la maison d'Hadès, pleurant sur son destin (ὃν πότμον γοόωσα), ayant abandonné sa vigueur et sa jeunesse »[44]. Le verbe au participe de l'*Iliade* γοόωσα se transformerait ainsi, huit siècles plus tard, dans l'*Énéide*, en l'adjectif *indignata*. Les destins de Patrocle, d'Hector, de Camille, de Turnus[45] – mourir à la guerre alors qu'ils sont en pleine force de l'âge – seraient en définitive un sujet de lamentations dans l'*Iliade*, mais d'indignation dans l'*Énéide* : Virgile se révolte-t-il plus qu'Homère contre la guerre ? Ou contre les destins, c'est-à-dire contre les dieux[46] qui les ont déterminés ?

---

[40] - *fatis urgetur acerbis* (*En.*, XI, 587).
[41] - *Parcarumque dies* (…) *propinquat* (*En.*, XII 150).
[42] - *uitaque cum gemitu fugit indignata sub umbras* (*En.*, XI, 831 et *En.*, XII, 952).
[43] - J. Perret, « Notes complémentaires », *in Énéide*, T. III, 1980, pp. 263-264.
[44] - ψυχὴ δ᾽ ἐκ ῥεθέων πταμένη Ἄϊδος δὲ βεβήκει / ὃν πότμον γοόωσα λιποῦσ᾽ ἀνδροτῆτα καὶ ἥβην (*Il.*, XVI, 856-857 et *Il.*, XXII, 362-363).
[45] - La mort de Turnus a également un aspect sacrificiel, évoqué par Nicoll (2001). Elle est le prix de la déification d'Énée.
[46] - La phrase interrogative *tantaene animis caelestibus irae* ? (*En.*, I, 11 ; « Est-il des courroux aussi grands dans les âmes divines ? ») dans laquelle Virgile s'en prend à Junon, très tôt dans l'*Énéide*, pourrait en effet le laisser penser.

La reine des Amazones Penthésilée, fille d'Arès, et le roi éthiopien Memnon ont renforcé un temps, avec leurs troupes, les Troyens. Tous deux sont tués par Achille, dans *La Suite d'Homère*. La première l'est assez facilement (*Sui.*, I, 592-629) ; elle périt conformément à son destin : « Les Kères perfides la poussaient à aller tout à la fois vers son premier et vers son dernier combat »[47] ; plus précisément, « le Destin (αἶσα), perfide, (…) allait dompter la jeune fille, dans un bref laps de temps, par les mains d'Achille »[48]. Memnon est tué beaucoup plus difficilement (*Sui.*, II, 452-546). Il parvient même à blesser Achille et le combat reste indécis jusqu'à l'intervention de deux Kères qui sonnent sa fin, l'une ténébreuse (ἐρεμναίη ; *Sui.*, II, 510) pour Memnon, l'autre brillante (φαιδρὴ ; *Sui.*, II, 511) pour Achille. Et d'ailleurs, les dieux qui assistent à la scène ne s'y trompent pas en voyant les deux Kères : « Aussitôt un funeste chagrin saisit les uns [partisans des Troyens], tandis qu'une bonne joie, éclatante, prenait possession des autres [ceux dont le cœur penche pour les Grecs] »[49]. Le destin explique donc au moins partiellement l'issue de ces deux combats, tandis que la vertu guerrière de Penthésilée et de Memnon n'est pas mise en cause, comme il se doit pour une héroïne et pour un héros. Inversement, en l'absence de destin, Penthésilée et Memnon ne constitueraient plus, pour les Troyens, que des renforts douteux et temporaires.

I – 1 – 2 – 3 : La fuite

La fuite momentanée ou définitive du champ de bataille n'est pas totalement interdite aux héros ; la peur qu'elle implique peut leur donner, dans l'épopée, une dimension humaine, bien qu'elle soit a priori contradictoire avec les notions d'exploit et de force d'âme qui caractérisent un comportement héroïque. On ne peut, par exemple, pas reprocher à Hector – qui a suffisamment montré son courage auparavant – de se dérober un moment devant Achille dans le Chant XXII de l'*Iliade*, avant leur combat singulier : « Un tremblement de peur saisit Hector, lorsqu'il l'aperçut (…) ; il s'en alla, mis en fuite »[50]. Mais bien sûr, Hector finira par accepter ce combat contre Achille, puisque le destin du second est de tuer le premier.

---

[47] - λυγραὶ δέ μιν ὀτρύνεσκον / Κῆρες ὁμῶς πρώτην τε καὶ ὑστατίην ἐπι δῆριν / ἐλθέμεν (*Sui.*, I, 171-173).
[48] - αἶσα λυγρὴ (…) ἔμελλε / κούρην οὐ μετὰ δηρὸν ὑπ΄ Αἰακίδαο χέρεσσι / δάμνασθ΄ (*Sui.*, I, 390-393).
[49] - ἄφαρ δ΄ ἕλε τοὺς μὲν ἀνίη / λευγαλέη, τοὺς δ΄ ἠὺ καὶ ἀγλαὸν ἔλλαβε χάρμα (*Sui.*, II, 512-513).
[50] - Ἕκτορα δ', ὡς ἐνόησεν, ἕλε τρόμος (…)· βῆ δὲ φοβηθείς (*Il.*, XXII, 136-137).

Pourtant certaines fuites des héros se produisent dans des circonstances qui dédouanent largement leurs auteurs. Elles peuvent être voulues par les dieux. Ulysse prend ainsi la fuite quand Zeus utilise un jour sa balance d'or ; elle indique clairement une défaite imminente pour les Grecs et se matérialise par le tonnerre et par un éclair qui frappent leur armée. Le héros s'attire alors cependant cette remarque de Diomède : « Ulysse, où fuis-tu, tournant le dos comme un lâche, ainsi, dans la multitude ? »[51]. De même Hector a une première fois tourné le dos au combat dans le Chant XVI de l'*Iliade*, après la mort de Sarpédon et avant celle de Patrocle, par la volonté de Zeus qui veut que ce dernier s'illustre encore. « A Hector le premier de tous, il [Zeus] envoya un cœur sans force ; remonté sur son char, Hector tourna le dos pour s'enfuir, et il demanda à tous les Troyens de fuir ; en effet, il avait reconnu la balance sacrée de Zeus »[52]. Comme celle-ci est utilisée pour connaître les destins, on peut affirmer que ni Ulysse ni Hector n'ont une grande responsabilité dans ce comportement. Ce ne serait pas le cas en l'absence de destin.

Les dieux peuvent d'ailleurs user de subterfuges (déjà décrits pp. 122-123). C'est ainsi que, dans l'*Énéide*, Jupiter a accepté, à la demande de Junon, de retarder, voire de modifier les destins de Turnus : « Fais disparaître Turnus par la fuite et arrache-le aux destins (*fatis*) pressants »[53]. Junon façonne donc un fantôme d'Énée ; Turnus le poursuit jusque sur un bateau qui lève immédiatement l'ancre (*En.*, X, 633-688). Dans *La Guerre punique*, Silius Italicus reprend ce procédé à propos d'Hannibal. Junon dit à Jupiter, peu avant la bataille de Zama : « Je ne demande rien qui soit contraire aux destins filés par les Parques (*fila sororum*) : qu'Hannibal tourne le dos à l'ennemi »[54]. Jupiter le lui ayant accordé, Junon fabrique un fantôme de Scipion que poursuit Hannibal, ce qui l'éloigne du champ de bataille (*Pun.*, XVII, 522-547). Ainsi Hannibal n'est pas fait prisonnier à Zama. A l'inverse, en l'absence de destin et de volonté divine – ces deux notions étant comme souvent enchevêtrées – Turnus et Hannibal seraient, comme Ulysse et Hector précédemment, responsables de leur dérobade.

Mais la fuite la plus célèbre d'un héros est sans doute celle d'Énée qui quitte Troie en flammes. Dès le début de l'*Énéide*, Énée est en effet présenté comme un fugitif ; mais c'est

[51] - Ὀδυσσεῦ / πῇ φεύγεις μετὰ νῶτα βαλὼν κακὸς ὣς ἐν ὁμίλῳ ; (*Il.*, VIII, 93-94).
[52] - Ἕκτορι δὲ πρωτίστῳ ἀνάλκιδα θυμὸν ἐνῆκεν· / ἐς δίφρον δ᾽ ἀναβὰς φύγαδ᾽ ἔτραπε, κέκλετο δ᾽ ἄλλους / Τρῶας φευγέμεναι· γνῶ γὰρ Διὸς ἱρὰ τάλαντα (*Il.*, XVI, 656-658).
[53] - *tolle fuga Turnum atque instantibus eripe fatis* (*En.*, X, 624).
[54] - *nil fila sororum / aduersus posco : uertat terga Hannibal hosti* (*Pun.*, XVII, 361-362).

« un fugitif du fait du destin (*fato*) »[55]. En effet, l'ombre d'Hector lui est apparue en songe, comme on l'a dit précédemment (p. 194), la nuit de l'investissement de Troie par les Grecs, pour lui demander de partir (« Fuis, fils d'une déesse »[56]) et de fonder une cité nouvelle. La mère d'Énée, la déesse Vénus, le lui a confirmé : « Hâte-toi de fuir, mon fils, et mets fin à ta peine ; en aucune occasion, je ne serai loin de toi et je t'établirai (*sistam*) en sûreté, dans la demeure paternelle »[57]. La présence du verbe *sisto* conjugué à l'indicatif futur fait de cette fin de phrase une annonce de destin même si celui-ci reste encore obscur (la demeure paternelle est en fait l'Italie, pays qu'a quitté – selon Virgile – un des ancêtres d'Énée, pour fonder Troie). Énée fuit donc Troie précipitamment, accompagné de son père Anchise, de Iule ou Ascagne son fils et momentanément de son épouse Créuse qui s'égare rapidement. L'ombre de Créuse apparaît d'ailleurs à Énée lorsqu'il s'aperçoit de sa disparition et qu'il retourne la chercher ; elle lui précise alors son destin : d'une part, « il n'est pas permis par les dieux (*nec … fas*) que tu emmènes d'ici comme compagne Créuse »[58] ; d'autre part, « devant toi se trouvent un long exil et la vaste surface de la mer à labourer, et tu parviendras (*uenies*) sur la terre d'Hespérie [l'Italie] où le Tibre lydien [étrusque] coule d'une allure paisible au milieu des terres fertiles des hommes. Là-bas, des choses plaisantes, un royaume et une épouse royale [Lavinia] t'ont été procurés »[59]. La volonté des dieux (*fas*) et le destin (exprimé par le futur *uenies*) se conjuguent ici pour façonner l'avenir d'Énée.

Si l'on supprimait le destin, la ville de Troie resterait conquise par les Grecs grâce à la ruse du cheval de bois ; Énée deviendrait alors un fugitif ordinaire (encore qu'il affiche une réticence momentanée à la fuite, en bon héros), maladroit de surcroît puisqu'il perd, dans la nuit, son épouse. On admettra que ces caractéristiques conviendraient mal à celui que les Romains se reconnaîtront pour ancêtre[60].

---

[55] - *fato profugus* (*En.*, I, 2).
[56] - *fuge, nate dea* (*En.*, II, 289).
[57] - *eripe, nate, fugam finemque impone labori* ; / *nusquam abero, et tutum patrio te limine sistam* (*En.*, II, 619-620).
[58] - *nec te comitem hinc portare Creusam* / *fas* (*En.*, II, 778-779).
[59] - *longa tibi exsilia et vastum maris aequor arandum,* / *et terram Hesperiam venies, ubi Lydius arva* / *inter opima virum leni fluit agmine Thybris* ; / *illic res laetae regnumque et regia conjux* / *parta tibi* » (*En.*, II, 780-784).
[60] - Les Romains reconnaîtront Énée pour leur ancêtre bien avant l'*Énéide* cependant puisque, selon Basanoff (1942, p. 136), « la légende d'Énée, souche des Romains entre de plus en plus dans la conscience des Romains au cours du IIIe siècle » av. J.-C. ; J. Poucet (1989) précise que des statuettes présentant Anchise sur le dos d'Énée et datant du VIe ou du Ve siècle av. J. C. ont été retrouvées à Véies.

Le destin joue donc un rôle majeur dans la légende d'Énée.

I – 1 – 3 : Ceux qui commettent des fautes graves verraient leur responsabilité accentuée

Les fautes graves (ou les actes jugés tels) commises par des hommes sont nombreuses dans les épopées. C'est ainsi que, dans les *Argonautiques* et ultérieurement dans *Les Argonautiques orphiques*, après son départ précipité de Colchide avec la Toison d'or, Jason, avec la complicité de Médée, tue Apsyrtos (le frère de Médée) qui les a poursuivis et retrouvés. Ils devront se faire purifier du meurtre, respectivement par Circé (*Argo.*, IV, 698-717) et par Orphée, véritable prêtre des Argonautes (*Ar.*, v. 1366-1368). Mais d'autres fautes graves sont inscrites dans le destin de ceux qui les commettent, ce qui les en dédouane au moins partiellement, par exemple à nouveau Médée et Jason, « jouets du destin »[61] chez Dracontius lorsque la première tue ses enfants, après que le second l'a répudiée ; a contrario, la suppression des destins rendrait toute leur responsabilité aux hommes. Les exemples les plus marquants concernent, nous semble-t-il, Hélène et Pâris, les prétendants à la main de Pénélope, Clytemnestre et Egisthe, Eteocle et Polynice.

Pour bien des combattants troyens, Pâris a commis une faute majeure en enlevant Hélène. « Funeste Pâris »[62], lui dit Hector dans l'*Iliade*. Quant à Hélène, elle se qualifie elle-même de « chienne » devant son beau-frère (κυνός ; *Il.*, VI, 344 et 356) et de femme « au regard de chien »[63] devant Ménélas (κυνώπιδος ; *Od.*, IV, 145), même si Priam l'a dédouanée de toute faute : « A mes yeux, tu n'es responsable de rien ; ce sont donc les dieux les responsables »[64]. Le comportement d'Hélène aurait ainsi, pour Priam, été dicté par les dieux : elle aurait l'excuse de son destin. Cet argument est repris dès le Ve s. av. J.-C. par Gorgias dans son *Éloge d'Hélène* : « Si donc il faut attribuer à Tychè (Τύχη) et au dieu la responsabilité [de ce comportement], alors il faut acquitter Hélène de toute ignominie »[65]. Chez Dracontius, Hélène considère aussi que c'est son destin de suivre Pâris : « En effet, les destins (*fata*) ordonnent cela ou plutôt Jupiter nous presse à cela : il m'ordonne de vivre avec pour lot (*sorte*) deux maris »[66]. Collouthos est plus ambigu. Pour lui, d'un côté Hélène a

[61] - M. Edwards, 2004, p. 154.
[62] - δύσπαρι (*Il.*, III, 39).
[63] - M. Graver, 1995.
[64] - οὔ τί μοι αἰτίη ἐσσί, θεοί νύ μοι αἴτιοί εἰσιν (*Il.*, III, 164).
[65] - Εἰ οὖν τῇ Τύχῃ καὶ τῷ θεῷ τὴν αἰτίαν ἀναθετέον, τὴν Ἑλένην τῆς δυσκλείας ἀπολυτέον (Ἑλένης ἐγκώμιον ; *Encomio di Elena*, 2007, 6, p. 76).
[66] - *hoc nam fata iubent uel nos hoc Iuppiter urget : / uiuere me gemini iussit sub sorte mariti* (*Hel.*, v. 535-536).

accepté de son plein gré d'accompagner Pâris : « Je te suivrai »[67] dit-elle lorsqu'ils se rencontrent à Sparte. Mais d'un autre côté, quand Hermès conduit Héra, Athéna et Aphrodite devant le berger Pâris, sur l'ordre de Zeus, et qu'il lui demande de juger quelle est la plus belle des trois déesses, chacune d'elles fait une promesse à Pâris s'il la choisit. Celle d'Aphrodite est « Je te donnerai (ὀπάσσω) une épouse charmante (…), monte (ἐπιβήσεο) sur la couche d'Hélène »[68]. A partir du moment où Pâris attribue la pomme d'or à Aphrodite, le futur ὀπάσσω et l'impératif ἐπιβήσεο valent sans doute annonce de destin pour les futurs époux. Si on le supprime, alors ils deviennent responsables de leurs actes. Comme on le constate, le débat sur la responsabilité d'Hélène est à relier au destin ; il est à la fois philosophique, religieux et littéraire.

Les prétendants à la main de Pénélope ont commis trois fautes graves. D'abord, installés sans vergogne au manoir d'Ulysse, ils ont pillé ses biens ; ensuite, ils ont essayé d'assassiner Télémaque en mer, en dressant une embuscade au retour de son voyage à Sparte et à Pylos ; enfin, ils ont outragé un mendiant (Ulysse déguisé), au mépris de toutes les règles d'hospitalité. Mais leur destin était qu'ils soient tués par Ulysse : les devins Théoclymène et Liodès le leur avaient annoncé, le premier en décrivant les murs de la grande salle du manoir d'Ulysse éclaboussés de sang (*Od.*, XX, 351-356) et le second, en désignant l'arc d'Ulysse, instrument de la vengeance (*Od.*, XXI, 153-154). On peut donc penser qu'au moins l'installation des prétendants dans le manoir d'Ulysse était inscrite dans leur destin et qu'ils sont partiellement dédouanés de cette faute (mais les deux autres subsistent), ce qu'admet d'ailleurs Ulysse ; il dit en effet, après le massacre, à Euryclée, sa vieille nourrice : « Le destin (μοῖρα) envoyé par les dieux les a terrassés ainsi que leurs actes misérables »[69]. Ces circonstances atténuantes ne vaudraient plus si l'on supprimait les destins.

Egisthe et Clytemnestre, sa complice, assassinent Agamemnon à son retour de Troie en lui tendant un traquenard. *La Tragédie d'Oreste* de Dracontius met ainsi en scène Cassandre, après la chute de Troie, à son arrivée à Mycènes peu avant celle d'Agamemnon dont elle est devenue l'esclave. Elle dit alors, s'adressant aux deux amants : « Je te salue, reine des Grecs, bras vengeur des Troyens [bras vengeur de tous les malheurs que leur a infligés Agamemnon] (…), et toi aussi, Egisthe le bon pâtre, vainqueur de celui qui triomphe

[67] - ἕψομαι (*Enl.*, v. 313).
[68] - ἐρατὴν παράκοιτιν ὀπάσσω / (…), Ἑλένης ἐπιβήσεο λέκτρων (*Enl.*, v. 163-164).
[69] - τούσδε δὲ μοῖρ᾽ ἐδάμασσε θεῶν καὶ σχέτλια ἔργα (*Od.*, XXII, 413).

(…). Le temps est venu, les destins (*fata*) l'ordonnent et votre faute se profile vivement »[70]. Pour Cassandre donc, selon Dracontius, le meurtre d'Agamemnon par Egisthe et par Clytemnestre est inscrit dans les destins[71] (comme l'est la vengeance d'Oreste), mais paradoxalement, cela ne supprime pas leur faute (*culpa*). Les deux meurtriers auraient cependant des circonstances atténuantes que la suppression des destins ne fait d'ailleurs pas complètement disparaître si l'on se réfère au contexte global de la malédiction des Atrides (Atrée et Thyeste, meurtriers d'un demi-frère), prononcée contre eux par leur père Pélops ; dans ce cadre, Atrée et Thyeste vont être amenés à se haïr et cette haine se transmet apparemment à leurs enfants : Agamemnon, fils d'Atrée et Egisthe, fils de Thyeste.

Enfin Polynice et Eteocle, les deux fils d'Œdipe, s'entretuent dans la *Thébaïde* (*Th.*, XI, 389-573) ; Jupiter trouve ce combat fratricide tellement abominable qu'il a dit aux dieux : « Détournez vos regards »[72]. Polynice blesse d'abord mortellement, de son épée, Eteocle ; on s'attend donc à une victoire définitive du premier, mais les destins l'excluent. Une Bacchante a annoncé en effet dès le Livre IV : « Je vois deux taureaux semblables se heurter (…) et ils meurent, farouches, dans leur colère réciproque »[73]. Tirésias confirme ces deux destins en procédant à une opération de nécromancie, lors de laquelle Laïus, le défunt père d'Œdipe, lui annonce un « double crime impie »[74]. Eteocle tue à son tour son frère lorsque Polynice se penche sur lui pour le dépouiller de ses armes. Le destin explique ainsi à la fois le résultat de ce combat entre les deux frères et le fait qu'il ait été maintenu malgré les interventions de Jocaste (leur mère), d'Antigone (leur sœur), d'Adraste (le roi d'Argos) et de la déesse *Pietas*. En l'absence de destin, c'est l'honneur-même d'Eteocle et de Polynice qui serait mis en cause. Comme on le constate une fois de plus, la suppression des destins accentue la responsabilité de ceux qui commettent des fautes.

---

[70] - *salve regina Pelasgum,* / *ultio Dardanidum* (…), / *tuque triumphalis domitor bone pastor Egiste* / (…). / *Tempus adest et fata iubent et culpa perurget* » (*Orest.*, v. 137-139 et v. 144). Pour l'expression *triumphalis domitor*, J. Bouquet précise qu'il faut entendre *hominis triumphantis domitor* (Dracontius, *Œuvres*, T. III, 1995, note 122 p. 173).

[71] - Selon Homère il ne l'est pas : au début de l'*Odyssée*, Zeus précise qu'il a envoyé Hermès avertir Egisthe « de ne pas le tuer [Agamemnon] et de ne pas convoiter son épouse » (μήτ΄ αὐτὸν κτείνειν μήτε μνάασθαι ἄκοιτιν ; *Od.*, I, 39).

[72] - *auferte oculos* (*Th.*, XI, 126).

[73] - *similes uideo concurrere tauros* / (…) *alternaque truces moriuntur in ira* (*Th.*, IV, 397 et 400).

[74] - *geminumque nefas* (*Th.*, IV, 643).

I – 2 : Les modifications dans les affrontements et les négociations entre les hommes et les dieux : les hommes, fragilisés devant les dieux

Leur destin peut d'abord protéger les hommes de leurs adversaires au combat. *La Suite d'Homère* nous en fournit trois exemples. Ajax fils d'Oïlée, bien que blessé d'une pierre à la tête par Énée, ne meurt pas : son destin, explique Quintus de Smyrne, est de survivre car il doit périr seulement lors de la tempête qui frappera les Grecs à leur retour de Troie : « Pour lui, le jour fatal (αἴσιμον ἦμαρ) avait été préparé pendant son retour, aux alentours des roches de Kaphèrée »[75]. Son destin sauve également Antiphos que poursuit Eurypyle « car il était destiné (ἔμελλεν) à périr péniblement, plus tard, des mains du Cyclope homicide ; en effet il plaisait probablement à l'horrible Moire qu'il en soit ainsi »[76]. C'est le cas enfin pour Scylacée (blessé à l'épaule par Ajax), dont le destin est de retourner dans sa cité après la chute de Troie et d'être lapidé par les épouses et les mères des guerriers lyciens morts au combat : « Le jour fatal (μόρσιμον ἦμαρ) l'attendait après son retour, auprès des remparts de sa chère terre-patrie »[77].

Mais le destin peut protéger également certains hommes de dieux qui leur sont hostiles, sauf s'ils commettent une faute lourde à leur égard justifiant un châtiment. La suppression du destin fragilise donc, assez paradoxalement, les hommes – essentiellement Achille, Ulysse, Énée et Persès – à l'égard de ces dieux, en leur enlevant une sorte de bouclier de protection.

Achille est assailli, dans le chant XXI de l'*Iliade*, par le Scamandre, dieu du fleuve Xanthe, qui tente de le noyer car il est furieux de le voir tuer tant de Troyens[78]. Poséidon et Athéna volent à son secours et le rassurent par ces mots : « Fils de Pélée, ne tremble donc pas trop et ne sois pas effrayé (…). Il n'est pas conforme aux arrêts du destin (οὔ (…) αἴσιμόν ἐστιν) que tu périsses dans le fleuve »[79]. Achille sera définitivement sauvé par Héphaïstos : celui-ci déclenche, à la demande d'Héra, un incendie qui fait bouillir les eaux du fleuve et incite le Scamandre à arrêter son entreprise. En l'absence de destin, rien n'interdirait bien sûr

---

[75] - οἱ αἴσιμον ἦμαρ / ἐν νόστῳ ἐτέτυκτο Καφηρίσιν ἀμφὶ πέτρῃσι (*Sui.*, VI, 523-524).
[76] - οὕνεκ΄ ἔμελλεν / ἀργαλέως ὀλέ‹ε›σθαι ὑπ΄ ἀνδροφόνοιο Κύκλωπος / ὕστερον· ὣς γάρ που στυγερῇ ἐπιήνδανε Μοίρῃ (*Sui.*, VIII, 125-127).
[77] - ἑ μόρσιμον ἦμαρ / δέχνυτο νοστήσαντα φίλης παρὰ τείχεσι πάτρης (*Sui.*, X, 151-152).
[78] - Achille a changé, précise M. Woronoff (2010, p. 295), après la mort de Patrocle. Jusque-là, il préférait « capturer ses ennemis vivants et les rendre contre rançon ».
[79] - Πηλεΐδη μήτ᾽ ἄρ τι λίην τρέε μήτέ τι τάρβει / (…)· οὔ τοι ποταμῷ γε δαμήμεναι αἴσιμόν ἐστιν (*Il.*, XXI, 288 et 291).

à Poséidon, à Athéna, à Héra, à Héphaïstos d'assister Achille, c'est-à-dire de remplacer la protection qu'exerce le destin par la leur, à leur initiative ; mais leurs interventions seraient moins légitimes (comme le développement I – 3 le montrera).

Ulysse (Ὀδυσσεύς) « ayant irrité » (ὀδυσσάμενος) Poséidon en rendant aveugle le Cyclope, son fils, on comprend mal pourquoi le dieu se contente, selon ses propres propos de l'*Odyssée*, de malmener le héros (*Od.*, V, 290) lors de la tempête qu'il déclenche au large de la Schérie. Ulysse fait naufrage. La nymphe Leucothéa (Ino) qui vient à son secours le rassure alors en ces termes : « Il ne te tuera pas (οὐ (…) καταφθίσει), bien qu'il le désire certes beaucoup »[80]. Le futur de l'indicatif du verbe καταφθίω et la négation οὐ sont sans ambiguïté sur la protection dont bénéficie Ulysse. Poséidon dit d'ailleurs ultérieurement à Zeus : « Je ne lui ai jamais enlevé tout à fait le retour »[81]. Le destin d'Ulysse étant en fait de rentrer en Ithaque (*Od.*, I, 16-18), les pouvoirs de Poséidon se trouvent limités. En l'absence de destin, rien n'aurait empêché le dieu de le tuer, si ce n'est la perspective éventuelle d'un conflit avec Zeus.

Énée, aux prises avec Achille, est secouru par Poséidon dans l'*Iliade*, ce que rappelle ultérieurement Neptune à Vénus dans l'*Énéide*. Dans le Chant XX de l'*Iliade*, Poséidon, qui a pourtant pris le parti des Grecs, transporte Énée loin des premières lignes, parce que son destin n'est pas de mourir : « C'est pour lui l'arrêt du destin (μόριμον (…) ἐστι) [dit Poséidon aux autres dieux] que de s'échapper, afin que la race de Dardanos ne périsse pas sans postérité et anéantie, lui que Zeus a chéri plus que tous ses enfants qui sont nés de lui et de femmes mortelles ; déjà, en effet, Zeus a pris en haine le peuple de Priam ; désormais la force d'Énée dirigera les Troyens, et les enfants de ses enfants, ceux qui naîtront sans doute ensuite »[82]. Dans le Livre V de l'*Énéide*, Neptune rappelle à Vénus, venue implorer la bienveillance du dieu de la mer, qu'il a sauvé Énée des griffes d'Achille, pendant la guerre de Troie, avant de donner à la déesse, au futur, un élément du destin de son fils : « Je l'ai emporté dans un profond nuage, alors que je désirais renverser de fond en comble les remparts de cette Troie parjure, construits de mes mains (…). Il pénétrera (*accedet*), en sûreté, dans les ports de

[80] - οὐ μὲν δή σε καταφθίσει, μάλα περ μενεαίνων (*Od.*, V, 341).
[81] - νόστον δέ οἱ οὔ ποτ᾽ ἀπηύρων / πάγχυ (*Od.*, XIII, 132-133).
[82] - μόριμον δέ οἵ ἐστ' ἀλέασθαι, / ὄφρα μὴ ἄσπερμος γενεὴ καὶ ἄφαντος ὄληται / Δαρδάνου, ὃν Κρονίδης περὶ πάντων φίλατο παίδων, / οἳ ἔθεν ἐξεγένοντο γυναικῶν τε θνητάων· / ἤδη γὰρ Πριάμου γενεὴν ἔχθηρε Κρονίων· / νῦν δὲ δὴ Αἰνείαο βίη Τρώεσσιν ἀνάξει / καὶ παίδων παῖδες, τοί κεν μετόπισθε γένωνται (*Il.*, XX, 302-308).

l'Averne que tu souhaites »[83]. Quant à Junon, hostile aux Troyens, elle ne peut pas s'en prendre comme elle le veut à Énée : « Oui certes, j'en suis empêchée par les destins (*fatis*) »[84], dit-elle. En l'absence de destins, Poséidon et Neptune n'auraient bien sûr aucune raison de secourir Énée (ni Junon, de l'épargner, si ce n'est après une intervention de Jupiter). De même dans *La Prise d'Ilion* de Triphiodore, c'est leur destin assimilé ici à la volonté divine qui sauve Énée et Anchise lors de la chute de la cité : Aphrodite entreprit alors de les cacher et « elle [les] transporta en Italie, loin de leur patrie ; la volonté des dieux s'accomplissait, avec l'assentiment de Zeus, afin qu'une domination impérissable survienne pour les fils et les petits fils d'Aphrodite, chère à Arès »[85].

Enfin, Persès est sauvé de la mort, dans *Argonautica*, par la déesse Pallas (Athéna), qui favorise pourtant le camp de Jason et d'Aiétès, en guerre contre Persès, car, dit-elle, « mon père a déjà décidé de le mettre à la tête des habitants de la Colchide, sur le trône de son frère »[86]. Ici, la décision émane de Jupiter mais elle détermine le destin de Persès – régner – et celui d'Aiétès, perdre le pouvoir. Pallas répand donc sur Persès une nuée ; elle détourne les lances qui le visent, puis elle le transporte par les airs à l'arrière des combats (*Arg.*, VI, 740-749). Là encore, c'est son destin qui a protégé Persès et l'absence de destin qui le fragiliserait.

I – 3 : Les modifications dans les affrontements et les négociations entre les dieux : l'exacerbation des conflits entre les dieux

De nombreux conflits éclatent entre les dieux dans les épopées ; ils dégénèrent parfois en de véritables théomachies. Mais le destin joue en la matière un rôle de régulateur.

I – 3 – 1 : Les théomachies

Elles se trouvent surtout dans l'*Iliade*, la *Théogonie*, *La Guerre punique*, *La Suite d'Homère*, *Les Dionysiaques* (nous négligeons ici le bref combat, dans l'*Énéide*, entre les dieux olympiens et les dieux égyptiens, comme Anubis, à Actium – *En.*, VIII, 698-706 –

---

[83] - *nube caua rapui, cuperem cum uertere ab imo* / *structa meis manibus periurae moenia Troiae* / (…). / *Tutus, quos optas, portus accedet Auerni* (*En.*, V, 810-811 et 813). Troie est parjure pour Apollon car Laomédon (père de Priam) n'a pas tenu sa promesse de le rémunérer, ainsi que Neptune, pour leur participation à la construction des remparts de Troie.
[84] - *quippe uetor fatis* (*En.*, I, 39).
[85] - τῆλε δὲ πάτρης / Αὐσονίην ἀπένασσε· θεῶν δ' ἐτελείετο βουλή, / Ζηνὸς ἐπαινήσατος, ἵνα κράτος ἄφθιτον εἴη / παισὶ καὶ υἱωνοῖσιν ἀρηιφίλης Ἀφροδίτης (*Pri.*, v. 652-655).
[86] - *quem genitor Colchis solioque imponere fratris* / *iam statuit* (*Arg.*, VI, 742-743).

ainsi que les tensions, dans la *Thébaïde*, entre les dieux partisans de Thèbes et ceux qui sont favorables à Argos – *Th.*, X, 883-896).

Dans l'*Iliade*, Athéna, Héphaïstos, Héra, Hermès et Poséidon qui ont pris le parti des Grecs s'opposent à Apollon, à Artémis, à Léto leur mère, à Aphrodite, à Arès, au Scamandre qui ont choisi le camp des Troyens (*Il.*, XX, 32-40). Le combat entre eux éclate au Chant XXI. Arès porte un coup d'épée à Athéna qui à son tour le blesse avec une pierre ; Athéna frappe également Aphrodite ; et Héra : Artémis ; Héphaïstos s'en prend au Scamandre, dieu du fleuve Xanthe, lutte du feu et de l'eau, comme on l'a vu précédemment (p. 223).

La *Théogonie* relate la guerre entre les dieux olympiens et les Titans (*Th.*, v. 617-735). Les dieux olympiens ont reçu l'aide des Cyclopes (Brontès, Stéropès, Arghès) qui ont donné à Zeus le tonnerre, la foudre, l'éclair ; et ils ont pour alliés les Hécatonchires (Briarée, Cottos, Gyès) qui contribuent largement à la victoire des dieux olympiens. Zeus parvient à vaincre enfin Typhôn ou Typhée (*Th.*, v. 820-868).

Dans *La Guerre punique*, Apollon, Mars, Cybèle, Faunus, Hercule, Neptune, Pollux, Quirinus, Vénus et Vesta sont favorables aux Romains ; Hammon, Junon et Pallas, aux Carthaginois (*Pun.*, IX, 290-299). Une théomachie se déroule pendant la bataille de Cannes. Pallas (Athéna) y combat Mars tandis qu'Hannibal affronte Scipion (*Pun.*, IX, 438-469). Pallas jette vers Mars de gros rochers, mais Jupiter envoie Iris lui dire qu'elle n'exagère pas[87].

La Suite d'Homère montre des dieux commençant à lutter entre eux dans le Chant XII (*Sui.*, XII, 162-218), en l'absence momentanée de Zeus, après la construction du cheval de bois : les uns veulent l'abattre et les autres, détruire Troie. Les dieux se lancent mutuellement également des blocs de roches ; Arès bondit sur Athéna. Les interventions de Zeus et de Thémis ramèneront le calme entre les dieux.

Dans *Les Dionysiaques* (Chant XXVII) enfin, les dieux prennent parti pendant la guerre entre Dionysos et les Indiens ; certains le font en faveur de Dionysos (essentiellement Zeus, Apollon, Artémis, Athéna et Héphaïstos) ; d'autres, pour le chef indien Dériade (Arès, Démeter, Héra, Poséidon et Hydaspe, le dieu du fleuve éponyme, père de Dériade). Une théomachie éclate au Chant XXXVI : Arès attaque Athéna qui le frappe de sa lance ; Artémis envoie sans succès ses flèches à Héra et celle-ci la blesse avec un bloc de glace ; Apollon et

[87] - La présence de Pallas (Athéna) dans le camp carthaginois s'explique par le fait que la déesse est « la Tritonienne » et que le lac Triton se trouve en Libye.

Poséidon se combattent : l'un a son arc et l'autre, son trident. C'est Hermès qui arrêtera cette confrontation entre les dieux. Un nouveau conflit oppose, dans le Chant XLIII, Dionysos et Poséidon à propos de la nymphe Béroé.

En somme, les théomachies ont souvent pour origine la discorde entre les hommes, mais parfois également elles résultent directement de querelles entre les dieux. Dans les deux cas, le destin peut servir de régulateur à ces antagonismes.

I – 3 – 2 : Le destin, régulateur de la violence : l'aggravation des antagonismes au sein de l'Olympe en cas de suppression du destin

Le destin, expression de « l'ordre du monde »[88], joue souvent, au sein de l'Olympe, le rôle de régulateur des affrontements entre les dieux, au sens où il leur évite de dégénérer. A contrario donc, la suppression du destin les aggraverait. C'est le cas manifestement dans l'*Odyssée*, dans la *Théogonie*, dans l'*Énéide*, dans *Argonautica*, dans la *Thébaïde*, dans *La Prise d'Ilion*, dans *Le Rapt de Proserpine*.

Le conflit de l'*Odyssée* entre Poséidon et les autres dieux, à propos du retour d'Ulysse (décidé en assemblée des dieux dans le Chant I, en l'absence du premier), reste toujours feutré. Athéna, qui veille sur les intérêts d'Ulysse, a pourtant refusé d'affronter Poséidon, en mettant en avant les liens familiaux qui les unissent. Elle dit ainsi au héros à son arrivée en Ithaque : « Mais cependant je n'ai pas voulu combattre Poséidon, mon oncle paternel »[89]. Cette atmosphère apaisée entre les dieux, relativement à l'*Iliade*, s'explique par le fait que le destin d'Ulysse est de rentrer en Ithaque, ce que chacun sait dès le début du Chant I, avant même l'assemblée des dieux qui le décide formellement : « Mais quand vint l'année (…) où les dieux lui filaient (ἐπεκλώσαντο) de regagner sa demeure, en Ithaque (…) »[90]. L'utilisation par Homère du verbe κλώθω désignant l'activité des Moires signifie bien qu'il s'agit d'un destin. A contrario, en l'absence de destin, on peut penser qu'Athéna s'en prendrait directement à Poséidon pour protéger Ulysse (à moins qu'elle ne décide de l'abandonner à la

---

[88] - F. Vian, 1988, p. 282.

[89] - ἀλλά τοι οὐκ ἐθέλησα Ποσειδάωνι μάχεσθαι / πατροκασιγνήτῳ (*Od.*, XIII, 341-342). De tous les dieux de l'*Odyssée*, seule Athéna ressemble à son équivalent de l'*Iliade*, note R. B. Rutherford (1986, p. 148). Les dieux de l'Odyssée, sauf Athéna, apparaissent effectivement moins fréquemment dans l'*Odyssée* que dans l'*Iliade*, comme le dit l'auteur, et ils sont moins associés à l'action. Mais, ajoutera-t-on, Athéna ne recourt pas à la force dans l'*Odyssée*.

[90] - ἀλλ΄ ὅτε δὴ ἔτος ἦλθε (…), / τῷ οἱ ἐπεκλώσαντο θεοὶ οἶκόνδε νέεσθαι / εἰς Ἰθάκην (*Od.*, I, 16-18).

colère du dieu), ce qui mettrait gravement en péril l'ordre familial et social au sein de l'Olympe. Zeus serait en effet écartelé entre sa fille et son frère.

La *Théogonie* perdrait quant à elle, avec la suppression du destin, ses Moires, ses Kères et Τύχη qui contribuent à régir l'ordre du monde, voire les Muses qui disent également « ce qui sera » (τά τ' ἐσσόμενα ; *Th.*, v. 38) ; tout cela en réduirait d'emblée l'intérêt. Mais trois prédictions, énoncées précédemment (pp. 142-143), devraient être également supprimées. En premier lieu, Gaia et Ouranos avertissent Cronos que son destin est d'être soumis par son fils (*Th.*, v. 463-465) ; plus généralement, Ouranos a annoncé un châtiment (τίσις ; *Th.*, v. 210) aux Titans, notamment à Cronos qui l'a émasculé. Ensuite Gaia informe les dieux olympiens que les Hécatonchires leur donneront le succès dans leur combat contre les Titans (*Th.*, v. 627-628). Enfin, Gaia et Ouranos disent à Zeus que Métis enfantera un fils plus fort que son père (*Th.*, v. 897-898). Si l'on supprimait le destin et les annonces de destins, alors Cronos n'aurait plus de raisons – ou il en aurait moins – de dévorer ses propres enfants ; et Zeus, plus aucun motif de libérer les Hécatonchires, enchaînés sous la terre par Ouranos, ou d'avaler Métis après la conception d'Athéna. Dans ces conditions, les guerres de succession, probables entre les dieux olympiens et les Titans, puis entre Zeus et son fils, pourraient ne pas connaître de fin : le désordre perdurerait, exemple majeur des effets d'une suppression du destin sur les antagonismes au sein de la communauté des dieux.

Un autre conflit oppose, dans l'*Énéide*, en pleine guerre du Latium, Junon (qui défend le Rutule Turnus) à Vénus (mère d'Énée), lors de l'assemblée des dieux du Livre X. Dans ce cadre, on assiste bien à une altercation entre les deux déesses : mais d'une part, elle reste purement verbale, et d'autre part, aucune véritable insulte n'est prononcée. Tout au plus Vénus, s'adressant à Jupiter, sous-entend que Junon n'est pas pour rien dans les ennuis d'Énée (suscités par Iris et Alecto à sa demande), et elle la désigne de l'expression « ta cruelle épouse »[91]. En retour, dans un discours assez violent contre Cassandre (Énée « poussé par les délires de Cassandre »[92]), contre Pâris (« le Dardanien adultère »[93]), contre Énée lui-même (qui a quitté le camp assiégé des Troyens pour rechercher des renforts), Junon se bornera à parler des « plaintes injustes »[94] formulées par Vénus. L'explication de cet apaisement relatif, là encore, tient dans le fait que Junon sait qu'elle ne peut pas s'opposer au destin d'Énée,

[91] - *tua coniux* / *dura* (*En.*, X, 44-45).
[92] - *Cassandrae impulsus furiis* (*En.*, X, 68).
[93] - *Dardanius* (…) *adulter* (*En.*, X, 92).
[94] - *querelis* / *haud iustis* (*En.*, X, 94-95).

attenter à sa vie. Elle dit ainsi à Jupiter : « Je l'admets, j'ai conseillé à Juturne de porter secours à son malheureux frère [Turnus] et j'ai approuvé qu'elle entreprenne davantage pour préserver sa vie, mais pas toutefois qu'elle ose utiliser une arme de jet, ni qu'elle bande un arc »[95]. En revanche, si l'on supprimait les destins, Vénus qui continuerait à protéger son fils et la puissante Junon entreraient dans un combat que Jupiter aurait les plus grandes difficultés à maîtriser.

Pallas (Athéna) s'oppose violemment à Mars dans *Argonautica* : ce dernier lui reproche de protéger les Argonautes venus en Colchide s'emparer de la Toison d'or qui en fait, estime-t-il, lui appartient : le bois dans lequel elle est déposée lui est consacré, il y dispose d'un temple. A son tour, Pallas invective Mars : elle le traite de personnage « insensé », « monstrueux », « agité »[96]. Si le conflit ne dégénère pas, c'est que Jupiter dit alors les destins aux deux dieux (« Tel demeure l'ordre des choses »[97]) : Persès sera dans un premier temps vaincu par Aiétès et par les Argonautes, puis il sera vainqueur quand ceux-ci repartiront (« Quand bientôt les vents les ramèneront dans leurs terres thessaliennes »[98]) ; cela implique qu'ils rapporteront la Toison d'or promise par Aietès (en fait, ils s'en empareront car Aietès ne tiendra pas sa promesse) ; on n'imagine même pas en effet que, dans une épopée, les héros que sont les Argonautes puissent regagner leur pays, les mains vides. En revanche, en l'absence de destin, on assisterait à une théomachie entre Pallas (à laquelle se joindrait sans doute Junon) et Mars car celui-ci ne se laisserait pas dépouiller de ce qu'il estime être son bien, sans réagir.

Les dieux se répartissent dans la *Thébaïde* entre Thèbes (Apollon, Bacchus, Hercule, Mars, Vénus) et Argos (Diane, Junon, Pallas). Mais les conflits se bornent à des apostrophes verbales, par exemple dans le Livre X quand « l'audacieuse Pallas la Tritonienne se répand en invectives contre les dieux partisans de Thèbes »[99] ou dans le Livre IX lorsque Mars, à la demande de Vénus, intime l'ordre à Diane, qui protège le jeune chef d'Argos Parthénopée, de quitter les combats. Diane se retire alors en se disant : « Mon petit, la quenouille pour toi est pleine »[100]. L'utilisation par Stace du mot *colus* est encore une référence directe au travail des

---

[95] - *Iuturnam misero, fateor, succurrere fratri* / *suasi et pro uita majora audere probaui,* / *non ut tela tamen, non ut contenderet arcum* (*En.*, XII, 813-815).
[96] - *demens* (*Arg.*, V, 656) ; *monstrum* (*Arg.*, V, 657) ; *turbidus* (*Arg.*, V, 664).
[97] - *talis rerum manet* (…) *ordo* (*Arg.*, V, 680).
[98] - *mox ubi Thessalicis referent hos flamina terris* (*Arg.*, V, 683).
[99] - *increpat Aonios audax Tritonia diuos* (*Th.*, X, 895).
[100] - *plenae tibi, parue, colus* (*Th.*, IX, 839).

Parques, c'est-à-dire au destin et, plus précisément, à la mort imminente de Parthénopée contre laquelle Diane ne peut rien. Par ailleurs, on sait que la guerre entre Thèbes et Argos a été entièrement placée par Jupiter sous le signe du destin. Si on le supprimait, alors les conflits entre les dieux seraient violents, car certains d'entre eux sont très impliqués dans la vie de ces deux cités : Bacchus est par exemple natif de Thèbes tandis que Junon est la protectrice d'Argos.

Les dieux sont partagés, dans *La Prise d'Ilion* (comme dans l'*Iliade*, un millénaire plus tôt), entre les Grecs (Athéna, Héra, Poséidon) et les Troyens (Aphrodite, Apollon, Arès). Pourtant, Apollon quitte Troie de son propre chef, la nuit de l'investissement de la cité par les Grecs : « Phébus Apollon se retira d'Ilion dans son opulent temple de Lycie, affligé à propos des grands remparts »[101] (qu'il avait contribué à construire). Quant à Arès, il a changé de camp (*Pri.*, v. 563-565). Du coup, les conflits entre les dieux se dissolvent, et cela s'explique par l'attitude de Zeus : « Mais déjà Zeus, ordonnateur du combat, tirait à lui la balance funeste aux Troyens et, avec peine [au sens où il lui en coûte, car il aime les Troyens], il fit faire demi-tour aux Grecs »[102] ; les nefs virent donc de bord et voguent vers Troie. Le mot τάλαντον utilisé par Triphiodore, qui renvoie à l'*Iliade*, exclut toute ambiguïté : il s'agit bien d'un instrument de détermination des destins. En l'absence de destin, ni Apollon ni Arès n'abandonneraient Troie : à la guerre entre les hommes se superposerait alors une guerre entre les dieux.

Enfin, Cérès s'oppose aux autres dieux, dans *Le Rapt de Proserpine*, après l'enlèvement de sa fille, car elle soupçonne la complicité de certains d'entre eux : Proserpine était cachée en Sicile, dans un palais fortifié par les Cyclopes, mais elle en est sortie, malgré les conseils de sa mère, en compagnie de Diane, de Minerve et de Vénus pour aller cueillir des fleurs (en réalité seuls Jupiter et Vénus sont les complices de l'enlèvement de Proserpine par Pluton). Pourtant, le conflit ne s'envenime pas car Cérès impute l'enlèvement au destin ; elle dit en effet aux autres déesses : « Quel que soit le sort (*fortunam*) que vous [les autres dieux] m'avez attribué, pourvu que j'en prenne connaissance [que je sache ce qui est arrivé à Proserpine], je le supporterai et j'estimerai que c'est le destin (*fatum*), et non un crime »[103]. Le

---

[101] - χάζετο δ΄ Ἰλιόθεν Λυκίης ἐπὶ πίονα νηὸν / ἀχνύμενος μεγάλοις ἐπὶ τείχεσι Φοῖβος Ἀπόλλων (*Pri.*, 508-509).

[102] - ἤδη δὲ Τρώεσσιν ὀλέθριον εἶλκε τάλαντον / Ζεὺς ταμίης πολέμοιο, μόγις δ' ἐλέλιξεν Ἀχαιούς (*Pri.*, v. 506-507).

[103] - *quamcumque dedistis* / *fortunam, sit nota, feram fatumque putabo,* / *non scelus* (*Pros.*, III, 300-302).

sort ou l'infortune de Cérès est d'ailleurs ici en quelque sorte une conséquence du destin, situé à un niveau d'abstraction supérieur. En revanche, si l'on supprimait le destin, il resterait le crime que constituerait l'enlèvement de Proserpine, et Cérès chercherait à s'en venger.

On le voit, le destin joue un rôle de régulateur de la violence ; si les dieux ne se soumettaient pas – bon gré, mal gré – au destin, les conflits entre eux seraient exacerbés ; ils pourraient même être insolubles en l'absence de destin. Au-delà de sa signification apparente, celle d'un avenir annoncé, le destin a donc un sens caché. « Expression de l'ordre qu'ils [les dieux] instaurent et font régner par le jeu de leurs relations réglées, un ordre dont la puissance de Zeus [et de Jupiter] garantit la stabilité »[104], le destin est au centre des enjeux de pouvoirs qui caractérisent les épopées antiques.

II – Suppression du destin et désorganisation de la structure des épopées paradigmes

A l'instar de la *Théogonie* qui devrait être partiellement réécrite dans l'hypothèse d'une suppression du destin – les conflits entre les dieux ne débouchant pas sur un nouvel ordre, comme il a été dit (p. 228) –, les trois épopées paradigmes verraient leur structure gravement atteinte. Plusieurs scènes cruciales de l'*Iliade* impliquant Achille devraient en effet être sérieusement retouchées et d'autres, supprimées ; le périple d'Ulysse, pourrait s'achever au large de la Schérie, ce qui nécessiterait une réorganisation de l'*Odyssée* ; enfin, après sa fuite de Troie, Énée s'arrêterait peut-être à Carthage, il faudrait donc modifier les Livres de l'*Énéide* afférents à l'implantation des Troyens au Latium.

II – 1 : Plusieurs scènes cruciales de l'*Iliade* impliquant Achille devraient être sérieusement retouchées et d'autres, supprimées

Ces scènes cruciales sont, selon nous, l'entretien d'Achille avec sa mère Thétis au Chant I, la réception par Achille de la délégation menée par Ulysse au Chant IX, l'entrevue du Chant XXIV entre Achille et Priam à propos du cadavre d'Hector.

II – 1 – 1 : L'entretien d'Achille avec sa mère Thétis au Chant I

On sait que, dans le Chant I, Achille, en larmes, se plaint à sa mère Thétis de l'outrage que lui a fait subir Agamemnon et il l'adjure d'intervenir auprès de Zeus pour en être vengé ; Achille, s'étant retiré du combat, verrait avec satisfaction une défaite des Grecs

[104] - P. Rousseau, 1995, note 33, p. 428.

contre les Troyens jusqu'à ce qu'Agamemnon comprenne à quel point le héros est irremplaçable. Or toute l'argumentation d'Achille repose sur le fait qu'il connaît son destin, avoir une mort prématurée : « Mère, puisque tu m'as enfanté pour une durée tout à fait courte, Zeus Olympien qui résonne au haut du ciel aurait dû au moins rehausser la considération que l'on me porte »[105]. En d'autres termes, Achille déplore que la brièveté de sa vie ne soit pas compensée par un surcroît d'honneur (τιμή). Thétis reprend à son compte ces propos devant Zeus : « Honore (τίμησόν) mon fils qui est, de tous, celui que frappera la mort la plus prompte (ὠκυμορώτατος) »[106]. L'adjectif ὠκυμορώτατος, dérivé de μόρος indique bien que nous nous situons dans le champ sémantique du destin. Zeus finit par acquiescer après s'être fait prier car il craint le courroux d'Héra s'il donne, même momentanément, la victoire aux Troyens.

En l'absence de destin, l'argumentation d'Achille et de Thétis s'écroulerait. Zeus n'aurait plus aucune raison d'intervenir dans une dispute entre deux héros – Achille et Agamemnon – dont aucun n'est son fils. On peut s'en persuader en se reportant à *Iliade latine*, au Ier s. apr. J.-C., ou *Résumé de l'Iliade d'Homère*. Baebius Italicus n'y fait aucune allusion au destin d'Achille. Et donc Thétis utilise devant Jupiter un nouvel argument : si l'outrage d'Agamemnon reste impuni, lui dit-elle, « la vertu, vaincue par la débauche, aura succombé honteusement »[107]. Mais on voit mal où est la vertu chez Achille et la débauche dans le comportement d'Agamemnon : entre les deux hommes, le conflit porte en réalité sur un partage de butin. C'est une question d'honneur. L'argument évoqué par Thétis est donc peu convaincant, même s'il triomphe des réticences de Jupiter chez Baebius Italicus, résumé de l'*Iliade* oblige ; le maître de l'Olympe dit alors à la déesse : « Mets un terme à ces tristes plaintes (…) ; ce travail sera le mien »[108].

Il est difficile d'imaginer par ailleurs qu'Achille puisse pleurer, ce qu'il fait dans l'*Iliade*[109], sinon de rage, simplement parce qu'Agamemnon lui a pris une esclave (à laquelle il est, certes, attaché). Cette scène devrait donc être entièrement réécrite. Or les larmes d'Achille[110] ont une importance cruciale : elles apparaissent très tôt dans l'épopée et en font

---

[105] - μῆτερ, ἐπεί μ᾽ ἔτεκές γε μινυνθάδιόν περ ἐόντα, / τιμήν πέρ μοι ὄφελλεν Ὀλύμπιος ἐγγυαλίξαι / Ζεὺς ὑψιβρεμέτης (*Il.*, I, 352-354).
[106] - τίμησόν μοι υἱὸν ὃς ὠκυμορώτατος ἄλλων / ἔπλετ᾽ (*Il.*, I, 505-506).
[107] - *turpiter occiderit superata libidine uirtus* (*Il. lat.*, v. 92).
[108] - *tristis depone querellas* / (…), *mecum labor iste manebit* (*Il. lat.*, v. 93-94).
[109] - δάκρυ χέων (*Il.*, I, 357 ; « [Achille] versant des larmes ») ; στενάχων (*Il.*, I, 364 ; « [Achille] se lamentant »).
[110] - *Les Larmes d'Achille* est le titre d'un ouvrage de H. Monsacré, 2010.

non seulement « le récit de la colère d'Achille (…) [mais] aussi le chant de sa douleur (…). Achille incarne, à lui seul, presque toute la souffrance du poème »[111].

II – 1 – 2 : La réception par Achille de la délégation menée par Ulysse au Chant IX

Lorsqu'il reçoit la délégation d'Ulysse et d'Ajax au Chant IX, porteurs de la proposition d'Agamemnon de réparer l'outrage infligé, Achille refuse de revenir au combat au motif qu'il connaît son destin, qu'il ne veut pas perdre la vie : « Pour moi [Achille] en effet, toutes les richesses que possède, dit-on, Troie ne sont pas égales en valeur à la vie »[112]. Il annonce en effet à ses compagnons qu'il a le choix, lui a expliqué sa mère (comme on l'a vu précédemment, pp. 208-209), entre un retour rapide dans sa patrie et une gloire impérissable mais *post mortem* (*Il.*, IX, 410-416). Nestor explique d'ailleurs ultérieurement à Patrocle pourquoi Achille ne s'éloigne pas de son navire ; cela peut fort bien se comprendre « s'il cherche à éviter en son cœur une quelconque prédiction (θεοπροπίην) et si sa vénérable mère la lui a expliquée de la part de Zeus »[113]. Ici, c'est le substantif θεοπροπίη qui exprime la notion de destin. Nestor incite donc Patrocle à combattre en lieu et place d'Achille.

En l'absence de destin, évidemment Achille ne pourrait plus refuser l'offre d'Agamemnon, sauf à considérer que ses cadeaux sont insuffisants : or celui-ci lui propose non seulement de rendre l'esclave Briséis qu'il lui avait ravie mais de joindre « une indemnité immense »[114] faite d'or, d'objets précieux, de chevaux et d'autres esclaves, toutes choses de nature à conforter l'honneur (τιμή) d'Achille. Mais si Achille reprenait le combat, l'équilibre des forces entre les Grecs et les Troyens s'en trouverait transformé. Il faudrait donc modifier plusieurs Chants, ceux qui sont marqués par la défaite et par la reculade des Grecs (que Zeus n'aurait plus de raisons d'accorder à Thétis). En outre tout le Chant XVI, celui des combats et de la mort de Patrocle, deviendrait partiellement incongru, Achille étant présent ; notamment Patrocle a revêtu la cuirasse d'Achille pour faire peur aux Troyens, suivant en cela le conseil que lui a donné Nestor au Chant XI (*Il.*, XI, 798-801). On voit ici que la structure-même de l'*Iliade* serait touchée. Enfin, au Chant XVIII, Achille n'aurait peut-être pas à pleurer la mort de Patrocle, ou du moins il ne pleurerait pas en même temps sa propre mort future. La phrase « En effet il est imposé par le destin (πέπρωται) que tous deux nous rougissions la même

[111] - H. Monsacré, 2010, p. 243.
[112] - οὐ γὰρ ἐμοὶ ψυχῆς ἀντάξιον (…) ὅσα φασὶν / Ἴλιον ἐκτῆσθαι (*Il.*, IX, 401-402).
[113] - εἰ δέ τινα φρεσὶν ᾗσι θεοπροπίην ἀλεείνει / καί τινά οἱ πὰρ Ζηνὸς ἐπέφραδε πότνια μήτηρ (*Il.*, XI, 794-795).
[114] - ἀπερείσι᾽ ἄποινα (*Il.*, IX, 120).

terre, ici même à Troie »[115] n'aurait plus aucun sens. Or, aux yeux de G. Nagy, « la clef de l'épopée d'Achille est *l'ákhos*/*pénthos* sur Patrocle »[116], cette combinaison de chagrin (ἄχος) et de deuil (πένθος).

II – 1 – 3 : L'entrevue du Chant XXIV entre Achille et Priam à propos du cadavre d'Hector

Dans le Chant XXIV, Priam – guidé par Hermès – se rend dans le camp grec, chez Achille, avec « une indemnité immense »[117], faite de vêtements de prix, d'objets précieux et d'or, pour racheter le cadavre de son fils Hector. Or toute l'entrevue est placée sous le signe de Pélée, le père d'Achille ; elle commence par cette phrase de Priam, suggérée en substance par Hermès, et destinée à fléchir le courroux d'Achille que la mort d'Hector (meurtrier de Patrocle) n'a pas apaisé : « Souviens-toi de ton père [Pélée], Achille tout à fait semblable aux dieux »[118] et à nouveau quelques moments plus tard : « Achille, souviens-toi de ton père et aie pitié de moi »[119]. Pélée, dans sa vieillesse, a de la chance, explique Priam : il peut espérer retrouver son fils, vivant ; en revanche, lui, Priam, vieux également, ne peut plus avoir l'espoir que de récupérer le corps de son fils, mort. En l'absence de destin, on ne comprend pas quelle portée pourrait avoir ce type d'argumentation : Achille n'aurait aucune raison d'opérer cette sorte de transfert de paternité de Pélée à Priam que lui propose de faire ce dernier. Mais en réalité, Achille perçoit alors, à travers Priam, combien sera grand le chagrin de Pélée quand il apprendra la mort de son fils, programmée par le destin. Priam et Achille vont donc pleurer ensemble (« Leurs lamentations s'élevaient à travers toute la pièce »[120]), l'un sur le destin qu'a eu son fils Hector, l'autre sur le malheur que connaîtra bientôt son père Pélée, ce dont Achille informe Priam : « Mais il [Pélée] n'a eu qu'un enfant, condamné à une mort tout à fait prématurée (παναώριον) »[121]. L'adjectif παναώριος exprime la proximité annoncée et irréversible de la mort d'Achille. Cette entrevue, au centre de

---

[115] - ἄμφω γὰρ πέπρωται ὁμοίην γαῖαν ἐρεῦσαι / αὐτοῦ ἐνὶ Τροίῃ (*Il.*, XVIII, 329-330).
[116] - G. Nagy, 1994, p. 137.
[117] - On retrouve l'expression ἀπερείσι᾽ ἄποινα (*Il.*, XXIV, 276) du Chant IX.
[118] - μνῆσαι πατρὸς σοῖο θεοῖς ἐπιείκελ᾽ Ἀχιλλεῦ (*Il.*, XXIV, 486).
[119] - Ἀχιλεῦ, αὐτόν τ᾽ ἐλέησον / μνησάμενος σοῦ πατρός (*Il.*, XXIV, 503-504).
[120] - τῶν δὲ στοναχὴ κατὰ δώματ᾽ ὀρώρει (*Il.*, XXIV, 512).
[121] - ἀλλ᾽ ἕνα παῖδα τέκεν παναώριον (*Il.*, XXIV, 540). Pour M. Pope (1985), l'hapax de l'*Iliade* παναώριος désigne plutôt le fait de se comporter de manière inadaptée. Achille dit en effet à Priam dans la phrase suivante qu'il ferait mieux d'être auprès de son père, un vieillard, plutôt que de combattre à Troie. Cette interprétation, peu fréquente, enlève cependant, nous semble-t-il, une bonne partie de l'intérêt de la scène.

laquelle se trouvent deux destins – celui d'Hector, au sens rétrospectif d'une mort récente, et celui d'Achille, au sens prospectif d'une mort annoncée, avec leurs conséquences sur la vie de Priam et de Pélée –, est considérée de ce fait par P. Rousseau comme « une réflexion sur le destin »[122] ; elle sera couronnée de succès pour Priam : il repartira à Troie avec le cadavre d'Hector et avec la promesse d'une trêve pendant la période de funérailles.

Si l'on supprimait le destin, cette scène cruciale (comme les deux précédentes) devrait être également entièrement réécrite. L'entretien aurait pour seul thème la négociation sur le prix à payer pour l'obtention d'un cadavre, entre un roi et un chef ennemi. Cela enlèverait à Achille cette part d'humanité qui fait tout l'intérêt du personnage et peut-être également une bonne partie de l'intérêt de l'*Iliade*.

II – 2 : Le périple d'Ulysse, au retour de Troie, pourrait s'achever au large de la Schérie, ce qui nécessiterait une réorganisation de l'*Odyssée*

La suppression du destin modifierait tant l'odyssée d'Ulysse proprement dite – elle la raccourcirait sans doute – que l'*Odyssée* elle-même, œuvre qui serait totalement désorganisée.

II – 2 – 1 : L'odyssée d'Ulysse arrêtée au large de la Schérie ?

Au début de l'*Odyssée*, dans le Chant I, on apprend que le retour d'Ulysse en Ithaque – élément de son destin, comme le précise le narrateur (*Od.*, I, 16-18) – se heurte à deux obstacles.

Le premier, évoqué par Athéna, est le fait que Calypso le retient sur son île ; le second, par Zeus, réside dans la haine éprouvée par Poséidon pour le héros, dont il a déjà été question (p. 224). Zeus décrète cependant le retour immédiat d'Ulysse dont il juge le comportement envers les dieux exemplaire, au niveau des sacrifices qu'Ulysse fait régulièrement en leur honneur. Le destin d'Ulysse est donc lié à la volonté de Zeus et celui-ci envoie Hermès en avertir Calypso. Si l'on supprimait le destin, Calypso pourrait certes laisser partir Ulysse de son propre chef, bien qu'elle en soit toujours amoureuse, car elle est bienveillante et elle le voit malheureux. Elle dit ainsi dans le chant V : « Et quant à moi-même, je [Calypso] n'ai pas dans la poitrine un cœur de fer, mais compatissant »[123]. C'est pourquoi le véritable problème est celui de la haine éprouvée par Poséidon pour Ulysse, qui s'explique non seulement par la

[122] - P. Rousseau, 1995, p. 489.
[123] - οὐδέ μοι αὐτῇ / θυμὸς ἐνὶ στήθεσσι σιδήρεος, ἀλλ' ἐλεήμων (*Od.*, V, 190-191).

blessure qu'a infligée le héros à Polyphème, son fils, mais également par le fait qu'Ulysse a mis en cause l'étendue des pouvoirs de Poséidon, criant au Cyclope, de retour sur son vaisseau : « Pas même le dieu qui ébranle la terre ne te guérira (ἰήσεται) l'œil »[124]. Le futur ἰήσεται assorti d'une négation ne peut exprimer ici une absence de volonté de Poséidon ; il a donc valeur d'impossibilité. Cette adresse pourrait valoir à Ulysse, selon nous, un châtiment identique à celui d'Ajax fils d'Oïlée. Celui-ci, naufragé au retour de Troie, a pu se réfugier sur les grands rochers des Gyres ; il prononce alors une phrase qui n'est guère plus conflictuelle que celle d'Ulysse : « Il [Ajax] dit qu'il avait fui le grand abîme de la mer malgré les dieux »[125]. Alors, Poséidon tue Ajax.

S'il n'en était pas empêché par le destin d'Ulysse, rien n'interdirait donc à Poséidon de le supprimer, et il pourrait le faire lors de la tempête qu'il déclenche au large de la Schérie, à moins que Zeus (ou Athéna) n'entre, comme on l'a déjà souligné (p. 224), dans un violent conflit avec lui[126]. En définitive, l'odyssée d'Ulysse pourrait bien, en l'absence de destin, s'achever par un naufrage fatal, au large de la Schérie.

II – 2 – 2 : L'*Odyssée*, une œuvre totalement désorganisée

Si Ulysse périssait en mer près des côtes de Schérie, alors l'*Odyssée* s'en trouverait désorganisée sur deux points majeurs.

D'abord, deviendraient totalement ou partiellement incongrus les Chants postérieurs au naufrage, c'est-à-dire les Chants VI et VII (l'arrivée d'Ulysse chez les Phéaciens puis au palais d'Alkinoos), les Chants XIII et XIV (le retour d'Ulysse en Ithaque), les Chants XVI à XXIII (la lutte contre les prétendants) et enfin le Chant XXIV (notamment la seconde descente d'Ulysse aux Enfers), c'est-à-dire, au total, treize des vingt-quatre Chants de l'*Odyssée*. Cette *Odyssée* ne serait alors pas seulement raccourcie (comme l'odyssée d'Ulysse) : l'œuvre devrait être largement réécrite et c'est sans doute Télémaque qui se chargerait d'exterminer les prétendants, avec l'aide d'Athéna (on n'imagine pas en effet Pénélope épouser l'un d'entre eux, mariage de la vertu et du vice). Curieuse *Odyssée* qui

---

[124] - οὐκ ὀφθαλμόν σ' ἰήσεται οὐδ' Ἐνοσίχθων (*Od.*, IX, 525).
[125] - φῆ ῥ' ἀέκητι θεῶν φυγέειν μέγα λαῖτμα θαλάσσης (*Od.*, IV, 504).
[126] - Le conflit le plus illustre entre Poséidon et Athéna est évoqué dans *Les Métamorphoses* ; Ovide décrit « l'antique dispute à propos du nom de la contrée [d'Athènes] » (*antiquam de terrae nomine litem, M.*, VI, 71) et pour la domination de l'Attique. En frappant un rocher de son trident, Poséidon a fait jaillir l'eau à l'emplacement du temple d'Erechthée à Athènes, sur l'Acropole ; et Athéna, un olivier, en frappant le sol de sa lance. Les autres dieux considérèrent que l'olivier l'emportait.

compterait alors deux héros de même envergure, Ulysse et Télémaque, et deux parties sans synthèse finale, une « Odyssée » et une « Télémachie ».

Ensuite, l'un des intérêts de l'*Odyssée* et même une de ses originalités – relativement à l'*Iliade* où le déroulement de la bataille est conté en respectant globalement la chronologie – réside dans les nombreux retours en arrière du récit. Or la plupart d'entre eux se situent après l'épisode du naufrage d'Ulysse au large des côtes phéaciennes. C'est en effet lors de la réception donnée par Alkinoos que se situent le chant de l'aède relatif au fameux cheval de bois dont le déplacement derrière les remparts va provoquer la chute de Troie (*Od.*, VIII), ainsi que les récits, par Ulysse, de son passage chez le Cyclope (*Od.*, IX), auprès de Circé (*Od.*, X), aux Enfers (*Od.*, XI), à proximité des sirènes et des écueils Charybde et Skylla, dans l'île des vaches du Soleil (*Od.*, XII), avant la tempête qu'envoie Poséidon pour anéantir son bateau et son équipage, ce dernier épisode précédant immédiatement l'arrivée du naufragé sur l'île de Calypso. Et c'est encore plus tard, en Ithaque, qu'Ulysse est amené, pour rester incognito et assurer sa sécurité, à faire des récits fictifs sur sa vie passée devant Athéna qu'il prend pour un jeune pastoureau (*Od.*, XIII), devant également Eumée (*Od.*, XIV) et les prétendants (*Od.*, XVII) ; de même Eumée y fait le récit de sa vie à Ulysse (*Od.*, XV).

Un travail sur la poétique du récit montre aisément la fonction de ces entorses à la chronologie, faites par Homère, qui apparaissent, à bien des égards, modernes.

D'abord le récit épique a besoin d'un large public (un large public virtuel auquel pourra s'identifier l'auditeur ou le lecteur réel de l'*Odyssée*) qu'il s'agit de faire frissonner et d'amuser, et celui de la réception au palais d'Alkinoos convient tout à fait. On comprend donc que l'aède alterne des chants tragiques (afférents à la guerre de Troie) avec des chants comiques (les amours d'Arès et d'Aphrodite, *Od.*, VIII) avant qu'Ulysse ne prenne le relais par ses propres récits. Or, il est difficile d'imaginer Homère – si l'épopée d'Ulysse se terminait par sa mort au large de la Schérie – plaçant ces récits plus tôt (d'un point de vue chronologique) dans son œuvre et, de ce fait, devant un auditoire restreint à Circé ou à Calypso.

En outre, l'on ne saurait où situer ce récit des amours d'Arès et Aphrodite, de l'adultère dont est victime Héphaïstos, écrit de toute évidence pour faire rire les hommes (et non des nymphes ou des déesses) et, au-delà, pour accentuer le caractère anthropomorphique des dieux de l'Olympe, amenant B. C. Dietrich, à parler de « l'extrême humanisation des

dieux » chez Homère[127]. Or ce récit (en même temps que celui des amours de Zeus et Héra sur le mont Ida dans l'*Iliade*) a une grande importance dans la littérature antique : on le retrouve dans d'autres épopées[128].

Il est également en bonne place dans les critiques que Platon adresse à Homère et à Hésiode[129].

Enfin, le récit d'Eumée et les pseudo-récits d'Ulysse en Ithaque sont l'occasion pour Homère d'exposer la vie quotidienne des paysans, des bergers, des marins, des marchands – ce qui constitue une autre originalité de l'*Odyssée* – et l'on voit mal où pourraient prendre place ces épisodes dans une *Odyssée* raccourcie.

II – 3 : Après sa fuite de Troie, Énée s'arrêterait au plus tard à Carthage et il faudrait donc modifier les Livres de l'*Énéide* sur l'implantation des Troyens au Latium

Dans l'*Énéide*, Énée quitte Troie en flammes, « fuyant du fait du destin (*fato*) »[130], comme il a été dit (pp. 218-219). Le fugitif a alors devant lui sept ans d'errances à supporter avant de toucher Carthage (*En.*, I, 755-756), à la suite d'une tempête qui constitue une des manifestations de l'hostilité de Junon à son égard. La déesse a en effet conservé toute sa rancune au peuple de Priam et à ses alliés, après le jugement de Pâris. Pendant ces années passées entre Troie et Carthage (*En.*, III), Énée multiplie les étapes : en Thrace, à Délos, en Crète, dans les Strophades, à Actium, dans le royaume troyen d'Hélénus à Buthrode, à

---

[127] - B. C. Dietrich, 1979, p. 131. Athéna γλαυκῶπις (de ἡ γλαύξ, « la chouette ») a cependant encore des traits des divinités zoomorphes (M. P. Noël *in* Homère, *Odyssée*, 1996, note p. 86). Selon C. Meillier (1970), le lien entre Athéna et la chouette était surtout fait à Athènes ; Athéna était représentée sous la forme d'une chouette sur des monnaies et la chouette figurait sur des métiers à tisser (Athéna était la déesse des artisans).

[128] - Il est abrégé dans les *Métamorphoses* d'Ovide (*M.*, IV, 171-189), mais avec le même quatuor : le dieu Soleil (qui prévient Vulcain de l'adultère), Vénus, Mars et Vulcain. Ce récit est aussi mentionné dans *La Suite d'Homère* (*Sui.*, XIV, 47-54), lors d'une comparaison entre Hélène et Aphrodite.

[129] - Platon explique dans « La République » (*in* Platon, *Œuvres complètes*, 2007, pp. 926-928 et pp. 940-941) que les poèmes d'Homère et d'Hésiode sont à rejeter de la Cité idéale car ils donnent une image immorale et fausse des divinités ; même s'ils ont peut-être une signification symbolique, ils présentent un danger pour la jeunesse, incapable de la discerner. A la suite de quoi, Héraclite (*Allégories d'Homère*, 1962, p. 2), au 1er s. de notre ère, pourfendra les « gens qui, par ignorance, n'entendent pas le langage allégorique d'Homère (…), qui n'entendent pas le sens philosophique d'un mythe et s'attachent aux apparences de la fiction ».

[130] - *fato profugus* (*En.*, I, 2).

Castrum Minervae, au pays des Cyclopes, à Drépane. S'il ne s'y établit pas, c'est qu'il en est chassé soit par des prodiges, autant de manifestations des destins, soit par des oracles lui indiquant de plus en plus clairement son objectif : l'Italie.

Dès lors, une suppression des destins aurait pu amener Énée d'abord à ne pas quitter durablement Troie, mais à reconstruire la cité, incendiée, après le départ des Grecs. Dans le Livre IV, le héros avoue en effet à Didon : « Si les destins (*fata*) souffraient que je conduise ma vie sous mes auspices (…), d'abord j'habiterais la cité de Troie et j'honorerais les chères reliques des miens »[131]. La proposition conditionnelle de cette phrase ne manque pas d'étonner car elle signifie : « Si les destins me laissaient entièrement libre » (dans ce cas les destins n'existeraient pas vraiment), ou « Si j'étais le maître des destins ». Mais enfin, Énée aurait pu également s'implanter là où il aborde, par exemple en Crète (berceau d'un de ses ancêtres, Teucrus), malgré l'épidémie de peste, ou à Buthrode qu'occupent Andromaque et son nouvel époux, le roi Hélénus, en tout cas – au plus tard – à Carthage car il y est reçu à bras ouverts par la reine, Didon.

En effet Vénus qui « craint cette maison peu sûre »[132] a envoyé Cupidon auprès de Didon, pour qu'il rende la reine amoureuse d'Énée. Par ailleurs Junon favorise également cette union ; elle tente ainsi d'éloigner définitivement Énée du Latium car « elle avait entendu dire (*audierat*) qu'une race serait prolongée à partir du sang troyen et qu'elle détruirait un jour les citadelles carthaginoises »[133]. Il s'agit bien là, à travers le verbe *audire*, du destin, celui des Romains et des Carthaginois : *fatum* signifie en effet d'abord « ce qui est dit » et donc, également, « ce qui est entendu ».

Si l'on supprimait les destins, Vénus et Junon pourraient toutes deux continuer à voir d'un œil bienveillant l'union de Didon et d'Énée : Vénus, par sécurité pour les Troyens et Junon, car ces derniers renforceraient Carthage dont elle est la protectrice. Énée n'aurait donc pas de raisons, croyons-nous, de quitter Carthage. D'ailleurs, Jupiter est obligé d'envoyer Mercure le rappeler à ses destins, tandis qu'il est occupé à fortifier et à agrandir la cité : « Hélas [dit Mercure à Énée], toi qui as perdu de vue ton royaume et tes intérêts

---

[131] - *me si fata meis paterentur ducere uitam* / *auspiciis* (…), / *urbem Troianam primum dulcisque meorum* / *reliquias colerem* (*En.*, IV, 340-343).
[132] - *domum timet ambiguam* (*En.*, I, 661). L'adjectif *ambiguam* correspond au sentiment des Romains à l'égard des Carthaginois après les guerres puniques.
[133] - *progeniem* (…) *Troiano a sanguine duci audierat, Tyrias olim quae uerteret arces* (*En.*, I, 19-22).

(*rerum*) ! »[134]. Il est significatif que J. Perret[135] traduise ici *rerum* par « destinée ». Le héros qui se décide alors à partir affirme cependant clairement son attachement à Didon ; il lui dit en effet : « Ce n'est pas de mon plein gré que je cherche à atteindre l'Italie »[136] ; il confirmera cela en rencontrant ultérieurement l'ombre de Didon qui s'est suicidée entre-temps, aux Enfers : « Reine, je me suis retiré de ton rivage contre mon gré »[137]. En revanche, si Énée quittait Carthage, lassé de Didon, le profil psychologique du héros serait fissuré. Il est en effet un homme vertueux : « Je suis le pieux Énée »[138] dit-il à la jeune vierge (en réalité, Vénus travestie) qu'il rencontre lors de son arrivée à Carthage. Or, pour J. P. Brisson, est *pius* celui « qui se conforme consciemment et rigoureusement aux plus hautes exigences morales »[139]. La piété d'Énée s'exerce donc évidemment à l'égard des dieux (même de Junon), mais également de son père, de ses ennemis lors des combats au Latium – Énée y reste toujours plein d'humanité –, de Didon qu'il n'aurait ainsi aucune raison d'abandonner si l'on supprimait les destins.

Alors, les Livres V à XII de l'*Énéide*, postérieurs au départ d'Énée de Carthage, n'auraient plus lieu d'être, ce qui amputerait l'épopée des deux tiers de son contenu. La descente aux Enfers (Livre VI) pourrait cependant être déplacée (et située chronologiquement avant l'épisode de Carthage) mais elle devrait être réorganisée. En effet, en l'absence de destin, on voit mal Énée se rendre au temple d'Apollon de Cumes pour prendre connaissance des oracles dévoilés par la Sibylle, sa prophétesse ; or, c'est elle qui accompagne ensuite, aux Enfers, le héros qui a exprimé le désir de rencontrer son défunt père, Anchise. Enfin, une autre solution globale, si Énée demeurait à Carthage, serait que son fils Ascagne-Iule parte implanter la race troyenne au Latium[140] ; il prendrait le relais d'Énée, un peu comme Néoptolème prendra celui d'Achille après sa mort, dans *La Suite d'Homère*. Alors le titre l'*Énéide* ne conviendrait plus car ses deux parties seraient centrées respectivement sur Énée et sur Iule, deux héros d'importance désormais similaire. Et l'épopée ne serait plus cette

---

[134] - *heu, regni rerumque oblite tuarum !* (*En.*, IV, 267).
[135] - Virgile, *Énéide*, T. 1, 1977, p. 120.
[136] - *Italiam non sponte sequor* (*En.*, IV, 361).
[137] - *invitus, regina, tuo de litore cessi* (*En.*, VI, 460).
[138] - *sum pius Aeneas* (*En.*, I, 378).
[139] - J. P. Brisson, 1972, p. 392.
[140] - Selon C. O. Tommasi Moreschini (2006, p. 144), c'est « Ascagne-Iule (…) le modèle d'Auguste » et non Énée, car les prodiges du feu rapprochent le jeune héros, la nuit de sa fuite de Troie, et César (père adoptif d'Auguste), lors des jeux funèbres en son honneur.

« poésie de la solitude »[141], celle d'Énée perdant ou quittant successivement, du fait d'un destin cruel, des êtres chers comme Créuse, Hélénus, Andromaque, Didon, Anchise et certains de ses compagnons de combat au Latium ou – ce qui n'est guère différent – ce « drame de l'élection »[142] d'Énée, par les dieux, pour fonder Lavinium et donc, indirectement, Rome.

En somme, les trois épopées paradigmes seraient gravement altérées par une suppression du destin, ce qui montre a contrario son importance.

III – Suppression du destin et destruction de l'objet de certaines épopées

Une suppression du destin se traduirait enfin par la destruction, partielle ou totale, de l'objet de certaines épopées : en premier lieu, celles – liées au cycle des Argonautes – dont le point de départ est le destin de Pélias ; ensuite, *Les Noces de Thétis et de Pélée* et l'*Achilléide* car elles reposent entièrement sur le destin d'Achille ; enfin et surtout, l'*Énéide* qui chante le destin de Rome et des Romains illustres.

III – 1 : La suppression du destin de Pélias dans le cycle des Argonautes

Le point de départ commun aux trois épopées du cycle des Argonautes (dans l'ordre chronologique les *Argonautiques*, *Argonautica*, *Les Argonautiques orphiques*), est le destin de Pélias, roi d'Iôlcos, en Thessalie. Il y est annoncé dans des termes assez similaires, en dépit des six siècles qui séparent les *Argonautiques* des *Argonautiques orphiques*. Dans les *Argonautiques*, Apollonios de Rhodes précise : « En effet, Pélias a entendu un oracle (φάτιν) selon lequel un destin (μοῖρα) affreux l'attendait dans l'avenir : périr par les avis de l'homme, issu de son peuple, qu'il verrait chaussé d'un seul pied »[143], ce qui est le cas lorsque Jason se présente devant lui. Comme il est question du destin de Pélias, on a traduit φάτις par « oracle » plutôt que par « rumeur ». Valérius Flaccus ne fait pas allusion à la chaussure, mais directement à Jason, fils d'Aeson et neveu de Pélias : « L'esprit [de Pélias] ne connaissait aucune tranquillité ; il craignait le fils de son frère et les menaces des dieux. En effet celui-ci causera (*fore*) la perte du roi ; les devins l'annoncent »[144]. L'infinitif futur du verbe *sum* et la référence aux devins concourent tous deux à exprimer ici la notion de destin. Le narrateur dit

---

[141] - *Dichtung der Einsamkeit*, expression figurant dans le titre d'un article de G. Lieberg (1971).
[142] - *Drama of Election*, expression figurant dans le titre d'un article de H. H. Bacon (1986).
[143] - τοίην γὰρ Πελίης φάτιν ἔκλυεν, ὥς μιν ὀπίσσω / μοῖρα μένει στυγερή, τοῦδ' ἀνέρος ὅν τιν' ἴδοιτο / δημόθεν οἰοπέδιλον ὑπ' ἐννεσίῃσι δαμῆναι (*Argo.*, I, 5-7).
[144] - *non ulla quies animo fratrisque pauenti / progeniem diuumque minas. Hunc nam fore regi / exitio uatesque canunt* (*Arg.*, I, 26-28).

de même, dans *Les Argonautiques orphiques* : « En effet Pélias craignait que des oracles divins ne lui arrachent dans l'avenir son pouvoir royal, par les mains du fils d'Aeson »[145]. C'est donc pour se débarrasser de Jason, définitivement pense-t-il, que le roi Pélias l'envoie sur des mers encore inconnues, à la conquête hypothétique de la Toison d'or.

Si l'on supprimait les destins, Pélias n'aurait peut-être plus de motifs de craindre Jason et de l'envoyer à l'aventure, auquel cas les trois épopées deviendraient sans objet, même si, chez Valérius Flaccus, un argument supplémentaire est ajouté : « Au-delà, l'immense réputation de cet homme [Jason] menace le souverain et sa vaillance ne lui est pas agréable »[146]. En réalité, il conviendrait alors de se référer à une autre raison, de plus de poids, évoquée par Pindare au Ve s. av. J.-C. dans la *Quatrième Pythique*. Celui-ci mentionne en effet – outre l'oracle, repris par Apollonios de Rhodes, prévenant Pélias de se méfier de toute personne se présentant devant lui munie d'une seule chaussure – un conflit pour le pouvoir entre Pélias et la famille de Jason. Lorsqu'il se présente devant le peuple et devant Pélias pour la première fois, Jason qui ne le connaît pas lui dit ainsi : « Je suis venu chez moi pour me charger de l'antique royaume de mon père, qui n'est pas gouverné comme il convient (κατ΄ αἶσαν) (…). En effet je sais que Pélias, sans foi ni loi, obéissant à son cœur violent, l'a ravi par la force à mes parents, premiers possesseurs légitimes »[147]. Ce conflit suffirait à expliquer que Pélias envoie Jason à la conquête de la Toison d'or, même en l'absence de destin (on notera cependant que l'expression κατ΄ αἶσαν fait partie du champ sémantique du destin), en lui promettant de lui rendre son royaume dès son retour. Mais on admettra la supériorité, dans une épopée, d'un récit dont le point de départ est le destin, ce qui lui donne d'emblée une connotation divine, sur un autre récit qui débuterait par une banale histoire d'usurpation de trône et de lutte pour le pouvoir.

En définitive, la suppression du destin de Pélias détruirait à elle seule l'objet des épopées du cycle des Argonautes, ou au moins elle suffirait à atténuer sérieusement leur caractère attractif.

---

[145] - θέσφατα γὰρ Πελίας δειδίσσετο μή οἱ ὄπισθεν / χειρὸς ὕπ' Αἰσονίδα καθέλῃ βασιλήϊον ἀρχήν (*Ar.*, v. 56-57). Dans l'édition des Belles Lettres de cet ouvrage, F. Vian précise que θέσφατα est le sujet proleptique de καθέλῃ et que Αἰσονίδα est un génitif dorique.

[146] - *super ipsius ingens* / *instat fama uiri uirtusque haud laeta tyranno* (*Arg.*, I, 29-30).

[147] - ἱκόμαν / οἴκαδ΄, ἀρχαίαν κομίζων / πατρὸς ἐμοῦ, βασιλευομέναν / οὐ κατ΄ αἶσαν (…). / Πεύθομαι γάρ νιν Πελίαν ἄθεμιν λευ/καῖς πιθήσαντα φρασίν / ἁμετέρων ἀποσυλᾶ/σαι βιαίως ἀρχεδικᾶν τοκέων (Pindare, *T 2 – Pythiques*, 1955, *Quatrième Pythique*, 187-196 [105-110]).

III – 2 : La suppression du destin d'Achille dans *Les Noces de Thétis et de Pélée* et dans l'*Achilléide*

Le point commun entre *Les Noces de Thétis et de Pélée* et l'*Achilléide* réside dans le fait que la suppression du destin d'Achille en détruirait l'objet, mais elle le ferait sur des points différents : chez Catulle, ce sont les personnages centraux de l'épyllion qui disparaitraient ; or, sans eux, le poème ne se justifierait plus. Chez Stace, c'est le récit qui n'aurait plus de sens.

On connaît la décision de Zeus (*Argo.*, IV, 800-802) et celle de Jupiter (*M.*, XI, 221-228), amoureux de Thétis, de renoncer à l'épouser – ce qui permet à Pélée de le faire – en raison d'un oracle de Thémis, selon lequel le fils de Thétis serait plus puissant que son père[148]. Catulle, dans *Les Noces de Thétis et de Pélée*, au Ier s. av. J.-C., ne mentionne pas cet élément du destin d'Achille et, par suite, de Zeus et de Jupiter ; il se contente d'écrire : « Pelée, toi à qui Jupiter lui-même, toi à qui le père des dieux lui-même a cédé son amour »[149]. Le destin n'apparaît donc que pendant 80 vers environ, lorsque, arrivées à la noce, « les Parques entonnèrent leurs chants qui disent la vérité »[150] ; elles y informent Pélée moins de son propre destin – il est appelé à avoir des jours heureux[151], un fils illustre, lui annoncent-elles cependant – que justement du destin d'Achille : ses actions d'éclat à Troie, la chute de la cité, l'immolation de Polyxène sur son tombeau et donc la mort d'Achille devant Troie.

Si l'on supprimait de l'épyllion le destin, donc tout ce qui concerne les Parques, il resterait son développement introductif (les circonstances du mariage : la passion de Pélée pour Thétis après l'apparition de la Néréide, en mer, aux Argonautes à bord d'Argô), une longue description de l'étoffe qui couvre la couche nuptiale (évoquant notamment l'abandon d'Ariane par Thésée), la venue des divinités à la noce et un exposé conclusif des raisons (l'impiété essentiellement) pour lesquelles les dieux ne se montrent plus aux hommes. Cela représenterait encore environ 330 des 410 hexamètres dactyliques de l'épyllion et l'on pourrait penser que l'essentiel serait préservé. De notre point de vue, il n'en serait rien car le véritable objet du poème est le chant des Parques. Nous en voulons pour preuves deux

---

[148] - Eschyle, dans sa tragédie *Prométhée enchaîné* (v. 907-910), au Ve s. av. J.-C., avait simplement fait dire à Prométhée qu'un prochain mariage de Zeus le jetterait à bas de son trône.

[149] - *Peleu, cui Iuppiter ipse, ipse suos diuum genitor concessit amores* (*Noc.*, v. 26-27).

[150] - *Veridicos Parcae coeperunt edere cantus* (*Noc.*, v. 306).

[151] - Pour J. Boës (1986), l'adjectif « heureux » (*felicia* ; *Noc.*, v. 382) résume le chant des Parques.

éléments. En premier lieu, les personnages centraux de l'épyllion sont les Parques ; Catulle décrit avec précision leurs caractéristiques physiques (analysées précédemment, pp. 112-113), en même temps qu'il montre leur travail de la laine quand elles filent le destin des hommes sur leurs fuseaux (*Noc.*, v. 305-319). En revanche, ni Thétis, ni Pélée, ni les divinités qui assistent à la noce ne font l'objet d'une quelconque description, si ce n'est Prométhée auquel trois vers sont consacrés. En second lieu, le point nodal du poème est le vers « Courez en tirant les fils [du destin], courez, fuseaux »[152] qui revient à 13 reprises, en leitmotiv. Pour J. Vrugt-Lentz, Catulle est d'ailleurs le premier poète latin à avoir composé un « chant des Parques » ou un « chant du destin » (*Schicksalslied*[153]). En définitive, si l'on supprimait celui-ci, le poème n'aurait plus de réelle justification. Il perdrait son véritable objet.

Chez Stace, dans l'*Achilléide*, c'est le récit qui n'aurait plus de sens. En effet, l'épopée s'ouvre sur Thétis voyant passer en mer la flotte de Pâris qui rentre vers Troie avec Hélène à son bord : « Cette flotte cherche à m'atteindre, dit-elle, elle me promet des événements funestes, je reconnais les oracles des dieux et Protée a dit vrai (…). Je vois déjà la mer Ionienne et la mer Egée couvertes de mille vaisseaux ; et cela ne suffit pas que toutes les régions grecques se soient liguées aux Atrides gonflés de colère : bientôt on cherchera mon fils Achille sur mer et sur terre. Et lui-même voudra les suivre »[154]. Thétis connaît donc le destin que lui a révélé le dieu marin Protée, doté du don de prophétie : la guerre de Troie qui se profile, la participation d'Achille à cette guerre, sa mort ; celle-ci n'est pas annoncée précisément mais elle est contenue dans les verbes *petit* et *minatur* qui font partie du champ sémantique de la menace. Or Thétis qui est une déesse ne peut pas être menacée personnellement ; c'est donc à travers son fils unique, Achille, qu'elle l'est. Elle décide alors de le cacher – bien qu'il soit encore adolescent – chez le roi Lycomède, à Scyros.

Si l'on supprimait les destins, Thétis ignorerait à la fois la survenue de la guerre de Troie et la mort d'Achille à Troie. Elle n'aurait donc aucune raison de se rendre dans la grotte du Centaure Chiron qui l'élève, pour lui reprendre son fils. Dans ces conditions, Achille ne rencontrerait pas Déidamie, une des filles de Lycomède (dont il aura un enfant, Néoptolème,

---

[152] - *currite ducentes subtegmina, currite, fusi* (*Noc.*, v. 327 ; *Noc.*, v. 333 ; *Noc.*, v. 337 ; *Noc.*, v. 342 ; *Noc.*, v. 347 ; *Noc.*, v. 352 ; *Noc.*, v. 356 ; *Noc.*, v. 361 ; *Noc.*, v. 365 ; *Noc.*, v. 371 ; *Noc.*, v. 375 ; *Noc.*, v. 378 ; *Noc.*, v. 381).

[153] - J. Vrugt-Lentz, 1963, p. 262.

[154] - *me petit haec, mihi classis, ait, funesta minatur, / agnosco monitus et Protea uera locutum* / (…). *Video iam mille carinis Ionium Aegaeumque premi ; nec sufficit, omnis / quod plaga Graiugenum tumidis coniurat Atridis : / iam pelago terrisque meus quaeretur Achilles.* / *Et uolet ipse sequi* (*Ach.*, I, 31-32 et 34-38).

au rôle important dans la dernière phase de la guerre chez Quintus de Smyrne). Enfin, Ulysse et Diomède ne se rendraient pas à Scyros pour le ramener à Aulis où est rassemblée la flotte grecque. On le voit, l'épopée n'aurait plus d'objet. Cependant, une fois la guerre déclarée, Achille y participerait sans doute comme les autres chefs grecs et troyens, y compris lorsqu'ils sont fils de dieux ou de déesses comme, d'une épopée à l'autre, Ascalaphos, Ialménos et Penthésilée (fils et fille d'Arès), Memnon (fils de la déesse Eos), Sarpédon (fils de Zeus), Énée (fils de Vénus).

III – 3 : La suppression du destin de Rome et de celui des Romains illustres dans l'*Énéide*

L'*Énéide* comporte, nous semble-t-il, deux aspects majeurs et peut-être deux objectifs majeurs pour Virgile : le premier est religieux et le second, politique. Ils sont corrélés puisque la religion poliade – celle de la cité – est intimement liée à l'action politique romaine.

Virgile est profondément religieux, comme l'illustre le peu de sympathie dont il entoure le personnage de Mézence, « celui qui méprise les dieux »[155]. Selon P. Boyancé en outre, l'*Énéide* est avant tout un poème religieux dont « le sujet (…) est le transfert des Pénates de Troade »[156] en Italie. A ce transfert est parfois associé celui du Palladion ou du Palladium, cette statue sculptée par Athéna et représentant sa compagne de jeu Pallas (A. Baudou, 2009). De telles caractéristiques correspondent tout à fait à « l'inflexion augustéenne de la religion romaine »[157], qu'il s'agisse du renouveau de l'attention portée, à Rome, aux techniques de divination, ou de la restauration de nombreux temples sous l'impulsion d'Octave dont le surnom, *Augustus*, attribué en 27 av. J.C. par le Sénat, appartient au vocabulaire religieux, ou encore de la remise à l'honneur de la *pietas*, ou enfin du respect accru pour les dieux. Or, en l'absence de destin, si Énée était resté à Carthage, les Pénates n'auraient sans doute pas gagné l'Italie, à moins que son fils Iule ne prenne le relais, comme on l'a expliqué (p. 240).

Mais l'objectif principal de l'*Énéide* est politique. Nous avons déjà montré que l'épopée était une œuvre de commande – même si elle est transcendée par le génie de Virgile – composée à la gloire d'Octave-Auguste : « Virgile admirait Auguste (…) ; il croyait que

---

[155] - *contemptor diuom* (*En.*, VII, 648).
[156] - P. Boyancé, 1963, p. 20.
[157] - Titre du chapitre IX de l'ouvrage de J. Bayet, 1999.

Rome apportait à l'humanité les promesses d'un salut définitif. Il a écrit l'*Énéide* pour le dire » note à ce propos J. Perret[158].

En atteste d'abord le passage dans lequel apparaît explicitement la déférence du poète pour son souverain : « Auguste, descendant d'une divinité, établira l'âge d'or »[159]. Ensuite est évoqué le jeune Marcellus dans les noms des Romains illustres qui doivent venir sur terre, par un processus de métempsycose : « Hélas, enfant digne de pitié (…). Tu seras Marcellus »[160]. Or celui-ci, certes prometteur mais mort à 19 ans, n'aurait pas été cité s'il n'avait pas été le neveu d'Octave-Auguste (F. Dupont et J. P. Neraudau, 1970). Egalement, selon M. K. Thornton (1992), Virgile s'efforce de dénigrer les performances physiques des héros lors des combats, en les rendant ridicules, pour enlever toute honte à Auguste qui, peureux, se cachait, semble-t-il, pendant les batailles ; à cet effet, il manie l'hyperbole : dans l'*Énéide* ainsi, pendant son combat contre Énée, Turnus soulève un rocher énorme, ce que douze hommes – précise Virgile – n'arriveraient pas à faire (*En.*, XII, 896-902), contre deux hommes seulement dans l'*Iliade* pour un rocher soulevé par Énée (*Il.*, XX, 285-286). Enfin, la fête de l'*ara maxima* (*En.*, VIII, 268-305), célébrée lors de la rencontre d'Énée et d'Evandre sur le site futur de Rome, se déroulait chaque année à une date correspondant à celle du triomphe d'Octave en 29 av. J.-C. (P. Grimal, 1951).

A cette œuvre de commande donc, le souverain a assigné un objectif principal : que l'*Énéide* soit, pour les Romains, une sorte de référence littéraire et culturelle, à l'instar de l'*Iliade* et de l'*Odyssée* pour les Grecs. Il s'agit, dans ce cadre, de donner aux Romains de glorieux ancêtres mythiques – les plus lointains chronologiquement et les plus Italiens qu'il soit possible de trouver – et en même temps de chanter l'histoire illustre de Rome. Pour cela, Virgile recourt à deux procédés. D'abord, il fait partir Dardanus, un ancêtre d'Énée, d'Italie (« C'est là que Dardanus est né »[161], écrit-il à deux reprises) pour fonder Troie (« Dardanus

---

[158] - J. Perret, 1967, p. 343.

[159] - *Augustus Caesar, diui genus, aurea condet* / *saecula* (*En.*, VI, 792-793). Ce passage est inspiré des *Bucoliques*, recueil de poèmes composés par Virgile à partir de 42 av. J.-C. : *tu modo nascenti puero, quo ferrea primum / desinet ac toto surget gens aurea mundo, / casta faue Lucina* (*Bucoliques*, 1963, Eglogue IV, 8-10 ; « Toi, chaste Lucine [Diane], accueille seulement avec faveur l'enfant en train de naître, par lequel d'abord la race de fer en finira et par lequel en outre la race d'or se lèvera sur le monde entier »). Le caractère prophétique de ce passage, exprimé par les deux verbes au futur *desinet* et *surget*, auxquels correspond *condet* dans l'*Énéide*, est accentué par une référence ultérieure aux Parques (*Ibidem*, Eglogue IV, 46-47). C'est ce que H. Jeanmaire (1930) appelle *Le Messianisme de Virgile*.

[160] - *heu, miserande puer* (…). / *Tu Marcellus eris* (*En.*, VI, 882-883).

[161] - *hinc Dardanus ortus* (*En.*, III, 167 et VII, 240).

fondateur de Troie »[162]). Dardanus serait donc un personnage encore plus ancien que les principaux héros grecs d'Homère. Et Énée, Dardanien plutôt que Troyen[163] mais combattant à Troie, aurait retrouvé sa véritable patrie en retournant en Italie conformément à son destin. Ensuite, Virgile relie Énée à l'histoire de Rome, jusques et y compris à Auguste. Il s'agit là d'un renversement de perspective important par rapport à Homère. Chez le poète grec, lors des joutes oratoires qui précédaient leurs combats singuliers, les héros mentionnaient leur ascendance. Dans l'*Énéide*, « l'essentiel de l'information généalogique vise la descendance des héros mentionnés »[164].

Pour rendre ce lien entre le passé mythique et le présent historique de Rome aussi étroit que possible, Anchise, aux Enfers, montre à Énée des personnages qui attendent de se réincarner et qui ont vocation à s'illustrer, de Silvius – un futur fils d'Énée et de Lavinia – à Marcellus, neveu d'Auguste (*En.*, VI, 756-892). Et sur le bouclier forgé par Vulcain pour Énée, à la demande de Vénus, figurent – gravés – quelques épisodes fameux du destin de Rome, depuis sa création légendaire jusqu'à la bataille d'Actium[165] et à l'avènement d'Auguste (*En.*, VIII, 626-731).

Evidemment, la suppression des destins serait incompatible avec le maintien de tous ces développements. Cela reviendrait à faire disparaître la raison-même de l'existence de l'*Énéide*, à détruire son objet.

* *

*

Au terme de ce chapitre consacré à une suppression simulée du destin dans les épopées et à l'examen de ses répercussions dans trois domaines – la personnalité des acteurs, la structure des épopées, leur objet – nous parvenons malgré les difficultés et le caractère un peu artificiel de l'entreprise à définir, de ce point de vue, quatre catégories d'œuvres.

---

[162] - *Troiae Dardanus auctor* (*En.*, VI, 650).

[163] - Il est précisé d'ailleurs dans l'*Iliade*, quand Homère procède au catalogue des troupes troyennes, après avoir évoqué Hector, leur chef : « Ensuite, Énée, le noble fils d'Anchise, commandait aux Dardaniens » (Δαρδανίων αὖτ᾽ ἦρχεν ἐὺς πάϊς Ἀγχίσαο / Αἰνείας ; *Il.*, II, 819-820). Anchise, le père d'Énée, est lui-même un neveu de Laomédon, le père de Priam. Anchise et Priam ne sont donc que des cousins germains.

[164] - M. Bretin-Chabrol, 2009, p. 302.

[165] - *in medio classis aeratas, Actia bella, / cernere erat* (*En.*, VIII, 675-676 ; « Au milieu [du bouclier], on pouvait distinguer les vaisseaux couverts d'airain, la bataille d'Actium »).

La première comporterait neuf épopées qui ne seraient pas ou qui seraient peu affectées par une suppression du destin (mention A dans les deux tableaux placés à la fin de ce chapitre) : dans l'ordre chronologique *Hécalé* (Callimaque), les six *Idylles* (Théocrite) appartenant à notre corpus, les *Annales* (Ennius), *Héro et Léandre* (Musée), c'est-à-dire huit épyllions grecs et une épopée historique fragmentaire latine. Les récits en seraient pratiquement identiques et l'intérêt des personnages demeurerait préservé (ce pourquoi aucun développement spécifique ne leur a été consacré dans ce chapitre). Peut-être l'explication tient-elle à la brièveté de ces œuvres et au caractère spécifique de leur thème.

Dans une deuxième catégorie, la plus nombreuse, figureraient quatorze épopées (quatre grecques et dix latines) dont ni la structure ni l'objet ne seraient détériorés mais dans lesquelles la personnalité des acteurs – les héros, les stratèges, les dieux – serait sérieusement appauvrie, avec notamment un héroïsme édulcoré, une responsabilité des fautes accentuée et des conflits exacerbés (mention B dans les deux tableaux). On y trouverait, toujours classées dans l'ordre chronologique, *Les Métamorphoses* (Ovide), *La Pharsal*e (Lucain), *La Guerre punique* (Silius Italicus), *Iliade latine* (Baebius Italicus), la *Thébaïde* (Stace), *La Suite d'Homère* (Quintus de Smyrne), *La Prise d'Ilion* (Triphiodore), *Le Rapt de Proserpine* (Claudien), *Les Dionysiaques* (Nonnos de Panopolis), *La Tragédie d'Oreste* (Dracontius), *L'Enlèvement d'Hélène* (Dracontius), *Hylas* (Dracontius), *Médée* (Dracontius), *L'Enlèvement d'Hélène* (Collouthos).

Une troisième catégorie serait composée de huit épopées (cinq grecques et trois latines) altérées dans deux domaines :

- soit une personnalité des acteurs sérieusement appauvrie et une structure détériorée (mentions B et C dans les deux tableaux) : l'*Iliade* (Homère), l'*Odyssée* (Homère), la *Théogonie* (Hésiode).

- soit une personnalité des acteurs sérieusement appauvrie et un objet détruit partiellement ou totalement (mentions B et D dans les deux tableaux) : partiellement dans les *Argonautiques* (Apollonios de Rhodes), *Argonautica* (Valérius Flaccus), *Les Argonautiques orphiques* (Pseudo-Orphée) ; totalement dans Les *Noces de Thétis et de Pélée* (Catulle) et dans l'*Achilléide* (Stace).

Enfin dans la quatrième catégorie ne figurerait que l'*Énéide* (Virgile), seule épopée ayant à la fois une personnalité des acteurs sérieusement appauvrie, une structure détériorée et un objet détruit (mentions B, C et D dans le second tableau).

En définitive – ce sont là les enseignements majeurs de ce chapitre – une suppression du destin entraînerait une altération que l'on qualifiera de *faible* ou *nulle* pour neuf épopées (première catégorie ; 28% du total des épopées), une altération *moyenne* de quatorze épopées (deuxième catégorie ; 44%), une altération *forte* ou *très forte* de neuf épopées (troisième et quatrième catégories ; 28%) parmi lesquelles figureraient les trois épopées paradigmes. En outre, dans ce classement, aucune différence significative n'est décelable entre les épopées archaïques et celles de l'Antiquité tardive. Ces résultats nous semblent édifiants : on peut affirmer que le destin joue un rôle littéraire d'une part constant chronologiquement, d'autre part significatif dans presque les trois-quarts des épopées antiques. Mais il exerce également des fonctions littéraires comme nous allons le vérifier à présent.

TABLEAU 1 – LES CONSÉQUENCES D'UNE SUPPRESSION DU DESTIN SUR LES ÉPOPÉES GRECQUES

Auteur	Nom de l'épopée	**A** : Epopée non affectée ou peu affectée ; **B** : épopée caractérisée par un appauvrissement de la personnalité des principaux acteurs ; **C** : épopée dont la structure est désorganisée ; **D** : épopée dont l'objet est détérioré.
Apollonios	*Argonautiques*	**B** : Certains personnages (Héraclès, Idmon, Phinée par exemple) deviendraient plus ordinaires. Il n'y aurait plus de limites au pouvoir des dieux les plus puissants : Zeus aurait épousé Thétis et Héra aurait aidé les Argonautes encore davantage. **D** : Pélias aurait-il encore des raisons d'envoyer Jason à la conquête de la Toison d'or s'il ignorait que le destin de ce dernier est de le tuer ?
Callimaque	*Hécalé*	**A** : L'hospitalité d'Hécalé accordée à Thésée ne serait pas affectée.
Collouthos	*L'Enlèvement d'Hélène*	**B** : Pâris (le séducteur) et Hélène (abandonnant sa famille) n'auraient plus d'excuses à leur comportement. Cassandre serait une jeune fille ordinaire.
Hésiode	*Théogonie*	**B** : Seule la cruauté (ou la dimension symbolique de l'acte) expliquerait que Cronos avale ses enfants et que Zeus fasse de même avec Métis. **C** : Les guerres de succession, probables entre les dieux olympiens et les Titans, puis entre Zeus et son fils pourraient ne pas connaître de fin : le désordre serait appelé à perdurer. Il faudrait réécrire une partie de l'épopée.
Homère	*Iliade*	**B** : Calchas deviendrait un personnage ordinaire. Les défaites des Grecs et celles des Troyens leur deviendraient imputables. Sarpédon, Patrocle, Hector seraient tués par de meilleurs combattants qu'eux. Achille n'aurait plus à choisir entre "la gloire" et "le retour" ; et l'épopée ne serait plus qu'un simple récit de guerre. Les affrontements entre les dieux auraient moins de limites. **C** : Plusieurs scènes majeures seraient à reconsidérer, notamment les entretiens de Thétis avec Zeus et avec Achille, la réception par le héros de la délégation conduite par Ulysse, l'entrevue entre Achille et Priam.
Homère	*Odyssée*	**B** : Les prétendants à la main de Pénélope, les Troyens qui laissent entrer dans leurs murs le cheval de bois, les compagnons d'Ulysse qui dévorent les vaches du dieu Soleil seraient totalement responsables de leurs actes. **C** : L'odyssée d'Ulysse s'arrêterait au large de la Schérie : en effet, rien n'interdirait plus à Poséidon de tuer Ulysse (qui a aveuglé son fils, Polyphème) lors de la tempête qu'il déclenche devant les côtes phéaciennes. Alors les Chants postérieurs au naufrage (Ulysse chez les Phéaciens, Ulysse contre les prétendants en Ithaque) deviendraient incongrus. Ménélas n'aurait plus de raisons d'interroger Protée sur les modalités de son retour à Sparte ni Circé, d'envoyer Ulysse aux Enfers interroger Tirésias.
Musée	*Héro et Léandre*	**A** : L'histoire pourrait être racontée dans les mêmes termes.
Nonnos de Panopolis	*Les Dionysiaques*	**B** : Certains personnages (comme Agavé, Ampélos, Ariadne, Ino, Sémélé, Phaéton, les chefs indiens) seraient désormais totalement responsables de leur infortune. Les conflits entre les dieux (notamment entre Dionysos et Héra, entre Dionysos et Poséidon) seraient encore accentués.
Pseudo-Orphée	*Les Argonautiques orphiques*	**B** : Des personnages comme Aiétès, Héraclès, Jason, Kyzicos, Médée deviendraient totalement responsables de leurs actes ou de leur infortune. **D** : Pélias aurait-il des raisons d'envoyer Jason à la conquête de la Toison d'or s'il ignorait que le destin de ce dernier est de lui enlever son royaume ?
Quintus de Smyrne	*La Suite d'Homère*	**B** : Les guerriers tués lors des combats par d'autres héros seraient rabaissés : ils auraient trouvé meilleurs qu'eux (c'est le cas d'Eurypyle, de Memnon, de Pâris, de Penthésilée par exemple). Cassandre ne serait plus qu'une fille de Priam et d'Hécube. Hélénos trahirait spontanément. Les Troyens deviendraient responsables de la chute de la cité ; et les Grecs, de leurs malheurs. Les suicides d'Ajax fils de Télamon et d'Oenone seraient à présent des actes libres. Les interventions divines comporteraient moins de limites.
Théocrite	(Six) *Idylles*	**A** : Tirésias n'annoncerait pas à Alcmène le destin d'Héraclès (Id. XXIV).

Auteur	Nom de l'épopée	**A** : Epopée non affectée ou peu affectée ; **B** : épopée caractérisée par un appauvrissement de la personnalité des principaux acteurs ; **C** : épopée dont la structure est désorganisée ; **D** : épopée dont l'objet est détérioré.
Triphiodore	*La Prise d'Ilion*	**B** : Calchas, Cassandre et Hélénos deviendraient des personnages ordinaires ; les Troyens seraient les responsables de la chute de leur cité. Les interventions divines comporteraient moins de limites.

TABLEAU 2 – LES CONSÉQUENCES D'UNE SUPPRESSION DU DESTIN SUR LES ÉPOPÉES LATINES

Auteur	Nom de l'épopée	**A** : Epopée non affectée ou peu affectée ; **B** : épopée caractérisée par un appauvrissement de la personnalité des principaux acteurs ; **C** : épopée dont la structure est désorganisée ; **D** : épopée dont l'objet est détérioré.
Baebius Italicus	*Iliade latine*	**B** : Énée n'aurait pas été sauvé, par Neptune, des griffes d'Achille ; il ne se serait pas implanté au Latium ; il n'aurait pas engendré la race d'Auguste.
Catulle	*Les Noces de Thétis et de Pélée*	**B** : Il ne serait plus question ni d'Achille ni des Parques. **D** : L'épopée perdrait son objet principal : l'annonce du destin d'Achille.
Claudien	*Le Rapt de Proserpine*	**B** : Le rapt de Proserpine par Pluton aurait perdu sa dimension « fatale ». Pluton aurait été un simple ravisseur ; Jupiter et Vénus, ses complices. Les conflits entre eux et Cérès auraient été accentués.
Dracontius	*La Tragédie d'Oreste*	**B** : Les actes d'Egisthe, de Clytemnestre, d'Oreste, de Pylade seraient de leur responsabilité ; Cassandre deviendrait une esclave ordinaire ; Agamemnon perdrait une partie de son prestige.
Dracontius	*L'Enlèvement d'Hélène*	**B** : Hélène et Pâris seraient responsables de leurs actes ; Hélénus et Cassandre deviendraient des mortels ordinaires.
Dracontius	*Hylas*	**B** : Hylas serait responsable de sa noyade.
Dracontius	*Médée*	**B** : Jason deviendrait responsable de la répudiation de Médée ; et Médée, de la mort de ses enfants.
Ennius	*Annales*	**A** : Romulus aurait pu fonder Rome de toute manière.
Lucain	*La Pharsal*e	**B** : Pompée serait totalement responsable de sa défaite à Pharsale et de sa mort à Alexandrie ; Pothin – conseiller de Ptlolémée à Alexandrie –, de l'échec de sa tentative d'assassiner César.
Ovide	*Les Métamorphoses*	**B** : Certains personnages (César, Eteocle, Icare, Phaéton, Polynice, les Troyens par exemple) seraient responsables de leur mort par imprudence ou en raison de leur comportement. Tirésias, Hélénus auraient un statut altéré.
Silius Italicus	*La Guerre punique*	**B** : Les Romains deviendraient entièrement responsables de leurs échecs initiaux et Hannibal, de sa défaite finale. Les conflits entre les dieux seraient exacerbés.
Stace	*Achilléide*	**B** : Calchas deviendrait un mortel ordinaire : à Aulis, il ignorerait donc qu'Achille est caché chez Lycomède où iront le chercher Diomède et Ulysse. **D** : Thétis aurait-elle encore des raisons de cacher Achille si elle ignorait le destin (la guerre de Troie, la mort de son fils à Troie) ?
Stace	*Thébaïde*	**B** : Amphiaraüs et Mélampus deviendraient des mortels ordinaires. Eteocle et Polynice n'auraient plus de circonstances atténuantes. Ménécée n'aurait pas de raisons de se suicider ; Parthénopée serait vaincu par plus fort que lui ; Adraste serait rescapé du conflit par chance ; le cannibalisme de Tydée serait imputable à sa cruauté. Les conflits entre les dieux seraient exacerbés.

Auteur	Nom de l'épopée	**A** : Epopée non affectée ou peu affectée ; **B** : épopée caractérisée par un appauvrissement de la personnalité des principaux acteurs ; **C** : épopée dont la structure est désorganisée ; **D** : épopée dont l'objet est détérioré.
Valérius Flaccus	*Argonautica*	**B** : Mopsus, Idmon, Phinée deviendraient des personnages ordinaires. Aiétès, Amycus, Cyzicus, Iphis seraient responsables de leur infortune ; Pélias et Médée, de leur comportement. Les conflits entre les dieux seraient renforcés. **D** : Pélias aurait-il encore des raisons d'envoyer Jason à la conquête de la Toison d'or s'il ignorait que le destin de ce dernier est de le tuer ? Et Aiétès aurait-il des raisons de refuser la Toison d'or promise à Jason (en contrepartie de son aide dans la guerre contre son frère Persès) s'il ignorait que la perte de la Toison signifie la ruine pour lui ?
Virgile	*Énéide*	**B** : Hélénus deviendrait un personnage ordinaire. Énée serait un simple fugitif ayant quitté Troie, qui chercherait asile en Méditerranée. L'amazone Camille, Créuse, Turnus seraient responsables de leur infortune. **C** : L'odyssée d'Énée pourrait s'arrêter à Carthage, chez Didon, où il est bien accueilli. Alors, les Livres postérieurs (le suicide de Didon, la descente aux Enfers avec la Sibylle, la guerre du Latium …) devraient être reconsidérés. **D** : L'objet principal de l'épopée – chanter le destin illustre de Rome – disparaîtrait.

CHAPITRE II – LES FONCTIONS LITTÉRAIRES DU DESTIN

Dans les épopées antiques, œuvres poétiques, les mots – y compris ceux qui concernent le destin – sont là pour des raisons parfois formelles, de musicalité et de rythme. Une bonne illustration en est ce vers de l'*Iliade*, où Homère utilise une assonance en *a* ainsi que des allitérations en *k* et en *t* qui, toutes trois[1], contribuent à donner un climat de violence et de gravité dans l'annonce du destin de Patrocle par le narrateur : οἷ αὐτῷ θάνατόν τε κακὸν καὶ κῆρα λιτέσθαι (*Il.*, XVI, 47 ; « Pour lui-même [Patrocle s'apprêtait à] demander la mort funeste et la Kère »). De même, Virgile recourt dans l'*Énéide* à une allitération en *d* pour produire un effet de dureté et de fatalité à propos de la future union de Didon et d'Énée : *speluncam Dido dux et Troianus eandem / deuenient* (*En.*, IV, 124-125 ; « Didon et le chef troyen viendront dans la même grotte »). L'allitération, le futur de l'indicatif *deuenient*, la postposition de la conjonction de coordination *et* qui place côte à côte les deux amants (*Dido dux*), l'hyperbate de l'adjectif *eandem* (renvoyé à la fin du vers 124) pour mettre ce mot en relief, concourent tous à l'annonce des deux destins[2].

Mais les expressions du destin exercent aussi, dans les épopées, œuvres littéraires, des fonctions littéraires afférentes à la narrativité du récit ; celle-ci, selon S. Rabau, « englobe tous les éléments qui concourent à la production de l'intérêt narratif et donnent un intérêt au récit en tant que récit, indépendamment de la beauté du style, de la portée du message ou d'autres qualités »[3].

De notre point de vue, ces éléments peuvent être regroupés autour de trois fonctions dans les épopées antiques : les annonces de destins pour améliorer la clarté des récits, ce qui rejaillit évidemment sur leur intérêt (I) ; l'imprécision, le caractère non totalitaire et non immuable du destin, les surprises pour accroître cet intérêt (II) ; le recours à des narrateurs intradiégétiques et la description d'œuvres d'art sur lesquelles sont représentés des destins, pour amplifier les récits à la manière baroque (III).

---

[1] - Les allitérations et les assonances chez Homère ont été étudiées par A. Shewan, 1925.

[2] - Notre commentaire s'inspire de P. Heuzé, 1999, p. 25. Virgile, pour marquer l'importance de ce passage, le répète en *En.*, IV, 165-166, avec – comme seule modification – l'indicatif présent *deueniunt* en lieu et place du futur *deuenient*. On pourrait ajouter à cet exemple celui d'une allitération en *t* dans ce vers d'Ennius, à propos d'un roi des Sabins et de Rome, contemporain de Romulus : *O Tite tute Tati tibi tanta tyranne tulisti* (*An.*, Fr. 109 ; « Ô tyran Titus Tatius, toi-même tu t'es occasionné tant d'ennuis »).

[3] - S. Rabau, 1999, p. 315.

I – Les annonces de destins, prolepses internes, et l'amélioration de la clarté des récits

Les annonces de destins constituent, d'un point de vue narratologique, un type d'anachronie, de rupture temporelle entre le récit premier et un récit second, celui-ci étant en avance sur celui-là. Ces anachronies par anticipation sont qualifiées également de prolepses temporelles, internes ou externes. Les prolepses internes, anticipations d'événements qui feront l'objet ultérieurement du récit premier dans l'œuvre littéraire considérée, ont la faculté de favoriser la clarté du propos[4].

Elles peuvent d'abord être mises dans la bouche des dieux ou dans celle des prêtres et des devins, voire de certains défunts, comme on l'a vu en deuxième partie ; le poète inscrit alors le récit dans les relations de pouvoir entre les dieux (les Moires ou les Parques face à Zeus ou à Jupiter ; Zeus ou Jupiter vis-à-vis des autres dieux olympiens), entre les dieux et les hommes, entre les hommes (les prêtres ou les devins face aux autres êtres humains). Mais il s'en sert également pour rendre les développements plus intelligibles. De ce point de vue, l'utilisation du futur de l'indicatif donne au lecteur une relative certitude sur la réalisation des événements annoncés. Les annonces de destins peuvent cependant aussi être diffusées par un narrateur hétérodiégétique[5], étranger à l'histoire qu'il conte, directement et uniquement aux lecteurs, selon la technique de focalisation zéro, le narrateur étant omniscient[6]. Bien sûr, ce destin-là – avenir annoncé – perd alors sa connotation religieuse ; il devient en quelque sorte un destin littéraire que le poète utilise à seule fin d'améliorer la clarté du récit. Comme le dit H. L. Tracy à propos de l'*Énéide*, grâce aux diverses annonces de destins, « nous, lecteurs, sommes tenus en permanence informés du triomphe final »[7] d'Énée.

---

[4] - Les notions d'anachronie, de prolepse (interne et externe), d'analepse sont développées par G. Genette, 1972, pp. 77-121. Selon I. de Jong (1977, p. 305) toutefois, « la technique de l'anticipation (…) était bien connue des scholiastes d'Homère, qu'ils qualifiaient de *proanaphonesis* » (ἡ προαναφώνησις, « le prologue », « la prédiction »). A l'inverse des prolepses internes, les prolepses externes ne sont pas traitées dans le récit premier. On verra qu'elles permettent de préserver l'intérêt du récit. Une analepse consiste dans des retours en arrière d'un récit second relativement au récit premier. Comme nous le vérifierons ultérieurement (III – 1), les anachronies par rétrospection contribuent à l'amplification du récit.

[5] - Orphée, dans *Les Argonautiques orphiques*, est en revanche un narrateur homodiégétique car il est un des personnages de l'histoire qu'il raconte. G. Genette (1972, p. 252) distingue les deux types de récits, homodiégétiques et hétérodiégétiques.

[6] - « Le narrateur en *dit* plus que n'en sait aucun des personnages » (G. Genette, 1972, p. 206).

[7] - H. L. Tracy, 1964, p. 195.

I – 1 : Le futur de l'indicatif, temps privilégié pour donner au lecteur une relative certitude sur les annonces de destins par les dieux et par les hommes

Pour évoquer l'avenir, des verbes au futur de l'indicatif se substituent occasionnellement aux mots appartenant au champ sémantique du destin, a-t-on noté à plusieurs reprises. Mais les épopées contiennent également, parfois, une concentration de ces verbes au futur, dans des passages qui constituent des prolepses internes d'ampleur, où sont annoncés des destins par les dieux, par les prêtres et par les devins, ce qui favorise grandement la compréhension du récit pour les auditeurs ou pour les lecteurs des poèmes.

I – 1 – 1 : Le futur de l'indicatif dans les annonces de destins par les dieux

Une concentration de verbes au futur de l'indicatif dans les annonces de destins par les dieux apparaît dans des passages de quatre épopées : l'*Iliade*, l'*Énéide*, *La Guerre punique*, *Les Dionysiaques*.

Au début du Chant XV de l'*Iliade*, après l'épisode des amours de Zeus et Héra sur le Mont Ida, Zeus demande à son épouse d'envoyer Iris et Apollon sur les lieux des combats : Iris a pour mission de dire à Poséidon de s'abstenir désormais d'aider les Grecs et Apollon doit redonner du courage aux Troyens. Zeus annonce alors en 11 vers (*Il.*, XV, 61-71), déjà cités (p. 215), plusieurs événements successifs : la fuite des Grecs jusqu'à leurs navires, le retour de Patrocle au sein de l'armée grecque combattante (à la demande d'Achille), les morts de Sarpédon, de Patrocle et d'Hector. Ce passage ne comporte aucun des mots appartenant au champ sémantique du destin mais trois verbes au futur : ἀνστήσει (v. 64 ; Achille « fera lever » Patrocle), κτενεῖ (v. 65 ; Hector « tuera » Patrocle), κτενεῖ à nouveau (v. 68 ; Achille « tuera » Hector). L'intérêt de ces futurs[8] – ils constituent des annonces de destins claires pour l'auditeur ou pour le lecteur – apparaît si on les compare aux deux optatifs τεύχοιμι (v. 70 ; « Je souhaiterais provoquer » un retour offensif grec) et ἕλοιεν (v. 71 ; les Grecs « pourraient prendre » Troie) ; ceux-ci évoquent également des événements certains pour Zeus, mais avec une expression atténuée, comme si le poète avait voulu ménager, avec cette nuance de doute, l'intérêt de l'auditeur ou du lecteur ; le second événement constitue de toute manière une prolepse externe dans l'*Iliade*.

Jupiter détaille à Vénus, dans l'*Énéide*, le destin d'Énée, d'Ascagne, de Rome. Le passage entier, de 40 vers (*En.*, I, 257-296), comprend 28 verbes au futur de l'indicatif. Si l'on

[8] - J. Christensen, 2010, § 4 « The future in Homer ».

se borne aux prolepses internes (*En.*, I, 257-264), Énée est appelé à mener victorieusement une guerre difficile, à réussir à s'implanter au Latium (avant de fonder Lavinium puis de devenir un dieu indigète). On y trouve six verbes au futur : *cernes* (v. 258 ; « Tu verras » tes nouveaux remparts), *fabor* (v. 261 ; « Je parlerai » plus longuement), *movebo* (v. 262 ; « Je mettrai à jour » les secrets des destins), *geret* (v. 263 ; Énée « fera » la guerre), *contundet* (v. 264 ; « Il brisera » ses ennemis), *ponet* (v. 264 ; « Il établira » des remparts). De même, lorsque le dieu du fleuve Tibre, Tibérinus, apparaît en songe à Énée (*En.*, VIII, 36-65), il l'informe en 30 vers de son avenir et il lui donne des conseils sur la manière de conduire la guerre. Ce passage ne contient aucun des mots appartenant au champ sémantique du destin, mais cinq verbes au futur : *iacebit* (v. 44 ; une truie énorme « sera étendue »), *erit* (v. 46 ; ce « sera » l'emplacement de ta cité), *docebo* (v. 50 ; « Je t'enseignerai » comment gagner la guerre), *ducam* (v. 57 ; « Je [te] conduirai » chez Evandre), *persolues* (v. 62 ; victorieux, « tu t'acquitteras » d'un hommage à mon endroit). Tous ces renseignements annoncent au lecteur la fin du voyage d'Énée et son déplacement chez Evandre pour y trouver de l'aide, lors de la guerre qu'il gagnera contre les Rutules.

Vénus se plaignant à Jupiter, dans *La Guerre punique*, des menaces qu'Hannibal fait peser sur Rome, le dieu lui annonce l'avenir radieux de la cité : la victoire finale des Romains contre Carthage, les destins brillants de César, d'Auguste, de Domitien[9]. Si l'on se limite aux prolepses internes (*Pun.*, III, 571-593), on trouve cinq verbes au futur : *tenebit* (v. 572 ; ta race « conservera » longtemps le Capitole), *ueniet* (v. 584 ; le temps « viendra » où Rome sera encore plus connue), *refere*t (v. 586 ; son effort important lui « rapportera »), *parient* (v. 588 ; les consuls Fabius et Paulus « engendreront » un grand royaume), *regnabitur* (v. 593 ; « On régnera » chez toi longtemps). Le lecteur a au moins compris ainsi, même s'il ne connaît pas l'histoire de la deuxième guerre punique, qu'Hannibal ne prendra pas Rome.

Dans *Les Dionysiaques* enfin, Zeus annonce à Æôn, personnification du Temps, son intention d'engendrer (avec Sémélé) Dionysos ; celui-ci apportera le vin et la joie aux hommes (*Dio.*,VII, 73-105). Il ne s'y trouve là encore aucun mot appartenant au champ sémantique du destin, mais huit verbes au futur de l'indicatif : δώσω (v. 77 ; « Je donnerai » le vin aux hommes), λοχεύσω (v. 79 ; « Je mettrai au monde » Dionysos), τλήσομαι (v. 80 ; « Je supporterai » les douleurs de l'enfantement), σαώσω (v. 81 ; « Je sauverai » mon enfant), πήξει (v. 85 ; mon fils « plantera » en terre la vigne), αἰνήσεις (v. 88 ; « Tu approuveras »),

[9] - Le passage entier, de 59 vers (*Pun.*, III, 571-629), comprend 33 verbes au futur de l'indicatif ; il contient également des prolepses externes.

ἀνευάξουσιν (v. 95 ; les Bacchantes « célébreront avec des cris de joie » Dionysos), ἔσται (v. 103 ; « Il sera » Dionysos, le dieu de la vigne). On pourrait y ajouter le verbe au futur antérieur à valeur de futur δεδέξεται (v. 99 ; le ciel le « recevra » aux côtés de Zeus). Ainsi, le lecteur est informé de certains éléments de la vie de Dionysos depuis les conditions de sa naissance jusqu'à son apothéose.

I – 1 – 2 : Le futur de l'indicatif dans les annonces de destins par les prêtres et par les devins

On note également une concentration de verbes au futur de l'indicatif dans les annonces de destins par les prêtres et par les devins dans des passages de l'*Odyssée*, des *Argonautiques* et de l'*Énéide*.

Au Livre XI de l'*Odyssée* (*Od.*, XI, 100-137), le devin Tirésias de Thèbes révèle en détail à Ulysse son destin, aux Enfers, après son séjour chez Circé[10]. Si l'on s'en tient aux prolepses internes (*Od.*, XI, 100-120), Ulysse devra affronter la colère de Poséidon dont il a aveuglé le fils ; il lui faudra respecter les vaches du dieu Soleil pour rentrer en Ithaque, sans quoi il y parviendrait certes, mais seul et sans son bateau. Il tuera les prétendants à la main de Pénélope. Ces 21 vers ne comprennent aucun mot appartenant au champ sémantique du destin et en apparence un seul verbe au futur de l'indicatif : θήσει (v. 101 ; un dieu te « créera » un retour difficile). Mais on pourrait y ajouter l'infinitif futur λήσειν (v. 102 ; celui qui ébranle la terre n' « oubliera » pas) et des verbes au présent avec valeur de futur : νεῖαι (v. 114 ; « Tu [t'en] iras » misérablement), δήεις (v. 115 ; « Tu trouveras » des malheurs dans ton manoir). Ces verbes peuvent être comparés au verbe à l'optatif ἵκοισθε (v. 104 et v. 111 ; « Vous pourriez arriver » en Ithaque), dont la présence s'explique par les propositions subordonnées conditionnelles qui suivent, elles-mêmes imputables au fait que le destin annoncé par Tirésias comprend des éléments de conditionnalité. Enfin certains subjonctifs présents ou aoristes, afférents à des actions que fera ou que devra faire Ulysse, ont également valeur de futur : πελάσῃς (v. 106 ; quand « tu approcheras » de l'île), εὕρητε (v. 108 ; « Vous trouverez » les vaches du dieu Soleil), ἀποτίσεαι (v. 118 ; « Tu feras payer » leurs violences aux prétendants), κτείνῃς (v. 120 ; après que « tu auras tué » les prétendants). Comme on le voit, le destin d'Ulysse est parfaitement annoncé, depuis son passage aux Enfers jusqu'à la mort des prétendants.

[10] - Les vers 122-137 se retrouvent presqu'intégralement en *Od.*, XXIII, 269-284, à ceci près que c'est alors Ulysse qui parle. Cela montre, à notre sens, leur importance.

Dans les *Argonautiques*, sur les côtes de Bithynie (en Turquie actuelle), le devin Phinée donne aux Argonautes des conseils d'itinéraire pour parvenir chez Aiétès où se trouve la Toison d'or (*Argo.*, II, 317-407). Dans ces 91 vers, on trouve seulement deux mots appartenant au champ sémantique du destin (οἶτος ; *Argo.*, II, 326 et μόρος ; *Argo.*, II, 339), mais huit verbes au futur : ἐπικεύσω (v. 312 ; « Je [ne vous] cacherai » pas ce que les dieux m'autorisent à vous apprendre), ὄψεσθε (v. 318 ; « Vous verrez » les deux roches Kyanées), ἔσσετ' (v. 334 ; la lumière n'« arrivera » pas par vos prières), ἔσσεται (v. 345 ; cela « aura lieu »), ἐπικέλσετε (v. 352 ; « Vous aborderez » au pays des Mariandynes), παρανεῖσθε (v. 357 ; « Vous longerez » les collines de la Paphlagonie ; présent à valeur de futur), ἐπικέλσετε (v. 382 ; « Vous aborderez » sur une île), εἰσόψεσθε (v. 403 ; « Vous verrez » la citadelle d'Aiétès). Il s'y ajoute une douzaine d'ordres et de défenses exprimés par des impératifs ou des infinitifs à valeur d'impératifs[11]. Pour les lecteurs, il est donc certain que les Argonautes atteindront la Colchide s'ils suivent les conseils de Phinée, ce dont ils ne doutent pas.

Enfin Hélénus, prêtre d'Apollon, prononce un oracle de 89 vers dans l'*Énéide* (*En.*, III, 374-462) sur le destin d'Énée, parsemé de conseils pour gagner l'Italie. L'oracle comprend le mot *fatum* à trois reprises (*En.*, III, 375 ; *En.*, III, 395 ; *En.*, III, 444) et *Parca* à une reprise (*En.* III, 379), mais également 12 verbes au futur de l'indicatif : *dicam* (v. 388 ; « Je [te] donnerai » les signes), *iacebit* (v. 391 ; une truie énorme « sera étendue »[12]), *erit* (v. 393 ; ce « sera » l'emplacement de ta cité), *inuenient* (v. 395 ; les destins « trouveront » leur voie), *aderit* (v. 395 ; Apollon « sera à tes côtés »), *solues* (v. 404 ; « Tu t'acquitteras » de tes vœux), *rarescent* (v. 411 ; quand les barrières du Pélore « s'espaceront »), *praedicam* (v. 436 ; « Je [te] dirai »), *monebo* (v. 436 ; « Je [t'] avertirai »), *aspicies* (v. 443 ; « Tu verras » la Sibylle), *expediet* (v. 460 ; la Sibylle t'« expliquera »), *dabit* (v. 460 ; « elle [te] donnera »). Encore pourrait-on y ajouter trois verbes au futur antérieur : *steterint* (v. 403 ; tes navires « se seront immobilisés »), *admouerit* (v. 410 ; le vent « aura fait mouvoir »), *accesseris* (v. 441 ;

---

[11] - κλῦτε (v. 311 ; « Ecoutez »), πίθεσθε (v. 324 ; « Laissez-vous persuader » par nos paroles), μηδ' (…) ἰθύετ' (v. 327 ; « Et ne courez pas tout droit »), πειρήσασθαι (v. 328 ; « Faites un essai » avec une colombe), μηδ (…) ἐρητύεσθε (v. 331 ; « Et ne vous retenez pas »), τέμνεθ' (v. 333 ; « Fendez » les flots), πονέεσθαι (v. 335 ; « Démenez-vous »), στέλλεσθαι (v. 338 ; « Repartez » en arrière), μὴ τλῆτε (v. 341 et v. 344 ; « N'ayez pas la hardiesse de »), πλώετε (v. 348 ; « Naviguez »), πείρεθ' (v. 398 ; « Parcourez » votre route maritime).

[12] - Les vers *En.*, III, 390-393 et *En.*, VIII, 43-46 évoquant la truie couchée sur les rives du Tibre, sont identiques. Le dieu du fleuve Tibre, Tibérinus, tient sur ce point les mêmes propos qu'Hélénus.

« Tu [te] seras approché » de Cumes). Il y aurait encore l'impératif futur *teneto* (v. 388 et v. 408 ; « Apprête-toi à garder » cela), ainsi que les participes futurs ou adjectifs *futuros* (v. 394 ; les morsures « futures » des Troyens, affamés, dans des gâteaux de blé) et *uentura* (v. 458 ; les guerres « à venir »). Le lecteur est ainsi instruit de tout ce que fera Énée depuis Buthrote où résident Hélénus et Andromaque, jusqu'en Italie.

Lorsqu'Énée rencontre la Sibylle de Cumes, comme le lui a conseillé Hélénus, celle-ci prononce également un oracle (*En.*, VI, 83-97). Dans ces 15 vers, elle annonce au héros aussi qu'il parviendra en Italie et qu'il aura à mener une guerre contre les Latins. On y trouve un mot appartenant au champ sémantique du destin (*fortuna* ; *En.*, VI, 96), et cinq verbes au futur de l'indicatif : *uenient* (v. 85 ; les Troyens « parviendront » en Italie), *uolent* (v. 86 ; « Ils voudront » ne pas y être venus), *aberit* (v. 91 ; Junon ne « sera [pas] loin »), *sinet* (v. 96 ; la fortune te « permettra »), *pandetur* (v. 97 ; la première voie de salut te « sera ouverte » par une cité grecque). Il s'y ajoute deux verbes au futur antérieur, *defuerint* (v. 89 ; ni les rivières troyennes ni le camp grec ne t'« auront manqué ») et *oraueris* (v. 92 ; « Tu auras sollicité »), ainsi qu'un impératif futur (*ito* ; v. 95 ; « Apprête-toi à aller »). Les propos de la Sibylle recoupent partiellement ceux, antérieurs, d'Hélénus ; ils les complètent sur d'autres points : l'hostilité persistante de Junon (implicite dans l'oracle d'Hélénus), le renfort du roi Evandre de la cité grecque Pallantée (site futur de Rome). Le lecteur a alors parfaitement compris qu'Énée s'implantera définitivement en Italie.

En définitive, la caractéristique commune de ces annonces de destins, effectuées au futur par les dieux ou par les prêtres et par les devins, tient au fait que le champ sémantique du destin n'est presque plus sollicité. C'est la preuve, selon nous, que ce destin-là devient un objet littéraire. Les annonces de destins peuvent cependant aussi être diffusées, dans le même souci de clarté, par un narrateur.

I – 2 : L'amélioration de la clarté du récit, seul objectif des annonces de destins par un narrateur lorsqu'elles constituent des prolepses internes

De telles annonces de destins peuvent se trouver au début des épopées, dans le cadre de sommaires introductifs, ou être dispersées dans les poèmes, lorsqu'apparaissent des personnages importants, ayant un destin relaté. Le narrateur hétérodiégétique omniscient (focalisation zéro) qui se charge de ces annonces peut généralement être assimilé à l'auteur de

l'épopée. Mais il ne l'est pas toujours, comme l'a montré D. Fowler (1990) à propos de l'*Énéide*[13].

I – 2 – 1 : Les annonces de destins faites dans le cadre de sommaires introductifs

Dans un sommaire, comme l'a expliqué G. Genette[14], la vitesse narrative est élevée : un court récit permet de raconter un temps long d'histoire. Lorsqu'il porte sur des événements concernant des individus ou des collectivités, le sommaire introductif constitue une annonce de destins. Il doit être distingué de l'introduction proprement dite qui l'englobe généralement, dans laquelle se trouve souvent une invocation aux Muses et qui ne porte pas forcément sur des événements précis ou sur des hommes déterminés présentés dans le poème. Le sommaire introductif ne commence donc pas forcément au premier vers d'un poème.

Une seule des épopées antiques ne contient ni sommaire, ni introduction (se reporter aux deux tableaux en fin de chapitre) et pour une raison qui nous paraît judicieuse compte tenu de l'objet de l'œuvre : il s'agit de *La Suite d'Homère*, dont le premier vers prolonge, à un millénaire de distance, le dernier vers de l'*Iliade*, respectivement « Ainsi, ils prenaient soin de la tombe d'Hector, le dompteur de chevaux »[15] et « Aussitôt qu'Hector semblable aux dieux eut été tué par Achille »[16].

Onze épopées comportent une introduction, mais – nous semble-t-il – sans véritable sommaire. On y retrouve, là encore logiquement, les œuvres courtes pour lesquelles la clarté du récit ne pose pas de problèmes majeurs, c'est-à-dire huit épyllions ou œuvres assimilées : les six *Idylles*[17] de Théocrite que nous avons retenues dans le corpus, *Les Noces de Thétis et*

---

[13] - Par exemple, lorsque le narrateur emploie l'expression *populum* (…) *superbum* (*En.*, I, 21 ; « Peuple orgueilleux »), en ce qui concerne les Romains, il exprime le point de vue de Junon (qui a pris le parti des Carthaginois) et non celui de Virgile ; de même, l'adjectif *dulcis* (*En.*, IV, 281 ; « agréable »), qualifiant la cité de Carthage, traduit l'opinion d'Énée, non celle de Virgile. C'est ce que D. Fowler appelle une « focalisation déviante ». Inversement, dans l'*Iliade*, lorsqu'Hector demande aux esclaves de sa demeure où est Andromaque « aux bras blancs » (λευκώλενος ; *Il.*, VI, 377), il exprime le point de vue du narrateur, non le sien, ce que R. Nünlist (2003, p. 67) qualifie de paralepse.

[14] - G. Genette, 1972, pp. 128-133.

[15] - ὣς οἵ γ' ἀμφίεπον τάφον Ἕκτορος ἱπποδάμοιο (*Il.*, XXIV, 804).

[16] - εὖθ΄ ὑπὸ Πηλείωνι δάμη θεοείκελος Ἕκτωρ (*Sui.*, I, 1).

[17] - La question du sommaire peut se poser pour les *Idylles* XI et XVIII. Dans l'introduction de l'une est évoqué l'amour de Polyphème pour Galatée (*Id.*, XI, 7-8) et dans celle de l'autre, le chant de douze jeunes filles devant la chambre nuptiale d'Hélène et de Ménélas (*Id.*, XVIII, 3-7). Mais, dans les deux cas, aucune véritable anticipation sur le contenu du récit n'apparaît.

de Pélée de Catulle[18], *La Prise d'Ilion* de Triphiodore. Mais il n'y a pas non plus de sommaire introductif dans les *Annales* d'Ennius[19], ni dans *Les Métamorphoses*[20] d'Ovide, ni dans *La Pharsale* de Lucain dont la longue introduction (69 vers) comporte surtout l'éloge de Néron après l'annonce de l'objet de l'épopée[21].

Vingt épopées, soit un peu moins des deux-tiers, comportent un sommaire introductif. Et il est intéressant d'examiner si la précision, la clarté dans l'annonce, par le narrateur, des événements devant affecter des individus, des armées, des cités, des groupes (les compagnons d'Ulysse, les prétendants à la main de Pénélope, les Argonautes …), autant de destins individuels ou collectifs, dépendent de la taille des œuvres. Les épyllions ne posent en effet pas les mêmes problèmes que les épopées longues.

I – 2 – 1 – 1 : Le sommaire introductif des épyllions et des œuvres assimilées

Le sommaire introductif des épyllions et des œuvres assimilées pourrait ne pas être très précis, ne pas contribuer significativement à la clarté du récit, compte tenu de la brièveté de ces poèmes. Pourtant, on trouve à côté de sommaires effectivement allusifs, d'autres plus informatifs.

Dans la première catégorie figurent les sommaires introductifs des épyllions de Dracontius, composés au Ve s. apr. J.-C. Celui de *La Tragédie d'Oreste*, de 12 vers, est assez elliptique, même si le meurtre, par Oreste, de sa mère y est clairement annoncé. Le texte complet du sommaire, avec sa multitude d'oxymores, est en effet : « Je chanterai la joie sinistre et le triomphe exécrable : l'exécution du vainqueur à la place de la louange ; les fêtes sanglantes ; la passion pour le meurtre et le souhait lamentable de l'épouse troyenne – ce n'est pas elle qui aurait pu égorger l'Atride – ; les couronnes de laurier rouges du sang royal et le

---

[18] - L'introduction des *Noces de Thétis et de Pélée* contient en revanche le récit des circonstances dans lesquelles Pélée et Thétis se sont rencontrés : *tum Thetidis Peleus incensus fertur amore, / tum Thetis humanos non despexit hymenaeos* (*Noc.*, v. 19-20 ; « Alors [qu'il était sur Argô] Pélée, enflammé, est emporté par son amour pour Thétis [qui lui est apparue] ; alors Thétis ne dédaigna pas un amour humain »).

[19] - Dans l'introduction des *Annales*, le poète déclare avoir vu en songe Homère (*An.*, Fr. 5-13) ; mais aucun sommaire introductif n'apparaît dans les fragments sauvegardés.

[20] - Le prélude de quatre vers des *Métamorphoses* comporte seulement l'annonce de l'objet du poème : *in noua fert animus mutatas dicere formas / corpora* (*M.*, I, 1-2 ; « J'ai dans l'esprit de conter les formes qui se sont changées en corps nouveaux »).

[21] - *bella per Emathios plus quam ciuilia campos / iusque datum sceleri canimus* (*Pha.*, I, 1-2 ; « Nous chantons les guerres plus que civiles qui se sont déroulées à travers les plaines d'Emathie [où se trouvait Pharsale] et l'attribution du droit au crime »).

diadème du chef souillé par la pulvérisation de sa cervelle ; pour le meurtre de sa mère, Oreste se rappelant et ayant oublié son ascendance, pieux par son impiété et d'une droiture à réprouver ; les dieux à bon droit injustes, par leur calcul hardi ; le coupable innocent ; le temple, purificateur des Furies, en Thrace, où la vierge donne le salut à la place du malheur ; prêtresse menteuse par sa pieuse tromperie, sœur particulièrement bienveillante »[22]. L'expression « Le souhait lamentable de l'épouse troyenne » est une référence à une prophétie de Cassandre, devenue en quelque sorte la seconde épouse d'Agamemnon, qui annonçait et souhaitait la mort de son maître (car celle-ci vengerait Troie). « Le coupable innocent » est Oreste, accusé du meurtre de sa mère, mais d'une certaine manière innocent, puisqu'il n'a fait que venger son père ; Oreste sera d'ailleurs acquitté par un tribunal siégeant à Athènes, grâce au vote de Minerve. Enfin dans la proposition « Où la vierge donne le salut au lieu du malheur », la vierge est Iphigénie, prêtresse d'un temple, qui sauve son frère Oreste en Tauride, après l'avoir reconnu, au lieu de l'immoler. Les destins d'Agamemnon et d'Oreste, les rôles d'Iphigénie et de Cassandre restent donc en grande partie obscurs au niveau du sommaire ; mais bien sûr ils seront explicités dans le corps du récit.

Les sommaires de *L'Enlèvement d'Hélène,* d'*Hylas* et de *Médée* ont des traits similaires. Celui, de trois vers, de *L'Enlèvement d'Hélène* est : « Le voyage du pirate troyen, le rapt de la Lacédémonienne et le forfait du berger au cœur impie, je les aborderai de la meilleure manière »[23]. Dracontius désigne ici respectivement Pâris et Hélène par les expressions « Le pirate troyen », « Le berger au cœur impie » et « La Lacédémonienne ». Le sommaire d'*Hylas,* de trois vers également, est : « Je chanterai le destin (*fata*) de l'enfant, amélioré par le feu de l'amour des Nymphes ; tu m'y exhortes, Muse. Quel malheur (*casus*) a enlevé le compagnon d'Alcide, douce consolation de ses maux ? »[24]. Les syntagmes « L'enfant », « Le compagnon d'Alcide » (d'Hercule) s'appliquent à Hylas et le lecteur n'est

---

[22] - *gaudia maesta canam detestandosque triumphos : / uictoris pro laude necem, festiua cruenta, / funeris affectus et lamentabile uotum / coniugis Iliacae, non quae iugularet Atridem, / laurea regali rutilantia serta cruore / et diadema ducis foedatum tabe cerebri ; / matris in exitium memorem oblitumque parentis, / inpietate pium, reprobae probitatis Orestem, / iniustos, sed iure, deos ratione feroci / insontemque reum, purgantia templa sororum / Thraecia, uirginitas qua dat de clade salutem, / fraude pia mendax melior germana sacerdos* (*Orest.*, v. 1-12). On trouve dans *La Tragédie d'Oreste* une sorte de second sommaire, de 12 vers également (*Orest.*, v. 13-24), qui suit le premier. La fin des sommaires est parfois floue ; leur nombre de vers est alors incertain.

[23] - *Troiani praedonis iter raptumque Lacaenae / et pastorale scelerati pectoris ausum / aggrediar meliore via.* (*Hel.*, v. 1-3).

[24] - *fata canam pueri Nympharum uersa calore / in melius ; sic Musa mones. / Quis casus ademit Alcidi comitem, solamen dulce malorum ?* (*Hyl.*, v. 1-3).

guère renseigné sur les modalités de sa mort. Dans le sommaire de 25 vers enfin de *Médée*, la jeune femme est certes appelée par son nom, mais des expressions restent allusives, par exemple celles qui font référence à son statut social, par une utilisation à trois reprises du verbe *servire* (« être esclave ») : « [Mon esprit me pousse, dit le narrateur, à montrer] la nature d'esclave d'une accusée, la nature d'esclave d'une jeune fille (…). Bien que, l'étranger tué, elle soit esclave et qu'elle courre à travers le temple de la Diane de Scythie »[25]. Médée aurait ainsi peut-être pour destin d'être un moment prisonnière dans le temple dont elle est la prêtresse. Sont obscurs également les deux vers qui touchent à un avenir plus éloigné : « L'égarement teinté d'amour fit d'une mère une marâtre ensanglantée par sa rivale, vouée aux flammes »[26] ; ils font toujours allusion à Médée, devenue mère, répudiée par Jason qui veut épouser Glaucé, et à sa vengeance lorsque, prise de folie, elle prépare pour Glaucé une couronne empoisonnée provoquant des brûlures insupportables, avant de tuer ses propres enfants. On le voit, tous ces destins ne se dévoileront véritablement que dans le corps du poème.

Les sommaires d'*Hécalé*, d'*Iliade latine*, d'*Héro et Léandre* – épyllions composés à des dates éloignées, entre le IIIe s. av. J.-C. pour le premier et le Ve s. apr. J.-C. pour le dernier – sont beaucoup plus informatifs. Celui d'*Hécalé* de Callimaque est restreint à quelques fragments, mais il est indispensable compte tenu du caractère extrêmement incomplet du poème qui nous est parvenu ; il a le mérite de présenter Hécalé, cette femme dont le nom sert de titre à l'épyllion et qui accueille Thésée un soir de tempête : « Une femme attique [Hécalé] habitait autrefois sur un mamelon d'Erechthée ; … tous les voyageurs l'honoraient en raison de son hospitalité ; en effet elle tenait sa demeure ouverte ; … et elle comprit à cause de cela qu'il était le fils d'Egée »[27]. La dernière phrase laisse à penser que Thésée, le fils d'Egée, est arrivé chez Hécalé (qui va l'héberger pour la nuit) ; le sommaire est alors presque complet, hormis le décès d'Hécalé pendant que Thésée, dès le lendemain matin, est parti affronter le taureau dévastant la contrée. Le sommaire introductif d'*Iliade latine*, composé de huit vers, annonce le conflit entre Agamemnon et Achille, la colère d'Achille, la mort de nombreux

---

[25] - *naturam servire reae, servire puellae* / (…). *Licet hospite caeso* / *seruiat et Scythicae currat per templa Dianae* (*Med.*, v. 3 et v. 9-10). Médée, prêtresse du temple de Diane, était chargée d'immoler les étrangers qui parvenaient en Colchide.

[26] - *cruentatam fecit de matre nouercam* / *mixtus amore furor dotata paelice flammis* (*Med.*, v. 22-23).

[27] - ἀκταίη τις ἔναιεν Ἐρεχθέος ἔν ποτε γουνῷ / … τίον δέ ἑ πάντες ὁδῖται / ἦρα φιλοξενίης· ἔχε γὰρ τέγος ἀκλήιστον· / … ἡ δ' ἐκόησεν, / τοὔνεκεν Αἰγέος ἔσκεν (*Hec.*, Fr. 230-232 ; R. Pfeiffer, *Callimachus*, Vol. 1, Oxford Clarendon Press, 1949).

guerriers grecs. Ces événements sont explicitement reliés à la volonté divine, au destin par l'expression : « En effet, la sentence du souverain suprême [Jupiter] se concrétisait »[28]. En même temps, la première lettre du premier mot de chacun des vers du sommaire constitue un acrostiche (avec une défectuosité peut-être volontaire) indiquant le nom de l'auteur, Italicus : *Iram* / *Tristia* / *Atque* / *Latrantumque* / *Illorum* / *Confiebat* / *Protulerant* / *Sceptriger*[29]. Enfin le sommaire de l'épyllion *Héro et Léandre* de Musée, de 15 vers, est relativement complet ; Léandre y est présenté comme un nageur qui vient chaque nuit rejoindre Héro, son amante, en traversant un bras de mer ; la fin du sommaire est édifiante : le flambeau, avec lequel Héro guide Léandre pendant sa traversée, est le complice de cet amour « avant qu'un vent ennemi ne souffle en rafales contrariantes. Allons !, [Muse], chante avec moi, qui fais retentir mon chant, la fin à la fois de la torche qui s'éteint et de Léandre qui périt »[30]. Le lecteur connaît donc dans ses grandes lignes le dénouement du poème, si l'on excepte le suicide final d'Héro.

En somme, pour les épyllions et pour les œuvres assimilées, on se trouve en présence de quatre sommaires allusifs et de trois sommaires plus informatifs.

I – 2 – 1 – 2 : Le sommaire introductif des épopées plus longues

Un sommaire introductif est d'autant plus utile à la compréhension d'une œuvre qu'elle est longue, que le nombre de personnages y est important, qu'elle comporte des récits enchâssés. Encore faut-il qu'il éclaire le lecteur sur ce qui va arriver aux principaux protagonistes, c'est-à-dire qu'il révèle leur destin, au sens d'un avenir annoncé. L'étude comparative du caractère plus ou moins informatif des sommaires introductifs est menée successivement sur les sommaires des trois épopées paradigmes, des trois épopées du mythe des Argonautes, des autres épopées grecques et latines.

- On peut songer d'abord à comparer les sommaires des trois épopées paradigmes. Dans l'*Iliade*, le sommaire de sept vers est clair ; il évoque la colère d'Achille, ses causes (une dispute avec Agamemnon) et ses conséquences : le décès de nombreux guerriers grecs, selon la volonté de Zeus. Il contient cependant a posteriori deux surprises : l'épopée se poursuit une

[28] - *confiebat enim summi sententia regis* (*Il. lat.*, v. 6).
[29] - G. Fry, 2004, p. 15 et p. 289. Comme le signale G. Fry, la séquence qui aboutit approximativement au mot *Italicus* et informe les lecteurs du nom de l'auteur de l'épopée, jusque-là inconnu, a été découverte en 1875 par O. Seyffert.
[30] - πρὶν χαλεπαῖς πνοιῇσιν ἀήμεναι ἐχθρὸν ἀήτην. / ἀλλ΄ ἄγε μοι μέλποντι μίαν συνάειδε τελευτὴν / λύχνου σϐεννυμένοιο καὶ ὀλλυμένοιο Λεάνδρου (*Her.*, v. 13-15).

fois la colère d'Achille achevée ; Hector est normalement incinéré après sa mort et non jeté aux chiens[31]. Le sommaire de l'*Odyssée* est un peu plus long (neuf vers) ; il annonce les errances d'Ulysse après la chute de Troie ainsi que la mort future de ses équipiers. Mais Ulysse n'est pas nommément désigné : c'est « l'homme aux mille tours »[32]. Homère fait état aussi d'une décision divine, celle du Soleil qui tue les compagnons d'Ulysse ayant dévoré ses vaches ; elle explique la présence du héros, retenu, seul, chez Calypso, dans les vers suivants. Mais le poète passe sous silence à la fois les voyages de Télémaque et la vengeance d'Ulysse à l'encontre des prétendants. Clair, le sommaire n'est donc cependant pas complet : peut-être a-t-il été rédigé avant les Chants concernés par ces deux épisodes. Dans l'*Énéide* enfin, le sommaire est de sept vers. Virgile y annonce clairement et assez complètement au lecteur l'arrivée d'Énée au Latium, ayant fui Troie ; son implantation réussie, en Italie, à la fin d'une guerre douloureuse ; ses souffrances dues à l'opposition de Junon. Cependant, le nom d'Énée n'est pas cité et l'important épisode de Carthage, pas mentionné ; enfin Virgile fait une référence explicite, comme il a été dit, au destin du héros (*fato* ; *En.*, I, 2).

En définitive, des trois sommaires, celui de l'*Odyssée* apparaît le moins complet, mais tous trois sont quand même informatifs et clairs à l'origine ; ce n'est cependant plus forcément le cas pour le lecteur contemporain. Pendant l'Antiquité en effet, la désignation d'Ulysse, dans le sommaire de l'*Odyssée*, par l'adjectif « aux mille tours » et celle d'Énée, dans celui de l'*Énéide*, par l'évocation de son origine troyenne et de son implantation au Latium levaient toute ambiguïté sur les personnes. La désignation d'Achille par le qualificatif « aux pieds agiles »[33], aux vers 1 et 7 du Chant I de l'*Iliade*, eût peut-être été également suffisante. Ces trois sommaires ont d'ailleurs une autre caractéristique commune : ils comportent plusieurs verbes à l'aoriste grec ou au parfait latin, les temps privilégiés du récit, et non au futur comme on pourrait le concevoir pour les annonces de destins, ceux notamment d'Achille, d'Ulysse et d'Énée que nous venons de citer. C'est le cas, dans l'*Iliade*, pour ἔθηκε (*Il.*, I, 2 ; la colère d'Achille « provoqua » des souffrances), προΐαψεν (v. 3 ; Elle « envoya » des guerriers chez Hadès), διαστήτην (v. 6 ; Agamemnon et Achille « se séparèrent », aoriste duel), ἐρίσαντε (v. 6 ; Agamemnon et Achille « s'étant querellés » ; participe aoriste duel). Il en est de même, dans l'*Odyssée*, pour πλάγχθη (*Od.*, I, 2 ; Ulysse « erra »), ἴδε (v. 3 ; Ulysse

[31] - B. Satterfield, 2011. L'auteur ajoute qu'Apollon, plus que Zeus, est à l'origine de la dispute entre les deux héros, mais on peut rétorquer que la volonté de Zeus concerne la défaite grecque tant qu'Achille n'a pas repris le combat.
[32] - ἄνδρα (…) πολύτροπον (*Od.*, I, 1).
[33] - L'expression πόδας ὠκὺς Ἀχιλλεύς (« Achille aux pieds agiles ») apparaît à 30 reprises dans l'*Iliade*.

« vit »), ἔγνω (v. 3 ; Ulysse « connut »), πάθεν (v. 4 ; Ulysse « souffrit »), ἐρρύσατο (v. 6 ; Ulysse ne « tira [pas] du danger » ses compagnons), ὄλοντο (v. 7 ; les compagnons d'Ulysse « périrent »), ἀφείλετο (v. 9 ; le dieu leur « enleva » le retour). On a enfin, dans l'*Énéide*, *uenit* (*En.*, I, 2 ; Énée « vint » en Italie), *iactatus* (v. 3 ; Énée « ayant été ballotté »), *passus* (v. 5 ; Énée « ayant souffert »). En utilisant ces temps, Homère et Virgile font de tous ces événements des faits avérés qui se sont déroulés dans le passé : les poètes rendent ainsi crédibles les récits tout en recourant à des prolepses informatives pour leurs auditeurs ou pour leurs lecteurs.

- On peut également comparer les sommaires introductifs des trois épopées du mythe des Argonautes. Dans le sommaire des *Argonautiques*, Apollonios de Rhodes évoque, en quatre vers, le voyage par mer des Argonautes – « Les hauts faits (κλέα) des héros anciens »[34] –, à bord d'Argô, pour s'emparer de la Toison d'or, sur l'ordre de Pélias. Il livre ainsi des informations précises au lecteur sur les conditions, les modalités, l'objet et le résultat du voyage des Argonautes (le substantif utilisé τὸ κλέος signifie « la gloire »), donc sur leur destin collectif. Le sommaire d'*Argonautica* de Valérius Flaccus comprend quatre vers également : « Je chante les flots ouverts pour la première fois par les nobles fils des dieux, et le vaisseau prophétique (…) ayant osé chercher à atteindre les bords du Phase scythique [en Colchide] (…) »[35]. Par rapport au précédent, il passe sous silence le nom du navire et le but du voyage – la conquête de la Toison d'or – mais il met l'accent sur l'aventure : les Argonautes sont les premiers à prendre la mer. Enfin, dans le sommaire des *Argonautiques orphiques*, de 6 vers (situés à la fin d'une introduction de 55 vers), les références à Argô et à la Toison d'or sont également absentes (l'expression adoptée en lieu et place d'Argô est « au moyen d'un navire qui parcourt la mer »[36]) ; mais en contrepartie, le narrateur homodiégétique (Orphée) n'oublie pas de se donner le beau rôle en précisant : « Le chef des héros et des demi-dieux [Jason] est passé chez moi, me suppliant de devenir celui qui protège son voyage »[37] [chez Aiétès]. On se trouve donc en présence ici d'un sommaire informatif sur les destins des Argonautes et de deux sommaires plus allusifs.

---

[34] - παλαιγενέων κλέα φωτῶν (*Argo.*, I, 1).

[35] - *prima deum magnis canimus freta peruia natis* / *fatidicamque ratem, Scythici* (…) *Phasidis oras* / *ausa sequi* (*Arg.*, I, 1-3).

[36] - ποντοπόρῳ σὺν νηῒ (*Ar.*, v. 53).

[37] - ἡρώων τε καὶ ἡμιθέων πρόμος εἰσεπέρησε / λισσόμενός μ' ἐπίκουρον ἑοῦ νόστοιο γενέσθαι (*Ar.*, v. 51-52).

- Dans les autres épopées, grecques et latines, on retrouve des sommaires informatifs et d'autres, plus elliptiques et incomplets.

Le sommaire introductif du *Rapt de Proserpine* de Claudien est informatif bien qu'il soit bref (quatre vers). Le titre du poème – *De raptu Proserpinae* – est lui-même une prolepse interne qui renseigne immédiatement le lecteur sur le destin de Proserpine et sur la nature du délit dont elle va être la victime. Ensuite, le sommaire proprement dit (au début du Livre I, après la préface en distiques élégiaques) contient le nom du ravisseur, Pluton, lorsque Claudien évoque « les coursiers du ravisseur des Enfers »[38]. Il ne manque plus alors que les circonstances de l'enlèvement. Le sommaire introductif le plus long des épopées grecques est celui des *Dionysiaques* (33 vers). Il est logiquement informatif car l'épopée, elle-même longue, couvre une période de temps de plusieurs dizaines d'années : le récit commence bien avant la naissance du dieu qui apporte la vigne aux hommes et il s'achève avec son apothéose. Le narrateur annonce donc dans le sommaire, mais en désordre, les éléments les plus importants du destin de Dionysos : chronologiquement, sa naissance après la mort de sa mère Sémélé, brûlée, et sa gestation dans la cuisse de son père Zeus (*Dio.*, I, 1-10) ; l'allaitement par la déesse Rhéa (*Dio.*, I, 19-21) ; l'attribution du thyrse qui constituera un des emblèmes du dieu (*Dio.*, I, 11-12) ; ses déboires avec Lycurgue (*Dio.*, I, 29-30) ; les combats et la victoire contre les Indiens (*Dio.*, I, 22-25) ; le don de la vigne au vieil agriculteur Icarios (*Dio.*, I, 31-33) ; la victoire contre les Géants (*Dio.*, I, 16 -18) ; ses amours pour Aura, mère du troisième Dionysos[39] (*Dio.*, I, 26-28). Le fait pour le lecteur d'avoir ce sommaire en tête lors de la lecture de l'épopée l'aide évidemment dans sa compréhension.

En revanche, sont relativement elliptiques cinq sommaires introductifs. Deux appartiennent à des épopées grecques et trois, à des épopées latines. Dans le sommaire de quatre vers de la *Théogonie*, situé après l'invocation aux Muses, Hésiode écrit : « [Les Muses] m'inspirèrent un chant merveilleux pour que j'exalte les hauts faits futurs et passés, et elles m'exhortèrent à célébrer, dans mes vers, la race des bienheureux dieux, toujours vivants, et à les chanter sans cesse elles-mêmes au début et à la fin [de mon poème] »[40]. Hésiode n'évoque

---

[38] - *inferni raptoris equos* (*Pros.*, I, 1).

[39] - Un premier Dionysos, fils de Perséphone et de Zeus, est assassiné rapidement par les Titans à l'instigation d'Héra, jalouse de Perséphone. Le dieu que l'on connaît est le second Dionysos ; il est δισσότοκος (*Dio.*, I, 4 ; « enfanté deux fois »).

[40] - ἐνέπνευσαν δέ μ' ἀοιδὴν / θέσπιν, ἵνα κλείοιμι τά τ' ἐσσόμενα πρό τ' ἐόντα, / καί μ' ἐκέλονθ' ὑμνεῖν μακάρων γένος αἰὲν ἐόντων, / σφᾶς δ' αὐτὰς πρῶτόν τε καὶ ὕστατον αἰὲν ἀείδειν (*Th.*, v. 31-34).

donc ni les généalogies de dieux qu'il va dresser ni les luttes pour le pouvoir auxquelles ils vont se livrer ; et donc, du même coup, il n'annonce aucun destin des vainqueurs ou des vaincus. Le sommaire introductif de *L'Enlèvement d'Hélène* de Collouthos, une douzaine de siècles plus tard, a des caractéristiques similaires ; il y est question, en neuf vers, d'un voyage en mer d'un « pâtre » (Pâris) et d'une « fiancée [ou d'une jeune femme] d'Argos »[41] (Hélène), puis d'un conflit. Les personnages ne sont pas désignés ; la question de l'enlèvement est passée sous silence et Collouthos ne précise pas dans le sommaire que le conflit concerné est la guerre de Troie. On ne peut donc pas véritablement parler d'une annonce de destins. Dans les épopées latines, le sommaire de *La Guerre punique*, de 5 vers, fait référence à la deuxième des trois guerres puniques[42] et à la victoire difficile des Romains : « Un général dardanien [romain] se rendit accessible la citadelle de Carthage, le mont Palatin fut bloqué par les retranchements carthaginois et même Rome dut son salut à ses remparts »[43]. Pour comprendre ce sommaire, dont les verbes sont conjugués au parfait (comme dans les sommaires des épopées paradigmes) et non au futur, il faut en fait inverser l'ordre de ses phrases. Dans un premier temps, les Romains sont appelés à subir de lourdes défaites (on songe aux quatre batailles du Tessin, de la Trébie, du lac de Trasimène, de Cannes) qui amèneront les Carthaginois sous les murs de Rome. Ensuite, le général romain Scipion, futur Scipion l'Africain, défera les Carthaginois lors de la bataille de Zama (près de Carthage), ce qui mettra un terme à cette guerre. Le sommaire de la *Thébaïde* est réduit à deux vers. Stace y déclare vouloir « expliquer les combats entre deux frères [Eteocle et Polynice], leur règne à tour de rôle, livré à des haines sacrilèges, et la criminelle Thèbes »[44]. Ni Eteocle ni Polynice ne sont cités nommément, pas plus que la cité d'Argos. Celui de l'*Achilléide* enfin est également allusif ; il ne comprend que quatre vers dans l'introduction, lorsque Stace écrit : « [Muse], veuille que je parcoure – tel est mon vif désir – toute la vie du héros [Achille], que je le démasque avec la trompette de Dulichium [d'Ulysse], alors qu'il était caché à Scyros, et que je ne m'en tienne pas à Hector, traîné [mort, derrière un char], mais que je l'accompagne, jeune homme, dans la guerre de Troie tout entière »[45]. Le jeune Achille a été en fait dissimulé à Scyros, déguisé en fille, par Thétis pour le soustraire à la guerre qui se profile. Mais le

[41] - μηλοβοτῆρος (*Enl.*, v. 5) et νύμφης Ἀργείης (*Enl.*, v. 12-13) respectivement.
[42] - *medio* (…) *bello* (*Pun.*, I, 12).
[43] - *reserauit Dardanus arces* / *ductor Agenoreas, obsessa Palatia uallo* / *Poenorum ac muris defendit Roma salutem* (*Pun.*, I, 14-16).
[44] - *fraternas acies alternaque regna profanis* / *decertata odiis sontesque euoluere Thebas* (*Th.*, I, 1-2).
[45] - *nos ire per omnem* / *– sic amor est – heroa uelis Scyroque latentem* / *Dulichia proferre tuba nec in Hectore tracto* / *sistere, sed tota iuuenem deducere Troia* (*Ach.*, I, 4-7).

destin d'Achille est qu'Ulysse et Diomède l'y trouvent et qu'un coup de trompette lui rende son ardeur guerrière, puisqu'une allusion est faite d'emblée au cadavre d'Hector, traîné dans la poussière (après avoir été tué par Achille à Troie, ce que personne n'ignore pendant l'Antiquité). Un des intérêts de ce sommaire est qu'il renseigne sur l'intention du poète : raconter toute la vie d'Achille ; mais Stace mourra en laissant son œuvre inachevée (le poème s'arrête lorsqu'Achille part pour Aulis où est rassemblée la flotte grecque).

Au terme de ce développement, nous parvenons à trois enseignements. En premier lieu, les épopées longues comportent une proportion de sommaires allusifs à peu près identique à celle rencontrée dans les épyllions et dans les œuvres assimilées : sept sommaires allusifs et six sommaires plus informatifs des destins dans les premières ; quatre sommaires allusifs et trois, plus informatifs, dans les seconds. Ainsi, le choix des poètes est indépendant de la longueur de leur œuvre. Ensuite, neuf des vingt sommaires introductifs totaux, soit un peu moins de la moitié, comprennent des informations précises sur des destins qui seront développés ultérieurement dans les épopées. Enfin, les sommaires introductifs ne comportent pas forcément des mots appartenant au champ sémantique du destin : le destin purement littéraire, avenir annoncé par le narrateur, a des caractéristiques différentes du destin de type religieux.

Les narrateurs peuvent cependant également diffuser des annonces de destins dans le corps des textes, après les introductions.

I – 2 – 2 : Les annonces de destins dispersées dans le corps des textes

On trouve, au sein des épopées ayant déjà un sommaire introductif, des annonces de destins, des prolepses internes dispersées, parfois multiples, émanant des narrateurs. C'est par exemple le cas, dans l'*Odyssée*, de la « première des nombreuses prolepses du retour d'Ulysse »[46] avec cette phrase : « Mais quand – la période étant révolue – vint l'année où les dieux lui [Ulysse] filaient de regagner sa demeure en Ithaque »[47]. De même, dans la *Théogonie*, Hésiode écrit à propos du Géant Atlas, appelé à soutenir la voûte céleste aux Enfers : « C'est en effet ce destin (μοῖραν) que le sage Zeus lui a imparti »[48]. Cela annonce son châtiment qui sera à nouveau évoqué (*Th.*, v. 746-748) après la Titanomachie.

[46] - I. de Jong, 2001, p. 8.
[47] - ἀλλ΄ ὅτε δὴ ἔτος ἦλθε περιπλομένων ἐνιαυτῶν, / τῷ οἱ ἐπεκλώσαντο θεοὶ οἶκον δὲ νέεσθαι / εἰς Ἰθάκην (*Od.*, I, 16-18).
[48] - ταύτην γάρ οἱ μοῖραν ἐδάσσατο μητίετα Ζεύς (*Th.*, v. 520).

Mais on a choisi d'examiner celles des œuvres, grecques et latines, dont on a dit précédemment qu'elles ne comportaient pas de sommaire introductif, pour montrer que toutes (à l'exception des *Idylles* de Théocrite) ont quand même des annonces de destins destinées à informer les lecteurs.

I – 2 – 2 – 1 : Les annonces de destins dispersées dans deux épopées grecques ne comportant pas de sommaire introductif

La Suite d'Homère de Quintus de Smyrne et *La Prise d'Ilion* de Triphiodore en contiennent plusieurs, faites par le narrateur dans le corps du texte.

Les notifications de destins au lecteur de *La Suite d'Homère* tiennent parfois en un seul mot ; c'est le cas de l'adjectif ὑστάτιος (« dernier ») avant la mort de Penthésilée – « Les Kères perfides la poussaient à aller tout à la fois vers son premier et vers son dernier combat »[49] – et de l'adjectif κακός (« funeste ») en ce qui concerne le cheval de bois : « [Epéios], celui qui a également fabriqué plus tard le cheval funeste à la cité de Priam »[50]. A d'autres reprises, ces annonces de destins sont plus conventionnelles. Ainsi, après la mort d'Achille, le narrateur évoque la venue prochaine à Troie de Néoptolème, à propos du destin des chevaux de son père, que « les Moires ont filé »[51] : attendre leur nouveau maître. Puis est signifié le « destin funeste » (κακὸν μόρον ; *Sui.*, IV, 101) d'Ajax fils de Télamon devant survenir postérieurement aux jeux funèbres en l'honneur d'Achille. Quintus de Smyrne emploie également volontiers le verbe μέλλω (« s'apprêter à », « être destiné à ») ; il le fait ainsi pour la mort d'Eurypyle (Néoptolème « s'apprêtait » à tuer d'un coup de lance Eurypyle ; ἔμελλε ; *Sui.*, VII, 524) ou celle de Pâris (Philoctète « s'apprêtait » à blesser mortellement Pâris d'une flèche empoisonnée ; ἔμελλεν ; *Sui.*, X, 51). Enfin, le champ sémantique du destin est largement sollicité pour annoncer la mort d'Oenone qui va suivre celle de Pâris : « Elle [Oenone] n'a même pas pris garde à son propre destin (μόρον) ; en effet certes les Kères s'apprêtaient (ἔμελλον), après la mort de celui-là [Pâris], aussi à la suivre avec impétuosité ; ainsi a filé (ἐπέκλωσεν) pour elle la volonté (αἶσα) de Zeus »[52]. Grâce à ces annonces du narrateur, à ces prolepses internes, le lecteur a en quelque sorte toujours un temps d'avance sur l'histoire : il en comprend les diverses péripéties avec plus de facilité.

---

[49] - λυγραὶ δέ μιν ὀτρύνεσκον / κῆρες ὁμῶς πρώτην τε καὶ ὑστατίην ἐπι δῆριν / ἐλθέμεν (*Sui.*, I, 171-173).
[50] - ὅς τε καὶ ἵππον ἔτευξε κακὸν Πριάμοιο πόληι / ὕστερον (*Sui.*, IV, 325-326).
[51] - μοῖραι ἐπεκλώσαντο (*Sui.*, III, 757).
[52] - οὐδ΄ ἄρ΄ ἐφράσσαθ᾽ ἑὸν μόρον· ἦ γὰρ ἔμελλον / κείνου ἀποφθιμένοιο καὶ αὐτῇ Κῆρες ἕπεσθαι / ἐσσυμένως· ὣς γάρ οἱ ἐπέκλωσεν Διὸς αἶσα (*Sui.*, X, 329-331).

Les destins collectifs sont également concernés. Le lecteur apprend ainsi en une phrase, grâce au narrateur, que d'une part la cité de Troie sera conquise, que d'autre part elle ne le sera pas avant l'arrivée de Philoctète (muni de l'arc d'Héraclès) : « En effet il n'était pas accordé par le destin (πέπρωτο) que la ville de Troie soit soumise avant que la force de Philoctète ne soit venue dans le camp grec »[53] ; enfin, Troie conquise, les Grecs se réjouirent, mais – le narrateur en informe une fois de plus le lecteur – « Zeus le père n'accorda pas le retour à tous »[54]. Cela anticipe la fin de l'épopée, avec cette tempête que provoque Athéna, furieuse du viol de Cassandre par Ajax fils d'Oïlée, qui a été perpétré dans son temple.

L'épopée *La Prise d'Ilion* comporte, quant à elle, une première annonce de destin, lorsque Triphiodore écrit : « Et déjà Epéios, aidé par les conseils de la déesse [Athéna], construisait un cheval prodigieux, ornement ennemi de Troie »[55]. Dans l'adjectif ἐχθρός (« ennemi ») tient le destin de la cité. Ce dernier est à nouveau évoqué ultérieurement, de manière plus explicite : « Derrière celui-ci [Eumèlos], s'élança [pour monter dans le cheval de bois] Calchas, le devin, qui savait bien que les Grecs ravageraient très bientôt la cité de Troie après avoir achevé leur œuvre d'art prodigieuse »[56].

I – 2 – 2 – 2 : Les annonces de destins dispersées dans quatre épopées latines ne comportant pas de sommaire introductif

Quatre épopées latines contiennent également une ou des annonces de destins faites par le narrateur dans le corps du texte : les *Annales* d'Ennius, *Les Noces de Thétis et de Pélée* de Catulle, *Les Métamorphoses* d'Ovide, *La Pharsale* de Lucain.

Les *Annales* sont une épopée composée par Ennius dans le premier quart du IIe s. av. J.-C. dont peu de fragments ont été conservés, ce qui ne facilite pas le repérage de prolepses internes. Un exemple pourrait être cependant cette courte phrase issue du Livre VIII : « Junon, apaisée, commença à favoriser les Romains »[57]. Le contexte historique est celui de la deuxième guerre punique ; après la défaite de Cannes subie par les Romains en 216 av. J.-C., le siège de Capoue et la marche d'Hannibal sur Rome en 211, Junon – protectrice de Carthage

[53] - οὐ γὰρ δὴ πέπρωτο δαμήμεναι Ἰλίου ἄστυ, / πρίν γε Φιλοκτήταο βίην ἐς ὅμιλον Ἀχαιῶν / ἐλθέμεναι (*Sui.*, IX, 327-329).
[54] - οὐ πᾶσι πατὴρ ἐπὶ νόστον ἔνευσε (*Sui.*, XIV, 120).
[55] - ἤδη καὶ βουλῇσι θεῆς ὑποεργὸς Ἐπειὸς / Τροίης ἐχθρὸν ἄγαλμα πελώριον ἵππον ἐποίει (*Pri.*, v. 57-58).
[56] - μετὰ τὸν δὲ θεοπρόπος ἔσσυτο Κάλχας / εὖ εἰδώς, ὅτι μόχθον ἀμήχανον ἐκτελέσαντες / ἤδη Τρώιον ἄστυ καθιππεύσουσιν Ἀχαιοί (*Pri.*, v. 172-174).
[57] - *Romanis Iuno coepit placata fauere* (*An.*, Fr. 293).

jusque-là – rejoint les dieux favorables aux Romains, ce que montre (outre le verbe *fauere* et l'adjectif *placata*) la juxtaposition de *Romanis* et de *Iuno* dans la citation. On peut donc penser que sont annoncés par le narrateur, en termes certes ambigus, les succès à venir des Romains ; c'est le cas puisque la bataille du Métaure (au nord-est de l'Italie) est en 207 une grande victoire romaine contre Hasdrubal, à laquelle fait allusion Ennius au fragment 296 lorsqu'il parle du triomphe du consul romain Livius.

L'abandon d'Ariane par Thésée, dans *Les Noces de Thétis et de Pélée*, est signifié dès le début de la description de l'étoffe qui couvre la couche nuptiale. Catulle écrit alors : « Et en effet, regardant au loin depuis le rivage de l'île de Naxos qui retentit du bruit des flots, Ariane – ayant au cœur une passion indomptable – observe Thésée s'en allant sur son rapide vaisseau »[58]. Dans la suite de la description, à partir du vers 76 et jusqu'au vers 123, le poète effectue une analepse. Il commence à son début le récit du tribut imposé par Minos aux Athéniens ; il raconte le voyage de Thésée en Crète, son combat contre le Minotaure, l'aide d'Ariane pour sortir du labyrinthe, leur fuite commune. Mais bien sûr, le lecteur connaît déjà la fin de l'histoire : l'abandon d'Ariane.

Ovide recourt cependant, dans *Les Métamorphoses*, à de plus nombreuses reprises aux annonces de destin du narrateur. Celui-ci dit ainsi à propos de Phaéthon, éperdu après avoir emprunté le char de son père – le dieu Soleil (Phoébus) – et constaté qu'il ne parvient pas à le diriger : « Il [Phaéthon] regarde en avant vers le couchant qu'il n'est pas dans son destin (*fatum*) d'atteindre »[59]. Phaéthon sera finalement foudroyé par Jupiter, car le jeune homme réchauffe à l'excès la terre en la survolant de trop près. De même, le lecteur est informé de la mort imminente d'Icare quand le narrateur met en scène Dédale, peu avant leur vol commun au-dessus de la mer : « Il [Dédale] a prodigué à son fils [Icare] des baisers qui ne doivent pas être donnés une seconde fois »[60]. Certes, l'expression *oscula* (…) *non iterum repetenda* peut être jugée ambigüe car elle pourrait avertir aussi bien de la mort proche de Dédale, mais le lecteur – même s'il ignore tout du mythe – se doute bien que du père ou du fils, l'imprudent sera le second. Effectivement, Icare se noiera après avoir fait fondre la cire de ses ailes en

---

[58] - *namque fluentisono prospectans litore Diae,* / *Thesea cedentem celeri cum classe tuetur* / *indomitos in corde gerens Ariadna furores* (*Noc.*, v. 52-54).

[59] - *quos illi fatum contingere non est* / *prospicit occasus* (*M.*, II, 189-190). Le narrateur des *Dionysiaques* révèle également à l'avance, à deux reprises, le destin funeste de Phaéthon, en se référant tour à tour à Océan (*Dio.*, XXXVIII, 163-166) et à Soleil (*Dio.*, XXXVIII, 217-218) qui en ont connaissance. Les circonstances de la mort de Phaeton font l'objet de la suite du Chant XXXVIII. P. E. Knox (1988) compare ce mythe chez Ovide et chez Nonnos.

[60] - *dedit oscula nato* / *non iterum repetenda suo* (*M.*, VIII, 211-212).

s'approchant du soleil. Enfin, lorsqu'Hercule, avant de monter sur son bûcher, transmet à Philoctète « arc et carquois contenant les flèches destinées à voir pour la seconde fois le royaume troyen »[61], le lecteur comprend que Philoctète sera un jour appelé à guerroyer devant Troie (l'adverbe *iterum*, « pour la seconde fois », s'explique par le fait qu'Hercule avait conquis Troie et tué Laomédon après que celui-ci n'eut pas tenu une de ses promesses). Quelques prolepses internes sont cependant d'un faible intérêt pour la clarté du récit, dans la mesure où elles anticipent l'événement de quelques vers seulement. La mort prochaine d'Achille est ainsi annoncée quand Neptune exprime sa haine pour le héros qui tue de nombreux guerriers troyens et met en péril les remparts de Troie (le dieu a lui-même contribué à les construire, avec Apollon). Aussi demande-t-il à ce dernier de l'occire d'une flèche. Le narrateur ajoute : « Apollon (…) fit un signe d'approbation »[62], et cela scelle définitivement le destin d'Achille. Pâris tuera apparemment le héros grec d'une flèche, mais en fait c'est Apollon qui a tourné l'arc dans la bonne direction et dirigé le trait, ce que le lecteur apprend six vers seulement après l'annonce de l'événement. La même caractéristique peut être constatée lorsque Vénus demande à Jupiter, pour son fils Énée, le statut de dieu indigète. Le narrateur dit alors : « Les dieux donnèrent leur assentiment et l'épouse royale [Junon] ne garda pas sans expression son visage ; elle accepta d'un air bienveillant »[63]. Comme Junon est la seule divinité d'importance hostile au héros, le lecteur peut penser que Jupiter acceptera la requête de Vénus ; quinze vers plus tard (*M.*, XIV, 608), Énée est devenu ce dieu national pour les Romains.

Enfin, la défaite future de Pompée est évoquée, de manière toutefois encore ambiguë, dès le Livre I de *La Pharsale*, quand Lucain écrit : « L'un [Pompée], sur le déclin du fait de son âge (…), a désormais désappris dans la paix à être un chef de guerre »[64], tandis que l'autre, César, est « énergique et indomptable [ou invincible] »[65]. Dans le Livre III, le narrateur est plus explicite ; il annonce la victoire de César à Pharsale et la mort ultérieure de Pompée : « La Fortune a fait venir tous ces peuples pour leur envoyer, associés, une ruine immense, et a donné à Pompée des obsèques dignes de sa mort (…). Pour que l'heureux César

---

[61] - *arcum pharetramque capacem* / *regnaque uisuras iterum Troiana sagittas* (*M.*, IX, 231-232).
[62] - *annuit* (…) / *Delius* (*M.*, XII, 597-598).
[63] - *adsensere dei ; nec coniunx regia uultus / immotos tenuit placatoque annuit ore* (*M.*, XIV, 592-593).
[64] - *alter uergentibus annis* / (…) / *dedidicit iam pace ducem* (*Pha.*, I, 129 et131).
[65] - *acer et indomitus* (*Pha.*, I, 146).

reçût tout en une fois, Pharsale lui fournit également la terre entière à vaincre »[66]. Enfin, après une bataille en Epire (près de Dyrrachium, en juillet 48 av. J.-C.) contre Pompée, où César – battu – ne dut son salut qu'à l'indécision du premier, le poète se livre à une intéressante prolepse, en creux, relative aux principaux personnages et événements de cette guerre civile : « Si [au lieu de Pompée] Sylla avait vaincu en ton nom [Rome] en ce lieu (…), la Libye n'aurait pas déploré le désastre d'Utique, ni l'Espagne, celui de Munda ; le Nil – souillé d'un sang abominable – n'aurait pas transporté un cadavre plus fameux que celui du roi de Pharos (…) ; Juba n'aurait pas recouvert, nu, les sables africains ; Scipion n'aurait pas apaisé de son sang répandu les mânes des Carthaginois ; et la vie n'aurait pas été enlevée au vertueux Caton »[67]. César bat en effet les troupes de Pompée à Pharsale en août 48. Peu après, Pompée, en fuite, est assassiné dans le delta du Nil, à l'instigation du roi d'Egypte Ptolémée. Puis, en 46, lors de la bataille de Thapsus (à l'est de la Tunisie actuelle), César défait les partisans de Pompée commandés par Metellus Scipion et par le roi numide Juba ; tous deux se suicideront. César assiège ensuite Utique (au nord de la Tunisie) où Caton se suicide également. En 45 enfin, César est vainqueur, lors de la bataille de Munda, en Espagne, des dernières troupes de Pompée, placées sous le commandement notamment de son fils Sextus. On le voit, en quelques vers, Lucain a brossé les événements majeurs de la guerre civile dont certains seront contés dans la suite de *La Pharsale* – l'assassinat de Pompée (« un cadavre (…) fameux ») et le déplacement du conflit en Afrique, que laisse présager la traversée du désert libyen par Caton, à la tête de ses troupes – tandis que d'autres sont des prolepses externes (les morts en Afrique de Juba, de Scipion et de Caton ; les combats en Espagne), mais qui le sont peut-être involontairement : *La Pharsale* est une œuvre inachevée que Lucain voulait terminer sur le suicide « stoïcien » de Caton, considère-t-on parfois.

En somme, les poètes recourent, dans les épopées antiques, à de nombreuses annonces de destins, à des prolepses internes, pour favoriser la clarté des récits ; celles-ci, effectuées par les dieux, par les prêtres et par les devins, ou par les narrateurs, se différencient généralement quant aux temps verbaux utilisés. Nous avons vu quel usage était fait du futur de l'indicatif, véritable figure morphologique du destin, dans les discours des dieux, des prêtres et des

---

[66] - *tot inmensae comites missura ruinae* / *exciuit populos et dignas funere Magni* / *exequias fortuna dedit* (…). / *Acciperet felix ne non semel omnia Caesar,* / *uincendum pariter Pharsalia praestitit orbem* (*Pha.*, III, 290-292 et 296-297).

[67] - *uicisset in illo* / *si tibi Sulla loco* (…) / *non Uticae Libye clades, Hispania Mundae* / *flesset et infando pollutus sanguine Nilus* / *nobilius Phario gestasset rege cadauer,* / *nec Iuba Marmaricas nudus pressisset harenas* / *Poenorumque umbras placasset sanguine fuso* / *Scipio, nec sancto caruisset uita Catone* (*Pha.*, VI, 302-303 et 306-311).

devins à d'autres dieux ou à d'autres hommes. Les temps verbaux utilisés dans les récits émanant de narrateurs sont, quant à eux, plus variés : présent grec ou latin de narration ; aoriste grec ou parfait latin, les temps naturels du récit ; imparfait grec ou latin pour mettre l'accent sur un déroulement. En outre et surtout, les annonces de destin prises en charge par les narrateurs ont perdu toute connotation religieuse : ce destin-là est purement littéraire. Le gain de clarté ne se fait pas cependant au détriment de l'intérêt du récit, comme on le vérifiera à présent.

II – Les caractéristiques du destin et l'accroissement de l'intérêt des récits

Lorsqu'une épopée comporte un sommaire introductif, le lecteur connaît parfois les grandes lignes du contenu du poème, voire son épilogue, dès les premiers vers : par exemple, le lecteur de l'*Iliade* est informé d'emblée qu'une grosse colère d'Achille contre Agamemnon va poser des problèmes importants aux troupes grecques ; celui de l'*Odyssée* a compris qu'Ulysse connaîtrait « le jour du retour » (νόστιμον ἦμαρ ; *Od.*, I, 9) dans sa patrie, seul, après des années d'errance[68] ; le lecteur enfin de l'*Énéide* sait immédiatement qu'Énée parviendra en Italie, qu'il s'y implantera malgré une guerre et Junon. De telles considérations amènent S. Rabau à poser la question suivante à propos de l'*Odyssée* : « La stricte application d'un programme divin nécessaire et explicitement annoncé [les destins, au sens où ils constituent justement cet avenir annoncé] est-elle conciliable (…) avec la production d'un intérêt narratif fondée sur l'incertitude et la contingence ? »[69]. Pour S. Rabau, la réponse est positive car le récit contient des actions de retardement (comme la tempête envoyée par Poséidon près des côtes phéaciennes) et des passages de « mauvaise foi narrative »[70] (ainsi, Calypso insiste sur les risques du voyage d'Ulysse vers Ithaque), destinés à faire oublier au lecteur la décision des dieux. Nous nous proposons d'essayer de généraliser aux épopées antiques cette réponse de S. Rabau, de montrer que l'intérêt des récits ne se trouve pas remis en cause, car les poètes font généralement en sorte que le destin ne constitue qu'une esquisse

[68] - I. de Jong (2001, p. 9) précise que, pendant l'Antiquité, les auditeurs ou les lecteurs de l'*Odyssée* connaissaient de toute manière la fin de l'épopée : « Le cœur du récit, mais pas plus que cela, faisait partie de la tradition ».
[69] - S. Rabau, 1999, p. 315.
[70] - S. Rabau, *Ibidem*, p. 319.

incomplète de l'avenir des individus ; et ils ménagent également parfois des surprises au lecteur[71].

II – 1 : Le destin, une esquisse incomplète de l'avenir des individus

Le destin annoncé est en effet le plus souvent imprécis ; et il ne couvre pas tous les aspects de la vie des individus.

II – 1 – 1 : L'imprécision du destin

Si les destins restent souvent et longtemps imprécis pour le lecteur, c'est que les dieux, expliquent les poètes, refusent leur annonce détaillée aux hommes, qui y sont assujettis. Les devins et les prophètes le leur disent, par exemple Phinée aux Argonautes, dans l'épopée d'Apollonios de Rhodes : « La volonté des dieux n'est pas de vous instruire sur tout de manière précise (…). Ainsi, en effet, lui-même [Zeus] veut faire paraître obscurs aux hommes les oracles de la divination, pour qu'ils aient besoin encore, en quelque chose, de la sagacité des dieux »[72]. Phinée a d'ailleurs été puni par Zeus pour avoir jadis enfreint cette loi en renseignant à l'excès les êtres humains sur leur avenir : il est aveugle tandis que les Harpyes lui arrachent ou lui infectent sa nourriture. De même, dans l'*Énéide*, Hélénus avertit Énée avant de lui délivrer un oracle : « Des nombreux événements qui te concernent, je te dirai peu (...). Le reste en effet, les Parques empêchent Hélénus de le savoir et Junon Saturnienne défend de le dire »[73]. Enfin, dans *Les Métamorphoses*, Ocyrhoé – qui sait lire les destins – prédit à son père, Chiron le Centaure, en principe immortel, qu'un jour il souhaitera mourir pour échapper à ses souffrances. Elle ajoute : « Les destins (*fata*) me préviennent (…) et ils m'interdisent de parler davantage ; on m'empêche l'usage de la voix »[74] ; elle se métamorphose alors en jument.

Les exemples d'imprécision du destin sont donc assez nombreux dans les épopées. Ils peuvent concerner des modalités du destin ou résulter d'éléments de conditionnalité.

---

[71] - Nous avons conduit une analyse de même type dans notre mémoire de M1 de Littérature comparée, *De l'Odyssée à l'Énéide : l'invention du destin*, soutenu en 2010 à l'Université de Paris 3.

[72] - οὐ μὲν πάντα πέλει θέμις ὕμμι δαῆναι / ἀτρεκές (…). Ὧδε γὰρ αὐτὸς / βούλεται ἀνθρώποις ἐπιδευέα θέσφατα φαίνειν / μαντοσύνης, ἵνα καί τι θεῶν χατέωσι νόοιο » (*Argo.*, II, 311-312 et 314-316).

[73] - *pauca tibi e multis* (…) / *expediam dictis* : *prohibent nam cetera Parcae* / *scire Helenum farique uetat Saturnia Iuno* (*En.*, III, 377 et 379-380).

[74] - *praeuertunt* (…) *me fata uetorque* / *plura loqui uocisque meae praecluditur usus* (*M.*, II, 657-658).

II – 1 – 1 – 1 : Des modalités imprécises

Les modalités du destin restent parfois imprécises sur des points importants. C'est particulièrement le cas dans l'*Iliade*, l'*Odyssée*, l'*Énéide, Argonautica, La Thébaïde,* ce qui maintient ou accroît l'intérêt du lecteur.

L'imprécision du destin naît longtemps, dans l'*Iliade,* d'une contradiction apparente entre deux annonces majeures de Zeus, qui ne sont compatibles que dans la durée : les Grecs doivent d'abord être vaincus, pendant la colère d'Achille (à la suite de la demande de Thétis à Zeus) ; ils devraient reprendre l'offensive ensuite, sans que l'on sache quand, pour finir par s'emparer de Troie. Par ailleurs, à deux moments, Homère suggère que Troie pourrait tomber avant la date fixée, exemples de cette « mauvaise foi narrative » que nous avons évoquée (p. 275) avec S. Rabau ; Zeus dit ainsi après la mort de Patrocle, en voyant Achille furieux : « Je crains qu'il [Achille] ne détruise même les remparts, devançant le destin (ὑπὲρ μόρον) »[75]. Apollon a la même angoisse un peu plus tard : « Pourvu que les Grecs ne les détruisent pas [les remparts] en ce jour, devançant le destin (ὑπὲρ μόρον) »[76].

Homère laisse penser dans l'*Odyssée*, nouvel aperçu d'une « mauvaise foi narrative », qu'Ulysse va peut-être se noyer à proximité de la Schérie – « Le malheureux Ulysse eût péri, devançant le destin (ὑπέρμορον) »[77] – événement qui serait contradictoire avec les annonces du Chant I selon lesquelles Ulysse retrouvera sa demeure en Ithaque. Mais en fait, la tempête que Poséidon envoie à Ulysse est seulement une action de retardement faisant un moment oublier au lecteur le programme divin. Ulysse sera bien sûr sauvé. S. Rabau conclut à ce propos : « Le retardement se comprend donc ici comme un décentrement du programme divin et c'est de ce décentrement que naît la narrativité »[78]. De surcroît, si le lecteur a compris, également depuis le Chant I (dans les propos d'Athéna ; *Od.*, I, 266), qu'Ulysse se vengerait des prétendants, les modalités de son retour et celles de leur châtiment restent longtemps inconnues : Alkinoos annonce à Ulysse qu'un bateau phéacien le ramènera en Ithaque dans le Chant VII (*Od.*, VII, 191-196) et surtout, ce n'est que dans le Chant XXI (*Od.*, XXI, 1-3), quelques instants avant le massacre, qu'il est fait allusion à l'ancien arc d'Ulysse ; Pénélope va le chercher dans une chambre forte, sur une idée d'Athéna. Enfin, au Chant XIX se trouve un nouvel exemple de retardement : Euryclée reconnaît son maître (*Od.*, XIX, 474-475) à une

[75] - δείδω μὴ καὶ τεῖχος ὑπὲρ μόρον ἐξαλαπάξῃ (*Il.*, XX, 30).
[76] - μὴ Δαναοὶ πέρσειαν ὑπὲρ μόρον ἤματι κείνῳ (*Il.*, XXI, 517).
[77] - δύστηνος ὑπέρμορον ὤλετ' Ὀδυσσεύς (*Od.*, V, 436).
[78] - S. Rabau, 1999, p. 317.

ancienne blessure ; le lecteur s'attend alors aux retrouvailles entre Ulysse et Pénélope, mais celles-ci ne se produisent que dans le Chant XXIII, après le massacre des prétendants.

Vulcain dit à Vénus, dans l'*Énéide*, à propos de la durée du siège de Troie : « Ni le père tout-puissant ni les destins (*fata*) n'interdisaient que Troie tienne bon et que Priam survive [encore] dix ans »[79]. C'est aussi l'imprécision de la date qui caractérise l'implantation d'Énée au Latium. Junon dit en effet, furieuse, à son propos : « Il ne me sera pas donné de l'écarter des royaumes latins – soit – et, du fait des destins (*fatis*), Lavinia reste son épouse immuable. Mais il est permis de traîner et d'ajouter des délais à d'aussi grands événements ; mais il est permis d'anéantir les peuples des deux rois »[80]. De telles possibilités autorisent la conservation d'une plage de liberté pour les héros, et cela est propice à l'intérêt du récit.

Chez Valérius Flaccus, si le destin des Argonautes est dès le début globalement tracé – ramener la Toison d'or – au moins un événement important n'est annoncé qu'assez tardivement au lecteur : la guerre que vont livrer, à leur arrivée en Colchide, les Argonautes et leur allié de circonstance (le roi Aiétès), contre son frère (Persès). C'est ce qu'apprend le devin Phinée aux Argonautes à la suite de ses conseils pour parvenir en Colchide : « Là bas, en Scythie, une Erinye dresse déjà des camps et [les uns contre les autres] les intérêts de frères. Toi-même [Jason], en cet endroit, tu aideras avec tes troupes les farouches Colques et ton ennemi »[81]. Aiétès promettra en effet à Jason, mensongèrement, la Toison d'or en échange de son concours. Cette guerre, dont les modalités – la défaite provisoire de Persès – ont été arrêtées par les destins comme le rappelle Jupiter devant les autres dieux (*Arg.*, V, 680-684), éclipse un moment la quête de la Toison elle-même et retarde la rencontre entre Médée et Jason.

Dans la *Thébaïde* enfin, le combat singulier entre Eteocle et Polynice – les deux frères ennemis qui vont s'entretuer – est annoncé dès le début de l'épopée ; on sait également que six des sept chefs d'Argos ne reviendront pas de la guerre avec Thèbes, qu'a voulue Jupiter pour punir les deux cités ; mais on ignore longtemps, information pourtant majeure, si l'armée d'Argos parviendra, ou non, en l'assiégeant, à s'emparer de la cité de Thèbes. En effet, d'un

---

[79] - *nec pater omnipotens Troiam nec fata uetabant* / *stare decemque alios Priamum superesse per annos* (*En.*, VIII, 398-399).

[80] - *non dabitur regnis, esto, prohibere Latinis,* / *atque immota manet fatis Lauinia coniunx :* / *at trahere atque moras tantis licet addere rebus,* / *at licet amborum populos exscindere regum* (*En.*, VII, 313-316).

[81] - *castra ibi iam Scythiae fraternaque surgit Erinys.* / *ipse truces illic Colchos hostemque iuuabis* / *auxiliis* (*Arg.*, IV, 617-619).

côté, après une opération de nécromancie déjà mentionnée, Tirésias a certes prédit « de meilleurs résultats militaires pour Thèbes [que pour Argos] »[82]. Mais de l'autre côté, dans le Livre X, il subordonne, lors d'un oracle, le salut de Thèbes au sacrifice de Ménécée, le fils du roi Créon : « Que meure, qui que ce soit, le plus jeune descendant de la race du serpent [celle d'Echion, lui-même issu des dents du dragon tué par Cadmos, le fondateur de Thèbes], de cette manière seulement est accordée la victoire »[83]. C'est donc seulement après le suicide de Ménécée que l'échec d'Argos devient patent pour le lecteur, ce qui explique l'allégresse des Thébains[84]. Par la suite, Thésée et les Athéniens vaincront cependant Créon et Thèbes.

En définitive, la mauvaise foi narrative, les actions de retardement, les contradictions apparentes dans les décisions divines ou dans les prédictions, les lacunes dans la définition des destins individuels et collectifs sont autant de procédés littéraires qu'utilisent les poètes pour préserver ou pour accroître l'intérêt des récits.

II – 1 – 1 – 2 : Des éléments empreints de conditionnalité

Le destin est parfois empreint d'éléments de conditionnalité ; ce nouveau facteur d'incertitude est également propice à l'intérêt du récit.

L'archétype se trouve sans doute, de ce point de vue, dans l'*Iliade*, puisque – comme il a été dit (pp. 208-209) – Achille a le choix entre une vie longue, s'il quitte Troie, et une mort glorieuse s'il y reste pour combattre[85], mais on ignore longtemps sa décision. C'est seulement à la suite de la mort de Patrocle qu'Achille reprend le combat, au Chant XX ; le lecteur comprend alors qu'il a choisi la gloire plutôt que le retour. Ce destin qui laisse à Achille une marge de liberté appréciable – nécessaire à son statut de héros – est en fait formé de deux destins alternatifs ; ce sont bien deux Kères différentes qui s'occupent des deux destins possibles d'Achille : « [Ma mère me dit que] deux Kères emportent ma mort »[86], dit-il à Ulysse, à Ajax et à Phénix. Moins convaincant est le destin pourtant également conditionnel d'Euchénor dans l'*Iliade* : il sait en effet par son père, le devin Polyidos, qu'il mourra de maladie, chez lui, à Corinthe, ou d'une mort brutale à Troie (*Il.*, XIII, 667-668). Mais ici,

---

[82] - *Thebis belli meliora* (*Th.*, IV, 592).
[83] - *cadat generis quicumque nouissimus extat / uiperei, datur hoc tantum uictoria pacto* (*Th.*, X, 613-614).
[84] - *gaudentes* (« Se réjouissant » ; *Th.*, X, 784) et *laetisque fauoribus* (« Et sous de joyeux applaudissements » ; *Th.*, X, 786).
[85] - εἰ μέν κ' (…), εἰ δέ κεν (« si (…), si au contraire » ; *Il.*, IX, 412 et 414).
[86] - διχθαδίας κῆρας φερέμεν θανάτοιο τέλος δέ (*Il.*, IX, 411).

l'intérêt du récit généré par cette incertitude n'est pas accru : Euchénor a déjà fait son choix en venant à Troie ; Pâris le tuera d'une flèche. L'importance d'Euchénor réside cependant dans le fait qu'il constitue, du point de vue du caractère conditionnel du destin, une sorte de double d'Achille[87].

Les compagnons d'Ulysse ont aussi l'option, annoncée par Tirésias à Ulysse aux Enfers, dans l'*Odyssée,* de respecter les vaches du dieu Soleil et de rentrer avec lui en Ithaque ou bien de ne pas le faire et de périr (la condition est présentée dans des termes similaires à ceux de l'*Iliade*[88]). Les compagnons d'Ulysse font cette faute grave de s'en prendre aux vaches appartenant au dieu, ce qui leur vaudra la mort en mer ; le lecteur attentif peut cependant avoir deviné ce que sera leur comportement, donc leur destin, dès l'invocation à la Muse des premiers vers de l'épopée : « En effet, ils périrent par le fait de leur propre folie »[89].

Enfin, les conseils de dieux ou de devins à des héros génèrent des situations qui s'apparentent à des destins, au sens d'avenirs annoncés, empreints cependant d'éléments de conditionnalité ; telles sont les suggestions d'itinéraire de Circé à Ulysse (*Od.*, XII, 37-136) et d'Athéna à Télémaque (*Od.*, XV, 27-34), d'Hélénus à Énée (*En.*, III, 374-462) et de Phinée aux Argonautes (*Argo.*, II, 317-407 et *Arg.*, IV, 561-616). Les héros ont en effet le choix de les décliner, avec les conséquences néfastes que l'on imagine s'ils courroucent des dieux, ou au contraire de les suivre scrupuleusement, ce qu'ils feront tous, ainsi que l'anticipe le lecteur.

Comme on le voit, les éléments de conditionnalité peuvent également contribuer de manière éminente à la préservation de l'intérêt du récit, en dépit des nombreuses prolepses sur le destin que contiennent les épopées. Et le destin ne s'étend pas à tous les aspects de la vie.

II – 1 – 2 : Le caractère non totalitaire du destin

Le destin ne couvre pas tous les actes de la vie des hommes. Leurs actions, les péripéties qui les concernent ne sont donc pas toujours annoncées à l'avance ; ils peuvent, grâce à la liberté qu'ils conservent par moment, être de véritables héros ou au moins des êtres humains à part entière, avec leurs qualités et leurs défauts. Tout cela est producteur d'intérêt pour le récit.

---

[87] - Ressemblent également à Achille, par certains traits, deux Troyens : d'une part Euphorbe eu égard à ses qualités d'athlète et à l'usage d'une pique de frêne contre Patrocle, comme Achille contre Hector (*Il.*, XVI, 808-814), d'autre part Hippothoos qui tente de traîner le cadavre de Patrocle par le pied, ce que fera là encore Achille avec Hector (*Il.*, XVII, 288-303).
[88] - εἰ μέν κ' (…), εἰ δέ κε (« si (…), si au contraire » ; *Od.*, XI, 110 et 112).
[89] - αὐτῶν γὰρ σφετέρῃσιν ἀτασθαλίῃσιν ὄλοντο (*Od.*, I, 7).

Ce constat vaut déjà pour les épopées homériques. L. Bardollet, ainsi, n'hésite pas à parler du « triomphe de l'humain »[90], après avoir constaté, dans l'*Odyssée*, que c'est Ulysse, et non un dieu, qui a l'idée des stratagèmes lui permettant d'abord de faire de Polyphème un infirme, puis de sortir sans encombre de la grotte avec ses compagnons (le destin du Cyclope est cependant d'être rendu aveugle par Ulysse ; *Od.*, IX, 507-512). « On a le sentiment que les héros sont grands, et responsables, et que leur volonté, leur caractère, leur réflexion ont valeur déterminante », observe J. de Romilly[91] à ce sujet.

Il en est de même dans les autres épopées, y compris chez les stoïciens Lucain et Quintus de Smyrne qui – accordant une place centrale au destin – ont cependant intérêt à préserver une plage de liberté à leurs personnages.

Pour Lucain ainsi, c'est à l'indécision de Pompée, n'ayant pas exploité une situation très favorable lors de la bataille de Dyrrachium, et non au destin, que César doit son salut avant la bataille de Pharsale. « Rome [conclut alors le narrateur], cela aurait pu être le dernier jour de tes malheurs »[92]. Egalement, ce ne sont ni les dieux – peu présents, on l'a dit, dans *La Pharsale* – ni une annonce de destin glorieux ou funeste qui décident Caton à poursuivre le combat contre César en Afrique, après la mort de Pompée, mais l'idée qu'il se fait de la liberté. Dans un port libyen, il s'adresse en ces termes à un jeune légionnaire qui veut rentrer à Rome et cesser la guerre civile, comme ses compagnons, tous d'anciens partisans de Pompée : « Jeune homme, as-tu donc fait la guerre pour un motif semblable [à celui des partisans de César], toi aussi pour un maître ? L'armée a-t-elle été pour toi celle de Pompée, et non pas l'armée romaine ? »[93].

Chez Quintus de Smyrne, l'attribution des armes du défunt Achille, à propos de laquelle surgit un conflit entre Ulysse et Ajax fils de Télamon, n'est pas arbitrée par les dieux ni annoncée à l'avance comme le serait un élément de destin. Thétis déclare simplement qu'elle les offre à « celui qui a sauvé le cadavre [de son fils] et qui est le meilleur des Achéens »[94]. Nestor suggère alors par prudence le recours à un jury extérieur aux chefs grecs,

---

[90] - L. Bardollet, 1997, p. 129 (titre du chapitre 3 de la deuxième partie de l'ouvrage) ; l'auteur parle de « ce jaillissement intérieur (…), celui qui donna à Ulysse la marche entière de la ruse qui le débarrassa du Cyclope » (L. Bardollet, *Ibidem*, p. 104).
[91] - J. de Romilly, 2005, p. 82.
[92] - *ultimus esse dies potuit tibi Roma malorum* (*Pha.*, VI, 312).
[93] - *ergo pari uoto gessisti bella, iuuentus, / tu quoque pro dominis, et Pompeiana fuisti / non Romana manus* ? (*Pha.*, IX, 256-258).
[94] - ὅς τ' ἐσάωσε νέκυν καὶ ἄριστος Ἀχαιῶν (*Sui.*, V, 125).

composé de captifs troyens, et c'est celui-ci qui accorde à l'unanimité les armes à Ulysse ; il n'est pas question, ici, d'Athéna dans le jury, à l'inverse du même épisode conté un millénaire plus tôt dans l'*Odyssée* (*Od.*, XI, 543-547). En outre, le devin Calchas, après avoir annoncé depuis longtemps que, selon les destins, Troie serait un jour conquise par les Grecs, suggère certes finalement aux Grecs de recourir à la ruse pour s'emparer de la cité ; mais c'est Ulysse qui a l'idée de construire le cheval de bois dans lequel les chefs s'embusqueront tandis que l'armée grecque simulera un départ définitif (*Sui.*, XII, 25-45).

Comme on le voit, les poètes se sont bien gardés d'enfermer totalement leurs héros dans un destin trop contraignant, ce qui se ferait au détriment de l'intérêt du récit pour le lecteur ; et ils ménagent parfois également à ce dernier des surprises.

II – 2 : Des surprises pour le lecteur

Certains destins annoncés ne font pas l'objet d'un traitement ultérieur dans le corps des textes ; ce sont des prolepses externes. Inversement, des événements graves peuvent se produire sans avoir été annoncés, sans s'intégrer de ce fait au destin des individus concernés, voire en lui étant antinomiques, sortes d'entorses à la programmation divine.

II – 2 – 1 : Les annonces de destins qui s'avèrent *a posteriori* être des prolepses externes

Les prolepses externes ne provoquent pas toutes un effet de surprise pour le lecteur. Ainsi, celui-ci ne s'attend évidemment pas à un développement sur l'histoire future de Rome après avoir pris connaissance, dans l'*Énéide*, des considérations relatives au destin illustre de la cité, lors de l'entretien entre Anchise et Énée aux Enfers (*En.*, VI, 760-892) ou à l'occasion de l'examen par le héros de son nouveau bouclier, forgé par Vulcain (*En.*, VIII, 626-731). Il en est de même, dans *La Guerre punique*, après que la vieille Sibylle a montré à Scipion – également aux Enfers – les futurs Marius, Sylla, Pompée et César (*Pun.*, XIII, 850-867). Inversement, les surprises pour le lecteur ne proviennent pas toutes de prolepses externes. C'est ainsi que, dans *La Tragédie d'Oreste*, Oreste change d'avis sur sa mère, Clytemnestre. Il pense d'abord l'épargner, bien qu'elle ait été la complice du meurtre d'Agamemnon, son mari : « Que ma mère ait ce châtiment : qu'elle vive, une fois Egisthe abattu »[95]. Par la suite, il décide de la tuer, après une discussion avec son ami, Pylade.

[95] - *poena sit haec matri, ut prostrato uiuat Egisto* (*Orest.*, v. 577).

Les prolepses externes qui peuvent susciter une surprise et contribuer d'ailleurs à créer un climat dramatique ou héroïque sont cependant nombreuses dans les épopées (se reporter aux deux tableaux en fin de chapitre). Les plus significatives concernent les destins respectifs d'Achille et de la cité de Troie dans l'*Iliade* ; de Pélias, de Jason et de Médée dans les trois épopées du cycle des Argonautes.

II – 2 – 1 – 1 : La mort d'Achille et la prise de Troie dans l'*Iliade*

Le destin d'Achille est annoncé très tôt, dans l'*Iliade*, par Achille lui-même et par sa mère Thétis ; ses modalités sont détaillées progressivement : il sera tué dans un laps de temps court (ἐγγύθεν ; *Il.*, XIX, 409), par un dieu et par un homme (*Il.*, XIX, 416-417), plus précisément par Apollon et par Pâris devant les portes Scées (*Il.*, XXII, 359-360). On a déjà dit quel intérêt cette prolepse présentait pour la dramaturgie de l'*Iliade* ; mais le lecteur non averti attend vainement, jusqu'à la dernière ligne du poème, la mort d'Achille (on sait qu'Homère clôt l'*Iliade* sur les funérailles d'Hector). Celle-ci est décrite en revanche dans *Les Métamorphoses* d'Ovide, où Apollon incite Pâris à tirer une flèche mortelle sur Achille (*M.*, XII, 580-606), et, en des termes différents, dans *La Suite d'Homère*, puisqu'Apollon y tue directement Achille d'une flèche au talon (*Sui.*, III, 60-86).

Pas plus que la mort d'Achille, la prise de la cité de Troie par les Grecs ne figure dans l'*Iliade*, alors que Calchas a annoncé qu'elle serait acquise la dixième année du siège (*Il.*, II, 329) et que neuf ans se sont déjà écoulés (*Il.*, II, 134) quand commence le poème. Zeus réitère d'ailleurs cette annonce de destin à Héra (*Il.*, XV, 70-71), après l'épisode du mont Ida. En fait, le lecteur qui découvre l'*Iliade* n'imagine pas forcément à quel point la période que couvre le poème est courte – « moins de deux mois »[96] – sauf s'il a bien en tête son sommaire introductif : la colère d'Achille contre Agamemnon et ses conséquences funestes pour les Grecs. Mais l'évocation de la prise de Troie permet de mettre en valeur d'une part l'héroïsme des Grecs qui poursuivent le siège de la cité malgré les grandes difficultés qu'ils connaissent, et d'autre part la grande bravoure des Troyens, à la résistance acharnée. La chute de Troie est cependant décrite à la fois dans l'*Odyssée* (*Od.*, VIII, 499-520), dans l'*Énéide (En.*, II), dans *La Suite d'Homère* de Quintus de Smyrne (*Sui.*, XIII) et dans *La Prise d'Ilion* de Triphiodore.

[96] - R. Flacelière, « Notice », *in* Homère, *Iliade - Odyssée*, 1955 p. 53.

II – 2 – 1 – 2 : La mort de Pélias et l'issue funeste de l'union de Jason et de Médée dans le cycle des Argonautes

La mort ou la ruine annoncée du roi Pélias, qui lui viendrait de Jason, est le point de départ de l'expédition des Argonautes et de la conquête de la Toison d'or dans les *Argonautiques*, dans les *Argonautica* et dans *Les Argonautiques orphiques* où le destin de Pélias est même évoqué à deux reprises (*Ar.*, v. 56-57 et v. 1311-1313). Cela permet d'emblée de placer l'aventure des Argonautes sous le signe d'une quête héroïque, puisque Pélias a ordonné à Jason, pour s'en débarrasser, d'accomplir des exploits a priori irréalisables, tant pendant le voyage par mer lui-même qu'en Colchide. Mais les trois récits s'achèvent avant que le navire Argô soit revenu à Iôlcos, en Thessalie, au royaume de Pélias. La mort de ce dernier fait l'objet en revanche d'un récit dans *Les Métamorphoses* d'Ovide (*M.*, VII, 297-349) : les filles de Pélias découpent en morceaux le corps de leur père, sur la promesse de Médée qu'elle le reconstituera, rajeuni, comme elle le leur a montré sur un bélier.

Par ailleurs, les « jeux d'anticipations de l'issue funeste de l'union de Jason et Médée »[97] – une douzaine de prolepses externes dans l'épopée *Argonautica* de Valérius Flaccus – ont été étudiés par F. Ripoll. La première est un oracle prononcé par le devin Mopsus, après un sacrifice à Neptune que Jason accomplit sur le rivage à Iolcos, au moment du départ des Argonautes pour la Colchide : « Quelle est donc celle, ruisselante de sang, qui fend les airs sur des serpents ailés ? Qui frappe-t-elle du glaive ? Malheureux Jason, arrache les petits [à la mort] »[98]. Médée se voit elle-même ultérieurement, en rêve, égorger des enfants (*Arg.*, V, 338-340). C'est ce qu'elle fera de ses propres enfants lorsqu'elle sera délaissée par Jason ; également Médée se vengera de sa rivale en lui offrant une couronne empoisonnée (*Arg.*, V, 442-454 et *Arg.*, VIII, 236). Les autres prolepses, énoncées dans l'ordre d'exposition de l'épopée (mais non dans l'ordre chronologique du mythe), concernent encore Médée et ses proches : elle enflammera la Grèce (*Arg.*, VI, 45-46) ; elle ne sera pas toujours inféodée à Jason (*Arg.*, VI, 500-502) ; elle commettra des crimes (*Arg.*, VII, 310-311) ; Jason invite Médée à se venger de lui s'il lui est un jour infidèle (*Arg.*, VII, 505-508) ; celle-ci, avant de partir, prend avec elle les poisons dont elle dispose (*Arg.*, VIII, 16-19) ; après avoir trahi son

[97] - F. Ripoll, 2004, p. 192.

[98] - *quaenam aligeris secat anguibus auras / caede madens ? quos ense ferit ? miser, eripe paruos, / Aesonide* ! (*Arg.*, I, 224-226).

père, elle pense avoir accompli tous les actes impies qu'elle était susceptible de commettre[99] (*Arg.*, VIII, 108) ; sa mère, la voyant fuir en mer, lui prédit des désagréments (*Arg.*, VIII, 148) ; des présages néfastes sont constatés lors du mariage de Médée et de Jason (*Arg.*, VIII, 248-256) ; elle annonce à Jason qu'il va bientôt la mépriser (*Arg.*, VIII, 420-422).

On pourrait penser cependant que certaines de ces prolepses externes s'expliquent par le caractère inachevé de l'épopée ou par la perte de la fin du Livre VIII : le dernier vers (*Arg.*, VIII, 467) est en effet incomplet ; il se situe après la poursuite du navire Argô menée par les Colques et, consécutivement, une première dispute entre Médée et Jason auquel les Argonautes ont demandé d'abandonner la jeune fille. Mais, de l'avis de G. Liberman[100] qui a comparé le plan d'*Argonautica* à celui des *Argonautiques* d'Apollonios de Rhodes, *Argonautica* était bien une épopée en huit Livres, qui aurait été amputée seulement d'un peu moins de la moitié du Livre VIII. Elle devait s'achever avant l'arrivée des Argonautes en Grèce. Dans ces conditions, les anticipations concernant le caractère funeste de l'union de Jason et de Médée seraient bien des prolepses externes, destinées à créer un climat dramatique, en plus de l'effet de surprise possible. Les meurtres, par Médée, de ses deux enfants, du roi Créon et de sa fille Glaucé (nouvelle fiancée de Jason), de Jason lui-même[101] sont en revanche décrits dans *Médée* de Dracontius (*Med.*, 510-549).

On le voit, les prolepses qui s'avèrent a posteriori externes sont souvent un facteur de surprise pour le lecteur, en multipliant ses attentes (au risque de générer de la frustration) ; elles contribuent en même temps à la création d'un climat particulier. Tout cela est propice à l'intérêt du récit.

II – 2 – 2 : Les châtiments par les dieux et les suicides, sortes d'entorses aux destins

On entend ici par l'expression *entorses aux destins* (ou *entorses à la programmation divine*) des événements graves qui n'ont pas été annoncés et qui, de ce fait, ne font pas partie du destin des individus (ou des collectivités) concernés, voire qui lui sont antinomiques. Le programme divin n'est donc pas toujours respecté et il suffit que le lecteur

---

[99] - Pour G. Liberman, il s'agit là d'un exemple d' « ironie anticipante, quand on songe aux crimes à venir de Médée » (Valérius Flaccus, *Argonautiques*, 1997-2002, T. 2, note 73, p. 360).

[100] - G. Liberman, « Introduction », *in* Valérius Flaccus, *Argonautiques*, 1997-2002, T. 1, pp. XLVI-LVIII.

[101] - *uritur ingratus usta cum uirgine nauta* (« Le matelot ingrat est brûlé avec la jeune fille », *Med.*, v. 519).

le sache pour que l'intérêt du récit en soit accru. De tels événements peuvent être à l'initiative des dieux (ce sont les châtiments décidés par eux après une faute lourde des hommes[102]) ou à celle des êtres humains (le suicide).

II – 2 – 2 – 1 : Les châtiments par les dieux

Selon S. Saïd, dans l'*Odyssée*, il y aurait pour les êtres humains « deux sortes de maux : ceux que les hommes s'attirent par leurs fautes, alors qu'ils n'étaient pas, dès l'origine, inclus dans leur "part", et ceux qui leur étaient destinés de toute éternité et qu'ils n'ont rien fait pour mériter »[103]. La mort d'Egisthe (tué par Oreste après avoir assassiné Agamemnon) et celle des bateliers phéaciens[104] (noyés par Poséidon après avoir reconduit Ulysse en Ithaque) en constituent deux exemples respectifs : par son meurtre, Egisthe s'est attiré la vengeance d'Oreste, tandis que les bateliers d'Alkinoos n'ont commis, quant à eux, aucun méfait.

La possibilité qu'ont les hommes de subir des malheurs contraires aux arrêts du destin est évoquée par Zeus lui-même, devant les autres dieux, dès le début de l'*Odyssée* : « Mais ceux-ci [les hommes] souffrent eux-mêmes aussi de maux du fait de leur propre folie, en devançant le destin (ὑπὲρ μόρον) »[105]. Dans les épopées, ces maux peuvent d'ailleurs être infligés directement par les dieux en punition de fautes lourdes commises à leur égard ; les sanctions sont diverses : un fléau, la mort, la privation de la vue, la métamorphose en divers éléments animaux ou minéraux. Surtout les poètes utilisent ces châtiments qui ne font pas l'objet d'une annonce préalable, pour surprendre le lecteur et renouveler régulièrement l'intérêt du récit (se reporter aux deux tableaux en fin de chapitre).

---

[102] - Zeus punit également les dieux qui tentent de le tromper, comme le montrent, dans la *Théogonie*, le châtiment de Prométhée (*Th.*, v. 521-525) et, dans l'*Iliade*, cette phrase adressée à Héra : « Est-ce que tu n'aurais pas oublié le jour où je t'ai suspendue dans l'air, où j'ai laissé tomber deux enclumes de tes pieds ? » (Ἦ οὐ μέμνῃ ὅτε τ' ἐκρέμω ὑψόθεν, ἐκ δὲ ποδοῖιν / ἄκμονας ἦκα δύω ; *Il.*, XV, 18-19). A fortiori, Zeus punit ceux qui le combattent : dans la *Théogonie*, Atlas (*Th.*, v. 517-519) et Typhôn (*Th.*, v. 868) par exemple.

[103] - S. Saïd, 1998, p. 281.

[104] - Lorsqu'Alkinoos apprend que le vaisseau phéacien a été coulé près du port, il évoque le destin en ces termes : « Oh ! grands dieux ! oui certes, les oracles de mon père, prononcés par les dieux depuis longtemps, arrivent, lui qui disait que Poséidon serait jaloux de nous, parce que nous serions les guides prospères de tous » (Ὦ πόποι, ἦ μάλα δή με παλαίφατα θέσφαθ' ἱκάνει / πατρὸς ἐμοῦ, ὃς ἔφασκε Ποσειδάων' ἀγάσεσθαι / ἡμῖν, οὕνεκα πομποὶ ἀπήμονές εἰμεν ἁπάντων ; *Od.*, XIII, 172-174).

[105] - οἱ δὲ καὶ αὐτοὶ / σφῇσιν ἀτασθαλίῃσιν ὑπὲρ μόρον ἄλγε΄ ἔχουσιν (*Od.*, I, 33-34).

- Un fléau

Lorsqu'Agamemnon refuse, au Chant I de l'*Iliade,* de rendre Chryséis à son père Chrysès, prêtre d'Apollon, qui venait la racheter contre une grosse rançon, qu'il insulte même le prêtre et, à travers lui, le dieu, celui-ci, courroucé, envoie à l'armée grecque « une épidémie de peste »[106] : « Continuellement les bûchers des défunts étaient allumés, nombreux »[107]. La restitution de la jeune fille et un sacrifice apaiseront finalement Apollon.

Jupiter s'irrite de voir, dans *Les Métamorphoses*, l'impiété des êtres humains : « On croirait qu'ils ont prêté serment au crime. Que tous subissent rapidement les châtiments qu'ils ont mérité de supporter ; voilà, la décision est prise »[108], dit-il. Jupiter leur envoie donc un déluge (« Tout était mer »[109]) ; seul un couple trouvera grâce à ses yeux : Deucalion et Pyrrha. Un épisode similaire, mais d'ampleur moindre, se produit dans une zone de marais en Phrygie : Jupiter et Mercure qui y cherchaient un abri pour la nuit se voient refuser l'hospitalité par tous les habitants, sauf par un vieux couple : Philémon et Baucis. Les dieux, le lendemain, leur conseillent de gravir une montagne après leur avoir dit : « Nous sommes des dieux et les gens du voisinage, impies, subiront un châtiment mérité »[110] ; au sommet, les deux vieillards constatent que toutes les maisons, sauf la leur, ont disparu sous les flots. C'est également une inondation, celle de la plaine de Troie, qui constitue le châtiment, par Neptune, de Laomédon : en effet Apollon et Neptune ont élevé les remparts de Troie pour un prix d'or convenu, mais le roi Laomédon a refusé finalement de le leur payer (*M.*, XI, 194-210). Quant à Diane, elle se courrouce contre les gens de Calydon un jour où son roi fait de multiples sacrifices aux divinités, pour les remercier de leur donner la prospérité, mais en oubliant la déesse ; elle leur envoie un sanglier qui ravage la contrée (*M.*, VIII, 270-297).

Dans *La Guerre punique* enfin, après la défaite de Trasimène, Jupiter interdit Rome à Hannibal : « Jeune homme, jamais Jupiter ne t'accordera de franchir les portes de Rome (…). Aller vers la colline tarpéienne [le Capitole] et s'approcher des remparts, je l'interdis »[111]. Dans un premier temps, Hannibal obtempère et se dirige vers la Campanie puis vers l'Apulie,

---

[106] - νοῦσος (*Il.*, I, 10) ; λοιμός (*Il.*, I, 61) ; λοιγός (*Il.*, I, 67 ; *Il.*, I, 97 ; *Il.*, I, 341 ; *Il.*, I, 456).
[107] - αἰεὶ δὲ πυραὶ νεκύων καίοντο θαμειαί (*Il.*, I, 52).
[108] - *in facinus iurasse putes. Dent ocius omnes,* / *quas meruere pati,* (*sic stat sententia*) *poenas* (*M.*, I, 242-243).
[109] - *omnia pontus erant* (*M.*, I, 292).
[110] - *di* (…) *sumus meritasque luet uicinia poenas* / *impia* (*M.*, VIII, 689-690).
[111] - *haud umquam tibi Iupiter, inquit,* / *o iuvenis, dederit portas transcendere Romae* / (…). *Tarpeium accedere collem* / *murisque aspirare ueto* (*Pun.*, VI, 600-601 et 604-605).

au sud-est de l'Italie. Après la bataille de Cannes, il revient vers Rome malgré l'opposition de Jupiter. Celui-ci envoie alors sur l'armée carthaginoise deux orages terribles, signes de sa colère (*Pun.*, XII, 603-663). Hannibal finira par renoncer à s'emparer de Rome après une intervention de Junon.

- La mort

Ajax fils d'Oïlée commet deux lourdes fautes contre les dieux dans l'*Odyssée* : une première, en violant le temple d'Athéna lors de la mise à sac de Troie (pour en arracher Cassandre) ; une seconde, en blasphémant. Pour celle-ci, Poséidon le fera périr : « D'abord Poséidon le fit se jeter sur les grands rochers des Gyres [avec ses vaisseaux] et il l'arracha à la mer ; et désormais il aurait fui la mort, et cela quoique haï par Athéna, s'il n'avait pas lancé une parole arrogante et s'il n'avait pas commis une grave faute ; il dit donc qu'il avait fui le grand abîme de la mer en dépit des dieux. Comme il avait dit cela d'une voix forte et arrogante, Poséidon l'entendit ; aussitôt ensuite, ayant saisi son trident dans ses mains robustes, il frappa un rocher des Gyres et il le fendit ; une partie du rocher resta là-même, mais une autre tomba dans la mer, à l'endroit où Ajax s'était auparavant assis pour commettre sa grande faute ; les vagues gonflées l'emportèrent dans la mer immense »[112]. Dans cette citation, on trouve à deux reprises la notion de « faute » (ἄτη) étudiée par S. Saïd (1978), à travers l'aoriste passif ἀάσθη du verbe ἀαω qui lui est apparenté ; quant à l'omniprésence de l'adjectif μέγας ou de l'adverbe μέγα, utilisé à cinq reprises, elle pourrait symboliser « l'insolence » (ὕβρις) d'Ajax.

Le châtiment d'Ajax est aussi évoqué dans l'*Énéide* : « Elle [Pallas-Minerve] saisit dans un tourbillon celui-ci [Ajax] qui laissait échapper des flammes de sa poitrine transpercée [après la foudre qui a frappé et détruit son navire] et elle le cloua sur un rocher pointu »[113]. En revanche, quand la mort d'Ajax est présentée comme possible, dans *La Suite d'Homère*, pendant un combat contre Énée qui l'atteint d'une grosse pierre, Quintus de Smyrne précise,

---

[112] - Γυρῇσίν μιν πρῶτα Ποσειδάων ἐπέλασσε / πέτρῃσιν μεγάλῃσι καὶ ἐξεσάωσε θαλάσσης· / καί νύ κεν ἔκφυγε κῆρα, καὶ ἐχθόμενός περ Ἀθήνῃ, / εἰ μὴ ὑπερφίαλον ἔπος ἔκβαλε καὶ μέγ' ἀάσθη· / φῆ ῥ' ἀέκητι θεῶν φυγέειν μέγα λαῖτμα θαλάσσης. / Τοῦ δὲ Ποσειδάων μεγάλ' ἔκλυεν αὐδήσαντος· / αὐτίκ' ἔπειτα τρίαιναν ἑλὼν χερσὶ στιβαρῇσιν / ἤλασε Γυραίην πέτρην, ἀπὸ δ' ἔσχισεν αὐτήν· / καὶ τὸ μὲν αὐτόθι μίμνε, τὸ δὲ τρύφος ἔμπεσε πόντῳ, / τῷ ῥ' Αἴας τὸ πρῶτον ἐφεζόμενος μέγ' ἀάσθη· / τὸν δ' ἐφόρει κατὰ πόντον ἀπείρονα κυμαίνοντα (*Od.*, IV, 500-510).

[113] - *illum expirantem transfixo pectore flammas / turbine corripuit scopuloque infixit acuto* (*En.*, I, 44-45).

en bon stoïcien, qu'elle ressort du destin du héros : or « son jour fatal avait été prévu pendant son retour [après la guerre de Troie], aux alentours des roches de Kaphèrée »[114].

Un des chefs d'Argos de la *Thébaïde*, Capanée, est complètement impie. Il dit ainsi à sa main, avec laquelle il va envoyer un javelot : « Assiste-moi, ma main droite (…), moi qui méprise les dieux, je t'adore, toi seule »[115]. Cela amène un jour Capanée à défier et à insulter Jupiter, alors qu'il vient de prendre pied sur les remparts de Thèbes : « A présent, viens ; à présent, combats-moi avec toutes tes flammes, Jupiter ! Es-tu plus courageux pour troubler de ton tonnerre les jeunes filles craintives (…) ? »[116]. Alors, le dieu foudroie le héros. Son corps tombe au pied des remparts.

- La privation de la vue

Junon prive Tirésias de la vue dans *Les Métamorphoses* (*M.*, III, 333-335), après qu'il eut arbitré une querelle entre elle et Jupiter en faveur ce dernier (celui-ci lui donne, en compensation, le don de divination). La version des *Dionysiaques* est différente : c'est Athéna qui rend aveugle Tirésias, car il l'a vue, dénudée, au bain, et en contrepartie, elle lui attribue la clairvoyance (*Dio.*, V, 341-342). Enfin, dans la même épopée, Zeus a menacé Lycurgue, un roi de Thrace, en lui intimant de cesser de s'attaquer à Dionysos : « Recule-toi tant que tes yeux voient »[117]. Le roi n'obtempère pas ; c'est pourquoi Zeus « fit de Lycurgue saisi de fureur un aveugle errant »[118].

- Une métamorphose

Les métamorphoses d'êtres humains ou de nymphes en animaux ou en minéraux, liées à des châtiments divins, sont nombreuses dans l'épopée éponyme d'Ovide. Le chasseur Actéon est par exemple métamorphosé en cerf par Artémis car il a pu apercevoir la déesse au bain[119] ; il sera dévoré par ses chiens (*M.*, III, 138-252). A proximité de l'île de Délos, des marins qui ont embarqué Bacchus, enfant, ourdissent un méfait contre lui ; le dieu

---

[114] - οἱ αἴσιμον ἦμαρ / ἐν νόστῳ ἐτέτυκτο Καφηρίσιν ἀμφὶ πέτρῃσι (*Sui.*, VI, 523-524).
[115] - *ades o mihi, dextera* (…) *te solam superum contemptor adoro* (*Th.*, IX, 548 et 550).
[116] - *nunc age, nunc totis in me conitere flammis, / Juppiter* ! *An pauidas tonitru turbare puellas* / *fortior* (…) ? (*Th.*, X, 904-906).
[117] - χάζεο σοῖσι πόδεσσιν, ἕως ὁρόωσιν ὀπωπαί (*Dio.*, XX, 398).
[118] - αἰνομανῆ Λυκόοργον ἐθήκατο τυφλὸν ἀλήτην (*Dio.*, XXI, 166).
[119] - Le destin s'invite quand même dans cet épisode, pour expliquer non pas le châtiment d'Actéon, mais sa présence dans ces lieux. Ovide précise : « Ainsi le dirigeaient les destins » (*sic illum fata ferebant* ; *M.*, III, 176). Mais dans *Les Dionysiaques*, c'est le destin qui explique les déboires d'Actéon : « La Moire le fit périr » (μιν ὤλεσε μοῖρα ; *Dio.*, V, 301).

les change en dauphins (*M.*, III, 658-688). Des femmes de Thèbes nient la divinité de Bacchus : « Elles racontent que les vrais dieux peuvent tout, mais que Bacchus ne fait pas partie d'eux »[120] ; elles sont transformées en chauves-souris (*M.*, IV, 405-415). Junon, insultée par les compagnes d'Ino, qui la qualifient d'injuste et de cruelle[121], se venge en les pétrifiant ou en les changeant en oiseaux (*M.*, IV, 548-562). La jalouse Junon a aussi transformé en ourse Callisto qui a eu un enfant de Jupiter après un viol (*M.*, II, 401-495). Neuf sœurs ont lancé aux Muses un défi (arbitré par des Nymphes), portant sur la qualité de leurs chants (*M.*, V, 300-314). « Comme, [les neuf sœurs] vaincues, [leur] jetaient des invectives »[122], elles sont métamorphosées en oiseaux par les Muses. C'est un défi également, dans l'art de tisser, qu'Arachné a lancé à Pallas (M. Von Albrecht, 1979). L'œuvre de la jeune fille est parfaite ; Pallas (Minerve), affligée, la frappe de sa navette puis, alors qu'Arachné se pend de dépit, la déesse lui accorde la vie mais elle la transforme en araignée (*M.*, VI, 1-145). Niobé outrage Latone (ou Léto) car elle a eu sept fils et sept filles, et non, comme la déesse, les seuls Apollon et Diane ; Niobé dit ainsi à ses compagnes : « Pourquoi Latone est-elle honorée par des autels, alors que ma majesté divine est, jusqu'ici, sans encens ? »[123]. Apollon et Diane se transportent à Thèbes pour la châtier en tuant ses enfants de leurs flèches, tandis que Niobé se pétrifie peu à peu sous l'effet de la douleur. Jeunes filles originaires d'Amathonte, criminelles ayant déjà subi le courroux de Vénus qui les a changées en taureaux, « les indécentes Propétides ont pourtant osé nier que Vénus soit une déesse »[124]. Elles sont transformées en prostituées, puis pétrifiées. Jupiter fait des Cercopes des singes, en leur reprochant leur impiété (*M.*, XIV, 89-100). Le roi Picus a dédaigné Circé, tombée amoureuse de lui ; elle le transforme en oiseau et ceux qui l'accompagnent, en bêtes sauvages (*M.*, XIV, 320-415). Des compagnons de Diomède, dont Acmon, insultent Vénus qui les hait depuis que la déesse a été blessée par Diomède pendant la guerre de Troie[125] : « Tous nous méprisons toutefois sa haine »[126], disent-ils. Vénus se fâche et elle les change en oiseaux blancs (*M.*, XIV, 487-509).

---

[120] - *omnia ueros* / *posse deos memorant ; sed non est Bacchus in illis* (*M.*, IV, 272-273).
[121] - Junon a poursuivi de sa haine Ino, car celle-ci avait recueilli Bacchus, nourrisson (et fils de Jupiter), après la mort de sa mère Sémélé.
[122] - *conuicia uictae* / *cum iacerent* (*M.*, V, 664-665).
[123] - *cur colitur Latona per aras,* / *numen adhuc sine ture meum est* ? (*M.*, VI, 171-172).
[124] - *sunt tamen obscenae Venerem Propoetides ausae* / *esse negare deam* (*M.*, X, 238-239).
[125] - Dans l'*Iliade*, Diomède n'en est pas puni car Zeus considère qu'il n'était pas dans les attributions d'Aphrodite, la déesse de l'amour, de se trouver sur les lieux du combat (*Il.*, V, 428-430).
[126] - *odium tamen illius omnes* / *spernimus* (*M.*, XIV, 492-493).

On le voit, les châtiments d'individus par les dieux sont nombreux et variés dans les épopées ; non annoncés au lecteur, ne faisant donc pas partie du destin ou constituant même des entorses à celui-ci, ils surviennent brusquement dans le récit et accroissent son intérêt.

II – 2 – 2 – 2 : Les suicides

Les suicides sont une cause de mort intéressante pour les poètes car ils surprennent davantage le lecteur que la mort au combat ou qu'un décès par maladie, à condition bien sûr qu'ils ne soient pas annoncés, c'est-à-dire qu'ils ne soient pas intégrés au destin des individus concernés ; mais ils le sont rarement. Un exemple est cependant le suicide d'Oenone, première épouse de Pâris, qui, dans *La Suite d'Homère*, se dit : « Même si, de son vivant, il m'a abandonnée [pour Hélène], j'aurai le courage d'accomplir cette grande action en mourant près de lui, car l'aurore ne m'a en rien été agréable »[127] ; Oenone se jettera bientôt sur le bûcher de son ancien mari (*Sui.*, X, 467-489). Il arrive également qu'une mort ait été prédite, mais sans précisions sur ses modalités (le suicide est l'une d'elles). La surprise est quand même alors atténuée pour le lecteur. Ainsi, dans *Les Dionysiaques*, Niobé, métamorphosée en rocher mais qui a retrouvé momentanément la parole, annonce aux Indiens la mort future de leur chef Orontès (*Dio.*, XIV, 278-279), s'il persiste à vouloir la guerre avec Dionysos ; dans le Chant XVII, celui-ci se jette sur son épée et roule dans un fleuve, après avoir été vaincu en combat singulier par le dieu (*Dio.*, XVII, 287-289)[128].

Dans la plupart des cas donc, les morts par suicide rejaillissent particulièrement sur l'intérêt du récit ; c'est pourquoi, comme les châtiments, ils sont nombreux (se reporter aux deux tableaux en fin de chapitre). Certains d'entre eux donnent lieu à des récits secondaires, parfois brefs, qui ne rejaillissent guère sur le thème principal des épopées, mais qui leur donnent quand même une dimension dramatique intéressante ; F. Ripoll parle d'un « axe tragique » à côté de « l'axe épique principal »[129]. On peut mentionner ainsi le suicide d'Epicaste (ou Jocaste) par pendaison, dans l'*Odyssée* (*Od.*, XI, 277-279), à la suite de la révélation de son inceste avec Œdipe, tandis que, dans la *Thébaïde*, Jocaste se tue avec l'épée de son défunt époux Laïus, lors du combat à mort de ses deux fils, Polynice et Etéocle (*Th.*,

---

[127] - καὶ εἰ ζωός μ΄ ἔλιπεν, μέγα τλήσομαι ἔργον / ἀμφ΄ αὐτῷ θανέειν, ἐπεὶ οὔ τί μοι εὔαδεν ἠώς (*Sui.*, X, 430-431).

[128] - Dans *Les Dionysiaques* également, Hermès a dit à Ino qu'elle habiterait plus tard la mer et qu'elle deviendrait la nymphe Leucothéa, pour avoir élevé un temps Dionysos, bébé (*Dio.*, IX, 78-86). Ino se suicide au Chant X : elle se lance dans la mer avec son fils Mélicerte (*Dio.*, X, 120-121) pour échapper à la poursuite de son mari Athamas, devenu fou.

[129] - F. Ripoll, 2008 (b), p. 395.

XI, 634-641). Kleitè, la femme du roi Kyzicos, se pend également, dans les *Argonautiques* et dans *Les Argonautiques orphiques*, après le décès de son mari (*Argo.*, I, 1065 ; *Ar.*, v. 595-597). Pyrame et Thisbé, deux amants, se tuent tour à tour par l'épée, à Babylone, dans *Les Métamorphoses* (*M.*, IV, 93-163) : Pyrame le fait car il croit à tort sa bien-aimée Thisbé dévorée par un lion, et Thisbé, lorsqu'elle aperçoit Pyrame agonisant. Aeson et Alcimède, les parents de Jason, s'administrent du poison, dans *Argonautica*, quand Pélias – furieux car les Argonautes ont emmené avec eux son fils Acaste – envoie des sbires pour les assassiner (*Arg.*, I, 815-822). Enfin, Aura, dans *Les Dionysiaques*, se jette dans un fleuve (*Dio.*, XLVIII, 931-935), car elle a enfanté contre son gré, avec Bacchus, deux jumeaux ; elle a d'ailleurs tué et dévoré l'un d'eux.

D'autres suicides tiennent une place plus importance dans des épopées ou dans des épyllions : ceux de Didon et d'Amata (l'*Énéide*), des habitants de Sagonte et des notables de Capoue (*La Guerre punique*), de Méon et de Ménécée (la *Thébaïde*), d'Ajax (*La Suite d'Homère*), d'Héro (*Héro et Léandre*).

- Les suicides de Didon et d'Amata (*Énéide*)

Didon se donne la mort, après le départ d'Énée dont elle est amoureuse, sur un bûcher : « Mourons, dit-elle (…). Elle avait parlé et ses compagnes la voient s'affaisser (…) sous le fer, le glaive couvert d'une écume sanglante »[130]. Didon meurt en réalité, précise J. M. Fontanier (1998), comme un homme, par le fer[131]. Son décès se produit clairement avant le jour fixé par le destin, même si – par le talent de Virgile – le lecteur sent confusément survenir le drame ; c'est pourquoi Proserpine est surprise : « De fait, parce qu'elle [Didon] ne perdait la vie ni en raison du destin (*fato*) ni d'une mort méritée, mais avant son jour, malheureuse, et embrasée par un égarement soudain, Proserpine ne lui avait pas encore arraché de cheveu blond du sommet de la tête ni n'avait condamné sa personne à demeurer chez Orcus stygien [aux Enfers] »[132]. C'est donc Iris, déesse au service de Junon, qui en

---

[130] - *moriamur, ait* (…). / *Dixerat, atque illam* (…) *ferro* / *conlapsam aspiciunt comites, ensemque cruore* / *spumantem* (*En.*, IV, 660 et 663-665).

[131] - Didon s'apparente de ce point de vue à Ajax fils de Télamon. Personnage complexe, Didon a des traits de Circé (elle recourt également à la magie) et de Calypso (elle retient aussi son amant chez elle), voire de Nausicaa et d'Arèté qui constituent autant d'obstacles au retour d'Ulysse en Ithaque dans l'*Odyssée*.

[132] - *nam quia nec fato, merita nec morte peribat,* / *sed misera ante diem, subitoque accensa furore,* / *nondum illi flavom Proserpina vertice crinem* / *abstulerat Stygioque caput damnaverat Orco* (*En.*, IV, 696-699).

définitive coupera le cheveu[133]. En revanche, la raison de la présence du bûcher est peu évidente, puisque Didon ne s'immole pas par le feu (c'est d'ailleurs ce qui surprend le plus le lecteur). Elle y a installé un lit funèbre ainsi que le glaive, des vêtements et surtout un portrait d'Énée (*En.*, IV, 507-508). Tous ces objets seront brûlés en même temps que le cadavre de Didon ; pour A. M. Tupet, il s'agit là d'une magie destructrice tournée contre Énée, donc contre Rome : « Toute action exercée contre la représentation d'un individu atteint l'individu lui-même »[134]. La mort de Didon présente un grand intérêt pour l'*Énéide* : elle donne à l'épopée une dimension tragique qui a marqué durablement les esprits ; en même temps elle explique, dans la logique de l'épopée, les futures guerres puniques.

Le suicide d'Amata est également important, même s'il tient moins de place dans l'*Énéide*. Amata, épouse du roi Latinus et mère de Lavinia, se pend lorsqu'elle se rend compte que la guerre contre les Troyens va être perdue par les Latins (*En.*, XII, 593-603). Selon J. L. Voisin, « l'humanité de Virgile, sa pitié, sa tendresse envers ses héros n'existent pas pour Amata »[135] – le commentaire de Virgile tient en deux mots : « Horrible mort »[136] –, parce que le comportement de la reine est en quelque sorte aux antipodes de celui d'Énée : « Elle fait passer ses intérêts avant ses passions, ses passions avant son devoir »[137]. Son devoir serait en effet de soutenir la position de son époux, le roi Latinus qui désire unir Lavinia à Énée. Or elle s'y oppose publiquement (*En.*, VII, 373-405) par intérêt pour le pouvoir ; par ailleurs, elle a sans doute une passion amoureuse pour Turnus, le fiancé de Lavinia, comme le montrent ses propos et ses larmes (*En.*, XII, 54-63) lorsque le héros envisage une première fois un combat singulier contre Énée. L'intérêt de la mort d'Amata pour le récit est qu'elle constitue le symbole de la disparition des obstacles à l'accomplissement du destin d'Énée.

- Les suicides des habitants de Sagonte et des notables de Capoue (*La Guerre punique*)

Sagonte, une cité alliée à Rome, résiste plusieurs mois au siège d'Hannibal. Lors de la prise de la ville, ses habitants, ravagés par la faim, préfèrent se tuer (ou s'entretuer)

---

[133] - Le cheveu n'est pas encore coupé car Didon n'est pas morte ; elle agonise. Junon – qui protège Carthage – a pitié d'elle. Elle envoie donc Iris mettre un terme aux souffrances de Didon, ce que traduit l'expression *crinem secat* (« Elle [Iris] coupe le cheveu » ; *En.*, IV, 704).
[134] - A. M. Tupet, 1970, p. 238.
[135] - J. L. Voisin, 1979, p. 262.
[136] - *et nodum informis leti trabe nectit ab alta*. (*En.*, XII, 603 ; « Et elle [la reine Amata] attache le nœud d'une horrible mort à une haute poutre »).
[137] - J. L. Voisin, 1979, p. 262, n. 4. A l'inverse, Lavinia est le modèle de l'épouse romaine.

et jeter les cadavres (ou se jeter) dans un gigantesque brasier, plutôt que de tomber vivants entre les mains des Carthaginois : « Jeunes gens (…), de vos mains, soustrayez vos mères à l'esclavage »[138], leur a dit Tisiphone, dépêchée par Junon pour inciter les habitants au suicide collectif. L'ampleur donnée par Silius Italicus à ce récit (*Pun.*, II, 596-691), « tableau puissamment dramatique et pathétique »[139] en lui-même, donne également au lecteur une bonne idée de la violence, voire de l'horreur qui caractérisera, dans la suite de l'épopée, les batailles successives de la deuxième guerre punique.

La cité de Capoue a fait alliance avec Hannibal après sa victoire à Cannes. Capoue est donc attaquée par les Romains, sous la conduite de Scipion, une fois Hannibal parti vers Rome. Le suicide des notables de Capoue, par le poison et par le feu, se produit lorsque Virrius, leur chef, s'aperçoit qu'il ne peut plus défendre la ville (*Pun.*, XIII, 258-299). En revanche, le peuple ouvre les portes à l'ennemi. A travers ce récit, Silius Italicus cherche à montrer que, même si les notables de Capoue ont un comportement finalement courageux, à la différence du peuple, leur suicide est vain : il ne rachète pas la trahison de la cité ; Capoue est une sorte d'anti-Sagonte, et sa chute annonce celle de Carthage.

- Les suicides de Méon et de Ménécée (*Thébaïde*)

Ils s'inscrivent dans le cadre de « la valorisation du suicide inspirée par la diffusion de la philosophie stoïcienne dans les milieux cultivés de Rome (…) au premier siècle de notre ère »[140].

Méon, devin de Thèbes, avait dissuadé Etéocle de dresser une embuscade contre Tydée, au retour de l'ambassade de ce dernier à Thèbes (il y avait réclamé le trône pour Polynice, conformément à la règle d'alternance annuelle). Méon a cependant participé au guet-apens dont il est le seul rescapé, Tydée lui ayant laissé la vie ; de retour à Thèbes, Méon se tue avec son glaive après avoir dit à Etéocle que sa guerre était impie : « Tu as provoqué, sinistre personnage, une guerre honteuse et une bataille refusée par les présages »[141]. Il affirme par là sa liberté (*libertas* ; *Th.*, III, 103), ce qui lui vaudra de multiples éloges dispensés par le poète. Ce suicide rationnel, réfléchi (et non passionnel comme ceux de

---

[138] - *iuvenes* (…) / *uestris seruitio manibus subducite matres* (*Pun.*, II, 575 et 577).
[139] - F. Ripoll, 1998, p. 411.
[140] - F. Ripoll, 1998, p. 375. Selon Y. Grisé (1980, p. 40), on constate, d'après les textes des auteurs latins, « une "multiplication" des suicides [à Rome] (…) entre les années 100 av. J.-C. et 100 apr. J.-C. environ ».
[141] - *bellum infandum ominibusque negatam* / *movisti, funeste, aciem* (*Th.*, III, 71-72).

Didon, d'Amata, d'Ajax fils de Télamon), fondé sur une conception de la justice et de la liberté, a des aspects stoïciens.

Le suicide de Ménécée présente des caractéristiques similaires ; après un oracle de Tirésias, selon lequel le salut de Thèbes est subordonné au sacrifice du fils du roi Créon, Ménécée, celui-ci se rend sur les remparts de la cité ; il s'administre un coup d'épée et se laisse tomber sur ses ennemis (*Th.*, X, 774-779). Il s'agit là d'un suicide altruiste, lors duquel le jeune homme témoigne de qualités importantes aux yeux des Romains : le courage (*virtus*) et la piété (*pietas*) à l'égard de la patrie : « Piété et Vertu, qui l'ont pris dans leurs bras, portaient doucement le corps à terre »[142].

Les suicides de Méon et de Ménécée présentent un réel intérêt non seulement pour le récit mais également parce qu'ils révèlent certains fondements philosophiques et idéologiques de la *Thébaïde*.

- Le suicide d'Ajax fils de Télamon (*La Suite d'Homère*)

Ajax fils de Télamon se tue de dépit, après que les armes d'Achille, qui venait d'être abattu d'une flèche, eurent été remises par un jury à Ulysse plutôt qu'à lui qui les convoitait également[143]. Ajax a alors des envies de meurtre et d'incendie ; dans un souci de sécurité, Athéna le rend fou : Ajax égorge ainsi des moutons en croyant qu'ils sont des Grecs (il en veut à tous, pas seulement à Ulysse) ; quand la déesse dissipe sa folie, Ajax s'aperçoit qu'il a été joué : en conséquence, « le noble fils du robuste Télamon poussa l'épée d'Hector à travers sa gorge »[144]. Le suicide d'Ajax, le meilleur des guerriers grecs derrière Achille, joue un rôle important du point de vue de l'intérêt du récit dans l'épopée de Quintus de Smyrne car, situé chronologiquement entre le décès d'Achille et les renforts que constitueront les arrivées de Néoptolème et de Philoctète, il correspond à un affaiblissement considérable de l'armée des assaillants, qui jette un doute sur la possibilité, pour les Grecs, de s'emparer de la cité de Troie.

---

[142] - *illum amplexae Pietas Virtusque ferebant* / *leniter ad terras corpus* (*Th.*, X, 780-781).

[143] - Dans l'*Odyssée*, lorsqu'Ulysse rencontre l'ombre d'Ajax aux Enfers (*Od.*, XI, 543-564), Homère ne fait que suggérer le suicide de ce dernier ; Ulysse dit en effet : « Comme alors j'aurais dû ne pas être victorieux dans cet affrontement » (ὡς δὴ μὴ ὄφελον νικᾶν τοιῷδ' ἐπ' ἀέθλῳ ; *Od.*, XI, 548). Mais le suicide d'Ajax, devenu fou, fait l'objet, au milieu du Ve s. av. J.-C. de la tragédie de Sophocle, *Ajax*, dont s'inspire ici largement Quintus de Smyrne.

[144] - πάις ἐσθλὸς ἐυσθενέος Τελαμῶνος / Ἑκτόρεον ξίφος ὦσε δι΄ αὐχένος (*Sui.*, V, 482-483). Pour Ovide, Ajax s'enfonce sa propre épée dans la poitrine (*M.*, XIII, 391-392).

Il faut noter cependant que deux allusions sont faites à la mort d'Ajax, avant son suicide. D'abord, le narrateur dit : « Et il [Ajax] ne savait pas qu'un dieu lui préparait certes un destin funeste (κακὸν μόρον) après les jeux [funèbres en l'honneur d'Achille] »[145] ; et ultérieurement : « La Moire le suivait de près »[146]. Le suicide d'Ajax est donc lié à son destin, même s'il ne se confond pas avec lui.

- Le suicide d'Héro (*Héro et Léandre*)

Dans son poème, Musée met en scène Léandre qui, chaque soir, traverse l'Hellespont à la nage (malgré le fort courant) pour rejoindre son amante Héro ; celle-ci le guide en allumant une lampe au sommet de la tour où elle réside. Mais une rafale de vent éteint la lampe en hiver, une nuit de tempête, et Léandre se noie. Au matin, « lorsqu'elle [Héro] vit, au pied de la tour, déchiré par les écueils, le cadavre de son époux (…), elle se jeta avec un bruit sifflant, la tête la première, de la très haute tour. En bas, Héro était décédée, en même temps que son époux succombait. Et ils jouirent l'un de l'autre, également dans la mort tout à fait ultime »[147]. Ce ne sont là que quelques vers, mais ils sont les derniers de l'épyllion et on peut presque dire qu'ils lui donnent son sens : Héro et Léandre sont unis dans la mort comme ils l'étaient dans la vie.

On le constate, les poètes parviennent, à travers une multitude de procédés, à préserver, voire à accroître l'intérêt des récits épiques en dépit de la révélation des destins au lecteur. Certains privilégient l'imprécision des destins annoncés (Lucain par exemple), ce qui ménage des plages de liberté aux héros ; d'autres (Ovide, Silius Italicus, Stace par exemple), les surprises puisque des événements annoncés sont ensuite passés sous silence, tandis que d'autres, qui ne le sont pas, font l'objet de développements. Avec l'amplification du récit, les auteurs vont encore accentuer le caractère épique de leur poème.

III – Les portraits de destins et l'amplification des récits

L'héroïsme s'accommode mal de propos qui seraient en permanence mesurés ; les poèmes héroïques ont donc parfois besoin d'une amplification de type baroque. Les adresses directes du narrateur à des personnages (voire aux auditeurs ou aux lecteurs) d'une

---

[145] - οὐδέ τι ᾔδη / ὅττι ῥά οἱ μετ΄ ἄεθλα κακὸν μόρον ἔντυε δαίμων (*Sui.*, IV, 100-101).
[146] - σχεδόθεν δέ οἱ ἕσπετο μοῖρα (*Sui.*, V, 332).
[147] - παρὰ κρηπῖδα δὲ πύργου / δρυπτόμενον σπιλάδεσσιν ὅτ΄ ἔδρακε νεκρὸν ἀκοίτην, / (…) / ῥοιζηδὸν προκάρηνος ἀπ΄ ἠλιβάτου πέσε πύργου. / κὰδ δ΄ Ἡρὼ τέθνηκε σὺν ὀλλυμένῳ παρακοίτῃ. / ἀλλήλων δ΄ ἀπόναντο καὶ ἐν πυμάτῳ περ ὀλέθρῳ (*Her.*, 338-339 et 341-343).

épopée peuvent y contribuer et, en même temps, atténuer l'opposition précédemment mentionnée entre l'objectivité du récit et la subjectivité du discours. Par exemple, comme l'a souligné E. Block (1982), au Chant XVI de l'*Iliade* le narrateur apostrophe Patrocle à huit reprises[148]. Dans l'*Énéide*, il s'adresse à Nisus et à Euryale (*En.*, IX, 446-449), à Lausus (*En.*, X, 791-793), à Camille (*En.*, XI, 664-665). Aux deux premiers qui viennent de périr en héros, le narrateur, confondu ici avec Virgile, dit ainsi : « Heureux hommes que vous êtes tous les deux ! Si mes chants le peuvent de quelque manière, aucun jour ne vous rayera jamais du temps du souvenir, tant que la maison d'Énée occupera la roche inébranlable du Capitole »[149] (de même, F. Brenk parle de « touches baroques »[150], caractérisant des propos d'Anchise et de la Sibylle tenus à Énée aux Enfers). Et dans *La Pharsale*, le narrateur manie l'emphase en se tournant directement vers Pompée et César avant la bataille : « Ô les plus grands des hommes, vous dont la fortune a laissé les marques à travers le monde, dont le ciel entier a observé les destins »[151]. Cela contribue « à en faire une épopée "baroque" », note A. M. Taisne[152].

A côté de ces interpellations directes de personnages mythiques ou historiques qui se sont couverts de gloire, les destins peuvent également contribuer à l'amplification du récit. Ils le font de deux manières. D'une part, les récits seconds émanant de narrateurs intradiégétiques revenant sur des événements passés – les analepses – sont l'occasion de conter avec emphase, devant un public (virtuel) d'auditeurs conquis, les destins glorieux ou douloureux qu'ont connus des héros. D'autre part, les descriptions d'œuvres d'art (*ekphrasis*) sur lesquelles sont représentés des destins annoncés exercent une fonction de grossissement, à la manière d'une loupe, permettant aux poètes de mieux chanter les exploits futurs des héros.

III – 1 : Les analepses, récits seconds par des narrateurs intradiégétiques sur des destins glorieux ou douloureux

Les récits seconds émanant de narrateurs intradiégétiques (en focalisation interne) et portant sur des événements passés ne relatent pas tous des destins, ce qui n'empêche pas qu'ils puissent être intéressants, voire surprenants ; il en est ainsi, dans

---

[148] - *Il.*, XVI, 20 ; *Il.*, XVI, 584-585 ; *Il.*, XVI, 692-693 ; *Il.*, XVI, 744 ; *Il.*, XVI, 754 ; *Il.*, XVI, 787-789 ; *Il.*, XVI, 812-814 ; *Il.*, XVI, 843.

[149] - *fortunati ambo* ! *Si quid mea carmina possunt,* / *nulla dies umquam memori uos eximet aeuo,* / *dum domus Aeneae Capitoli immobile saxum / accolet* (*En.*, IX, 446-449).

[150] - F. Brenk, 1979, p. 1.

[151] - *o summos hominum, quorum fortuna per orbem* / *signa dedit, quorum fatis caelum omne uacauit* (*Pha.*, VII, 205-206).

[152] - A. M. Taisne, 2002, p. 23.

l'*Iliade*, de la longue digression dans laquelle se lance Nestor devant Patrocle, Machaon et Eurymédon, à qui le vieux guerrier relate ses exploits de jeunesse contre les Epéens attaquant Pylos (*Il.*, XI, 670-762) ou, dans l'*Odyssée*, des propos du porcher Eumée à Ulysse : il lui apprend que, encore enfant et fils de roi, il a été enlevé par des marchands phéniciens et vendu à Laerte (*Od.*, XV, 390-484).

Mais lorsqu'elles sont afférentes à un destin, les analepses présentent un attrait supplémentaire : elles contribuent à l'amplification du récit et elles le font d'autant plus que le destin concerné – ici, au sens rétrospectif de toute une vie ou du moment de la mort – est illustre ou tragique, et que le narrateur utilise le discours rapporté direct (avec ses déictiques *je* et *nous*[153]), devant une assistance nombreuse à même de l'apprécier.

Les analepses les plus significatives de ce point de vue nous semblent être certains récits d'Ulysse devant les Phéaciens (*Odyssée*), d'Énée à Didon (*Énéide*), d'Anna devant Énée (*La Guerre punique*), d'Hypsipyle aux chefs grecs d'Argos, en route pour Thèbes (*Thébaïde*).

Dans l'*Odyssée*, au Palais d'Alkinoos, en présence de tous les Phéaciens, Ulysse raconte la conversation qu'il a eue aux Enfers avec Agamemnon (*Od.*, XI, 385-464). Lui et ses compagnons « ont accompli leur destin (πότμον) »[154], de retour à Mycènes après la guerre de Troie, par le fait d'Egisthe qui les a tués. Celui-ci les « ayant invités en sa demeure »[155], l'atteinte aux lois de l'hospitalité est manifeste, ce qui donne une idée de l'ampleur du forfait. La mention des conditions de la mort de Cassandre, assassinée par Clytemnestre (complice d'Egisthe et épouse d'Agamemnon), ajoute au caractère horrible de la scène ; elle amplifie encore le récit : « Et j'entendis la voix très plaintive de la fille de Priam, de Cassandre que la fourbe Clytemnestre tuait près de moi »[156], dit le défunt à Ulysse, ou plutôt rapporte Ulysse à

---

[153] - A l'inverse, dans *La Suite d'Homère*, lors des jeux funèbres organisés en l'honneur d'Achille, Nestor chante, devant les guerriers grecs, le destin illustre du héros (*Sui.*, IV, 128-172) en utilisant un discours rapporté indirect (avec son introducteur ὡς, « que » ou « combien », qui revient à onze reprises : *Sui.*, IV, 129 ; *Sui.*, IV, 133 ; *Sui.*, IV, 151 ; *Sui.*, IV, 153 ; *Sui.*, IV, 156 ; *Sui.*, IV, 160 ; *Sui.*, IV, 160 ; *Sui.*, IV, 163 ; *Sui.*, IV, 163 ; *Sui.*, IV, 167 ; *Sui.*, IV, 167).

[154] - πότμον ἐπέσπον (*Od.*, XI, 389).

[155] - οἶκον δὲ καλέσσας (*Od.*, XI, 410).

[156] - οἰκτροτάτην δ' ἤκουσα ὄπα Πριάμοιο θυγατρὸς, / Κασσάνδρης, τὴν κτεῖνε Κλυταιμνήστρη δολόμητις / ἀμφ' ἐμοί (*Od.*, XI, 421-423), ce que V. Bérard (dans l'édition des Belles Lettres) traduit, pour ajouter à l'emphase : « Et ce que j'entendis *de plus atroce encore*, c'est le cri de Cassandre, la fille de Priam, qu'*égorgeait sur mon corps* la fourbe Clytemnestre ».

ses auditeurs, relatant en discours direct les propos d'Agamemnon. Evidemment, les Phéaciens sont subjugués, comme Homère l'indique dès qu'Ulysse commence à parler : « Ceux-ci en effet restèrent tous silencieux, sous le charme »[157]. Le lecteur l'est également.

Le récit de la prise de Troie que fait Énée dans l'*Énéide*, à la fin d'une réception donnée par Didon en l'honneur des Troyens, comporte notamment celui de la mort de Priam (*En.*, II, 506-558) : « Et peut-être seras-tu en quête de ce que fut le destin (*fata*) de Priam »[158], demande le héros à la reine de Carthage, avant de poursuivre son propos en le racontant, comme s'il avait assisté à la scène (il est ici un narrateur intradiégétique, mais omniscient) : lorsque la cité de Troie est investie par les troupes grecques, Priam se réfugie, en armes, près d'un autel situé dans son palais où se trouvent déjà Hécube et leurs filles ; Pyrrhus (Néoptolème) fait bientôt irruption en ces lieux, à la poursuite d'un fils de Priam, blessé, qui s'écroule, mort, devant sa famille ; le vieux roi ayant insulté le fils d'Achille et lui ayant envoyé un javelot, Pyrrhus le tue[159] après lui avoir dit : « Tu raconteras donc cela à mon père, le fils de Pélée, en allant le voir, en messager. Souviens-toi de lui relater mes tristes actions et le fait que Néoptolème est abâtardi. Maintenant meurs »[160]. L'amplification vient ici tout à la fois de la présence d'un public pour écouter Énée et de témoins privilégiés du meurtre de Priam, notamment Hécube, ce qui donne une grande force à la scène ; en outre, l'adjectif « abâtardi » (*degener*) conforte le statut des héros de la génération d'Énée et d'Achille : ceux-ci s'attaquaient victorieusement à des hommes en pleine force de l'âge, mais Néoptolème ne tue ici qu'un vieillard.

Une comparaison avec un passage de *La Suite d'Homère*, dans lequel ultérieurement Quintus de Smyrne relate également la mort de Priam (*Sui.*, XIII, 220-250), montre par différence tout l'intérêt de l'analepse. En effet, Quintus propose simplement – sans le mettre spécialement en valeur – un récit premier fait par le narrateur principal qui conte la chute de Troie. Il n'y a ni public pour l'écouter ni apparemment, dans la scène elle-même, de témoins de la mort de Priam (sinon le narrateur extradiégétique, omniscient) ; enfin c'est Priam qui demande à Néoptolème de le tuer, ce que fait ce dernier. Le récit de Quintus est alors

---

[157] - οἱ δ᾽ ἄρα πάντες ἀκὴν ἐγένοντο σιωπῇ, / κηληθμῷ (*Od.*, XI, 333-334).
[158] - *forsitan et Priami fuerint quae fata requiras* (*En.*, II, 506).
[159] - A. M. Bowie (1990) fait de la mort de Priam dans l'*Énéide* un symbole de celle de Pompée ; et de Néoptolème, un double du roi Ptolémée, ce qui donne une connotation historique à l'épopée de Virgile.
[160] - *referes ergo haec et nuntius ibis* / *Pelidae genitori. Illi mea tristia facta* / *degeneremque Neoptolemum narrare memento.* / *Nunc morere* (*En.*, II, 547-550).

beaucoup moins pittoresque que celui de Virgile, en dépit de l'existence d'un dialogue entre les deux héros[161].

Silius Italicus annonce lui-même qu'il va recourir à une analepse à propos d'Anna, la sœur de Didon, dans *La Guerre punique* : « Et je déroulerai brièvement le passé »[162]. Après le suicide de celle-ci, Anna a été amenée à fuir Carthage et elle parvient au Latium où Énée, qui y règne déjà, la reçoit en son palais et lui demande de relater les circonstances du décès de Didon (*Pun.*, VIII, 81-157). Sur le plan factuel, le récit d'Anna est assez proche de celui que l'on trouve dans l'*Énéide* (*En.*, IV, 642-705), sauf en ce qui concerne les derniers mots de la mourante. Dans l'*Énéide*, ils se rapportent à Énée, qualifié de « cruel »[163] ; dans *La Guerre punique*, ils s'adressent au premier mari de Didon, Sychée (décédé), et sont beaucoup plus apaisés : peut-être, dit-elle, « cet homme [m'] attend [aux Enfers] désireux d'égaler son précédent amour »[164]. Mais les différences principales résident dans le mode d'obtention de l'intérêt du récit. Virgile jouait sur l'effet de surprise, comme on l'a dit (pp. 292-293), quand Silius Italicus recourt à une narratrice intradiégétique, décrivant les derniers instants de sa sœur, devant Énée et Iule qui lui ont été si proches, et avec l'émotion que l'on devine : Anna a en effet « les lèvres tremblantes »[165], elle est « malheureuse et épouvantée par le destin (*fatis*) funeste [de Didon] »[166].

La narratrice intradiégétique de la *Thébaïde* est Hypsipyle ; la jeune fille, esclave du roi Lycurgue (et nourrice de son fils, Archémore), raconte son histoire au roi Adraste et aux autres chefs d'Argos après avoir indiqué un point d'eau à leur armée, assoiffée. Hypsipyle est la fille du roi de Lemnos, Thoas. Les Lemniennes, totalement délaissées par leurs maris qui ne pensent qu'à faire la guerre en Thrace, ont décidé de les tuer à leur retour, en même temps que leurs fils. Hypsipyle décrit donc leur massacre, une nuit, quand « les tristes Parques ont coupé le fil cruel »[167] de leurs destins, ainsi que sa décision de sauver Thoas après avoir vu Alcimède portant la tête coupée de son père : « Mes cheveux se raidirent et une furieuse

---

[161] - Certaines phrases sont cependant analogues : dans l'*Énéide*, *Haec finis Priami fatorum* (*En.*, II, 554 ; « Telle fut la fin du destin [ou la mort] de Priam ») et ultérieurement, dans *La Suite d'Homère*, καὶ τὸν μὲν πότμος εἷλε (*Sui.*, XIII, 250 ; « Et le destin [ou la mort] saisit celui-ci [Priam] »).
[162] - *breuiterque antiqua reuoluam* (*Pun.*, VIII, 49).
[163] - *crudelis* (…) / *Dardanus* (*En.*, IV, 661-662).
[164] - *uir* (…) / *exspectat, curas cupiens aequare priores* (*Pun.*, VIII, 146-147).
[165] - *labrisque trementibus Anna* (*Pun.*, VIII, 115).
[166] - *infelix dirisque exterrita fatis* (*Pun.*, VIII, 152).
[167] - *absciderunt tristes crudelia Parcae* / *stamina* (*Th.*, V, 274-275).

horreur gagna mes entrailles »[168]. C'est cet acte qui vaudra à Hypsipyle l'exil et l'esclavage, ultérieurement, lorsqu'il sera découvert. On le voit, là encore, le recours à un témoin direct de la scène permet de rendre compte avec emphase de toute l'atrocité des destins des Lemniens, devant ce public de chefs grecs en route pour Thèbes.

L'*ekphrasis* peut exercer cependant la même fonction de grossissement.

III – 2 : L'*ekphrasis*, description d'œuvres d'art sur lesquelles sont représentés des destins annoncés

Dans son acception actuelle, l'*ekphrasis* (ἡ ἔκφρασις) est « une description » d'œuvres d'art ; mais, selon F. Frontisi-Ducroux, elle est plus strictement, dans l'Antiquité, « une description qui porte le sujet devant les yeux du destinataire (…) avec vivacité et clarté (…). L'*ekphrasis* n'est pas définie en termes d'objet ou d'action, mais par son impact sur le public »[169]. L'auteur prend l'exemple fameux du bouclier d'Achille que décrit Homère pendant environ 130 vers (*Il.*, XVIII, 478-608) centrés sur des scènes de la vie quotidienne plutôt que sur les caractéristiques physiques de l'objet lui-même (et Baebius Italicus, à la suite, pendant une trentaine de vers ; *Il. lat.*, v. 862-891). Ces représentations ne concernent cependant pas des destins annoncés[170]. Et il en est de même de cinq autres exemples notoires d'*ekphrasis* : dans *Les Noces de Thétis et de Pélée*, l'étoffe sur le lit nuptial[171] ; dans l'*Énéide*, les peintures de scènes de la guerre de Troie sur le temple de Junon à Carthage[172] ainsi que les gravures de Dédale sur les portes du temple d'Apollon à Cumes (*En.*, VI, 14-33) ; dans *La Prise d'Ilion*, le cheval de Troie (*Pri.*, v. 57-104) ; dans *Le Rapt de Proserpine*, la tapisserie tissée par la jeune fille (*Pros.*, v. 247-269).

Le tissage de Proserpine est peut-être une métaphore de l'activité et du rôle des Parques (M. F. Gineste, 2000), mais l'*ekphrasis*, lorsqu'elle concerne explicitement des destins, exerce bien cette fonction de grossissement permettant aux poètes de mieux chanter

---

[168] - *riguere comae atque in uiscera saeuus / horror iit* (*Th.*, V, 238-239).
[169] - F. Frontisi-Ducroux, 2002, p. 464.
[170] - Homère y décrit quand même une Kère au « vêtement rouge du sang des hommes » (εἷμα (…) δαφοινεὸν αἵματι φωτῶν ; *Il.*, XVIII, 538), qui assiste à un bref combat, et Baebius Italicus cite deux Parques, Clotho et Lachésis (*Il. lat.*, v. 891).
[171] - Sont représentés l'abandon d'Ariane par Thésée et les courses erratiques de Bacchus qui la recherche (*Noc.*, v. 50-70 et v. 251-266).
[172] - Énée s'y reconnaît et comprend que le salut des Troyens rescapés viendra de sa renommée (*En.*, I, 446-493). R. D. Williams (1960) et S. Lowenstam (1993) ont étudié cette description. Penthésilée et Troïlus qui figurent sur les fresques annonceraient respectivement Camille, Pallas et Lausus.

les exploits ou les déboires futurs des héros. Telles sont les descriptions du bouclier d'Énée (*Énéide*), du portail du temple consacré au dieu Soleil (*Argonautica*), de la coupe d'or du roi Adraste (*La Thébaïde*), des tables d'Harmonie (*Les Dionysiaques*).

- Le bouclier d'Énée dans l'*Énéide* (*En.*, VIII, 626-731)

C'est là un exemple typique d'imitation créatrice, imitation dans la mesure où Virgile reprend une idée d'Homère – la description du bouclier d'Achille –, créatrice parce que le thème développé y est fort différent. En effet, « il s'agit pour le poète de montrer la permanence des destins qui conduisent de l'arrivée d'Énée en Italie au triomphe de Rome, mais aussi de la gens Julia »[173]. Sur le bouclier, Vulcain, qui l'a forgé, a représenté l'origine de Rome (de la louve jusqu'à l'expulsion des rois Tarquins) ; le Capitole, avec une oie d'argent, est placé « en haut du bouclier » (*in summo* ; *En.*, VIII, 652) ; on y trouve également des scènes de la vie quotidienne à Rome, et les Enfers ; la bataille d'Actium apparaît logiquement « au milieu » (*in medio* ; *En.*, VIII, 675), au centre du bouclier ; en outre, sont gravés les triomphes d'Auguste. Il y a donc au total, « douze scènes ou camées décorant l'espace circulaire entre le centre et la bordure, plus le grand camée central, synthèse de l'ensemble »[174]. Toutes sont situées pour Énée dans le futur, mais pour le lecteur de l'*Énéide*, dans le passé.

- Le portail du temple consacré au dieu Soleil dans *Argonautica* (*Arg.*, V, 415-451)

Cette description se situe à l'arrivée des Argonautes en Colchide. Jason et ses compagnons entrent dans le temple où doit se rendre le roi Aiétès, fils du Soleil. Sont représentés, sur le portail, des événements afférents à l'histoire des Colchidiens et à Phaéton (qui est aussi un fils du Soleil) ; mais on y voit également des évocations prophétiques que ne comprennent encore totalement ni les Colchidiens, ni les Argonautes : « une Toison d'or »[175], un navire grec qui prend la mer, « une fille de roi [Médée] qui abandonne son père »[176], une épouse délaissée (encore Médée) qui s'en prend à sa rivale.

---

[173] - J. Romeuf, 1984, p. 144.
[174] - S. Vilatte, 1991, p. 321.
[175] - *aurea* (…) / *uellera* (*Arg.*, V, 433-434).
[176] - *linquens regina parentem* (*Arg.*, V, 441).

- La coupe d'or du roi Adraste dans la *Thébaïde* (*Th.*, I, 544-551)

La description d'une coupe d'or prend place, dans Le Livre I de la *Thébaïde*, après le combat qui oppose Tydée à Polynice. Les deux jeunes héros se sont réconciliés et le roi Adraste a compris qu'ils étaient appelés à devenir ses gendres. Lors d'un banquet en leur honneur, auquel assistent également les deux filles d'Adraste, celui-ci envoie chercher une coupe d'or pour faire une libation à Apollon. On y voit Persée s'envolant sur le cheval Pégase avec la tête de la Gorgone, et Ganymède, enlevé par Jupiter qui a pris la forme d'un aigle. Les destins ne semblent donc pas concernés. Pour O. Pfau cependant, « l'ἔκφρασις de la coupe n'est pas une représentation, elle est une présentation, elle projette les héros "réels", Tydée et Polynice, à travers les mythes de leurs doubles, Persée et Ganymède (…). La représentation prophétique de l'ἔκφρασις illustre, comme à travers un prisme, l'avenir, en défigurant et en inversant la réalité »[177]. O. Pfau met en effet l'accent sur le fait que les substantifs *Perseus* et *Tydeus* d'une part, *Ganymedes* et *Polynices* d'autre part sont métriquement identiques ; de surcroît, l'envol de Persée vers la gloire préfigure, pour l'auteur, la descente de Tydée aux Enfers et l'opprobre qui le frappera pour avoir dévoré le crâne de son adversaire mort (Mélanippe), tandis que l'attaque de Ganymède depuis les airs, par un aigle, présage la mort de Polynice, tué depuis le sol par Eteocle, blessé à mort. Il est de fait en tout cas qu'Adraste, dans sa prière accompagnant la libation, fait référence aux capacités prophétiques d'Apollon : « Tu as appris à connaître par avance les actes hostiles des Parques et le destin (*fatum*) »[178], lui dit-il.

- Les tables d'Harmonie dans *Les Dionysiaques* (*Dio.*, XII, 29-114 ; *Dio.*, XLI, 339-398)

La description s'étale sur deux Chants.

Dans le Chant XII, une des Saisons, Automne, s'adresse à Soleil pour lui demander quand seront introduits sur terre le raisin et donc le vin. En réponse, Soleil l'invite à consulter, sur un mur de sa demeure, les « tables d'Harmonie, groupées deux à deux, sur lesquelles sont couchées en un endroit toutes les prédictions divines »[179] rédigées par Phanès qui est une divinité primordiale. Il s'agit là d'inscriptions, décrites avec un souci d'esthétique conforme à l'esprit de l'*ekphrasis* puisque, précise Nonnos de Panopolis, « l'Esprit primitif [y] a tracé

[177] - O. Pfau, 2002, p. 286.
[178] - *tu doctus iniquas / Parcarum praenosse manus fatumque* (*Th.*, I, 705-706).
[179] - κύρϐιας Ἁρμονίης ἑτερόζυγας, αἷς ἔνι κεῖται / εἰν ἑνὶ θέσφατα πάντα (*Dio.*, XII, 32-33).

(…) des caractères rouges, gravés avec un ingénieux vermillon »[180] ; on y trouve également des scènes, notamment « un portrait de Ganymède faisant couler le divin nectar dans une coupe d'or »[181]. La première de ces tables concerne la cosmogonie, la théogonie et les théomachies ; la seconde : l'apparition des hommes et le déluge ; la troisième : des métamorphoses d'êtres humains en animaux, en minéraux et en végétaux, notamment celle d'Ampélos en vigne ; la quatrième annonce le don de la vigne aux hommes par Dionysos.

Dans le Chant XLI, celle qui consulte les tables est Aphrodite, à la recherche du destin de la cité de Béroé (Beyrouth) qu'elle s'apprête à fonder ; les tables se trouvent dans la demeure « d'Harmonie, mère de toute chose »[182] ; au nombre de sept, elles ont été rédigées par une autre vieille divinité, Ophion, et sont décrites avec un souci d'esthétique identique aux précédentes : « Sur elles [les tables], le vieillard Ophion a gravé en caractères rouges toutes les prédictions divines de l'univers, prédictions variées, ordonnées par le destin (μεμορμένα, de μείρομαι) »[183].

L'épopée *Les Dionysiaques* contient d'ailleurs une autre *ekphrasis* liée aux destins, la description du système solaire miniaturisé qu'utilise le devin et astronome Astrée pour annoncer à Déméter le prochain rapt de Perséphone (*Dio.*, VI, 15-103).

Au total, « l'*ekphrasis* révèle la force proleptique de l'objet que l'on regarde (…). Ce que l'*ekphrasis* exprime, c'est le pouvoir étonnant de l'art pour dire, pour convaincre, persuader, affecter fortement, signifier vigoureusement »[184].

Ainsi le recours par les poètes aux analepses et aux descriptions d'œuvres d'art leur permet de mieux chanter les destins individuels ou collectifs, en donnant du pittoresque aux récits, en les amplifiant à la manière baroque.

* *

*

---

[180] - γράμματα φοινίσσοντα, σοφῇ κεχαραγμένα μίλτῳ / (…), ἐπέγραφεν ἀρχέγονος φ ρήν (*Dio.*, XII, 67-68).
[181] - Γανυμήδεος εἰκὼν / ἰκμάδα νεκταρέην χρυσέῳ στάζουσα κυπέλλῳ (*Dio.*, XII, 105-106).
[182] - Ἁρμονίης παμμήτορος (*Dio.*, XLI, 277).
[183] - τοῖς ἔνι ποικίλα πάντα μεμορμένα θέσφατα κόσμου / γράμματι φοινικόεντι γέρων ἐχάραξεν Ὀφίων (*Dio.*, XLI, 351-352).
[184] - V. Cunningham, 2007, p. 65.

Dans ce chapitre, nous nous sommes efforcé de mettre en évidence les trois fonctions littéraires principales du destin, de montrer que l'utilisation de la notion de destin était susceptible de favoriser la clarté du récit, de préserver ou même d'améliorer son intérêt, d'exercer un effet d'amplification. De ce point de vue, nous pouvons définir deux catégories d'œuvres.

La première comprendrait 12 épopées où le destin est employé dans une seule fonction (du moins selon les critères retenus dans les deux tableaux figurant à la fin de ce chapitre) : les épopées fragmentaires (*Hécalé* de Callimaque et les *Annales* d'Ennius), des épyllions ou des œuvres assimilées (les six *Idylles* de Théocrite appartenant à notre corpus, *La Prise d'Ilion* de Triphiodore, *Médée* de Dracontius), ainsi que *Les Métamorphoses* d'Ovide et *La Pharsal*e de Lucain. Il n'est pas surprenant d'y retrouver des œuvres courtes pour lesquelles la notion d'effet de surprise a peu de sens, tandis que les analepses et l'*ekphrasis* ne peuvent guère y être développées. La présence, également dans cette catégorie, des *Métamorphoses* ne doit pas faire oublier que les surprises réservées au lecteur y sont extrêmement nombreuses ; celle de *La Pharsal*e s'explique peut-être par le fait qu'elle est une épopée historique, avec ses contraintes d'exposition, qui comporte quand même de fréquentes annonces de destins dispersées dans le corps du texte.

La seconde catégorie regrouperait les 20 autres épopées (soit 63% du total des épopées du corpus) dans lesquelles au moins deux des trois fonctions littéraires du destin sont présentes. Parmi elles, huit épopées sont caractérisées par l'utilisation de toutes les fonctions : l'*Iliade* (Homère), l'*Odyssée* (Homère), l'*Énéide* (Virgile), *La Guerre punique* (Silius Italicus), *Iliade latine* (Baebius Italicus), *Argonautica* (Valérius Flaccus), la *Thébaïde* (Stace), *Les Dionysiaques* (Nonnos de Panopolis). On notera la présence, dans cette liste, des trois épopées paradigmes.

Ces résultats nous semblent édifiants : le destin assure des fonctions littéraires importantes dans presque deux-tiers des épopées antiques.

Comme par ailleurs, on a montré que le destin jouait un rôle littéraire significatif dans la plupart des épopées, en affermissant leurs héros, leur structure, leur objet, nous pouvons en conclure – enseignement majeur de toute cette troisième partie – que la notion de destin constitue dans l'épopée un objet littéraire de premier ordre.

TABLEAU 1 – LES FONCTIONS LITTÉRAIRES DU DESTIN DANS LES ÉPOPÉES GRECQUES

Auteur	Nom de l'épopée	Destin et clarté du récit (les annonces de destins dans les sommaires introductifs)	Destin et intérêt du récit (les surprises : prolepses externes, suicides, châtiments)	Destin et amplification du récit (analepses et *ekphrasis*)
Apollonios	*Argonautiques*	- sommaire de 4 vers, informatif.	- prolepses externes : destins d'Hercule, de Polyphémos, de Pélias, de Thétis. - suicide de l'épouse de Kyzicos.	
Callimaque	*Hécalé*	- sommaire de 4 fragments, informatif.		
Collouthos	*L'Enlèvement d'Hélène*	- sommaire assez elliptique de 9 vers (dans une introduction de 16 vers).	- prolepse externe : annonce de la guerre de Troie.	
Hésiode	*Théogonie*	- sommaire assez elliptique de 4 vers (dans une introduction de 115 vers ou à la fin d'une introduction de 34 vers).	- prolepse externe : destin de la première femme (Pandora). - châtiment de dieux par Zeus : Prométhée, Atlas, Typhôn.	
Homère	*Iliade*	- sommaire de 7 vers, informatif.	- prolepses externes : annonce de la mort d'Achille, annonce de la prise de Troie, destin d'Énée.	- analepse : récit de Nestor devant des chefs grecs. - *ekphrasis* : bouclier d'Achille.
Homère	*Odyssée*	- sommaire de 9 vers, informatif.	- prolepse externe : annonce du voyage d'Ulysse après la mort des prétendants. - châtiments des Grecs (peste) et d'Ajax fils d'Oïlée. - suicides d'Epicaste (Jocaste) et d'Ajax.	- analepses : récits d'Ulysse devant les Phéaciens, chant-récit de Démodocos devant les Phéaciens.
Musée	*Héro et Léandre*	- sommaire de 15 vers, informatif.	- suicide d'Héro.	
Nonnos de Panopolis	*Les Dionysiaques*	- sommaire de 33 vers, informatif.	- châtiments de Lycurgue, de Tirésias. - suicides d'Ino, d'Orontès, d'Érigoné, d'Aura.	- *ekphrasis* : tables d'Harmonie, système solaire miniaturisé utilisé par Astrée.
Pseudo-Orphée	*Les Argonautiques orphiques*	- sommaire assez elliptique de 6 vers (à la fin d'une introduction de 55 v.).	- prolepse externe : destin de Pélias. - suicide de l'épouse de Kyzicos.	

Auteur	Nom de l'épopée	Destin et clarté du récit (les annonces de destins dans les sommaires introductifs)	Destin et intérêt du récit (les surprises : prolepses externes, suicides, châtiments)	Destin et amplification du récit (analepses et *ekphrasis*)
Quintus de Smyrne	*La Suite d'Homère*	- pas de sommaire (ni d'introduction).	- suicides d'Ajax fils de Télamon, d'Oenone.	- analepse : récit de Nestor devant Thétis et des guerriers grecs.
Théocrite	(Six) *Idylles*	- pas de sommaire, sauf peut-être dans les *Idylles* XI (2 v.) et XVIII (5 v.)	- prolepse externe : destin d'Héraclès (*Idylle* XXIV).	
Triphiodore	*La Prise d'Ilion*	- pas de sommaire.		- *ekphrasis* : cheval de Troie.

TABLEAU 2 – LES FONCTIONS LITTÉRAIRES DU DESTIN DANS LES ÉPOPÉES LATINES

Auteur	Nom de l'épopée	Destin et clarté du récit (les annonces de destins dans les sommaires introductifs)	Destin et intérêt du récit (les surprises : prolepses externes, suicides, châtiments)	Destin et amplification du récit (analepses et *ekphrasis*)
Baebius Italicus	*Iliade latine*	- sommaire de 8 vers, informatif.	- prolepse externe : destin d'Énée.	- *ekphrasis* : bouclier d'Achille.
Catulle	*Les Noces de Thétis et de Pélée*	- pas de sommaire.	- prolepses externes : annonce de la guerre de Troie, destin d'Achille.	- *ekphrasis* : voile du lit nuptial.
Claudien	*Le Rapt de Proserpine*	- sommaire de 4 vers, informatif (au début du Livre I).		- *ekphrasis* : tapisserie tissée par Proserpine.
Dracontius	*La Tragédie d'Oreste*	- sommaire de 12 vers, assez elliptique.	- prolepse externe : Oreste laisse un moment penser, à Athènes, qu'il va faire grâce à sa mère, Clytemnestre.	
Dracontius	*L'Enlèvement d'Hélène*	- sommaire de 3 vers, assez elliptique.	- prolepses externes : annonces de la guerre de Troie, de la mort de nombreux héros et de la famille de Pâris.	
Dracontius	*Hylas*	- sommaire de 3 vers, assez elliptique.	- prolepse externe : Cupidon dit à Vénus qu'il peut rendre amoureux Zeus, Pallas, Neptune.	
Dracontius	*Médée*	- sommaire de 25 vers, assez elliptique.		
Ennius	*Annales*	- pas de sommaire apparent.		
Lucain	*La Pharsale*	- pas de sommaire.	- prolepse externe : annonce de l'assassinat de César par Brutus.	

Auteur	Nom de l'épopée	Destin et clarté du récit (les annonces de destins dans les sommaires introductifs)	Destin et intérêt du récit (les surprises : prolepses externes, suicides, châtiments)	Destin et amplification du récit (analepses et *ekphrasis*)
Ovide	*Les Métamorphoses*	- pas de sommaire.	- châtiments de Tirésias, d'Actéon, de marins, des Thébaines, des compagnes d'Ino, d'Arachné, de Niobé, des Propétides, des Cercopes, de Picus, de compagnons de Diomède, de Callisto. - suicides de Pyrame, de Thisbé, d'Althée, d'Ajax, d'Iphis, d'Hercule.	
Silius Italicus	*La Guerre punique*	- sommaire de 5 vers, assez elliptique (au milieu d'une introduction de 20 vers).	- prolepse externe : la 3ème guerre punique. - suicides des habitants de Sagonte, de Virrius et des notables de Capoue, de Tauréa, d'Hannibal.	- analepses : récit d'Anna devant Énée et Iule ; chant-récit de Teuthras devant Hannibal.
Stace	*Achilléide*	- sommaire de 4 vers, assez elliptique (dans une introduction de 19 vers).	- prolepses externes : annonce de la guerre de Troie ; destins de Patrocle et de Protésilée.	
Stace	*Thébaïde*	- sommaire de 2 vers, assez elliptique (dans une introduction de 45 vers).	- châtiment de Capanée. - suicides de Méon, de Dymas, de Ménécée, de Jocaste.	- analepse : récit d'Hypsipyle devant les chefs grecs. - *ekphrasis* : coupe d'or appartenant à Adraste.
Valérius Flaccus	*Argonautica*	- sommaire de 4 vers, assez elliptique.	- prolepses externes : annonce des meurtres de Médée ; destin de Jason. - suicides d'Eson et d'Alcimède.	- *ekphrasis* : battants de la porte du temple du dieu Soleil.
Virgile	*Énéide*	- sommaire de 7 vers, informatif.	- prolepses externes : destins de Lavinia, d'Énée (apothéose). - châtiment d'Ajax, fils d'Oïlée. - suicides de Didon, d'Amata.	- analepse : récits d'Énée devant Didon. - *ekphrasis* : bouclier d'Énée.

Notes communes aux deux tableaux :

- La fin des sommaires est parfois peu marquée ; leur nombre de vers est alors incertain.

- Seules sont mentionnées les prolepses externes susceptibles de provoquer un effet de surprise chez le lecteur car leur thème est proche de celui développé dans l'épopée concernée.

CONCLUSION

Le point de départ de notre étude sur les figures du destin dans les épopées antiques grecques et latines était un triple questionnement.

- Le premier concernait une modification éventuelle de la nature et un affaiblissement possible du rôle du destin entre les épopées archaïques et celles de l'Antiquité tardive. Aucun de ces deux phénomènes n'est apparu clairement.

La conception du destin de deux auteurs d'épopées de l'Antiquité tardive – Nonnos de Panopolis et Dracontius, considérés de surcroît comme des chrétiens – n'est guère différente de celle d'Homère : elle fait du destin, déterminé par des divinités olympiennes ou pré-olympiennes, composé de hasard et de nécessité, un avenir annoncé ou l'expression d'une vie qui s'achève. Et le nombre total d'occurrences de mots appartenant au champ sémantique du destin, à nombre de vers égal, n'y est pas significativement inférieur à celui que l'on trouve chez Homère ou chez Hésiode. Mais il est vrai que la suppression simulée du destin altèrerait plus fortement l'*Iliade*, l'*Odyssée* et la *Théogonie* (en appauvrissant la personnalité des héros et en détériorant la structure des épopées) que *Les Dionysiaques*, *La Tragédie d'Oreste*, *L'Enlèvement d'Hélène*, *Hylas* et *Médée* (où seule la personnalité des héros serait sérieusement appauvrie). Enfin, dans *Les Dionysiaques*, le destin remplit les trois fonctions littéraires que nous avons discernées – favoriser la clarté du récit, préserver son intérêt, exercer un effet d'amplification –, comme dans l'*Iliade* et dans l'*Odyssée* ; les épopées de Dracontius (sauf *Médée*) se limitent à deux de ces fonctions, à l'instar de la *Théogonie*.

- Le second questionnement était afférent aux différences, entre les figures du destin dans les épopées grecques et dans les épopées latines, susceptibles d'être expliquées par des considérations linguistiques, religieuses, philosophiques ou sociétales. On a noté quelques traits spécifiques, mais leur importance ne doit pas être surestimée.

Sur le plan des formes linguistiques du destin, un facteur de discrimination non négligeable a pu certes être mis en évidence : les deux couples les plus représentés respectivement dans les épopées grecques et dans les épopées latines, μοῖρα - κήρ et *fatum* - *fortuna*, ne sont pas assimilables. D'abord, le substantif μοῖρα est beaucoup plus polysémique que ne l'est *fatum* ; ensuite, κήρ (« la mort ») est très différent de *fortuna* (« la bonne ou la mauvaise fortune »), comme la Kère, de la déesse *Fortuna* ; quant au substantif τύχη, dont

fortuna est justement l'équivalent latin, il reste d'un usage extrêmement limité dans les épopées grecques.

Pour ce qui concerne les mythes religieux des épopées relatifs à la détermination du destin, Jupiter ne nous a pas semblé avoir un visage bien différent de celui de Zeus (sinon que le premier soutient beaucoup plus systématiquement Rome que le second, les Grecs), ni les Parques, avoir des attributions que n'auraient pas eues les Moires ; et, en matière de transmission du destin, la Sibylle de Cumes peut être comparée à la Pythie de Delphes (il est vrai que ce sont les poètes latins qui les sollicitent le plus fréquemment). Mais les épopées latines historiques se distinguent des autres épopées par les nombreux prodiges qu'elles mentionnent : ils contribuent à rendre épiques des récits de batailles réelles.

Sur le plan philosophique, le stoïcisme de leurs auteurs affecte fortement une épopée latine, *La Pharsale*, et une épopée grecque, *La Suite d'Homère.* Dans ces deux œuvres, on a vu que le nombre total des occurrences de mots appartenant au champ sémantique du destin était significativement plus élevé, à nombre de vers égal, que dans leurs épopées paradigmes respectives. *Fortuna* et les Moires y exercent respectivement la suprématie.

Enfin, des facteurs sociétaux ou politiques tenant à l'histoire illustre de Rome et aux ambitions de ses dirigeants expliquent que la notion de destin collectif ait une importance beaucoup plus grande dans certaines épopées latines que dans les épopées grecques (même si le destin des Grecs, celui des Troyens ou celui des Argonautes n'y sont pas absents).

- Le troisième questionnement portait sur le poids des aspects littéraires du destin ; on se demandait s'il ne l'emportait pas sur les considérations temporelles et spatiales précédentes. La réponse nous semble ici clairement positive.

Le regard d'un poète sur le destin est essentiellement fonction du type d'épopée qu'il compose, des caractéristiques du sujet qu'il a choisi de traiter, des modèles dont il s'inspire souvent (ce qui donne tout son sens à la notion d'épopée paradigme). C'est ainsi que dans les épyllions et dans les œuvres courtes assimilées, le nombre de personnages mis en scène est généralement réduit tandis que l'action est centrée sur une intrigue précise. Dans ces conditions, les annonces de destins, les prolepses restent d'un intérêt limité car il n'est guère nécessaire de favoriser la clarté de l'exposition ; et il n'y a pas de place pour inclure ces figures littéraires que constituent les analepses ou l'*ekphrasis* (une forme d'hypotypose). La situation est différente dans les longues épopées à dominante mythologique. De même, les

épopées latines à dominante historique portent sur des faits contés par les historiens : la victoire des Carthaginois lors de la bataille de Cannes puis celle des Romains à Zama, le succès de César à Pharsale et l'assassinat de Pompée en Egypte constituent donc des contraintes pour les poètes ; dans ces conditions, le rôle littéraire du destin est tracé : la suppression simulée du destin, à laquelle nous avons procédé, peut appauvrir la personnalité des acteurs, mais elle n'est nullement susceptible de détériorer la structure ou l'objet de ces épopées. En revanche, dans les épopées à dominante mythologique, les poètes ont une latitude totale ; s'ils en ont décidé ainsi, le rôle et les fonctions littéraires du destin seront considérables.

Parmi elles, les trois épopées paradigmes – l'*Iliade*, l'*Odyssée* et l'*Énéide* –, au-delà de l'influence qu'elles ont exercée sur la plupart des autres épopées qui leur sont postérieures (« l'imitation créatrice » dont on a parlé), ont d'ailleurs une caractéristique commune qui a peut-être justement contribué à leur notoriété : elles accordent au destin une place primordiale. Primordiale, elle l'est d'abord par le nombre conséquent d'occurrences de mots appartenant au champ sémantique du destin, ce qui les place, sur ce critère, dans le groupe de tête des épopées longues, seulement derrière les œuvres des poètes stoïciens. Elle l'est ensuite par la fréquence des interventions des dieux, des prêtres, des devins, relatives au destin des héros, et par le nombre de conflits qu'elles suscitent ; cela montre clairement que le destin – sa détermination, sa transmission – est placé par Homère et par Virgile au centre des enjeux de pouvoir entre les dieux, entre les hommes, entre les hommes et les dieux. Elle l'est enfin parce qu'une suppression simulée du destin détériorerait fortement (*Iliade*, *Odyssée*), voire très fortement (*Énéide*) ces épopées, tandis que toutes les fonctions littéraires du destin y sont utilisées.

Le destin pourrait bien constituer en définitive, dans l'épopée antique, une figure littéraire plutôt qu'historique, philosophique ou religieuse. C'est certes le cas également dans les grandes tragédies grecques du Ve s. av. J.-C. ; mais, en matière de destin, celles-ci se différencient d'emblée des épopées grecques – qu'elles leur soient antérieures ou postérieures – du fait d'une utilisation courante du substantif τύχη, rare en revanche, on l'a dit, dans les épopées. Avec ce mot s'introduit dans le destin, au niveau du champ sémantique lui-même, une part de hasard. Mais il est vrai que *fortuna*, équivalent latin de τύχη, est un mot extrêmement fréquent dans les épopées latines.

Le destin n'est cependant pas un monopole de la littérature. Il est présent depuis l'Antiquité dans les arts plastiques comme le montrent les représentations placées en annexe 3, dont certaines ont des signatures illustres (Michel-Ange, Goya par exemple). Il l'est en musique également. Ainsi, dans *Les Troyens* de Berlioz, opéra composé vers 1860, « c'est essentiellement à la musique qu'est dévolue la mission de faire sentir la force du destin (…). On entend distinctement [à la fin de l'acte IV] deux coups qui retentissent d'une vibration métallique : c'est le caducée de Mercure qui frappe le bouclier d'Énée suspendu à une colonne »[1]. *Italie*, dit ensuite Mercure à trois reprises, d'une voix solennelle. Le destin peut même avoir une importance telle qu'il entre dans le titre de certaines œuvres musicales ; on pense à *La Forza del destino* (« La force du destin ») de Verdi (1862), au *Fatum* de Tchaïkovski (1868), au *Schicksalslied* (« Le Chant du destin ») de Brahms (1871).

Déjà plus d'un demi-siècle auparavant, vers 1810, lorsqu'Anton Schindler, le secrétaire de Beethoven, demanda au maître ce que signifiait le motif par lequel débute sa cinquième symphonie – trois notes brèves et une longue, trois *sol* et un *mi-bémol* –, celui-ci aurait répondu : *So pocht das Schicksal an die Pforte*, « C'est le Destin qui frappe à la porte ».

[1] - A. Thill, 1990, p. 180.

ANNEXE 1 : PRÉSENTATION DES ÉPOPÉES DU CORPUS ET DE LEURS AUTEURS

(classement dans l'ordre alphabétique des auteurs)

APOLLONIOS DE RHODES : *ARGONAUTIQUES* (*Argo.*)

Apollonios de Rhodes est un poète né à Alexandrie au début du IIIe s. av. J.-C. ; élève de Callimaque, il dirige un temps la bibliothèque d'Alexandrie. Apollonios est amené à quitter Alexandrie pour Rhodes, après une première lecture publique de son œuvre, *Argonautiques*, au milieu du IIIe s., et sans doute après un conflit avec Callimaque.

Argonautiques est un poème grec en quatre Chants, de 6 000 vers environ, consacré à la conquête, par Jason, de la Toison d'or. Le mythe raconté par Apollonios est le suivant. Pélias, roi d'Iôlcos (en Thessalie), envoie son neveu Jason – pour se débarrasser de lui – à la conquête de la toison d'un bélier (changé en or par Hermès) détenue par le roi Aiétès, en Colchide. Pélias a en effet entendu un oracle selon lequel un destin affreux l'attendait dans l'avenir : périr par les avis de l'homme, issu de son peuple, qu'il verrait chaussé d'un seul pied (or Jason s'est présenté à lui dans cette tenue). Pélias espère donc que Jason ne reviendra pas du voyage par mer en Colchide, en raison de ses dangers et parce que la Toison d'or est gardée par un dragon.

Jason prend la mer à bord du navire Argô construit par l'architecte Argos sur les instructions d'Athéna (son mât est fait d'un chêne divin). Ses compagnons principaux sont Orphée, Héraclès (momentanément), Castor et Pollux, Pélée (père d'Achille), Oïlée et Télamon (pères respectifs des deux Ajax). Les escales principales du bateau pendant le voyage-aller se situent à Lemnos (chez Hypsipyle, reine d'un peuple exclusivement féminin car les femmes y ont tué leurs maris), chez le roi Kyzicos (que les Argonautes abattent, de nuit, à la suite d'une méprise), chez les Bébryces (dont Pollux tue le roi, Amycos, dans un combat singulier) et chez le devin Phinée (que les Argonautes délivrent des Harpyes ; en contrepartie, Phinée les informe de leur avenir).

En Colchide, Aiétès impose à Jason deux épreuves qu'il doit remporter pour obtenir la Toison d'or : mettre sous le joug deux taureaux sauvages soufflant des flammes et vaincre une multitude de guerriers géants surgis du sol. Mais Héra va voir Aphrodite, avec Athéna, et elle lui demande d'inspirer à Médée – fille du roi Aiétès et experte dans l'art de préparer des drogues – une passion amoureuse pour Jason. Aphrodite envoie à cet effet son fils Eros. Jason promet le mariage à Médée. En contrepartie, Médée aide Jason à triompher des deux épreuves. Aiétès refusant malgré cela de lui donner la Toison d'or, Jason s'en empare grâce encore à Médée (qui endort le dragon chargé de sa garde). Les Argonautes entament alors leur voyage de retour avec Médée à bord d'Argô.

Pendant ce voyage, Médée et Jason assassinent Apsyrtos (frère de Médée) qui les a poursuivis et retrouvés. Les deux escales principales se situent ensuite chez Circé (sœur d'Aiétès ; elle purifie Jason et Médée de leur meurtre) et chez les Phéaciens du roi Alkinoos

(Médée y épouse Jason, condition fixée par Alkinoos pour ne pas la livrer à ses poursuivants de Colchide). Dans cette phase, l'aide des dieux aux Argonautes ne se dément pas ; elle émane d'Héra, de Thétis et des Néréides (pour franchir la passe entre Charybde et Skylla), du dieu du lac Triton (pour sortir du lac et regagner la haute mer), après l'aide d'Apollon, d'Athéna et d'Aphrodite. Le récit s'achève lorsque le navire Argô parvient en Grèce.

Edition-traduction[1] : Apollonios de Rhodes, *Argonautiques*, Les Belles Lettres, 1974-1981, 3 vol. (traduction : E. Delage).

BAEBIUS ITALICUS : *ILIADE LATINE* (*Il. lat.*)

Baebius Italicus – qui aurait été questeur et sénateur pendant le règne de Vespasien – est l'auteur présumé, au Ier s. apr. J.-C., durant le règne de Néron semble-t-il, de l'*Iliade latine* (*Ilias Latina*) ou *Résumé de l'Iliade d'Homère*. Ce poème de 1 100 hexamètres dactyliques environ dut son succès au fait que, dès l'Antiquité tardive et plus encore au Moyen Âge, ceux qui pouvaient accéder à la littérature grecque étaient devenus rares.

De l'avis de G. Fry (2004, p. 22), Baebius Italicus a voulu « mettre au goût du jour un poème classiquement épique par sa transformation en un épyllion à la mode alexandrine ». Au niveau stylistique, l'auteur s'inspire de Virgile et surtout d'Ovide.

On notera ici seulement trois aspects qui différencient l'*Iliade latine* de l'*Iliade* d'Homère.

En premier lieu, le fait qu'il s'agisse d'un résumé nuit parfois gravement à l'intérêt même que peut présenter l'épopée. C'est le cas en ce qui concerne le personnage d'Achille, seul héros de l'*Iliade* à connaître son destin. Achille sait que, selon sa mère Thétis, il a le choix entre un « retour » rapide dans sa patrie et une « gloire impérissable » (respectivement νόστος et κλέος ἄφθιτον ; *Il.*, IX, 413) mais *post mortem*. Or, Achille choisit de rester sous les murs de Troie, d'y combattre pour venger son ami Patrocle, d'y mourir. En revanche, dans l'*Iliade latine*, il n'est fait aucune allusion au destin d'Achille. Celui-ci n'est plus alors que « le meilleur des combattants grecs » (ἄριστον Ἀχαιῶν ; *Il.*, I, 244). De même, le seul argument que peut évoquer Thétis devant Jupiter, pour lui demander de venger son fils de l'outrage que lui a fait subir Agamemnon, est de lui dire que si celui-ci reste impuni, « la vertu, vaincue par la débauche, aura succombé honteusement » (*turpiter occiderit superata libidine uirtus* ; *Il. lat.*, v. 92). Au contraire, dans l'*Iliade* d'Homère, Thétis demande à Zeus de faire en sorte qu'Achille, puisque sa vie sera courte, obtienne une meilleure considération, ce qui conduit Zeus à accorder la victoire aux Troyens tant qu'Achille n'est pas présent sur le champ de bataille (*Il.*, I, 503-510).

Ensuite, Baebius Italicus prend le parti des Troyens, ainsi que le montre l'extrait suivant : « Si le maître des grands flots [Poséidon] n'avait pas sauvé celui-ci [Énée], pour que – fugitif – il restaure Troie dans une plaine riante et qu'il fasse surgir la race d'Auguste sous

1 - Les ouvrages et les articles de référence se trouvent en bibliographie.

les astres éclatants, l'origine d'une race aimée ne nous aurait pas été réservée » (*Il. lat.*, v. 899-902 ; *quem nisi seruasset magnarum rector aquarum, / ut profugus laetis Troiam repararet in aruis / Augustumque genus claris submitteret astris, / non carae gentis nobis mansisset origo*). On remarquera ici la référence à Auguste et le qualificatif *carus* appliqué à la race troyenne.

Enfin, Baebius Italicus insiste sur la dimension tragique de l'œuvre, en resserrant l'action. Il en est ainsi par exemple du combat entre Hector et Achille, où l'auteur met l'accent sur la tension dramatique : « La sueur coule à flots ; le terrible glaive use le glaive ; le pied, placé tout près, s'accroche au pied et la main, à la main » (*Il. lat.*, v. 955-956 ; *Sudor agit riuos, ensem terit horridus ensis, / conlatusque haeret pede pes et dextera dextrae*). L'expression *haeret pede pes* se trouve chez Virgile (*En.*, X, 361).

Edition-traduction : - texte français : Baebius Italicus, « Iliade latine ou Résumé de l'Iliade d'Homère », in G. Fry (trad.), *Récits inédits sur la guerre de Troie*, les Belles Lettres, 2004, pp. 13-67 (traduction de G. Fry)

- texte latin : « *Ilias latina* », site *Library of Latin Texts*.

CALLIMAQUE : *HÉCALÉ* (*Hec.*)

Callimaque est un poète et un philologue né à la fin du IVe s. av. J.-C. qui passa l'essentiel de sa vie à Alexandrie. Il mourut au milieu du IIIe s. Pour S. Saïd, M. Trédé et A. Le Boulluec (2004 p. 310), Callimaque était « le représentant le plus parfait et le plus illustre de la poésie alexandrine. Le plus parfait parce que son œuvre pousse à l'extrême toutes les caractéristiques de l'esthétique du temps – la variété, le contraste, le mélange d'érudition et de familiarité, de tradition et d'innovation – tout en présentant un ton très personnel (…), le plus illustre aussi puisque l'influence qu'il exerça sur la poésie latine ne peut se comparer qu'à celle d'Homère ».

Callimaque nous a laissé, outre *Hécalé* et des poèmes divers (*Hymnes*, *Iambes*, *Epigrammes*), un recueil intitulé Αἴτια (« Les causes » ; Callimaque, *Les Origines*, 1940). Il s'agit là d'un genre nouveau presque opposé à celui de l'épopée : outre le fait que les poèmes de ce recueil sont composés en distiques élégiaques, Callimaque y explique le présent par le passé, au sens où il se sert des mythes, des dieux et des héros anciens pour expliquer des coutumes, des appellations, des rites de son temps, alors que l'épopée utilise comme un moyen les coutumes, les appellations et les rites pour glorifier les dieux et les héros (T. M. Klein, 1974). Par exemple, dans *Acontios et Cydippé*, le père de Cydippé interroge l'oracle de Delphes pour connaître les raisons qui rendent sa fille souffrante chaque fois qu'elle s'apprête à se marier (son fiancé n'est pas Acontios). La réponse de l'oracle est : « A Délos (…), ta fille a juré d'avoir pour époux Acontios, pas un autre (…) ; tu exécuteras en totalité le serment de ta fille » (*Or.*, IV, 26-27 et 29 ; Δήλῳ (…), Ἀκόντιον (…) σὴ παῖς / ὤμοσεν οὐκ ἄλλον νυμφίον ἐξέμεναι (…)· / πάντα τελευτήσεις ὅρκια θυγαθέρος). De même, dans *La Chevelure* (ou *La Boucle*) *de Bérénice*, Callimaque explique le nom d'une constellation de sept étoiles :

Bérénice était la reine d'Egypte, épouse et sœur de Ptolémée Evergète, qui fit le vœu de sacrifier sa chevelure aux dieux si son époux rentrait sain et sauf d'une guerre en Assyrie. Quand son mari revint de la guerre, Bérénice coupa sa chevelure et elle la déposa dans le temple d'Aphrodite. La chevelure disparut dans la nuit. Conon, astronome du roi, pour éviter son courroux, lui montra dans le ciel la chevelure, devenue une constellation, à laquelle il donna ce nom (la déesse, expliqua-t-il, avait chargé un cheval ailé d'enlever et de lui apporter la chevelure pour en faire une constellation).

Hécalé est un épyllion dont 180 fragments environ (parfois composés d'une dizaine de vers, parfois de quelques mots) nous sont parvenus. C'est, de l'avis d'E. Cohen (« Notice » d'*Hécalé*, *in* Callimaque, 1940, p. 185), « un ingénieux essai d'accommodation de l'*épos* à une tournure d'esprit moderne (…), qui y réintègre les sentiments communs, la vie simple et le pittoresque familier (…). C'est la légende épique encore ; mais, au lieu d'une grande histoire panhellénique, un court récit, de sujet rare et peu connu, et qui tient de tout près au terroir attique, à ses traditions locales, à ses fêtes ».

Hécalé conte l'histoire de l'hospitalité – un repas frugal, une modeste couche – qu'accorda à Thésée, un soir de tempête, une vieille et pauvre femme, Hécalé (Ἑκάλη), alors qu'il se dirigeait vers Marathon pour y affronter un taureau dévastant la contrée. Pendant la soirée, Thésée et Hécalé conversent comme, dans l'*Odyssée*, Ulysse, habillé en mendiant, et Eumée, dans la cabane de ce dernier (à ceci près qu'Ulysse reste le personnage central de l'épopée tandis qu'Hécalé est celui de l'épyllion). Et l'on peut imaginer que c'est elle qui tient les deux propos suivants, car ils expliqueraient à la fois sa simplicité et sa soumission aux événements : « Si la déesse de la justice vengeresse ne t'a pas fait payer tout de suite, ce sera, plus tard, deux fois autant » (*Hec.*, Fr. 145 ; εἰ δὲ Δίκη σε / πὰρ' πόδα μὴ τιμωρὸς ἐτείσατο, δὶς τόσον αὖτις / ἔσσεται) et « Puisque le dieu n'a pas même donné aux pauvres mortels de rire sans pleurs » (*Hec.*, Fr. 115 ; ἐπεὶ θεὸς οὐδὲ γελάσσαι / ἀκλαυτὶ μερόπεσσιν ὀιζυροῖσιν ἔδωκεν). Le lendemain matin, Thésée quitte Hécalé. A son retour, après avoir capturé le taureau, il constate qu'elle est morte ; en remerciement, Thésée institue un culte : « Nous nous souviendrons de ta cabane hospitalière » (*Hec.*, Fr. 80, 4-5 ; φιλοξείνοιο καλιῆς / μνησόμεθα).

Editions-traductions : *Hécalé*, in Callimaque, Les Belles Lettres, 1940, pp. 185-199 (traduction : E. Cahen) et *Hécalé*, in Callimaque, *Fragments poétiques*, Les Belles Lettres, 2006, pp. 196-241 (traduction : Y. Durbec).

CATULLE : *LES NOCES DE THÉTIS ET DE PÉLÉE* (*Noc.*)

Catulle est un poète du Ier s. av. J.-C. (né à Vérone sans doute en 84, mort à Rome vers 54) ; c'est un contemporain de César et de Cicéron. Il était le poète le plus admiré de son époque avec Lucrèce et il est considéré aujourd'hui, avec Horace, comme un des plus grands poètes lyriques de Rome par « la simplicité pathétique avec laquelle il a fait parler la passion » (G. Lafaye, « Notice », *in* Catulle, 1923, p. XXII).

Catulle était un admirateur de la poésie grecque en général, de Callimaque en particulier. Cent-seize de ses poèmes nous sont parvenus. Parmi eux figure le *carmen* 66, *La Chevelure* (ou *La Boucle*) *de Bérénice*, composé en distiques élégiaques (groupes de deux vers : un hexamètre dactylique et un pentamètre dactylique), traduction d'un poème de Callimaque au titre identique. Par exemple, lorsque Callimaque y écrit : με Κόνων ἔϐλεψεν ἐν ᾠέρι, τὸν Βερενίκης / βόστρυχον (Fr. 110 Pf, 2-3 ; « Conon me vit dans l'air, moi, la boucle de cheveux de Bérénice », in Callimaque, 2006, p. 121), Catulle traduit : *Me ille Conon caelesti in lumine uidit* / *e Beroniceo uertice caesariem fulgentem clare* (*Ch.*, v. 7-9 ; « Celui-là, Conon m'a vue dans la lumière céleste briller avec éclat, moi, chevelure venant de la tête de Bérénice »). Egalement, lorsque Callimaque écrit : με (…) / Κύπρις ἐν ἀρχαίοις ἄστρον ἔθηκε νέον (Fr. 110 Pf, 62-63 ; « Aphrodite me plaça, nouvelle constellation, parmi de plus anciennes »), Catulle traduit : *Me* / *sidus in antiquis diua novum posuit* (*Ch.*, v. 63-64 ; « La déesse m'établit comme nouvelle constellation, parmi de plus anciennes »).

Le *carmen* 64, *Les Noces de Thétis et de Pélée* (410 hexamètres dactyliques environ), aurait été composé vers 60. La passion de Pélée pour Thétis vient du voyage qu'il effectue à bord du navire Argô, lors duquel la déesse se montre aux Argonautes. Jupiter consent au mariage bien qu'il en soit également amoureux : « Pelée, toi à qui Jupiter lui-même, le père des dieux lui-même a cédé son amour » (*Noc.*, v. 26-27 ; *Peleu, cui Iuppiter ipse, ipse suos diuum genitor concessit amores*). Le mariage a lieu en Thessalie, à Pharsale.

La description d'une étoffe qui couvre la couche nuptiale est l'occasion d'un long récit, enchâssé (*Noc.*, v. 50-266), celui de l'abandon d'Ariane par Thésée (après le combat de ce dernier contre le Minotaure et l'aide d'Ariane pour sortir du labyrinthe). Ariane demande aux Furies de la venger, ce qu'elles font : de même que Thésée a oublié Ariane, de même Thésée omettra de mettre des voiles blanches à son arrivée au Pirée et la présence de voiles noires (signe de deuil) provoquera le suicide de son père, Égée. Une allusion est faite également à l'amour de Bacchus pour Ariane.

Les divinités arrivent à la noce une fois que la jeunesse de Thessalie en est partie, notamment Chiron (parfois considéré comme le père de Thétis ; c'est Chiron qui élèvera Achille), Prométhée (libéré) et les dieux olympiens à l'exception d'Apollon et d'Artémis. Ensuite, les Parques disent son destin à Pélée, en l'entrecoupant à 13 reprises du vers *Currite ducentes subtegmina, currite, fusi* (*Noc.*, v. 327 ; *Noc.*, v. 333 ; *Noc.*, v. 337 ; *Noc.*, v. 342 ; *Noc.*, v. 347 ; *Noc.*, v. 352 ; *Noc.*, v. 356 ; *Noc.*, v. 361 ; *Noc.*, v. 365 ; *Noc.*, v. 371 ; *Noc.*, v. 375 ; *Noc.*, v. 378 ; *Noc.*, v. 381 ; « Courez en tirant les fils [du destin], courez, fuseaux »). Elles lui annoncent un fils, Achille ; la participation de ce dernier à la guerre de Troie ; ses actions d'éclat ; la chute de Troie ; l'immolation de Polyxène sur son tombeau (ce qui revient à annoncer la mort d'Achille devant Troie).

La conclusion est un exposé des raisons – notamment l'impiété – pour lesquelles les dieux ne se montrent plus aux hommes.

Editions-traductions : Catulle, *Les Noces de Thétis et de Pélée*, in Catulle, *Poésies*, Les Belles Lettres, 1923, pp. 53-68 (traduction : G. Lafaye) et Catulle, *Les Noces de Thétis et de*

Pélée, in Catulle, *Le Roman de Catulle*, Les Belles Lettres, 2004, pp. 198-224 (traduction : O. Sers).

CLAUDIEN : *LE RAPT DE PROSERPINE* (*Pros.*)

Claudien est un poète de langue grecque qui vivait en Egypte, sans doute à Alexandrie, à la fin du IVe s. apr. J.-C. (né vers 370, mort vers 404). Après être, pense-t-on, passé par Constantinople, Claudien séjourne à Rome à partir de 395 environ où il devient suffisamment célèbre par ses *Panégyriques* pour que le Sénat romain lui fasse ériger une statue de bronze sur le forum de Trojan. Le plus probable est que *Le Rapt de Proserpine* ait été commencé à Rome (ou un peu avant son départ, à Alexandrie). Ce poème latin, inachevé, est inspiré de divers auteurs grecs – le rapt de Perséphone est relaté dans l'*Hymne à Déméter I* (495 vers), composé à la fin du VIIe siècle av. J.-C. (*in* Homère, *Hymnes*, 1951) – et latins (Ovide par exemple). Le poème comprend trois Livres, au total environ 1 100 hexamètres dactyliques (auxquels s'ajoutent respectivement 12 et 52 distiques élégiaques dans les préfaces des Livres I et II).

Au début du *Rapt de Proserpine*, Pluton est très mécontent de son célibat (et plus généralement du troisième lot, celui qui lui a été attribué – les Enfers –, les deux autres revenant à Jupiter et à Neptune, ses frères). Il menace de libérer les Titans, de provoquer une nouvelle guerre. Pour l'en empêcher, et à la demande des Parques, Jupiter choisit Proserpine, fille de Cérès, comme épouse pour Pluton.

Cérès a caché Proserpine en Sicile, dans un palais fortifié par les Cyclopes. Mais un jour, la jeune fille quitte son palais, près de l'Etna, en compagnie de Diane, de Minerve et de Vénus pour aller cueillir des fleurs. Pluton se fraie avec son char un chemin sur terre et il l'enlève (malgré Diane et Minerve qui résistent jusqu'à ce que Jupiter se manifeste par la foudre). C'est en réalité Vénus qui (sur ordre de Jupiter) a trompé Proserpine. Celle-ci se lamente mais Pluton, pour la consoler, lui décrit la vie heureuse (les prairies des Champs Elysées) et le pouvoir qui l'attendent : elle deviendra le juge des morts et elle dictera le destin aux Parques, qui deviendront ses servantes.

Cérès part à la recherche de sa fille ; son ancienne nourrice, présente au moment du rapt, lui indique que ce sont les trois déesses qui l'ont fait sortir du palais. Mais la nourrice ignore l'identité de celui qui l'a enlevée. Le poème s'achève sur les recherches désespérées de Cérès, d'abord mais vainement en interrogeant les déesses (Jupiter a interdit à quiconque de révéler à Cérès le nom du ravisseur de Proserpine), ensuite partout sur terre.

Edition-traduction : Claudien, « Le Rapt de Proserpine », in Claudien, *Œuvres*, T. 1, Les Belles Lettres, 1991 (traduction : J. L. Charlet).

COLLOUTHOS : *L'ENLÈVEMENT D'HÉLÈNE* (*Enl.*)

Collouthos est un poète grec qui a vécu en Egypte au Ve et au VIe s. apr. J.-C.

L'Enlèvement d'Hélène (Ἑλένης Ἁρπαγή) aurait été composé au début du VIe s. C'est la seule de ses œuvres qui nous soit parvenue, un épyllion de 390 hexamètres dactyliques environ, inspiré sur certains points d'Homère, d'Apollonios de Rhodes, de Callimaque, de Nonnos notamment.

Le début de l'épyllion se situe pendant les noces de Thétis et de Pélée auxquelles assistent les dieux et le Centaure Chiron (considéré parfois comme le père de Thétis). Ἔρις (la Discorde) se manifeste. Elle prend une pomme d'or (du jardin des Hespérides), une « pomme annonciatrice d'une guerre » (*Enl.*, v. 60-61 ; πολέμοιο προάγγελον (…) / μῆλον) et elle la lance au milieu de trois déesses : Athéna, Héra et Aphrodite ; celles-ci se précipitent pour s'en emparer ; Zeus demande alors à Hermès de prendre la pomme et de conduire les déesses devant le berger Pâris : celui-ci la remettra à celle qu'il jugera la plus belle.

Chacune des trois déesses va alors tenter de convaincre Pâris avec ses arguments. Athéna lui dit : « Je t'établirai comme sauveur de ta cité ; je t'apprendrai les combats et le courage » (*Enl.*, v. 142 et 144 ; σε (…) σαόπτολιν (…) θήσω / (…). Πολέμους τε καὶ ἠνορέην σε διδάξω). Héra réplique : « Je t'établirai comme souverain sur tout mon royaume asiatique » (*Enl.*, v. 148 ; πάσης ἡμετέρης Ἀσιης ἡγήτορα θήσω). Aphrodite enfin lui fait cette promesse : « Je te donnerai une épouse charmante (…), monte sur la couche d'Hélène » (*Enl.*, v. 163-164 ; ἐρατὴν παράκοιτιν ὀπάσσω / (…), Ἑλένης ἐπιβήσεο λέκτρων). Pâris tend alors la pomme à Aphrodite qui en profite pour railler les deux autres déesses. Puis il construit des vaisseaux, se rend à Sparte et en ramène Hélène qui l'accompagne de son plein gré : « Je te suivrai » (*Enl.*, v. 313 ; Ἕψομαι) ; celle-ci laisse sa petite fille Hermione, éplorée.

La fin de l'épyllion est consacrée à l'annonce des événements futurs : la guerre de Troie. Lorsqu'elle voit arriver Hélène, Cassandre se désole : « Cassandre arracha sa chevelure et elle déchira son voile de fils d'or » (*Enl.*, v. 389-390 ; τίλλε κόμην, χρυσέην δ' ἔρρηξε καλύπτρην / Κασσάνδρη). Quant à Pâris, il est qualifié de « citoyen source du mal » (*Enl.*, v. 392 ; τὸν ἀρχέκακον πολιήτην).

Edition-traduction : Collouthos, *L'Enlèvement d'Hélène*, Les Belles Lettres, 1972 (traduction : P. Orsini).

DRACONTIUS : *LA TRAGÉDIE D'ORESTE, HYLAS, L'ENLÈVEMENT D'HÉLÈNE, MÉDÉE*

Dracontius est un poète romain chrétien qui a vécu à Carthage sans doute dans la deuxième moitié du Ve s. apr. J.-C. Il a composé des œuvres chrétiennes (*Satisfactio*, *De laudibus Dei*) et des œuvres profanes parmi lesquelles les épyllions *Orestis Tragoedia*, *Hylas*, *De raptu Helenae*, *Médée*.

- ***La Tragédie d'Oreste*** (1 000 hexamètres environ) (*Orest.*)

Dracontius y explique son choix de l'hexamètre dactylique : « Le pied dactylique renvoyant le son, que l'iambe garde le silence » (*Orest.*, v. 14 ; *pede dactylico resonante quiescat iambus*).

Au retour de Troie, Agamemnon, poussé par les vents en Tauride, a le plaisir d'y retrouver sa fille Iphigénie qu'il croyait morte (sacrifiée à Aulis sur l'autel d'Artémis avant le départ de l'armée grecque pour Troie). Il regagne Mycènes où il est exécuté par Clytemnestre et par Egisthe : Clytemnestre, dans ses appartements, tend une tunique neuve à Agamemnon, dont elle a cousu le haut. Pendant que ce dernier cherche à faire passer sa tête, Egisthe lui assène un coup de hache. Après le meurtre, Electre, autre fille d'Agamemnon, se sauve à Athènes, en emmenant avec elle son jeune frère, Oreste, et l'ami de ce dernier, Pylade.

Huit ans plus tard, à Athènes, l'ombre d'Agamemnon apparaît en songe à Oreste et à Pylade pour réclamer le châtiment des meurtriers. Ils regagnent Mycènes ; Pylade tue Egisthe dans le palais, d'un coup d'épée, tandis qu'Oreste abat sa mère un peu plus tard, sur le tombeau d'Agamemnon. Par la suite, Oreste apprend qu'Hermione (la fille d'Hélène qui lui avait été promise) a été enlevée par Pyrrhus (Néoptolème, fils d'Achille). Il assassine Pyrrhus au moment où ce dernier entre dans le temple de Delphes. De retour dans son palais, Oreste est poursuivi par l'ombre de sa mère, ce qui le rend fou. Il se rend en Tauride au temple de Diane et, au moment où il va être immolé par la prêtresse, Iphigénie, Oreste invoque son père Agamemnon, ce qui fait que la jeune fille le reconnaît. Ils rentrent ensemble.

Enfin, Oreste est traduit devant un tribunal à Athènes sur plainte du fils de Pyrrhus (qui l'accuse du double meurtre de Clytemnestre et de son père). Le nombre de votes rouges pour une condamnation à mort et le nombre de votes blancs pour l'acquittement sont identiques : c'est donc le vote blanc de Minerve qui tranche. Oreste est acquitté.

- ***Hylas*** (160 hexamètres environ) (*Hyl.*)

Hylas raconte l'amour des Nymphes de la source du Pénée pour le jeune compagnon d'Hercule, Hylas. Celles-ci ont été ensorcelées par Cupidon à la demande de Vénus : la déesse n'a pas apprécié que les Nymphes s'amusent à entendre le récit de l'une d'elles, relatant l'adultère de Vénus avec Mars. Lorsqu'Hylas s'approche de la source du Pénée (portant un sanglier tué par Alcide, le sanglier d'Erymanthe, un des douze travaux d'Hercule) et qu'il se penche pour puiser de l'eau, les nymphes l'attrapent et elles l'entraînent dans leur grotte sous les eaux.

- ***L'Enlèvement d'Hélène*** (650 hexamètres environ) (*Hel.*)

Dracontius y évoque Homère et Virgile, « les deux fils des Muses » (*Hel.*, v. 22-23) ; il fait allusion au conflit troyen, au cheval de bois, à la mort de Priam ; puis Dracontius précise qu'il ne traitera que de ce qui a été délaissé par ses deux illustres devanciers.

Pâris, fils de Priam et d'Hécube, a été exposé à sa naissance, c'est-à-dire abandonné sur le mont Ida. Devenu adulte, il revient à Troie, prouve sa filiation, et Priam se résout à l'envoyer en ambassade à Salamine, malgré l'opposition d'Hélénus et de Cassandre : ces derniers, devins, annoncent que leur frère sera responsable un jour de la chute de Troie. Pâris, accompagné de trois chefs, dont Énée, a pour mission de récupérer Hésioné, une sœur de Priam que Télamon a jadis enlevée et prise pour épouse, après avoir dévasté Troie, avec Hercule. Sur le retour, les navires sont pris dans une tempête et ils se séparent. Pâris se retrouve à Chypre (sans Énée) où Hélène est venue assister à une fête en l'honneur de Vénus tandis que Ménélas est parti en Crète. Hélène et Pâris se rencontrent dans le temple de Vénus. Elle tombe amoureuse de lui (après une intervention de Cupidon, sur l'ordre de Vénus conformément à sa promesse faite lors du « jugement de Pâris »). Ils fuient ensemble, gagnent Troie et se marient. La guerre avec les Grecs approche.

- ***Médée*** (600 hexamètres environ) (*Med.*)

Jason est le premier homme à oser traverser une mer. A son arrivée en Colchide, il se jette à l'eau vers le rivage et il est fait prisonnier. Junon demande alors à Vénus d'envoyer Cupidon en Colchide pour qu'il rende Médée, prêtresse du temple de Diane, amoureuse de Jason. Cupidon le fait au moment où le héros va être sacrifié par la jeune fille, sur l'autel de Diane. Médée devient l'épouse de Jason. Mais Diane se fâche en la voyant abandonner son temple : elle annonce que, plus tard, Jason répudiera Médée et que celle-ci verra la mort de ses enfants. Au bout de quatre ans, Jason émet le désir de repartir chez lui : ils volent alors la Toison d'or – Sommeil endort le dragon qui la garde, à la demande de Médée –, tuent le frère de Médée et ils s'enfuient avec leurs deux enfants.

A Thèbes où ils parviennent, Jason et Médée remettent la Toison d'or au roi Créon. Glaucé, la fille de Créon, tombe amoureuse du héros. Le roi offre alors à Jason sa fille en mariage et celui-ci accepte. Médée décide de se venger ; elle prépare pour Glaucé une couronne empoisonnée qui provoque des brûlures insupportables, tuant tous ceux qui la touchent et donc Glaucé, Jason, Créon. Et, devenue folle, Médée assassine ses deux enfants.

Editions-traductions : Dracontius, *La Tragédie d'Oreste*, in Dracontius, *Œuvres*, T. 3, Les Belles Lettres, 1995, pp. 87-130 (traduction : J. Bouquet) ; Dracontius, *Hylas*, in Dracontius, *Œuvres*, T. 3, Les Belles Lettres, 1995, pp. 136-142 (traduction : J. Bouquet) ; Dracontius, *L'Enlèvement d'Hélène*, in Dracontius, *Œuvres*, T. 4, Les Belles Lettres, 1996, pp. 13-40 (traduction : E. Wolff) ; Dracontius, *Médée*, in Dracontius, *Œuvres*, T. 4, Les Belles Lettres, 1996, pp. 52-76 (traduction : E. Wolff).

ENNIUS : *ANNALES* (*An.*)

Quintus Ennius est né en 239 av. J.-C. en Calabre (Grande-Grèce) ; il meurt à Rome en 169. Il sert dans l'armée romaine (jusqu'au grade de centurion) où il fait la connaissance de Caton l'Ancien, puis il s'installe à Rome comme professeur de grec et de latin ; il acquiert la nationalité romaine en 184 et il fréquente notamment Scipion l'Africain.

Ennius est un contemporain de Livius Andronicus et de Naevius qui ont écrit les premiers poèmes épiques. Il les a peut-être connus à Rome : la mort du premier et l'exil du second coïncident approximativement avec l'installation à Rome d'Ennius. Mais c'est Ennius qui introduit en poésie latine l'hexamètre grec.

Ennius a composé une vingtaine de tragédies, deux comédies, des satires, des poèmes, mais son œuvre majeure est *Annales*. Dans cette épopée latine, Ennius s'inspire de son modèle, Homère : Ennius déclare ainsi au début des *Annales* (*An.*, Fr. 5-13) avoir vu en songe Homère ; celui-ci lui aurait dit qu'il lui avait transmis son âme, ainsi que le précise un scoliaste.

L'épopée *Annales*, composée dans la dernière période de sa vie, comprend approximativement trente mille hexamètres en dix-huit Livres afférents à l'histoire (au départ mythique) de Rome, sur un millénaire, du XIIe s. av. J.-C. (arrivée d'Énée en Italie) au IIe s. av. J-C. (Caton l'Ancien). Il en subsiste seulement 600 fragments, cités par différents auteurs, notamment par Cicéron, Macrobe, Servius, Varron. L'explication tient au fait que l'épopée aurait connu une éclipse : les manuscrits avaient été dans un premier temps nombreux, semble-t-il, puisqu'il s'agissait de l'histoire épique de Rome, mais l'œuvre aurait cessé d'être copiée dès la publication de l'*Énéide* de Virgile.

Le contenu approximatif des 18 Livres est le suivant (ce contenu est très incertain à partir du livre X ; *Annales* comporte 560 vers environ dans la version de Henderson et 620, y compris de simples mots, voire des mots incomplets, dans celle de Skutsch ; par ailleurs, certaines citations n'ont pas pu être attribuées à un livre précis ; pour d'autres citations, le classement des auteurs est différent ; enfin, les dates sont ajoutées par nos soins) :

I – Du départ légendaire d'Énée, de Troie (1184 av. J.-C.) à la fondation de Rome et à la déification de Romulus (chez Ennius, Rémus et Romulus sont les fils d'Ilia – une fille d'Énée – et du dieu Mars, donc les petits fils d'Énée, ce qui modifie la chronologie habituelle : Rome aurait alors été fondée vers 1100 et non en 753 av. J.-C.). II – Le règne de Numa (VIIe s.) ; le combat des Horaces et des Curiaces ; la destruction d'Albe. III – Les Tarquins (VIe s.) ; le suicide de Lucrèce, violée, et l'expulsion des Tarquins (509). IV – Du début de la République (504) à la prise de Rome par les Gaulois (390). V – La guerre contre les Samnites (fin du IVe s.). VI – La guerre contre Pyrrhus (début du IIIe s.). VII – L'origine des Carthaginois ; le résumé bref de la première guerre punique (milieu du IIIe s. av. J.-C. ; Ennius explique pourquoi il ne décrit pas la première guerre punique : le travail a été effectué par Naevius) ; la seconde guerre punique, de 218 à la défaite romaine du lac Trasimène. VIII – La seconde guerre punique, depuis la bataille de Cannes en 216 jusqu'au départ de Scipion pour l'Afrique. IX – La seconde guerre punique : les campagnes de Scipion en Afrique (victoire de Zama en 202). X – Les guerres de Macédoine (victoire romaine de Cynoscéphales en 197). XI – Le début de la guerre avec Antiochus (allié de Philippe V de Macédoine). XII – Les victoires de Caton en Espagne (195). XIII – La guerre avec Antiochus. XIV – La bataille de Magnesia (en Asie Mineure, 189) où Antiochus est défait. XV – La guerre d'Aetolie (victoire romaine en 187). XVI – La mort de Scipion l'Africain et celle d'Hannibal (183) ; la censure de Caton. XVII – La troisième guerre de Macédoine (à partir de 172). XVIII – L'année 171.

On notera qu'*Annales* est une véritable épopée même si elle est à dominante historique. Aux fragments 409-416 se trouve ainsi mis en scène un tribun, Aelius, pressé par l'ennemi ; la description du combat se fait en des termes inspirés d'un passage de l'*Iliade* où Ajax (qui essaie de protéger les vaisseaux grecs) est lui-même aux abois, par exemple *totum sudor habet corpus multumque laborat, / nec respirandi fit copia* (*An.*, 414-415 ; « La sueur s'empare de tout son corps, il est en grand danger et il n'a pas la possibilité de respirer ») à comparer à κὰδ δέ οἱ ἱδρὼς / πάντοθεν ἐκ μελέων πολὺς ἔρρεεν, οὐδέ πῃ εἶχεν / ἀμπνεῦσαι (*Il.*, XVI, 109-111 ; « Une sueur abondante coulait de toutes parts de ses membres et il ne pouvait respirer en aucune manière »).

Editions-traductions : Ennius, *Annals*, in Henderson, J. (ed) *Remains of old Latin : Ennius, Caecilius*, Loeb Classical Library, 2006, pp. 1-215 (traduction anglaise : E. H. Warmington) et Skutsch, O. *The Annals of Q. Ennius*, Clarendon Press, Oxford, 1985.

HÉSIODE : *THÉOGONIE* (*Th.*)

Hésiode est un poète qui aurait vécu en Béotie à la fin du VIIIe s. av. J.-C. et au début du VIIe s. ; il était berger puisqu'il déclare au début de la *Théogonie*, dans son invocation aux Muses : « Ce sont elles [les Muses] qui donc enseignèrent un jour à Hésiode son bel art du chant, alors qu'il faisait paître ses brebis au pied de la divine montagne Hélikôn » (*Th.*, v. 22-23 ; αἵ νύ ποθ' Ἡσίοδον καλὴν ἐδίδαξαν ἀοιδήν, / ἄρνας ποιμαίνονθ' Ἑλικῶνος ὕπο ζαθέοιο).

Hésiode nous a laissé deux œuvres : *Les Travaux et les jours* et la *Théogonie*. Dans *Les Travaux et les jours*, Hésiode oppose la rivalité, génératrice de situations conflictuelles et de guerres, à la saine émulation qui pousse au travail l'agriculteur et l'artisan. Hésiode passe également en revue quelques mythes, d'abord la création de la femme (Pandore qui ouvre le grand vase renfermant les maux), ensuite la succession chronologique des races : l'âge d'or où règne Saturne et où les hommes sont heureux, l'âge d'argent, l'âge de bronze, l'âge des héros (période pendant laquelle les héros s'affrontent et s'entretuent à Thèbes puis à Troie), enfin l'âge de fer (celui où vit Hésiode, période de souffrances et de conflits). Puis Hésiode raconte une fable, celle de l'épervier qui a pris dans ses serres un rossignol : allégorie du fort, du faible et de l'usage de la force (comportement qui finira par être puni par les dieux). Mais l'essentiel du poème est consacré aux travaux des champs, à l'élevage et à la navigation ; c'est à ce propos qu'Hésiode évoque le concours de poésie pour lequel il est allé à Chalcis en Eubée par bateau ; vainqueur, il en rapporta un trépied. Au total, dans *Les Travaux et les jours*, Hésiode compose un véritable éloge du travail, de la prudence, de la prévoyance, de la piété.

La *Théogonie* (1 000 hexamètres dactyliques environ) est « le plus ancien texte systématique et complet de mise en ordre du monde qui nous soit parvenu » (L. Bruit Zaidman et P. Schmitt Pantel, 2007, p. 122). Cette mise en ordre comporte plusieurs étapes :

- La création du monde : au début est Chaos : « Chaos fut, en premier » (*Th.*, v. 116 ; πρώτιστα Χάος γένετ᾽) ; puis vient Gaia (Terre). De Chaos naît Nuit noire (qui enfante à son tour les Moires et les Kères) et de Gaia, Ouranos (Ciel) et Pontos (Mer). Dans le même temps, Eros apparaît, qui pousse à l'engendrement. Gaia s'unit avec Ouranos, son fils.

- La génération des Titans : les six Titans (parmi lesquels Hypérion, Japet, Cronos) et les six Titanides (notamment Thémis, Mnémosyne, Rhéa) sont des enfants de Gaia et d'Ouranos. Le sont aussi les trois Cyclopes (Brontès est l'un d'eux) et les trois Hécatonchires qui ont chacun cent bras et cinquante têtes (Briarée est l'un d'eux). Ouranos, pour préserver son pouvoir, enferme ses enfants au sein de la terre, Gaia, mais celle-ci le fait émasculer par Cronos, avec une serpe. Des éclaboussures du sang d'Ouranos sur Gaia naissent les Erinyes et les Géants ; et du liquide séminal répandu dans la mer jaillit Aphrodite (de ἀφρός, « écume de mer »). Soleil est un fils d'Hypérion ; Atlas et Prométhée, deux fils de Japet. Grâce à Cronos, les Titans prennent donc le pouvoir, mais Cronos fait l'erreur de ne pas libérer les Cyclopes et les Hécatonchires.

- La génération des dieux olympiens : Déméter, Héra, Hadès, Poséidon, Zeus sont des enfants de Rhéa et de Cronos. Celui-ci a coutume de les avaler, pour conserver le pouvoir. C'est pourquoi Rhéa cache Zeus à sa naissance, en Crète, et fait ingurgiter à son époux une pierre enveloppée de langes. Par ruse, Zeus fait recracher à Cronos tous ses enfants. Il libère les Cyclopes (qui lui donnent le tonnerre, l'éclair, la foudre) et les Hécatonchires ; Zeus en fait ses alliés dans la lutte finalement victorieuse qui oppose les dieux olympiens aux Titans (la Titanomachie). Ces derniers seront enfermés dans le Tartare. Les fils du Titan Japet connaissent aussi des déboires : Atlas soutient la voûte céleste aux Enfers et Prométhée sera puni par Zeus pour avoir dérobé le feu et l'avoir donné aux hommes (*Th.*, v. 566-567). Hécate est également une descendante des Titans, mais Hésiode explique dans un long développement (*Th.*, v. 411-452) que Zeus l'a confirmée dans ses anciennes attributions, et même que Zeus « lui a procuré de splendides présents : elle a en lot la terre et la mer stérile » (*Th.*, v. 412-413 ; πόρεν δέ οἱ ἀγλαὰ δῶρα, / μοῖραν ἔχειν γαίης τε καὶ ἀτρυγέτοιο θαλάσσης). Zeus foudroie finalement un dernier adversaire, Typhon ou Typhée, dernier fils de Gaia.

- La descendance de Zeus : Zeus épouse puis engloutit Métis au moment où elle va enfanter Athéna (pour éviter que Métis lui donne ultérieurement l'enfant mâle à qui est promis le pouvoir sur les dieux et les hommes) ; il épouse ensuite Thémis et enfin Héra (dont il a un fils, Arès ; mais Héra engendre, seule, Héphaïstos) ; il aime également Démeter (dont il a une fille, Perséphone), Mnémosyne (qui enfante les neuf Muses), Létô (mère d'Apollon et d'Artémis), Maïa (mère d'Hermès), Sémélé (mère de Dionysos).

La *Théogonie* s'achève par « le catalogue des femmes » (v. 965-1022), des déesses ayant enfanté des mortels célèbres (comme Achille, Énée, Memnon) par leur union avec des hommes, ce qui constitue un pont avec les autres épopées.

Edition-traduction : Hésiode, *Théogonie*, Les Belles Lettres, 1928 (traduction : P. Mazon).

HOMÈRE : *ILIADE* (*Il.*)

On ne sait pas grand-chose sur Homère, à qui Aristote attribuait l'*Iliade* et l'*Odyssée* ; le poète aurait vécu à Chios et à Smyrne, en Ionie (une vingtaine de cités revendiquent l'honneur d'avoir compté Homère parmi leurs habitants). On le disait aveugle ; en tout cas, l'adjectif ὅμηρος signifie « aveugle » depuis Lycophron (*Alexandra*, 422), au IIIe s. av. J.-C. A la question posée à des jeunes prêtresses : « Quel est pour vous, parmi les aèdes qui viennent souvent ici [à Délos], l'homme au chant le plus doux ? » (*Hymne à Apollon* ; v. 169-170 ; *in* Homère, *Hymnes*, 1951 ; τίς δ' ὔμμιν ἀνὴρ ἥδιστος ἀοιδῶν / ἐνθάδε πωλεῖται ;), elles répondirent : « C'est un homme aveugle qui habite dans la rocailleuse Chios » (*Ibidem* ; v. 172 ; τυφλὸς ἀνήρ οἰκεῖ δὲ Χίῳ ἔνι παιπαλόέσσῃ). L'empereur Hadrien aurait fait une réponse différente (J. Uden, 2010, p. 122) : pour la Pythie qu'il avait interrogée à Delphes, Homère était d'Ithaque, il était le fils de Télémaque et de Polycaste (une fille de Nestor).

Hérodote situait Homère au milieu du IXe s. av. J.-C. Dans *L'Enquête* (Ἱστορίαι), Hérodote, né vers 480 avant J.-C., écrit en effet : « Hésiode et Homère ont vécu, je pense, quatre cents ans tout au plus avant moi » (Hérodote, « L'Enquête », II, 53, *in* Hérodote - Thucydide, 1964, p. 164). Aujourd'hui, on admet généralement que les épopées homériques ont été composées au VIIIe siècle, peu après la deuxième (et définitive) invention de l'alphabet grec (par transformation de l'alphabet phénicien auquel les Grecs ajoutent les voyelles). Les deux épopées ont été fixées par écrit et divisées en vingt-quatre rhapsodies, à l'époque de Pisistrate, peut-être par lui, au VIe s. av. J.-C. Les premières analyses approfondies sont le fait des Alexandrins, en particulier d'Aristarque au IIe s. av. J.-C. Si l'existence d'Homère n'a pas été niée pendant l'Antiquité, sa paternité totale de l'*Iliade* et de l'*Odyssée* a été assez rapidement contestée, notamment par Cicéron. Mais la question homérique proprement dite, c'est-à-dire l'interrogation sur l'existence-même d'Homère, a commencé à être posée en 1715 (abbé d'Aubignac, *Dissertation sur l'Iliade*) ; elle a été développée en 1795 par F. A. Wolf (*Prolégomènes à Homère*) : pour cet auteur, les poèmes homériques auraient d'abord été des œuvres orales composées et véhiculées par des aèdes avant d'être fixées par écrit. Depuis, les recherches ont tourné autour de trois questions majeures : les deux poèmes l'*Iliade* et l'*Odyssée* ont-ils le même auteur ? Y a-t-il, en leur sein, un *noyau dur* à partir duquel ils auraient été composés par élargissement, avec l'intervention d'un ou de plusieurs autres auteurs ? Quelle est la filiation entre l'*Iliade* et l'*Odyssée* ? Aujourd'hui, on considère ce débat clos, essentiellement faute de preuves formelles.

L'*Iliade* (15 700 hexamètres environ) est en tout cas la première œuvre de la littérature occidentale qui nous soit parvenue. C'est le récit de la colère d'Achille pendant quelques jours, lors de la guerre de Troie. La destruction de Troie est située aujourd'hui en 1184 av. J.-C. ; la guerre aurait duré 10 ans ; l'*Iliade* se situerait la dixième année de guerre ; la période que couvre le poème est de moins de deux mois d'après les estimations de R. Flacelière (« Notice », *in* Homère, *Iliade* - *Odyssée*, 1955 p. 53). La cause de la colère d'Achille à l'égard d'Agamemnon, chef de la coalition grecque, réside dans le fait que le second a pris au premier son esclave préférée, Briséis, attribuée lors d'un partage précédent de butin ; Agamemnon en effet a été obligé lui-même de rendre une de ses esclaves, Chryséis, à son

père Chrysès, prêtre d'Apollon, pour apaiser le dieu, mécontent, et qui de ce fait avait envoyé aux Grecs une peste, leur a expliqué le devin Calchas.

Achille donc se retire du combat et ses troupes, les Myrmidons, font de même. En l'absence d'Achille, le meilleur des guerriers grecs, la victoire va aux troupes troyennes commandées par Hector. Il faut dire que Zeus a promis à la Néréide Thétis, mère d'Achille, de venger ce dernier du camouflet que lui a infligé Agamemnon. Les combats sont jalonnés de hauts faits guerriers émanant essentiellement de Diomède, d'Ulysse, d'Ajax du côté grec, de Sarpédon, d'Énée, d'Hector du côté troyen.

Lorsque les Troyens arrivent à proximité des vaisseaux grecs et commencent à y mettre le feu, Achille prête ses armes et son armure à Patrocle ; il l'autorise à aider les autres Grecs. Patrocle repousse les Troyens ; il tue Sarpédon mais il est tué par Hector. Achille se réconcilie alors avec Agamemnon ; et il reprend à son tour le combat pour venger son ami, avec une nouvelle armure, des armes et un bouclier forgés par Héphaïstos à la demande de Thétis. Achille tue effectivement Hector, avec l'aide d'Athéna. Puis il organise les funérailles de Patrocle. Priam quant à lui, le père d'Hector, parvient à convaincre Achille de lui rendre le cadavre de son fils. L'*Iliad*e s'achève sur les funérailles d'Hector.

Editions-traductions : Homère, *Iliade*, Les Belles Lettres, 1937-1938, 4 vol. (traduction : P. Mazon) ; Homère, *Iliade* - *Odyssée*, La Pléiade, Gallimard, 1955 (traduction : R. Flacelière pour l'*Iliade* et V. Bérard pour l'*Odyssée*) ; Homère, *L'Iliade*, Seuil, 2010 (traduction : P. Brunet).

HOMÈRE : *ODYSSÉE* (*Od.*)

L'*Odyssée*, épopée composée après l'*Iliade* (une cinquantaine d'années après l'*Iliad*e, lit-on parfois), comprend 12 100 hexamètres dactyliques environ. C'est le récit du retour d'Ulysse en Ithaque après la guerre de Troie, des aventures de son fils Télémaque (qui part à la recherche de renseignements sur le destin de son père), des démêlés de son épouse Pénélope avec les prétendants à sa main, de la vengeance d'Ulysse exercée à leur encontre. Plusieurs récits enchâssés sont développés conjointement. Nous les séparons ici dans un souci de clarté.

A leur départ de Troie, après l'épisode du cheval de bois dont le déplacement derrière les remparts a provoqué la chute de la cité (Chant VIII), Ulysse et ses compagnons essaient de regagner Ithaque. Ballotés par les vents, ils se retrouvent successivement et essentiellement chez le Cyclope (Chant IX), chez Eole, puis auprès de Circé pendant un an (Chant X), celle-ci invitant Ulysse à se rendre aux Enfers pour consulter le devin Tirésias (la *Nekuia*, Chant XI) ; enfin Ulysse et ses compagnons passent à proximité des Sirènes, des écueils Charybde et Skylla, et ils parviennent dans l'île des vaches du dieu Soleil (Chant XII). En aveuglant le Cyclope, Ulysse s'est attiré la haine de Poséidon qui en est le père ; en tuant les vaches du dieu Soleil, les compagnons d'Ulysse courroucent Zeus. Celui-ci envoie une tempête qui détruit leur navire et anéantit l'équipage : seul Ulysse est rescapé ; il arrive, en naufragé, sur

l'île de Calypso où il reste sept ans, jusqu'à ce qu'Hermès, sur ordre de Zeus, intime à Calypso l'ordre de laisser partir Ulysse sur un bateau (Chant V). Celui-ci parvient alors (après une dernière tempête envoyée par Poséidon, qui provoque un nouveau naufrage) chez les Phéaciens où le roi Alkinoos, Nausicaa sa fille, Arété son épouse l'accueillent (Chants VI et VII). Et c'est lors des réceptions en Schérie que l'aède Démodocos puis Ulysse content les aventures citées précédemment. Enfin les Phéaciens ramènent Ulysse en Ithaque (Chant XIII). Le retour d'Ulysse aura duré au total dix ans (après les dix années de la guerre de Troie).

Pendant le séjour d'Ulysse chez Calypso, Télémaque – qui est devenu un jeune homme – se querelle de plus en plus vivement avec les prétendants à la main de sa mère, Pénélope. Les prétendants se sont en effet installés dans le manoir d'Ulysse et ils pillent ses biens depuis qu'ils ont déjoué la ruse de Pénélope : celle-ci les invitait à attendre qu'elle ait achevé de tisser une toile devant servir de linceul à son beau-père Laerte, mais la nuit elle défaisait le travail de la journée. Télémaque se rend par bateau chez Nestor à Pylos puis en char chez Ménélas à Sparte, à l'instigation d'Athéna, pour obtenir des nouvelles de son père (Chants I à IV). Ménélas lui dit qu'Ulysse est vivant, ce que lui a affirmé le devin Protée. Télémaque parvient à regagner Ithaque sain et sauf (Chant XV), en dépit d'une embuscade des prétendants et grâce à l'aide d'Athéna.

En Ithaque, Ulysse séjourne incognito chez son porcher, Eumée, sur les conseils d'Athéna (Chant XIV) : il est déguisé en mendiant. Ulysse y retrouve Télémaque de retour de Sparte et de Pylos, et il se fait reconnaître de lui (Chant XVI). Puis Ulysse, toujours travesti, se rend avec Télémaque dans son manoir où séjournent les prétendants dont il doit supporter les quolibets et la violence (Chant XVII). Les Chants XVII à XXIII se passent à l'intérieur du manoir. Le prélude à la vengeance d'Ulysse est un concours de tir à l'arc lors duquel seul celui-ci parvient à bander son ancien arc (Chant XXI). Pour massacrer les prétendants (Chant XXII), Ulysse reçoit l'aide de Télémaque, d'Eumée, du bouvier Philoetios et d'Athéna (le chef des prétendants, Antinoos, est la première victime). Dans le Chant XXIII, Ulysse se fait reconnaître de Pénélope et dans le Chant XXIV, de son père Laerte.

Editions-traductions : Homère, *L'Odyssée*, Les Belles Lettres, 1924, 3 vol. (traduction : V. Bérard) ; Homère, *Odyssée*, Le Livre de poche, 1996 (traduction : V. Bérard) ; Homère, *L'Odyssée*, La découverte / Poche, 1982 (traduction : P. Jaccottet).

LUCAIN : *LA PHARSALE* (*Pha.*)

Lucain est né en 39 apr. J.-C. à Cordoue. Elève du philosophe stoïcien Cornutus, apparenté à Sénèque, Lucain devient, à Rome où il vit, un poète reconnu. Il est rapidement questeur puis augure grâce à l'appui de Néron, puis il tombe en disgrâce. Il est obligé de se donner la mort en 65, sur l'ordre de Néron, après avoir trempé dans une conjuration.

Belli civilis libri (ou *De bello civili* ou *Pharsalia*), en français *La Guerre civile* ou *La Pharsale*, est la seule œuvre de Lucain qui nous soit parvenue. Sa publication n'avait été que

partielle de son vivant (compte tenu d'une interdiction de Néron). Pourtant le début de la Pharsale est en l'honneur du souverain : « Tu es déjà pour moi une divinité » (*Pha.*, I, 63 ; *mihi iam numen*).

La Pharsale de Lucain comprend environ 8 100 hexamètres dactyliques, en dix Livres. L'œuvre est inachevée. C'est l'histoire de la guerre civile entre César et Pompée : « Et c'est une guerre sans ennemis » (*Pha.*, I, 682 ; *bellumque sine hoste est*) ; mais elle est traitée à la manière d'une épopée.

Lucain raconte donc, dans l'ordre chronologique, les principaux événements qui ont marqué la guerre civile entre Pompée et César : les causes de la guerre (la mort de Julie, fille de César et épouse de Pompée ; la mort également de Crassus, modérateur dans le triumvirat Crassus – César – Pompée) ; le franchissement du Rubicon et la marche de César sur Rome (Livre I) ; la fuite de Pompée à Brindisi, puis en Epire (Livre II) ; le siège de Marseille par l'armée de César (Livre III) ; la victoire de César en Espagne sur des troupes fidèles à Pompée (Livre IV) ; le retour de César à Rome, puis son départ vers Brindisi et vers l'Epire où le sénat romain est réuni (Livre V) ; le face à face entre l'armée de César et celle de Pompée en Epire ; le départ de César pour la Thessalie (après qu'il a frôlé la défaite dans une première bataille près de Dyrrachium) où le suit Pompée (Livre VI) ; la bataille de Pharsale et la défaite de Pompée (Livre VII) ; la fuite de Pompée et son assassinat en Egypte (Livre VIII) ; la traversée du désert de Libye par Caton d'Utique qui désire continuer en Afrique le combat contre César (Livre IX) ; le séjour de César en Egypte, son alliance avec Cléopâtre, la révolte de sujets du roi Ptolémée sous la conduite de Pothin (Livre X).

Mais Lucain prend parti, à la différence d'un historien, en parlant des crimes de César ; trois mots susceptibles d'être traduits par *crime* s'appliquent en effet à ce dernier : *scelus* (*Pha.*, V, 242 ; *Pha.*, V, 262 ; *Pha.*, V, 286 ; *Pha.*, V, 314 ; *Pha.*, V, 477 ; *Pha.*, VI, 304 ; *Pha.*, VII, 558 ; *Pha.*, VII, 610 ; *Pha.*, VII, 849), *facinus* (*Pha.*, V, 290), *crimen* (*Pha.*, VII, 751). Lucain est d'ailleurs curieusement aussi sévère avec Alexandre le Grand qu'il qualifie des expressions « Fatal fléau de la terre » (*Pha.*, X, 34 ; *terrarum fatale malum*) et « Etoile hostile aux peuples » (*Pha.*, X, 35-36 ; *sidus iniquum* / *gentibus*). Il l'est également avec Cléopâtre, « La honte de l'Egypte » (*Pha.*, X, 59 ; *dedecus Aegypti*), de qui César eut un enfant.

Surtout, la guerre est racontée à la manière d'une épopée. D'abord certaines comparaisons des combattants avec des animaux (le lion, le tigre, la panthère, l'éléphant, l'ours par exemple) sont celles de l'épopée. Ensuite le narrateur use de l'emphase ; Caton dit ainsi : « Je [Caton] ne serai pas arraché de toi – Rome – avant de t'avoir embrassée, inanimée, ni de toi – liberté – avant d'avoir embrassé ton nom et d'avoir accompagné le convoi funèbre de ton ombre vaine » (*Pha.*, II, 301-303 ; *non ante reuellar* / *exanimem quam te complectar, Roma, tuumque* / *nomen, libertas, et inanem prosequar umbram*). De même, le narrateur dit à propos de Curion (acheté par l'or de César), qu'il compare à Sylla, Marius, Cinna, César : « Tous ont acheté Rome, lui l'a vendue » (*Pha.*, IV, 824 ; *emere omnes, hic uendidit urbem*). Egalement, l'accent est mis sur l'héroïsme individuel des combattants ; par exemple, pendant la bataille qui précède celle de Pharsale, Scéva – un légionnaire de César –

résiste à lui seul à l'armée de Pompée (*Pha.*, VI, 140-262). Il en est de même de la scène de suicides collectifs de soldats de César encerclés : « Le glaive fut frappé par la poitrine, et la gorge pesa sur la main » (*Pha.*, IV, 561-562 ; *percussum est pectore ferrum, / et iuguli pressere manum*). Enfin, certains épisodes mythologiques sont insérés dans le texte, ainsi le rappel du combat entre Hercule et Antée (Livre IV), l'allusion à Achille et à sa mère Thétis (Livre VI), ainsi qu'à Œdipe (Livre VIII), le récit de la mort de Méduse, tuée par Persée avec l'aide de Pallas-Minerve (Livre IX).

Edition-traduction : Lucain, *La Guerre civile* (*La Pharsale*), Les Belles Lettres, 1962, 2 Vol. (traduction : A. Bourgery).

MUSÉE : *HÉRO ET LÉANDRE* (*Her.*)

Musée est un grammairien grec qui aurait vécu en Egypte à la fin du Ve s. apr. J.-C. et au début du VIe, ou au milieu du Ve s. ; c'était un disciple de Nonnos.

Il nous a laissé *Héro et Léandre*, épyllion d'environ 340 hexamètres, qui raconte une histoire – l'amour passionné et tragique de Héro et de Léandre, sur fond de mer – très connue pendant l'Antiquité puisque notamment Virgile, Ovide, Lucain, Stace y font allusion. Quant au poème de Musée, il fut, semble-t-il, le premier opuscule publié en grec en France, au début du XVIe s. Et il fut rapidement traduit en français, par Clément Marot.

Le jeune Léandre est l'amant d'Héro, dont il a fait la connaissance lors d'une fête en l'honneur d'Aphrodite. Léandre habite à Abydos et Héro, à Sestos, dans une tour en bord de mer, avec une seule servante, par la volonté de ses parents. La cité d'Abydos est séparée de Sestos par un bras de mer : l'Hellespont, dont la largeur est d'environ 1,3 km. Chaque soir, Léandre traverse donc l'Hellespont à la nage (malgré le fort courant), tandis qu'Héro le guide en allumant une torche (λύχνος) au sommet de la haute tour. Mais une rafale de vent l'éteint en hiver, une nuit de tempête, et Léandre se noie. Héro aperçoit son cadavre le matin depuis le haut de la tour. Elle se jette alors dans le vide pour le rejoindre dans la mort.

Héro et Léandre a pour thème la passion amoureuse, mais aussi le destin dans la mesure où, compte tenu de l'endroit où Léandre traverse à la nage, des courants qui y règnent et de ses tempêtes hivernales, il est presque fatal qu'il se noie un jour : « Mais le désir amoureux et le destin exercèrent leur contrainte ; fascinée, elle [Héro] allumait la lumière des déesses du destin et non plus celle des Amours » (*Her.*, v. 307-308 ; ἀλλὰ πόθος καὶ μοῖρα βίήσατο · θελγομένη δὲ / μοιράων ἀνέφαινε καὶ οὐκέτι δαλὸν Ἐρώτων).

Edition-traduction : Musée, *Héro et Léandre*, Les Belles Lettres, 1968 (traduction : P. Orsini).

NONNOS DE PANOPOLIS : *LES DIONYSIAQUES* (*Dio.*)

Nonnos de Panopolis est un poète né en Haute-Egypte qui a composé *Les Dionysiaques* à Alexandrie (à proximité de l'île de Pharos) vers 450-470 apr. J.-C., mais également *La Paraphrase de l'Evangile selon Saint-Jean*, « œuvre attestant qu'il fût chrétien, au moins pendant une partie de sa vie », note F. Vian (« Introduction », *Les Dionysiaques*, 1976, T. 1, p. XI).

Les Dionysiaques, épopée grecque à la gloire de Dionysos (Διόνυσος ou Βάκχος) dont elle retrace la vie terrestre mythique, comprend 48 Chants (autant que l'*Iliade* et l'*Odyssée* réunies) pour environ 21 300 hexamètres dactyliques. Nonnos y fait de nombreuses références à Homère, par exemple « J'appellerai Homère à ma rescousse, refuge entier de la bonne parole » (*Dio.*, XIII, 50-51 ; Ὅμηρον ἀοσσητῆρα καλέσσω, / εὐεπίης ὅλον ὅρμον) ou « Ayant réalisé une œuvre qui imite celle d'Homère » (*Dio.*, XXV, 8 ; τελέσας δὲ τύπον μιμηλὸν Ὁμήρου). Nonnos se serait également inspiré d'Hésiode, de Callimaque, d'Ovide, de Tatius.

En fait, il y a trois Dionysos dans *Les Dionysiaques* : le premier, au début de l'épopée, est Zagreus, fils de Perséphone et de Zeus ; il est assassiné rapidement par les Titans à l'instigation d'Héra, jalouse de Perséphone. Le second est le dieu qui apporte la vigne aux hommes pour les réconforter et les rendre gais, avec l'assentiment de Zeus et à la demande d'un vieillard divin, Aeôn. C'est de ce Dionysos dont il est question dans l'essentiel du poème. Le troisième, Iacchos, fils de Dionysos et d'Aura (une compagne d'Artémis) apparaît à la fin de l'épopée.

« Dionysos, le dieu de la vigne » (*Dio.*, VII, 104 ; ἀμπελόεις Διόνυσος), est un fils de Zeus et de Sémélé. Il naît (au début du Chant IX) de la cuisse de Zeus qui y avait cousu le fœtus après le décès prématuré de sa mère (Sémélé, enceinte de Dionysos, avait demandé à voir la foudre de son amant, Zeus ; elle périt brûlée). Dionysos signifierait « Zeus boiteux » (Δῖος νῦσος) de l'avis du poète car Zeus boitait pendant la gestation (*Dio.*, IX, 20-22). Pour soustraire le bébé à la vengeance de la jalouse Héra, Hermès l'emmène chez Ino – épouse d'Athamas à Thèbes, sœur de Sémélé – qui va l'élever, avant Rhéa, la mère des dieux.

Le poème comporte des références à la mythologie traditionnelle, par exemple le sacrifice d'Iphigénie à Aulis sur l'autel d'Artémis et son remplacement par une biche, puis son départ pour la Tauride où elle accueillera ultérieurement son frère Oreste (Chant XIII) ; le mythe de Phaéton (Chant XXXVIII) ; la légende de Cadmos, fondateur de Thèbes, dans les premiers Chants de l'épopée.

Mais les aspects héroïques y sont longuement développés (du Chant XIII au Chant XL), à partir du moment où Dionysos part combattre les Indiens (menés par Dériade et par Orontès), avec des troupes humaines (celles par exemple du Thébain Actéon, de l'Arcadien Aristée, de l'Athénien Érechtée) et divines (les Centaures, les Cyclopes, les Ménades et Bacchantes, les Satyres …). Nonnos s'inspire bien sûr fortement d'Homère dans la description des combats. Ainsi Eaque, le père de Pélée, le grand-père d'Achille, multiplie les exploits comme plus tard son petit-fils : « Et l'ardeur au combat du grand-père présageait l'ardeur au combat du petit-fils » (*Dio.*, XXII, 389 ; καὶ μόθον υἱωνοῖο μόθος μαντεύσατο

πάππου). Egalement, dans le Chant XXIII, le fleuve Hydaspe se révolte, comme le Scamandre de l'*Iliade*. A d'autres moments, Nonnos pastiche, peut-on dire, Homère, en organisant par exemple dans le Chant XIX des jeux funéraires (en l'honneur du roi Staphylos) où concourent des instrumentistes (joueurs de lyre ou de cithare) et des danseurs mais ni des coureurs, ni des lanceurs de disques ou de javelots, ni des lutteurs, ni des conducteurs de chars. Les jeux funéraires du Chant XXXVII (en l'honneur d'Opheltès), imitation de ceux de Patrocle, sont cependant plus traditionnels ; Nonnos y cultive cependant sa différence avec Homère, dans un « double souci d'imitation et de rivalité » (H. Frangoulis, 1995, p. 146).

Pendant les combats, la haine d'Héra pour Dionysos ne se dément pas. Dans le Chant XX, celui-ci se rend, désarmé, chez le roi de Thrace Lycurgue (manipulé par Héra) qui l'agresse ; il ne devra son salut qu'à un plongeon dans la mer Erythrée où Thétis et Nérée le recueilleront. Au Chant XXXII, Héra séduit et endort Zeus, par ruse, comme dans l'*Iliade*. Une Erinye, Mégère, en profite pour envoyer à Dionysos des hallucinations qui le rendent fou.

Après sa victoire contre les Indiens, Dionysos visite Tyr ; il y rencontre Héraclès. Les Chants XLIV, XLV et XLVI constituent la Penthéide, c'est-à-dire le récit de la lutte que se livrent Penthée (roi de Thèbes) et Dionysos (Thèbes est la patrie de Sémélé ; le dieu y a été en partie élevé), car le premier conteste la nature divine du second. Après Tyr, Beyrouth et Thèbes, Dionysos se rend à Athènes, puis à Argos où il est mal reçu (Héra est la protectrice de la cité) ; Dionysos y combat Persée, jusqu'à ce qu'Hermès intervienne pour séparer les belligérants. On peut noter également, dans le Chant XLIII, une bataille entre les troupes de Dionysos et celles de Poséidon pour la possession de la nymphe Béroé dont les deux dieux sont amoureux ; Zeus finira par arrêter le conflit et donnera Béroé à Poséidon. Enfin, dans le Chant XLVIII, Dionysos combat victorieusement contre les Géants en Thrace. Le dieu aura eu plusieurs épouses, notamment Ariadne, après son abandon à Naxos par Thésée (elle sera pétrifiée par Persée, avec le regard de Méduse, puis transformée en étoile).

Editions-traductions : Nonnos de Panopolis, *Les Dionysiaques*, Les Belles Lettres, 1976-2006, 19 Vol. (traduction : G. Chrétien, P. Chuvin, M. C. Fayant, H. Frangoulis, J. Gerbeau, B. Gerleau, B. Simon, F. Vian).

OVIDE : *LES MÉTAMORPHOSES* (*M.*)

Ovide est un poète latin, né en 43 av. J.-C., qui a vécu d'abord à Rome avant d'être exilé par Auguste sur les bords de la mer Noire en 8 apr. J.-C. (où il meurt vers l'an 18). Une explication de l'exil d'Ovide serait sa violation des mystères de la *bona dea* lors d'une cérémonie au Palatin présidée par l'épouse d'Auguste, Livie (L. Herrmann, 1970, p. 38). Ovide a composé plusieurs recueils de poèmes, principalement *Les Héroïdes* (sous la forme de lettres écrites par des héroïnes de l'Antiquité, comme Briséis, Pénélope, Hypsipyle, Phèdre, Hermione, Ariane, Didon, à leur bien-aimé absent), *Les Amours* (sur les situations que connaissent les amoureux), *L'Art d'aimer* (sur les lieux et les techniques de séduction), *Les Fastes* (ensemble de récits à propos du calendrier religieux de Rome), *Les Tristes* (sur son exil), *Les Métamorphoses*.

Le poème *Les Métamorphoses* est daté du début du Ier s. (8 apr. J.-C.). L'ouvrage comprend environ 12 000 hexamètres dactyliques en 15 Livres. Ovide y évoque de multiples personnages mythiques et quelques personnages historiques, depuis la création du monde jusqu'à Auguste. Les principaux sont Deucalion et Pyrrha, Daphné, Io, Syrinx (Livre I) ; Phaéton, Europe (Livre II) ; Cadmus, Sémélé, Tirésias, Narcisse (Livre III) ; Ino, Tisiphone, Cadmus et Harmonie, Persée, Méduse (Livre IV) ; Phinée, Cérès et Proserpine, les Sirènes (Livre V) ; Pallas et Arachné, Niobé (Livre VI) ; Jason et Médée, Thésée (Livre VII) ; Le Minotaure, Ariane, Dédale et Icare (Livre VIII) ; Hercule (Livre IX) ; Orphée et Eurydice, Ganymède, Hyacinthe, Pygmalion, Vénus et Adonis (Livre X) ; Midas, Laomédon et Hésione, Pélée et Thétis (Livre XI) ; Iphigénie, Achille, le combat des Lapithes et des Centaures (Livre XII) ; Ajax, Hécube, Polyxène, Memnon, Polyphème (Livre XIII) ; Circé, la Sibylle, Ulysse, Énée, Tarpéia, Romulus (Livre XIV, considéré comme « l'*Énéide* des Métamorphoses ») ; Numa, Pythagore, Esculape, César (Livre XV).

Certains Livres relatent des mythes où les dieux triomphent sans peine des hommes qui leur font insulte : ils les transforment en arbres, en fleurs, en roches, en oiseaux, en sources …. Par exemple, Actéon a vu Diane se baigner nue : il est changé par elle en cerf (Livre III). De même, Junon, insultée par les compagnes d'Ino qui la qualifient d'injuste, de cruelle et de jalouse, les pétrifie ou elle les métamorphose en oiseaux (Livre IV). Les femmes de Thèbes nient le pouvoir de Bacchus : elles sont transformées en chauves-souris (Livre IV). Neuf sœurs ont défié les Muses ; elles sont changées en oiseaux (Livre V). Pallas (Minerve) châtie Arachné qui prétendait égaler la déesse dans l'art de tisser : elle la métamorphose en araignée (Livre VI), avec ces mots : « Et ne permettons pas que notre majesté divine soit méprisée sans châtiment » (*M.*, VI, 4 ; *numina nec sperni sine poena nostra sinamus*). Myrrha, amoureuse de son père, est transformée à sa demande, après son inceste, en arbre à myrrhe (Livre X). Les Propétides (jeunes filles originaires d'Amathonte) nient la divinité de Vénus. Elles sont changées en prostituées puis en pierres par la déesse (Livre X). Achille frappe à de multiples reprises Cygnus sans arriver à le blesser. Celui-ci sera métamorphosé en cygne par son père, Neptune (Livre XII). Acmon, compagnon de Diomède, insulte Vénus ; la déesse se fâche et elle le change en oiseau (Livre XIV).

D'autres épisodes sont conformes à l'esprit d'une épopée. C'est par exemple le cas du Livre VII qui relate notamment la conquête de la Toison d'or par Jason avec l'aide de Médée ; ultérieurement, celle-ci rend sa jeunesse à Aeson, père de Jason ; puis Médée tue Pélias ; elle empoisonne la nouvelle épouse de Jason et elle assassine ses propres enfants. On note également, au Livre VIII, la fuite, par les airs, de Dédale et d'Icare enfermés par Minos dans le palais du Minotaure ; au Livre XII, Apollon (à l'instigation de Neptune) incite Pâris à tirer une flèche mortelle sur Achille, ce que le jeune archer fait ; au Livre XIII, se trouvent la diatribe d'Ajax fils de Télamon contre Ulysse (à propos de la remise des armes d'Achille, après la mort de ce dernier) et la longue réponse d'Ulysse ; au Livre XIV est rappelée, par Diomède, la faute d'Ajax, fils d'Oïlée (l'outrage fait à Cassandre), qui vaut aux Grecs une tempête lors de leur retour ; puis Ovide décrit, dans le même Livre, la fin de la guerre entre les Rutules et les Troyens, et la déification d'Énée.

Mais la thèse générale des *Métamorphoses*, exposée dans le Livre XV, est que tout se transforme (et pas seulement dans le cadre des métamorphoses au sens strict du terme évoquées précédemment) : « Le ciel et tout ce qui se trouve en dessous de lui changent de formes, ainsi que la terre et tout ce qui se trouve en dessous d'elle » (*M.*, XV, 454-455 ; *caelum et quodcumque sub illo est* / *immutat formas tellusque et quidquid in illa est*). Par exemple, Tirésias s'est mué en femme pendant sept ans à la suite d'un prodige. Consulté par Jupiter et par Junon (*M.*, III, 320-338) pour savoir quel est, de l'homme et de la femme, l'être qui connaît la plus forte volupté amoureuse – Jupiter dit que c'est la femme, ce que réfute Junon –, Tirésias donne raison à Jupiter. Junon, irritée, lui enlève par vengeance la vue et, pour compenser, Jupiter lui donne la capacité de connaître le futur.

Ovide fait un présage sur lui-même par lequel il termine son œuvre : « Je serai lu par la bouche du peuple et, pendant tous les siècles, du fait de ma renommée, si les présages des poètes ont quelque chose de vrai, je vivrai » (*M.*, XV, 878-879 ; *ore legar populi perque omnia saecula fama,* / *siquid habent ueri uatum praesagia, uiuam*).

Editions-traductions : Ovide, *Les Métamorphoses*, Les Belles Lettres, 1925-1930 (traduction : G. Lafaye) et Ovide, *Les Métamorphoses*, Les Belles Lettres, 2009, (traduction : O. Sers).

PSEUDO-ORPHÉE : *LES ARGONAUTIQUES ORPHIQUES* (*Ar.*)

L'épopée grecque *Les Argonautiques orphiques* (Ὀρφέως Ἀργοναυτικά) comporte 1 400 vers environ ; elle est inspirée d'Apollonios de Rhodes, par moments aussi de la *Théogonie* d'Hésiode. Son narrateur (qui s'exprime à la première personne) se présente comme étant Orphée. C'est ainsi que, lorsque Jason rend visite au narrateur, en Thrace, pour lui demander de venir avec lui et avec les autres Argonautes sur le navire Argô, le héros le salue en ces termes : « Salut à toi (…), Orphée, fils chéri de Calliope et d'Oeagros » (*Ar.*, v. 77 et 79 ; Ὀρφεῦ, Καλλιόπης τε καὶ Οἰάγρου φίλε κοῦρε, / (…) / χαῖρ'). Ce poète anonyme, appelé parfois pour cette raison Pseudo-Orphée, aurait vécu entre le IVe et le VIe s. apr. J.-C. Quant à Musée, il est présenté dans l'épopée comme un disciple d'Orphée : « A présent, Musée, je vais te dire rapidement … » (*Ar.*, v. 858 ; νῦν δέ σοι, ὦ Μουσαῖε, παραδρομάδην ἀγορεύσω …).

L'influence de l'orphisme est sensible dans l'introduction du poème, à travers les références aux « importantes cérémonies religieuses pour les initiés aux mystères » (*Ar.*, v. 11 ; μεγάλ' ὄργια μύσταις), au premier Dionysos (fils de Perséphone et de Zeus, assassiné rapidement par les Titans), à Perséphone, aux Enfers, aux Titans dont sont issus les hommes. Les Titans sont confondus avec les Géants dans certains manuscrits : au vers 18, on lit ainsi Γηγενέων (« Les Fils de la terre », les Titans et les Géants) dans *Les Argonautiques d'Orphée*, 1930, mais au contraire Γιγάντων (« Les Géants ») dans *Les Argonautiques orphiques*, 1987.

L'objet des *Argonautiques orphiques* est le récit de la conquête de la Toison d'or. C'est une sorte de résumé des *Argonautiques* d'Apollonios de Rhodes à ceci près qu'Orphée y

joue un rôle majeur : avant le départ, ce sont ainsi ses chants et les accents de sa lyre qui donnent aux Argonautes la force de tirer à la mer le navire Argô, ensablé. Plus tard, pour pénétrer dans l'enceinte du château du roi Aiétès et s'emparer de la Toison d'or, Orphée accomplit un sacrifice à des puissances infernales ; cela apaise les chiens de garde et permet l'ouverture des portes. C'est encore Orphée qui endort le dragon gardien de la Toison d'or (et non Médée, comme dans les *Argonautiques*), en chantant doucement et en s'accompagnant à nouveau de sa lyre ; il triomphe également, par son chant, des Sirènes. Enfin, Orphée effectue les rites expiatoires nécessaires à la purification de Médée et de Jason, après leur meurtre du frère de Médée, Apsyrtos. Orphée est, en définitive, le véritable prêtre des Argonautes et peut-être même le personnage principal des *Argonautiques orphiques*, en lieu et place de Jason (ou du couple formé par Jason et Médée).

Editions-traductions : Pseudo-Orphée, *Les Argonautiques d'Orphée*, Les Belles Lettres, 1930 (traduction : G. Dottin) et *Les Argonautiques orphiques*, Les Belles Lettres, 1987 (traduction : F. Vian).

QUINTUS DE SMYRNE : *LA SUITE D'HOMÈRE* (*Sui.*)

Quintus de Smyrne est un poète qui aurait vécu à Smyrne, en Asie Mineure, au IIIe s. apr. J.-C. Il a été fortement influencé par le stoïcisme.

La Suite d'Homère (Οἱ μεθ' Ὅμηρον λόγοι) ou *Les Post-Homériques* est une épopée d'environ 8 800 hexamètres dactyliques dont l'objet est, en quatorze Chants, de « combler le vide qui sépare l'*Odyssée* de l'*Iliade* » (Quintus de Smyrne, *La Suite d'Homère*, 1963, « Introduction » de F. Vian, T. 1, p. XXV), en conservant « la couleur homérique du style » (*Ibidem*, p. XXVII). Mais on trouve également sans doute chez Quintus de Smyrne une influence de l'*Énéide* et des *Métamorphoses*. Par exemple, la tortue imaginée par Ulysse pour progresser à l'abri, sous les remparts de Troie (*Sui.*, XI, 358-408) ressemble à celle formée par les Volsques pour attaquer le retranchement troyen (*En.*, IX, 505-520) ; les deux tortues sont d'ailleurs disloquées de la même manière, par un gros rocher lancé sur elles. D'autre part, la composition des deux discours d'Ulysse et d'Ajax, lorsqu'ils s'opposent à propos de la remise des armes d'Achille, après la mort de ce dernier, a des traits identiques dans *La Suite d'Homère* et dans *Les Métamorphoses*.

La Suite d'Homère commence après l'enterrement d'Hector et elle s'achève avec la tempête que subit la flotte grecque à son départ de Troie. Les cinq premiers Chants relatent l'arrivée de renforts pour les Troyens et la survenue de catastrophes pour les Grecs. Les secours aux Troyens sont d'abord conduits par l'Amazone Penthésilée, fille d'Arès. Celle-ci, après de glorieux exploits, est tuée par Achille qui s'attendrit ensuite sur la morte, admirant sa beauté (Chant I). L'Ethiopien Memnon arrive à son tour ; il affronte Achille ; bien que blessé, celui-ci parvient à abattre Memnon (Chant II). Apollon intervient alors pour arrêter la furie meurtrière d'Achille : « Retire-toi, Achille, loin des Troyens » (*Sui.*, III, 40 ; χάζεο, Πηλείδη, Τρώων ἑκάς) ; mais celui-ci menace le dieu : « Recule au loin (…), de peur que je te frappe, quoique tu sois un immortel » (*Sui.*, III, 51-52 ; ἀναχάζεο τῆλε (…), μή σε βάλοιμι καὶ

ἀθάνατον περ ἐοντα) ; irrité, Apollon blesse mortellement Achille d'une flèche qui l'atteint au talon : « Il envoya un trait terrible et rapidement il le blessa au talon » (*Sui.*, III, 61-62 ; στυγερὸν προέηκε βέλεμνον / καί ἑ θοῶς οὔτησε κατὰ σφυρόν). Héra prend alors à partie Apollon, car les dieux sont divisés en deux camps comme dans l'*Iliade* : ceux qui soutiennent les Grecs et ceux qui soutiennent les Troyens (Chant III ; d'ailleurs, en *Sui.*, XII, 162-218, ils commencent à se battre entre eux, en l'absence momentanée de Zeus, jusqu'à ce que celui-ci, revenu d'urgence, fasse parler la foudre et que Thémis les sépare). Des jeux funèbres sont organisés par Thétis en l'honneur d'Achille, après un discours de Nestor qui fait l'éloge de la déesse et de son fils (Chant IV). A l'issue de ces jeux, elle propose d'attribuer les armes d'Achille à « celui qui a sauvé le cadavre [de son fils], le meilleur des Achéens » (*Sui.*, V, 125 ; ὅς τ' ἐσάωσε νέκυν καὶ ἄριστος Ἀχαιῶν). Ajax et Ulysse les convoitent tous les deux. Mais d'une part Nestor remarque qu' « ils l'emportent, l'un à la guerre, l'autre au conseil » (*Sui.*, V, 151 ; προφέρουσιν, ὅ μὲν πολέμῳ, ὅ δὲ βουλῇ) ; d'autre part il craint que le vaincu éprouve de la haine envers les autres chefs grecs. Nestor suggère donc que l'on recoure à un jury de captifs troyens ; ils devront se demander quel est celui des deux héros qu'ils craignent le plus et dire lequel a sauvé le cadavre d'Achille. Le jury attribue à l'unanimité les armes à Ulysse. Ajax devient fou et finit par se suicider (Chant V).

Les six Chants suivants sont consacrés à l'arrivée de renforts déterminants pour les Grecs. Tandis que les combats continuent, avec l'arrivée d'un nouveau héros du côté troyen – Eurypyle –, Ulysse et Diomède partent à Scyros chercher Néoptolème, fils d'Achille, qui habite avec sa mère, Déidamie, et avec son grand-père maternel, Lycomède (Chant VI) ; Néoptolème sera décisif, a expliqué Calchas : « Une grande lumière s'approchera de nous tous » (*Sui.*, VI, 67 ; μέγα δ΄ ἄμμι φάος πάντεσσι πελάσσει). Ulysse et Diomède reviennent avec le jeune guerrier alors que la situation est critique pour les Grecs. Mais la sagesse et la bravoure de Néoptolème font merveille (Chant VII). Néoptolème tue Eurypyle (Chant VIII). Calchas (*Sui.*, IX, 327-332) déclare alors que Troie ne pourra pas être prise sans l'aide de Philoctète : « En effet il n'était pas accordé par le destin que la ville de Troie soit soumise, avant que la force de Philoctète ne soit venue dans le camp grec » (*Sui.*, IX, 327-329 ; οὐ γὰρ δὴ πέπρωτο δαμήμεναι Ἰλίου ἄστυ, / πρίν γε Φιλοκτήταο βίην ἐς ὅμιλον Ἀχαιῶν / ἐλθέμεναι). Les Grecs ont laissé Philoctète, blessé, à Lemnos. Ulysse et Diomède le ramènent dans le camp grec, à Troie, où il est guéri par un médecin (Chant IX). Philoctète, qui dispose de l'arc d'Héraclès, blesse alors Pâris d'une flèche empoisonnée ; seule Oenone, sa première épouse qu'il a abandonnée pour Hélène, pourrait le guérir. Mais elle refuse de le faire. Pâris meurt sur le mont Ida et Oenone se jette sur son bûcher (Chant X). Quant à Énée, il tient en respect les assaillants grecs sur les remparts de Troie (Chant XI).

Les trois derniers Chants sont ceux de la prise de Troie par les Grecs. Calchas leur explique qu'ils doivent trouver une ruse s'ils veulent s'emparer de Troie (il a eu la vision d'un épervier qui se cachait pour attraper une colombe) et Ulysse a l'idée de la construction d'un cheval de bois dans les flancs duquel se cacheraient des guerriers ; les Grecs feindraient un départ à bord de leurs vaisseaux, à l'exception de l'un d'eux – ce sera Sinon – chargé d'inciter les Troyens à introduire l'œuvre d'art dans la cité, en leur expliquant qu'elle est une offrande à Athéna. Epéios fabrique le cheval avec l'aide de la déesse. Lorsque les Grecs sont partis,

Laocoon propose de le brûler, mais Athéna s'attaque au prêtre : elle le rend aveugle. Alors les Troyens font entrer le cheval dans la ville, malgré les avertissements de Cassandre (Chant XII). La nuit, alors que les Troyens festoient, les Grecs s'emparent de la cité : des Troyens et des Troyennes se suicident ; Néoptolème tue Priam ; Ménélas tue Déiphobe, le nouvel époux d'Hélène ; Ajax fils d'Oïlée viole Cassandre dans le temple d'Athéna ; Énée s'enfuit avec son père Anchise et son fils Ascagne ; Calchas (*Sui.*, XIII, 334-341) dira d'ailleurs aux Grecs qu'il ne faut pas toucher à Énée, qui fuit Troie en flammes, car son destin est de fonder une nouvelle et grande cité près du Tibre (Chant XIII). Agamemnon emmène, captive, Cassandre (Chant XIV) ; Néoptolème fait de même avec Andromaque ; Achille apparaît la nuit, en songe, à Néoptolème et il lui demande d'immoler sur son tombeau Polyxène, une fille de Priam et d'Hécube. La flotte quitte ensuite Troie, mais Athéna prie Zeus de châtier les Grecs en raison du forfait d'Ajax ; Zeus accepte qu'elle le fasse et il lui remet le tonnerre, la foudre et l'éclair. Poséidon et Eole se joignent à elle. Athéna détruit notamment le bateau d'Ajax. Puis Poséidon tue Ajax au moment où, à la nage, il touche la roche Gyrée.

Edition-traduction : Quintus de Smyrne, *La Suite d'Homère*, Les Belles Lettres, 1963-1969, 3 vol. (traduction : F. Vian).

SILIUS ITALICUS : *LA GUERRE PUNIQUE* (*Pun.*)

Silius Italicus est un poète romain qui a vécu au Ier s. apr. J.-C. (sans doute est-il né en 26 à Padoue et mort en 102). Il a été avocat, consul (sous l'empereur Néron), proconsul en Asie (sous l'empereur Vespasien). Il a composé *La Guerre punique* à partir de 80 (essentiellement sous le règne de Domitien). C'était un admirateur de Cicéron et de Virgile.

La Guerre punique (*Poenica* ou *Punica*) est une épopée consacrée à la deuxième guerre punique. Le poème comprend approximativement 12 000 hexamètres dactyliques, répartis en 17 Livres. Le point de départ de l'épopée est l'affection de Junon pour Didon et pour Carthage, sa haine des Troyens de Lavinium et donc des Romains. Hannibal, instrument de la vengeance de Junon, est présenté cependant comme étant rusé, peu loyal, impie, assoiffé de sang.

Hannibal effectue en 218 av. J.-C. le siège de Sagonte (Livre I), au mépris, semble-t-il, du traité signé avec les Romains après la première guerre punique, qui interdisait aux Carthaginois cette cité alliée de Rome. Ce sera la cause des hostilités. En effet, Sagonte envoie par mer des émissaires à Rome pour demander des secours. Rome adresse à son tour, mais sans succès, des ambassadeurs à Hannibal pour lui enjoindre de lever le siège. On retrouve Fabius, un émissaire romain, devant le sénat de Carthage où après deux discours (l'un de Hannon, homme politique carthaginois opposé à Hannibal, en faveur de la paix, l'autre de Gestar – personnage inventé par Silius – en faveur de la guerre), c'est finalement la guerre qui prévaut. La chute de Sagonte est décrite dans le Livre II : ses habitants, ravagés par la faim, ont préféré se suicider plutôt que de tomber vivants entre les mains des Carthaginois ; mais Silius Italicus impute ce suicide collectif à l'intervention de Junon qui a envoyé dans la

cité les Furies ; elles rendent ses habitants fous par ce type de propos : « Jeunes gens (…), de vos mains, soustrayez vos mères à l'esclavage » (*Pun.*, II, 575 et 577 ; *iuvenes* (…), / *uestris seruitio manibus subducite matres*).

C'est Jupiter qui envoie les Carthaginois en Italie pour faire briller les Romains : « Alors le père tout-puissant, méditant d'exercer le peuple romain aux épreuves et de l'élever vers les étoiles par la renommée provenant de guerres cruelles (…), hâte les résolutions du guerrier [Hannibal] » (*Pun.*, III, 163-166 ; *tum pater omnipotens, gentem exercere periclis* / *Dardaniam et fama saeuorum tollere ad astra* / *bellorum meditans* (…) / *praecipitat consulta uiri*). Et, lorsque Vénus se plaint à Jupiter parce qu'Hannibal menace Rome, la patrie des descendants d'Énée, le dieu la rassure en des termes peu différents de ceux de l'*Énéide* : « Chasse tes craintes, (…) Cythérée » (*Pun.*, III, 571-572 ; *Pelle metus* (…) *Cytherea* ; à comparer avec *Parce metu, Cytherea* ; *En.*, I, 257). Lors de la bataille du Tessin, Jupiter demande à Mars de préserver la vie du consul Scipion en faisant en sorte que son fils (le jeune Scipion, futur Scipion l'Africain) sauve la vie de son père. Pendant la bataille de la Trébie, c'est le fleuve lui-même qui, sur l'ordre de Junon, se gonfle pour essayer de noyer les Romains en général, Scipion en particulier. Mais sur une prière de celui-ci, Vénus fait intervenir Vulcain qui déclenche un incendie et assèche le fleuve (Livre IV), de même que, dans l'*Iliade*, Héphaïstos avait asséché le fleuve Xanthe (qui menaçait Achille), à la demande d'Héra. La description des affrontements où sont privilégiés les combats singuliers entre deux individus (les aristies), après un échange d'insultes, est aussi une manière de donner dans le style épique, par exemple au Livre V, pendant la bataille du lac Trasimène. Et, au Livre VI, après la défaite de Trasimène, c'est Jupiter qui interdit Rome à Hannibal : « Jeune homme, jamais Jupiter ne t'accordera, dit-il, de franchir les portes de Rome (…). Aller vers la colline tarpéienne [le Capitole] et s'approcher des remparts, je l'interdis » (*Pun.*, VI, 600-601 et 604-605 ; *haud umquam tibi Iupiter, inquit,* / *o iuvenis, dederit portas transcendere Romae* / *(...). Tarpeium accedere collem* / *murisque aspirare ueto*).

Avant la bataille de Cannes, Silius Italicus fait intervenir Anna, la sœur de Didon, devenue une nymphe au Latium, pour qu'elle dise à Hannibal d'attaquer : le moment est propice car Fabius Cunctator n'est plus à la tête des légions romaines (celui qui temporise, qui refuse la bataille contre Hannibal et le laisse s'épuiser progressivement avec son armée) ; ce sont les consuls Paul-Emile et Varron qui assurent le commandement, ce dernier étant aussi belliqueux qu'inexpérimenté. Silius Italicus en profite pour raconter la mort de Didon (de manière similaire à Virgile, sauf sur des points de détail) et les circonstances de la fuite d'Anna de Carthage (cité envahie après la mort de Didon), de son arrivée au Latium, de son accueil par Énée et, à la suite d'un songe, de sa nouvelle fuite et de son refuge dans le fleuve Numicus dont elle devient une nymphe (*Pun.*, VIII, 25-225).

Le Livre IX est consacré à la bataille de Cannes, en Apulie, au sud-est de l'Italie. Les dieux se joignent aux combats ; sont favorables aux Romains Mars, Apollon, Neptune, Vénus, Vesta, Hercule, Cybèle, Faunus, Quirinus, Pollux tandis que Junon et Pallas (Minerve) essentiellement sont du côté des Carthaginois (Pallas a deux raisons d'être opposée aux Romains : d'abord, c'est la Tritonienne et le lac Triton est en Libye ; de surcroît elle est hostile aux Troyens, donc aux Romains). Par exemple, Junon fait des promesses au Vulturne,

un dieu du vent, pour qu'il envoie un nuage de poussière, une tempête de sable contre les Romains : le vent ramène les javelots romains mais il entraîne plus loin ceux des Carthaginois, et il fait s'étouffer les Romains. Varron (qui commandait ce jour-là), défait, s'enfuit tandis que Paul-Emile est tué. Pour Silius Italicus, la bataille de Cannes a fait 60 000 morts du côté romain dont 200 magistrats à siège curule (des sénateurs par exemple ; *Pun.*, X, 587-589). Hannibal justifie sa décision de ne pas marcher immédiatement sur Rome (à 400 km de là) par l'épuisement de son armée.

Dans les Livres XI et XII, Hannibal est à Capoue, cité qui a fait alliance avec lui après Cannes ; son armée s'y affaiblit en festoyant : Vénus a pour politique de l'amollir dans la luxure (les festins, le chant, l'amour) pour mieux provoquer sa perte. Pour la première fois, un Romain, Marcellus, met en fuite les Carthaginois et Hannibal, devant la cité de Nola. Hannibal abandonne alors Capoue et marche sur Rome pour l'attaquer. Mais Jupiter déclenche un orage et une tempête terribles qui forcent le chef carthaginois à reculer. Le même phénomène se produit le lendemain. Le jour suivant, à la demande de Jupiter, Junon paraît devant Hannibal ; elle lui montre, sur les collines de Rome, Apollon, Diane, Mars (sur le *campus Martius*), Quirinus, Janus, Jupiter prêts au combat et elle l'invite à reculer (*Pun.*, XII, 703-725). Hannibal renonce donc à s'emparer de Rome. Au Livre XIII, Scipion va voir la prêtresse de Cumes qui le conduit aux Enfers (comme le fait la Sibylle pour Énée dans l'*Énéide*). Là, il rencontre la vraie Sibylle qui lui annonce sa victoire sur Carthage. Il voit également son père et son oncle (morts pendant une campagne en Espagne), Alexandre le Grand, Homère, Achille, Hector, Ajax, Nestor … c'est à dire à la fois des personnages historiques et des personnages mythiques. Puis elle lui montre des âmes qui vont se réincarner : Marius, Sylla, Pompée, César.

Pendant le siège de Syracuse par les Romains (Livre XIV), Silius Italicus fait allusion à Archimède, à ses inventions (notamment une grue à grappins qui soulève les navires romains, également une tour de défense). Mais Archimède n'est pas cité nommément (Silius Italicus emploie le mot *uir*) car *Archimedes*, comme le nom grec Alcibiade (Ἀλκιβιάδης) est incompatible avec les hexamètres dactyliques. Dans le Livre XV, le frère d'Hannibal, Hasdrubal, est tué par un général romain. Après la victoire, Scipion organise en Espagne des jeux funèbres en l'honneur de son père et de son oncle, mais avec un contenu qui les rapproche de ceux d'Homère et de Virgile : une course de chars, une course à pied, des combats à l'épée, un lancer de javelots.

Au Livre XVII enfin, juste avant la bataille de Zama, Junon demande à Jupiter (en contrepartie de la victoire accordée aux Romains, comme le veulent les destins) qu'Hannibal ne soit pas fait prisonnier et que les remparts de Carthage restent debout, ce qu'accorde Jupiter. Mais il précise que plus tard les murs seront rasés (par Scipion Emilien, lors de la troisième guerre punique). Pour sauver Hannibal, pendant la bataille de Zama, Junon conçoit donc un fantôme de Scipion (monté sur un fantôme de cheval) et c'est celui-ci que poursuit Hannibal (de même que, dans l'*Énéide*, Turnus poursuit un fantôme d'Énée) jusqu'à se retrouver à l'écart du combat.

Editions-traductions : Silius Italicus, *La Guerre punique*, Les Belles Lettres, 4 Vol., 1979-1992 (traduction : G. Devallet , M. Martin, P. Miniconi, J. Volpilhac-Lenthéric).

STACE : *ACHILLÉIDE* (*Ach.*)

Stace est né au milieu du Ier s. apr. J.-C. à Naples, vers 45 ; il est de langue grecque à l'origine, mais il apprend le latin et l'*Énéide* à l'école. Stace a passé l'essentiel de sa vie à Rome. Ses œuvres principales sont la *Thébaïde* commencée vers 80, publiée vers 92 ; *Les Silves*, un recueil de poèmes (sur la vie et les mœurs de la haute société romaine à l'époque de Domitien), publié entre 92 et 95 ; l'*Achilléide* commencée en 95, poème qui reste inachevé à sa mort vers 96. L'*Achilléide* comprend environ 1 100 hexamètres, en deux Livres. Ce poème latin est influencé notamment par Homère, Euripide, Virgile, Ovide.

Après le prélude, le récit proprement dit commence lorsque Thétis, une des Néréides, mère d'Achille, voit passer en mer la flotte de Pâris, qui rentre vers Troie avec Hélène à son bord. Thétis connaît le destin : la guerre de Troie, la mort d'Achille. Elle tente donc, mais sans succès, de faire envoyer par Neptune une tempête qui détruirait la flotte, puis elle se rend dans la grotte du Centaure Chiron (celui-ci élève Achille, adolescent) pour reprendre son fils et aller le cacher chez le roi Lycomède, à Scyros. Thétis explique à Achille quel péril il encourt et elle le déguise en fille, ce qu'il accepte parce qu'il est tombé amoureux, en la voyant, de Déidamie, une des filles de Lycomède. Achille finira par violer Déidamie et celle-ci aura un enfant : Néoptolème.

Mais, lorsque les Grecs sont rassemblés pour aller combattre les Troyens, tous demandent le concours d'Achille, en partie en raison de son lignage (une mère déesse), en partie car ils le croient invulnérable (Thétis l'a jadis plongé dans le Styx). On dit qu'Achille sera fatal aux Troyens. Diomède et Ulysse partent donc le chercher chez Lycomède, lieu révélé par le devin Calchas. Il leur suffira de mettre un bouclier au milieu de thyrses et de tambourins offerts aux jeunes filles pour qu'Achille s'empare du bouclier (révélant ainsi son sexe) tandis que les jeunes filles ne regardent que les thyrses et les tambourins. Ulysse s'efforce de le convaincre de se joindre à eux : « Pourquoi es-tu embarrassé ? » (*Ach.*, II, 867 ; *quid haeres* ?). Un coup de trompette finira de rendre à Achille son ardeur guerrière.

C'est ainsi la ruse d'Ulysse qui permet de retrouver Achille, mais c'est le destin d'Achille d'aller à Troie, comme le marque le fait qu'il a été élevé par Chiron dans l'antre où a été célébré le mariage entre Pélée et Thétis ; or c'est lors de ce mariage que se produit la discorde entre les déesses Junon, Minerve et Vénus, celle que tranchera Pâris et qui sera à l'origine de l'enlèvement d'Hélène, de la guerre de Troie. Le poème s'arrête lorsqu'Achille prend la mer, à Scyros, avec Diomède et Ulysse, pour gagner Aulis où est rassemblée la flotte grecque.

Edition-traduction : Stace, *Achilléide*, Les Belles Lettres, 1971 (traduction : J. Méheust).

STACE : *THÉBAÏDE* (*Th.*)

Stace publie la *Thébaïde* vers 92 apr. J.-C. ; c'est une épopée en douze Livres (comme l'*Énéide*) comprenant environ 9 700 hexamètres dactyliques, qui relate le conflit entre Polynice et Étéocle, les deux fils d'Œdipe, à propos de la succession sur le trône de Thèbes, conflit aboutissant à la guerre entre Argos et Thèbes. Cette légende grecque était déjà connue d'Homère ; elle avait fait aussi l'objet de tragédies d'Eschyle, de Sophocle et d'Euripide. Stace s'inspire également de Virgile, d'Ovide, de Lucain. Par exemple, le poète fait au moins un parallèle explicite avec l'*Énéide*, lorsque – à propos de la mort de deux combattants d'Argos, Dymas et Hoplée, il évoque Euryale et Nisus (*Th.*, X, 447-448). Et l'avant-dernière phrase de la *Thébaïde*, où Stace s'adresse directement à son poème, illustre parfaitement son sentiment pour l'*Énéide* : « Vis, je te prie, et toi n'essaie pas de triompher de la divine *Énéide*, mais suis-la de loin et adore toujours ses pas » (*Th.*, XII, 816-817 ; *uiue, precor, nec tu diuinam Aeneida tempta* / *sed longe sequere et uestigia semper adora*).

Les Livres I à IV relatent l'origine et les préparatifs de la guerre. Le récit commence lorsqu'Œdipe, qui s'est rendu aveugle en châtiment de ses forfaits (il a tué son père et épousé sa mère), maudit ses fils Eteocle et Polynice qui l'ont pris en haine : il demande à Tisiphone de le venger en suscitant une lutte fratricide : « Rends-toi au milieu des frères ; que les liens de parenté se brisent sous le glaive » (*Th.*, I, 84-85 ; *i media in fratres, generis consortia ferro* / *dissiliant*). Pendant ce temps, Eteocle et Polynice ont conclu un pacte au terme duquel chacun d'eux règnera, par alternance, un an sur Thèbes. Le sort désigne Eteocle : « Le sort étant bienveillant pour mon frère », constate Polynice (*Th.*, II, 309-310 ; *sorte benigna* / *fratris*). Eteocle règne donc sur Thèbes tandis que Polynice s'est exilé à Argos ; il y rencontre Tydée. Tous ignorent que Jupiter a décidé de châtier à la fois Thèbes et Argos : Thèbes, en raison du comportement des fils d'Œdipe envers leur père, et même du comportement d'Œdipe avant d'être aveugle ; Argos, parce que Tantale y avait tué son fils Pélops et l'avait offert en repas aux dieux pour mettre à l'épreuve leur clairvoyance (Livre I). Polynice et Tydée épousent tous deux les filles du roi d'Argos, Adraste. Tydée part ensuite en ambassade à Thèbes pour réclamer, au terme de la première année, que le pacte signé entre les deux frères soit respecté, mais Eteocle rejette la requête et il tente de le faire assassiner lors de son voyage de retour, malgré l'opposition du devin Méon (Livre II). Les préparatifs de guerre vont bon train à Argos, en dépit de présages très défavorables recueillis par les devins Amphiaraüs et Mélampus ; terrifiés par ce qu'ils voient, ils refusent de parler pendant douze jours jusqu'à ce qu'Amphiaraüs dise, le peuple l'apostrophant car il veut la guerre : « J'ai vu les présages d'une immense ruine » (*Th.*, III, 640 ; *uidi ingentis portenta ruinae*). Un chef d'Argos, Capanée, menace alors Amphiaraüs, en même temps qu'il affiche son mépris à l'égard des dieux : « La crainte a fabriqué, la première, les dieux dans le monde » (*Th.*, III, 661 ; *primus in orbe deos fecit timor*) (Livre III). Les sept chefs de l'armée d'Argos qui partent pour Thèbes sont donc Polynice, Tydée, Adraste, Hippomédon, Capanée, Amphiaraüs, Parthénopée. En route, alors qu'ils sont victimes de la chaleur et de la sécheresse (organisée par Bacchus qui défend Thèbes, sa ville natale), ils rencontrent Hypsipyle et celle-ci leur indique un point d'eau (Livre IV).

Les Livres V et VI constituent une rupture dans le récit : ils concernent Hypsipyle. Son histoire est relatée pendant une bonne partie du Livre V (du vers 49 au vers 498). Hypsipyle, jeune vierge, fille du roi Thoas de Lemnos, a épargné son père et elle l'a fait fuir après que les femmes de Lemnos, dédaignées par leurs maris, eurent décidé de tuer tous les hommes et leurs propres fils. Hypsipyle devient la reine de Lemnos. Lorsque le vaisseau de Jason approche de la côte, dans un premier temps, les femmes lancent des flèches sur les marins ; ensuite, elles les accueillent et Hypsipyle, aimée de Jason, aura des jumeaux de lui. Après le départ des Argonautes, les femmes de Lemnos apprennent que Thoas a été sauvé ; elles s'en prennent à Hypsipyle qui se sauve, est faite prisonnière par des pirates et devient une esclave de Lycurgue ; il en fait la nourrice de son fils, Archémore. Cependant, tandis qu'Hypsipyle raconte son histoire au roi Adraste et aux gens de sa suite, elle délaisse Archémore et celui-ci est étouffé par un serpent. Dans le livre VI, sont donc organisés des jeux funèbres en l'honneur du jeune Archémore, avec leur course de chars, la course à pied, le lancer du disque, le combat de ceste, la lutte, le combat à l'épée.

Les Livres VII à XI décrivent la guerre entre les troupes de Thèbes et celles d'Argos : tous les chefs d'Argos vont être tués, à l'exception du vieux roi Adraste. L'armée d'Argos assiège Thèbes. Jocaste (mère et épouse d'Œdipe) et ses deux filles (Antigone et Ismène) essaient encore de convaincre, en pure perte, leur fils et frère Polynice, d'arrêter la guerre. Le devin Amphiaraüs, un des chefs d'Argos, est englouti par la terre : celle-ci s'ouvre sous son char, alors qu'Amphiaraüs combat, et il descend directement au Tartare avec son attelage (Livre VII). Tydée est mortellement blessé, mais avant de mourir, il dévore le crâne de son adversaire mort, Mélanippe ; ce forfait fait fuir Pallas-Minerve qui apportait à Tydée les honneurs d'une gloire éternelle (Livre VIII). Hippomédon et Parthénopée sont tués à leur tour (Livre IX). Dans le livre X, le fils de Créon, Ménécée, se suicide en se jetant du haut des remparts car, selon une prophétie de Tirésias, seul ce sacrifice est susceptible de sauver Thèbes. Capanée prend pied sur les remparts de Thèbes, mais il défie et insulte Jupiter : « A présent, viens ; à présent combats-moi avec toutes tes flammes, Jupiter ! est-ce que tu es plus courageux pour troubler de ton tonnerre les jeunes filles craintives (…) ? » (*Th.*, X, 904-906 ; *nunc age, nunc totis in me conitere flammis,* / *Juppiter ! An pauidas tonitru turbare puellas* / *fortior* (…) ?). Jupiter le foudroie.

La guerre va se terminer par l'affrontement final entre Eteocle et Polynice : les deux frères s'entretuent, excités par Tisiphone et par Mégère respectivement. Les dieux, eux, se sont retirés car Jupiter trouve ce combat fratricide abominable et il leur a dit : « Détournez vos regards » (*Th.*, XI, 126 ; *auferte oculos*). Jocaste se suicide ; Créon reprend le pouvoir ; il bannit Œdipe (Livre XI).

Le Livre XII constitue en quelque sorte l'épilogue. Le roi Créon interdit d'enterrer les morts d'Argos. Antigone et Argie (respectivement la sœur et l'épouse de Polynice) bravent les ordres pour enterrer leur frère et mari. Créon les fait arrêter. Les femmes d'Argos partent se plaindre à Athènes, auprès du roi, Thésée. Elles lui demandent d'intervenir pour que leurs morts aient des bûchers. Thésée part en guerre contre Thèbes et il tue Créon, alors que celui-ci s'apprête à faire mourir Antigone et Argie.

Edition-traduction : Stace, *Thébaïde*, Les Belles Lettres, 1990-1994, 3 vol. (traduction : R. Lesueur).

THÉOCRITE : *IDYLLES* (*Id.*)

Théocrite est né à la fin du IVe s. av. J.-C., sans doute à Syracuse. Il aurait quitté la Sicile pour Alexandrie vers 270. Théocrite passe pour être un des créateurs (sinon le créateur) de la poésie pastorale, les *Idylles* (τὸ εἰδύλλιον désigne une petite poésie et βουκολικὰ ἔπη, des poèmes bucoliques), où il mêle « dans une même œuvre écrite tout entière en un même mètre, le dramatique et le narratif, le dialogue et le chant, les propos familiers et le lyrisme » (P. E. Legrand, « Introduction » in *Bucoliques grecs*, T. 1, Théocrite, 1953, p. XV).

On dénombre traditionnellement trente Idylles, mais P. E. Legrand se limite aux « seules œuvres dont l'authenticité n'a pas été (…) sérieusement contestée » (*Ibid.*, p. XIX), c'est-à-dire à vingt-et-une d'entre elles : les Idylles n° I à VII, X à XVIII, XXII, XXIV, XXVIII à XXX (les autres se trouvent dans *Bucoliques grecs*, T. 2, Pseudo-Théocrite, Moschos, Bion, Divers, Les Belles Lettres, 1953).

Dans cette liste de vingt-et-une Idylles, on trouve en réalité trois catégories de poèmes (les titres français sont ceux adoptés par le traducteur P. E. Legrand) :

- Six Idylles bucoliques : n° I - *Thyrsis ou le chant* (Θύρσις ἤ ᾠδή) ; n° III - *La Visite galante* (Κῶμος) ; n° IV - *Les Pâtres* (Νομεῖς) ; n° V - *Chevrier et berger* (Αἰπολικόν καὶ ποιμενικόν) ; n° VII - *Les Thalysies* (Θαλύσια, « fêtes de la moisson ») ; n° X - *Les Ouvriers ou les moissonneurs* (Ἐργατίναι ἤ θερισταί). Elles mettent en scène des bergers, des chevriers, des bouviers, des moissonneurs.

- Neuf Idylles non champêtres : n° II - *Les Magiciennes* (Φαρμακεύτριαι) ; n° XII - *Le Bien-aimé* (Ἀΐτης) ; n° XIV - *L'Amour de Kynisca* (Κυνίσκας ἔρως) ; n° XV - *Les Syracusaines ou les femmes à la fête d'Adonis* (Συρακόσιαι ἤ Ἀδωνιάζουσαι) ; n° XVI - *Les Charites ou Hiéron* (Χάριτες ἤ Ἱερόν) ; n° XVII - *Éloge de Ptolémée* (Ἐγκώμιον εἰς Πτολεμαῖον) ; n° XXVIII - *La Quenouille* (Ἠλακάτη) ; n° XXIX - *L'Enfant aimé I* (Παιδικά Α) ; n° XXX - *L'Enfant aimé II* (Παιδικά Β). Les personnages principaux en sont des amoureux éconduits, des magiciennes, des gens du peuple, des poètes, le roi d'Egypte Ptolémée.

- Six Idylles héroïques (n° VI, XI, XIII, XVIII, XXII, XXIV) – les épyllions retenus dans notre corpus – composées en hexamètres dactyliques à la gloire d'hommes ou de dieux ayant accompli de hauts faits mythologiques ou étant associés à eux. On se borne à présenter brièvement ces épyllions.

- Idylle n° VI (*Les Chanteurs bucoliques*, Βουκολιασταί - 50 vers environ) : concours amical de chant entre Damoitas et Daphnis dont le sujet est l'amour de Polyphème le Cyclope pour la divinité marine Galatée.

- Idylle n° XI (*Le Cyclope*, Κύκλωψ - 80 vers environ) : ce poème raconte également les amours malheureuses de Polyphème pour la nymphe marine Galatée (le Cyclope avait un jour servi de guide à sa mère, Thoosa, autre nymphe marine, venue avec Galatée cueillir des fleurs). Polyphème plaide sa cause par une chanson où il dit qu'il n'est peut-être pas beau mais qu'il est riche (avec un cheptel de 1 000 brebis) ; il s'y révèle risible (par son autosatisfaction et par sa balourdise), mais touchant.

- Idylle n° XIII (*Hylas*, Ὕλας - 70 vers environ) : Hylas est un des passagers du navire Argô. Lors d'une escale, il part chercher de l'eau pour Héraclès et Télamon, et il se noie dans une mare, saisi par les Nymphes enflammées d'amour. Héraclès, ne le voyant pas venir, part à sa recherche. Les Argonautes l'attendent puis ils finissent par l'abandonner.

- Idylle n° XVIII (*Epithalame d'Hélène*, Ἑλένης ἐπιθαλάμιος - 60 vers environ) : chant nuptial en l'honneur d'Hélène, dans lequel sont vantées ses qualités. Elle est la plus belle, la plus habile au métier à tisser, la meilleure joueuse de lyre.

- Idylle n° XXII (*Les Dioscures*, Διόσκουροι - 220 vers environ) : Castor et Pollux (les Dioscures), fils de Zeus et de Léda, sont des passagers du navire Argô. L'Idylle relate d'abord, pendant une escale au pays des Bébryces, le combat victorieux de Pollux contre le roi Amycos qui l'a défié et qui a refusé d'accueillir les Argonautes (ce récit figure également au Chant II des *Argonautiques* d'Apollonios de Rhodes, sans que l'on puisse savoir avec certitude qui, de Théocrite ou d'Apollonios, s'est inspiré de l'autre) ; ensuite Castor parvient à vaincre et à tuer Lynkeus sous les yeux de son frère Idas (l'origine du différent réside dans le fait que Castor et Pollux ont enlevé les fiancées des deux frères). Après la mort de Lynkeus, Zeus foudroie Idas qui à son tour cherchait à tuer Castor. A la fin de l'Idylle, Théocrite rend hommage à Homère, « le chantre de Chios » (*Id.*, XXII, v. 218 ; Χῖος ἀοιδός).

- Idylle n° XXIV (*Héraclès enfant*, Ἡρακλίσκος - 140 vers environ) : ce poème décrit le premier exploit d'Héraclès. Héra envoie deux serpents le dévorer alors que, bébé de 10 mois, il dort dans un bouclier-berceau avec son frère Iphiclès. Les enfants s'éveillent lorsque les serpents approchent : Iphiclès pleure tandis qu'Héraclès les étouffe de ses mains. Le lendemain Alcmène (la mère d'Héraclès) envoie chercher Tirésias, le devin. Celui-ci lui annonce le destin glorieux de son fils : « C'est pour lui l'arrêt du destin, lorsqu'il aura réalisé douze travaux, d'habiter dans la demeure de Zeus, tandis que le bûcher de Trakhis aura tout son corps de mortel » (*Id.*, XXIV, v. 82-83 ; Δώδεκά οἱ τελέσαντι πεπρωμένον ἐν Διὸς οἰκεῖν / μόχθους, θνητὰ δὲ πάντα πυρὰ Τραχίνιος ἑξεῖ).

Editions-traductions : Théocrite, *Idylles*, in Bucoliques grecs, T. 1, Les Belles Lettres, 1953 (traduction : Ph. E. Legrand) et Théocrite, *Toute l'Idylle*, Orphée / La Différence, 1991 (traduction : M. Chappaz et E. Genevay).

TRIPHIODORE : *LA PRISE D'ILION* (*Pri.*)

Triphiodore est un poète et un grammairien originaire d'Egypte qui aurait vécu à Alexandrie entre le milieu du IIIe et le milieu du IVe s. apr. J.-C.

La Prise d'Ilion (Ἅλωσις Ἰλίου) est un poème de 700 hexamètres environ, inspiré notamment d'Homère, de *La Suite d'Homère* de Quintus de Smyrne, de la *Petite Iliade* (œuvre perdue) de Leschès, des *Argonautiques* d'Apollonios de Rhodes, d'Euripide. En revanche, l'influence de l'*Énéide* de Virgile, publiée plusieurs siècles auparavant, reste controversée : les deux auteurs – Triphiodore et Virgile – pourraient avoir fait des emprunts communs à une même source grecque, mais l'optique des deux auteurs reste opposée en ce qui concerne la guerre de Troie – Triphiodore est favorable aux Grecs et Virgile, aux Troyens – et il est peu probable que Triphiodore ait eu une bonne connaissance du latin ; les papyrus de Virgile retrouvés en Egypte sont par ailleurs, dans l'ensemble, postérieurs à l'époque où l'on situe Triphiodore.

L'épopée s'ouvre sur la description de la fatigue physique et morale des belligérants après dix ans de guerre. Sarpédon, Patrocle, Hector, Achille, Ajax fils de Télamon, Memnon, Penthésilée et bien d'autres chefs, combattant du côté grec ou du côté troyen, sont morts. Le moral des Grecs remonte cependant à la suite de la prophétie d'Hélénos annonçant leur victoire – il a changé de camp, furieux du remariage d'Hélène (qu'il convoitait) avec Déiphobe –, jointe à l'arrivée de Néoptolème, le fils d'Achille. Sur les conseils d'Athéna, Epeios fabrique un cheval de bois, que Triphiodore décrit minutieusement et de manière vivante (*Pri.*, v. 57-104). Une vingtaine de chefs grecs se cachent dans ses flancs, notamment Ulysse, Néoptolème, Diomède, Ajax fils d'Oïlée, Idoménée, Calchas. Les autres guerriers brûlent leur camp et s'embarquent vers une île voisine.

Le Grec Sinon reste seul pour abuser les Troyens : il arrive à les convaincre d'introduire le cheval (muni de roues) dans la cité. Cassandre tente, sans succès, de s'opposer à son entrée (*Pri.*, v. 376-416) : elle prédit les décès de son père Priam et de sa sœur Polyxène à Troie, l'esclavage de sa mère Hécube, sa propre mort à l'étranger et celle d'Agamemnon. Mais Priam, considérant qu'elle est folle, la renvoie au palais. La construction de bois est donc amenée jusque sur le parvis du temple d'Athéna (avec l'aide d'Athéna, de Poséidon et d'Héra qui veulent la perte de Troie). La nuit, Aphrodite apparaît à Hélène : elle lui apprend que les chefs grecs sont cachés à l'intérieur du cheval ; Hélène, accompagnée de son nouvel époux, Déiphobe, va tenter de les en faire sortir en criant, sur le parvis du temple, le nom de leurs épouses. Mais Athéna intervient pour la chasser.

Plus tard, Sinon (du tertre situé près du tombeau d'Achille) et Hélène (de sa chambre, après une nouvelle injonction d'Athéna) donnent aux Grecs le signal de l'attaque avec des flambeaux. Les bateaux grecs reviennent sur le rivage de Troie. Pendant ce temps, les chefs grecs sortent des flancs du cheval et ils ouvrent à leurs guerriers les portes de la cité. Les Troyens sont massacrés. Ménélas tue Déiphobe et retrouve Hélène. Néoptolème égorge Priam. Ulysse précipite Astyanax, le fils d'Hector et d'Andromaque, du haut des remparts. Ajax fils d'Oïlée viole Cassandre. Aphrodite sauve Énée, son père Anchise et son fils Ascagne en les faisant fuir vers l'Italie. Les Grecs brûlent Troie. Ils immolent Polyxène sur le tombeau d'Achille et, chargés de butin, ils s'embarquent.

Dans tous ces événements a prévalu la volonté de Zeus. A propos de la chute de Troie, Triphiodore écrit par exemple : « La volonté de Zeus le voulait » (*Pri.*, v. 246 ; Διὸς ἤθελε

βουλή). De même, lorsqu'Énée est sauvé, Triphiodore écrit : « La volonté des dieux s'accomplissait, avec l'assentiment de Zeus, afin qu'une domination impérissable survienne pour les fils et les petits fils d'Aphrodite chère à Arès » (*Pri.*, v. 653-655 ; θεῶν δ' ἐτελείετο βουλή, / Ζηνὸς ἐπαινήσατος, ἵνα κράτος ἄφθιτον εἴη / παισὶ καὶ υἱωνοῖσιν ἀρηιφίλης Ἀφροδίτης).

Edition-traduction : Triphiodore, *La Prise d'Ilion*, Les Belles Lettres, 1982 (traduction : B. Gerlaud).

VALÉRIUS FLACCUS : *ARGONAUTICA* (*Arg.*)

Valérius Flaccus est un poète romain vivant à l'époque des Flaviens (sous les règnes de Vespasien, de Titus, de Domitien), à la fin du Ier s. apr. J.-C. De rang sénatorial, il était quindécemvir c'est-à-dire, à l'époque du principat, à la fois gardien des Livres sibyllins (vendus jadis par la Sibylle de Cumes au roi Tarquin le Superbe), chargé d'en interpréter les oracles dans certaines circonstances, et prêtre d'Apollon. Il écrit ainsi : « Le trépied sacré de la prophétesse de Cumes se tient en ma demeure, partageant avec moi la connaissance » (*Arg.*, I, 5-6 ; *Cumaeae mihi conscia uatis* / *stat casta cortina domo*). Il serait mort vers 90 et son œuvre principale – *Argonautiques* (*Argonautica*), poème en 8 Livres et 5 600 hexamètres dactyliques environ – est sans doute inachevée (ou incomplète). Elle s'inspire fortement, bien sûr des *Argonautiques* d'Apollonios de Rhodes, mais également de Virgile et d'Ovide.

Selon G. Liberman (« Introduction », in Valérius Flaccus, *Argonautiques*, Vol. I, 1997, p. X), il existe, chez Valérius Flaccus, un lien « entre le destin de Rome et l'ouverture des mers par le navire Argô ». En effet Jupiter dit un moment, lors d'une assemblée des dieux : « Nous abandonnons l'Asie chancelante et à présent les Grecs me demandent que ce soit leur temps » (*Arg.*, I, 542-543 ; *Asiamque labantem* / *linquimus et poscunt iam me sua tempora Grai*) ; le navire Argô symbolise ainsi l'expansion coloniale de la Grèce. Et Jupiter précise qu'un berger de l'Ida apparaîtra, il annonce la guerre de Troie, la défaite de l'Asie devant la Grèce. Le dieu ajoute : « Et je favoriserai ensuite d'autres races » (*Arg.*, I, 555-556 ; *gentesque fouebo* / *mox alias*). Ici, c'est des Romains qu'il s'agit – le destin de Rome est bien relié au navire Argô – puisqu'il est question, selon les propos de Jupiter, d'une nation « où, déterminé, je laisserai les rênes que j'aurai données » (*Arg.*, I, 560 ; *linquamque datas ubi certus habenas*).

Le Livre I contient le récit des raisons du voyage de Jason ; il détaille également ses préparatifs. Jason comprend très vite que c'est la haine du roi Pélias qui l'envoie sur les mers, depuis Iolcos, à la conquête de la Toison d'or qui se trouve en Colchide, au royaume d'Aiétès (les devins ont en effet prédit au roi Pélias que Jason lui serait fatal). Jason invoque alors Junon et Pallas qui se mettent à son service ; Pallas-Minerve coordonne par exemple la construction du navire Argô avec l'architecte Argo. Avant le départ, Jason procède à des sacrifices en l'honneur de Neptune et de Thétis. Il a conscience qu'Argô est « le premier navire » (*Arg.*, V, 472 ; *prima* (…) *carina*) à s'engager sur les mers : « Je sais que, de tout le genre humain, je suis le seul à essayer des routes interdites et à mériter le mauvais temps »

(*Arg.*, I, 196-197 ; *scio me cunctis e gentibus unum / inlicitas temptare uias hiememque mereri*) ; cela explique que, plus tard, après une tempête déclenchée par Borée, Neptune puisse s'offusquer de voir des êtres humains sur la mer, ce qui est à ses yeux « la cause d'un genre de mort nouveau » (*Arg.*, I, 648 ; *mortis causa nouae*). Chiron, accompagné du petit Achille, rend alors visite aux Argonautes (et à Pélée, père d'Achille). Se trouvent notamment à bord d'Argô, Nestor, Tydée, Philoctète, Hercule, Oïlée, Orphée, Pélée, Télamon, Castor et Pollux. Après leur départ, Pélias tuera les parents de Jason.

Les Livres II à IV relatent les événements qui marquent le voyage-aller. A l'escale de Lemnos, les Argonautes constatent que les femmes ont massacré tous les hommes, sous l'influence de Vénus, furieuse d'avoir été délaissée par les habitants (à l'inverse de son époux, Vulcain, dont Lemnos est l'île préférée). Seule Hypsipyle, la fille du roi, a caché son père dans le temple de Bacchus puis elle l'a fait fuir par mer, à l'insu de tous. Les Argonautes séjournent là un moment (Jason s'unit à Hypsipyle, devenue reine) puis ils reprennent leur route. Ultérieurement, ils font escale sur le site de Troie, où un monstre marin envoyé par Poséidon s'apprête à dévorer une fille de Laomédon, attachée sur un rocher, offerte en butin (il s'agit là de représailles contre les Troyens, car le roi Laomédon n'a pas payé la construction de la muraille de Troie à Apollon et à Poséidon, en dépit de ses engagements). Hercule tue le monstre et il demande au souverain de conserver jusqu'à son retour la récompense promise : des chevaux. Lors d'une autre escale, accueillis chez le roi Cyzicus, les Argonautes combattent par erreur, de nuit, le roi et ses troupes et ils l'abattent. Le compagnon d'Ulysse, Hylas, est ensuite happé dans une source par une nymphe (à l'instigation de Junon, pour nuire à Hercule ; *Arg.*, III, 487-564). Celui-ci part à sa recherche et les Argonautes l'abandonnent après l'avoir longtemps attendu ; plus tard, au Caucase, Hercule délivrera Prométhée de ses chaînes. Argô fait encore escale chez les Brébyces, dont Pollux tue le roi Amycus lors d'un combat de boxe ; puis les Argonautes délivrent le devin Phinée des Harpyes qui pillent et polluent sa nourriture.

Les Livres V à VIII se déroulent en Colchide (en Asie), chez le roi Aiétès. Une guerre fratricide s'y déroule, entre Aiétès et Persès. Aiétès demande aux Argonautes de lui prêter main forte ; leur récompense sera la Toison d'or. Grâce à l'aide des Argonautes, il est vainqueur. Médée a assisté aux exploits de Jason (Pallas-Minerve s'est tenue pendant les combats aux côtés de ce dernier. Elle a utilisé son égide pour faire peur aux chevaux ennemis tandis que Junon décuplait les forces de Jason). Avec l'aide de Vénus qui prend l'apparence de Circé, sœur d'Aiétès, Junon rend Médée amoureuse de Jason. Après la victoire, Aiétès ne tient pas ses promesses : il impose de nouvelles épreuves au héros (des taureaux à mettre au joug, un combat contre des guerriers). Mais Médée l'aide à triompher et à récupérer la Toison d'or, gardée par un serpent. Jason lui promet de l'épouser. Médée s'enfuit sur le bateau des Grecs. Ils se marient sur l'île de Peucée ; c'est alors que surgit la flotte des Colques à leur poursuite, conduite par le frère de Médée, Absyrte, et par son fiancé Styrus. Junon envoie une tempête contre la flotte des Colques. Styrus se noie.

L'épopée se termine, incomplète, sur une première dispute entre Médée et Jason auquel les Argonautes ont demandé d'abandonner la jeune fille, ce à quoi il a, à regret, consenti.

Edition-traduction : Valérius Flaccus, *Argonautiques*, Les Belles Lettres, 2 Vol., 1997-2002 (traduction : G. Liberman).

VIRGILE : *ÉNÉIDE* (*En.*)

Virgile (Vergilius) est un poète latin, né près de Mantoue en Lombardie en 70 av. J.-C., mort en 19 av. J.-C. Il a composé essentiellement, d'abord à partir de 42, *Les Bucoliques* (dix poèmes mettant en scène des bergers), ensuite approximativement à partir de 37, *Les Géorgiques* (quatre Livres sur l'agriculture et sur l'élevage), enfin à partir de 29 et jusqu'à sa mort, l'*Énéide*. Il fut un ami d'Horace et, comme ce dernier, il fréquenta Mécène et Octave-Auguste. Pour certains cependant, Auguste ne serait pas étranger à la mort de Virgile (P. Duroisin, 1994).

Dans le Préambule du Livre III des *Géorgiques*, Virgile admet que sa relation avec Mécène, qui le finance, est une relation de subordination : « Tes ordres, Mécène, ne sont pas sans raideur » (*G.*, III, 41 ; *tua, Maecenas, haud mollia iussa*). Et il indique vouloir composer l'*Énéide* à la gloire d'Octave-Auguste : « Au milieu du temple, je placerai César et il l'habitera (…). [Sur les portes], seront fixés (…) aussi les noms de la race issue de Jupiter, et Tros son ancêtre et Apollon, le fondateur de Troie » (*G.*, III, 16 et 34-36 ; *in medio mihi Caesar erit templumque tenebit* / (…). / *Stabunt (...) demissaeque ab Ioue gentis* / *nomina, Trosque parens et Troiae Cynthius auctor*).

L'*Énéide* comprend douze Livres pour approximativement 10 000 hexamètres dactyliques. En composant l'*Énéide*, Virgile s'est fortement inspiré d'Homère. Les six premiers Livres (le voyage d'Énée de Troie vers l'Italie) s'apparentent en effet à l'*Odyssée* et les six autres (la guerre contre les Latins), à l'*Iliade*. Plusieurs récits sont enchâssés, comme dans l'*Odyssée*. Nous les exposons ici dans l'ordre chronologique, pour des raisons de clarté de la présentation.

Au moment de la destruction de Troie par les Grecs (racontée en détail dans le Livre II), Énée, son père Anchise, son fils Ascagne-Iule et leurs compagnons fuient en bateau (sans Créuse, épouse d'Énée, qui s'est perdue dans la nuit). Errant longtemps sur les mers (Livre III), à la recherche de l'endroit où Énée est appelé par les destins à fonder une nouvelle cité, ils abordent successivement en Thrace, à Délos, en Crète, aux Strophades, à Actium (où ils organisent des jeux), à Buthrote (où ils rencontrent Andromaque et Hélénus), au pays des Cyclopes, en Sicile (où Anchise meurt). Ils arrivent finalement à Carthage, après avoir été dispersés par une tempête (envoyée par Junon, toujours hostile aux Troyens en dépit de leur défaite pendant la guerre), alors qu'ils se trouvent au large de la Sicile (Livre I). Ils y sont accueillis par Didon, reine de Carthage, et celle-ci tombe amoureuse d'Énée, après une intervention de Cupidon, à l'instigation de Vénus, la mère d'Énée. Énée succombe à Didon et il s'installe à Carthage, jusqu'à ce que Mercure – envoyé par Jupiter – le rappelle à ses destins : fonder un royaume en Italie. Lorsque la flotte troyenne quitte Carthage, Didon se suicide (Livre IV). Énée parvient en Italie après être repassé en Sicile où il organise des jeux

funèbres en l'honneur de son père (Livre V). A Cumes, il consulte la Sibylle qui l'accompagne aux Enfers : Anchise y instruit Énée de ses destins et de ceux de Rome (Livre VI).

Parvenu au Latium, Énée rencontre le roi Latinus ; celui-ci lui offre la main de sa fille Lavinia. Mais Énée se heurte à l'hostilité d'Amata, épouse de Latinus, mère de Lavinia, et surtout à celle de Junon qui fomente une guerre entre les Troyens et les Latins (Livre VII). Énée reçoit le concours d'Evandre (roi de Pallantée, cité qui se trouve à l'emplacement de la future Rome) et des Etrusques. Dans le même temps, Vénus lui a fait forger par Vulcain un bouclier sur lequel figurent les destins de Rome (Livre VIII). Dans le camp opposé, les principaux chefs de la coalition italienne sont Turnus (chef des Rutules), Mézence et la vierge Camille. Les Latins assiègent le camp des Troyens, en l'absence d'Énée qui n'est pas rentré de son voyage chez Evandre (Livre IX). De retour, Énée soulage la pression sur le camp troyen : il tue Mézence et son fils Lausus ; dans le même temps, Turnus a tué Pallas, le fils d'Evandre (Livre X). A son tour, c'est la cité de Latinus qui est attaquée par les Troyens : le roi est favorable à un traité de paix avec Énée mais Turnus s'y oppose ; Camille est tuée par un javelot troyen (Livre XI). Le conflit se termine sur un combat singulier entre Énée et Turnus ; le chef rutule est tué ; la reine Amata s'est suicidée ; Junon et Jupiter sont parvenus à un accord : les Latins garderont leur nom et leur religion tandis que les Troyens les renforceront par des mariages (Livre XII).

A l'approche de sa mort, Virgile demanda la destruction de l'*Énéide* : c'est Auguste lui-même qui la lui refusa.

Editions-traductions : Virgile, *Énéide*, Soc. d'édition Les Belles Lettres, 1977-1980, 3 Vol. (traduction : J. Perret) ; Virgile, *L'Énéide,* GF Flammarion, 1965 (traduction : M. Rat) ; Virgile, *L'Énéide*, Albin Michel / Les Belles Lettres, 2012 (traduction : P. Veyne).

ANNEXE 2 : LES OCCURRENCES DES PRINCIPAUX SUBSTANTIFS ET VERBES EXPRIMANT LA NOTION DE DESTIN DANS LES ÉPOPÉES DU CORPUS

La présentation est faite par ordre alphabétique des auteurs, pour les principaux substantifs et verbes exprimant la notion de destin : ἡ αἶσα, ἡ ἀναγκαίη et ἡ ἀνάγκη, ἡ Ἄτροπος, ὁ ou ἡ δαίμων, ἡ εἱμαρμένη, εἵμαρται, εἵμαρτο et εἱμαρμένος, ἡ κήρ, αἱ Κλῶθες, ἡ Κλωθώ, ἡ Λάχεσις, τὸ λάχος, ἡ μοῖρα, ὁ μόρος, ὁ οἶτος, πέπρωται, πέπρωτο et πεπρωμένος, ὁ πότμος, ἡ τύχη pour les épopées grecques ; *Atropos, casus, Clotho, Fata* (*ae*, f.), *fatalitas, fatum, fors* et *forte, fortuna, Lachesis, necessitas, Parca, sors* pour les épopées latines.

Bien sûr, les différents cas des substantifs et les différentes formes verbales sont pris en compte, le co-texte permettant de trancher entre les formes homonymiques, par exemple entre Ἄτροπος, une des Moires, et ἄτροπος (« inflexible », comme dans *La Suite d'Homère* de Quintus de Smyrne ; ἄτροπος (…) μοῖρα ; *Sui.*, VII, 247 ; « La Moire inflexible ») ; entre ἡ ἀναγκαίη et certaines formes de l'adjectif ἀναγκαῖος ; entre *fata*, participe passé au nominatif féminin singulier du verbe *for, fari, fatus sum* (« dire ») et *Fata, ae*, f. (« la Parque ») ou *fata* (« les destins ») ; entre *parcae*, adjectif au nominatif féminin pluriel de l'adjectif *parcus, a, um* (« économe », « peu abondant ») et Parcae (« les Parques »).

Le repérage des occurrences, effectué à la lecture des épopées dans l'édition Les Belles Lettres (chaque fois qu'elle existait), a fait l'objet d'une vérification électronique sur les sites *Thesaurus Linguae Graecae* et *Hodoi Elektronikai* pour les épopées grecques, *Itinera Electronica* et *Library of Latin Texts* pour les œuvres latines. Comme on le vérifiera, il n'y a pas toujours exacte concordance dans la numérotation des vers ; et certaines occurrences, présentes dans un manuscrit, sont absentes d'un autre.

Lorsque, dans une œuvre, un mot ne fait l'objet d'aucune occurrence, il est supprimé de la liste. N'apparaissent ainsi dans aucune épopée ἡ εἱμαρμένη, *Fata* (*ae*, f.), *fatalitas, necessitas*.

APOLLONIOS DE RHODES : *ARGONAUTIQUES* (*Argo.*)

- **αἶσα** (17 occurrences) : *Argo.*, I, 79 ; *Argo.*, I, 443 ; *Argo.*, I, 449 ; *Argo.*, II, 66 ; *Argo.*, II, 486 ; *Argo.*, III, 3 ; *Argo.*, III, 208 ; *Argo.*, III, 261 ; *Argo.*, III, 328 ; *Argo.*, III, 468 ; *Argo.*, III, 613 ; *Argo.*, IV, 36 ; *Argo.*, IV, 961 ; *Argo.*, IV, 1065 ; *Argo.*, IV, 1254 ; *Argo.*, IV, 1468 ; *Argo.*, IV, 1503.

- **ἀναγκαίη** ou **ἀνάγκη** (7 occurrences) : *Argo.*, II, 18 ; *Argo.*, II, 232 ; *Argo.*, III, 430 ; *Argo.*, III, 988 ; *Argo.*, IV, 440 ; *Argo.*, IV, 555 ; *Argo.*, IV, 1390.

- **δαίμων** (17 occurrences) : *Argo.*, I, 443 ; *Argo.*, I, 921 ; *Argo.*, I, 1119 ; *Argo.*, I, 1141 ; *Argo.*, II, 249 ; *Argo.*, II, 260 ; *Argo.*, II, 421 ; *Argo.*, II, 719 ; *Argo.*, III, 389 ; *Argo.*, III,

539 ; *Argo.*, IV, 64 ; *Argo.*, IV, 448 ; *Argo.*, IV, 1040 ; *Argo.*, IV, 1316 ; *Argo.*, IV, 1411 ; *Argo.*, IV, 1549 ; *Argo.*, IV, 1597.

- **κήρ** (7 occurrences) : *Argo.*, I, 690 ; *Argo.*, II, 116 ; *Argo.*, II, 258 ; *Argo.*, II, 487 ; *Argo.*, III, 702 ; *Argo.*, IV, 1485 ; *Argo.*, IV, 1665.

- **λάχος** (2 occurrences) : *Argo.*, I, 1082 ; *Argo.*, III, 1340.

- **μοῖρα** (17 occurrences) : *Argo.*, I, 6 ; *Argo.*, I, 299 ; *Argo.*, I, 422 ; *Argo.*, I, 440 ; *Argo.*, I, 691 ; *Argo.*, I, 1035 ; *Argo.*, I, 1317 ; *Argo.*, I, 1323 ; *Argo.*, II, 452 ; *Argo.*, II, 815 ; *Argo.*, II, 855 ; *Argo.*, II, 1159 ; *Argo.*, III, 660 ; *Argo.*, III, 754 ; *Argo.*, III, 779 ; *Argo.*, IV, 1217 ; *Argo.*, IV, 1475.

- **μόρος** (12 occurrences) : *Argo.*, I, 140 ; *Argo.*, I, 1030 ; *Argo.*, I, 1350 ; *Argo.*, II, 136 ; *Argo.*, II, 339 ; *Argo.*, II, 470 ; *Argo.*, III, 429 ; *Argo.*, III, 468 ; *Argo.*, III, 806 ; *Argo.*, III, 1080 ; *Argo.*, IV, 20 ; *Argo.*, IV, 1261.

- **οἶτος** (9 occurrences) : *Argo.*, II, 172 ; *Argo.*, II, 326 ; *Argo.*, II, 482 ; *Argo.*, II, 881 ; *Argo.*, II, 893 ; *Argo.*, III, 64 ; *Argo.*, III, 527 ; *Argo.*, IV, 699 ; *Argo.*, IV, 1094.

- **πέπρωται, πέπρωτο, πεπρωμένος** (7 occurrences) : *Argo.*, I, 444 ; *Argo.*, I, 904 ; *Argo.*, I, 1322 ; *Argo.*, II, 116 ; *Argo.*, II, 815 ; *Argo.*, IV, 532 ; *Argo.*, IV, 801.

- **πότμος** (5 occurrences) : *Argo.*, I, 446 ; *Argo.*, III, 551 ; *Argo.*, III, 793 ; *Argo.*, III, 800 ; *Argo.*, IV, 1503.

BAEBIUS ITALICUS : *ILIADE LATINE* (*Il. lat.*)

- ***casus*** (6 occurrences) : *Il. lat.*, v. 372 ; *Il. lat.*, v. 388 ; *Il. lat.*, v. 626 ; *Il. lat.*, v. 657 ; *Il. lat.*, v. 721 ; *Il. lat.*, v. 1042.

- ***Clotho*** (1 occurrence) : *Il. lat.*, v. 891.

- ***fatum*** (8 occurrences) : *Il. lat.*, v. 251 ; *Il. lat.*, v. 330 ; *Il. lat.*, v. 414 ; *Il. lat.*, v. 426 ; *Il. lat.*, v. 657 ; *Il. lat.*, v. 667 ; *Il. lat.*, v. 688 ; *Il. lat.*, v. 944.

- ***fors*** ou ***forte*** (2 occurrences) : *Il. lat.*, v. 460 ; *Il. lat.*, v. 500.

- ***Lachesis*** (1 occurrence) : *Il. lat.*, v. 891.

- ***sors*** (3 occurrences) : *Il. lat.*, v. 588 ; *Il. lat.*, v. 966 ; *Il. lat.*, v. 1041.

CALLIMAQUE : *HÉCALÉ* (*Hec.*)

- **δαίμων** (1 occurrence) : *Hec.*, Fragment 260, ligne 36.

- **πότμος** (1 occurrence) : *Hec.*, Fragment 130, ligne 1.

CATULLE : *LES NOCES DE THÉTIS ET DE PÉLÉE* (*Noc.*)

- ***casus*** (1 occurrence) : *Noc.*, v. 216.

- ***fatum*** (3 occurrences) : *Noc.*, v. 245 ; *Noc.*, v. 321 ; *Noc.*, v. 326.

- ***fors, forte*** (2 occurrences) : *Noc.*, v. 170 ; *Noc.*, v. 366.

- ***fortuna*** (2 occurrences) : *Noc.*, v. 218 ; *Noc.*, v. 222.

- ***Parca*** (2 occurrences) : *Noc.*, v. 306 ; *Noc.*, v. 383.

COLLOUTHOS : *L'ENLÈVEMENT D'HÉLÈNE* (*Enl.*)

- **ἀναγκαίη** ou **ἀνάγκη** (1 occurrence) : *Enl.*, v. 365.

CLAUDIEN : *LE RAPT DE PROSERPINE* (*Pros.*)

- ***Atropos*** (1 occurrence) : *Pros.*, I, 218.

- ***casus*** (3 occurrences) : *Pros.*, III, 136 ; *Pros.*, III, 248 ; *Pros.*, III, 433.

- ***fatum*** (7 occurrences) : *Pros.*, I, 52 ; *Pros.*, II, 7 ; *Pros.*, II, 306 ; *Pros.*, III, 65 ; *Pros.*, III, 107 ; *Pros.*, III, 301 ; *Pros.*, III, 410.

- ***fors*** ou ***forte*** (6 occurrences) : *Pros.*, I, 73 ; *Pros.*, I, 96 ; *Pros.*, II, 65 ; *Pros.*, III, 187 ; *Pros.*, III, 287 ; *Pros.*, III, 307.

- ***fortuna*** (3 occurrences) : *Pros.*, I, 95 ; *Pros.*, II, 239 ; *Pros.*, III, 301.

- ***Lachesis*** (3 occurrences) : *Pros.*, I, 54 ; *Pros.*, II, 354 ; *Pros.*, III, 411.

- ***Parca*** (3 occurrences) : *Pros.*, I, 48 ; *Pros.*, II, 6 ; *Pros.*, II, 305.

- ***sors*** (5 occurrences) : *Pros.*, I, 100 ; *Pros.*, II, 220 ; *Pros.*, II, 332 ; *Pros.*, III, 61 ; *Pros.*, III, 298.

DRACONTIUS : *LA TRAGÉDIE D'ORESTE, HYLAS, L'ENLÈVEMENT D'HÉLÈNE, MÉDÉE*

La Tragédie d'Oreste (*Orest.*)

- ***casus*** (3 occurrences) : *Orest.*, v. 84 ; *Orest.*, v. 181 ; *Orest.*, v. 189.

- ***fatum*** (9 occurrences) : *Orest.*, v. 144 ; *Orest.*, v. 225 ; *Orest.*, v. 278 ; *Orest.*, v. 282 ; *Orest.*, v. 471 ; *Orest.*, v. 472 (un passage a été déplacé) ; *Orest.*, v. 443 ; *Orest.*, v. 596 ; *Orest.*, v. 736.

- ***fors*** ou ***forte*** (3 occurrences) : *Orest.*, v. 280 ; *Orest.*, v. 294 ; *Orest.*, v. 900.

- ***fortuna*** (1 occurrence) : *Orest.*, v. 176.

- ***Lachesis*** (1 occurrence) : *Orest.*, v. 342.

- ***Parca*** (2 occurrences) : *Orest.*, v. 342 ; *Orest.*, v. 453.

- ***sors*** (10 occurrences) : *Orest.*, v. 71 (*sorte*, ne figure pas dans toutes les versions) ; *Orest.*, v. 110 ; *Orest.*, v. 133 ; *Orest.*, v. 183 ; *Orest.*, v. 271 ; *Orest.*, v. 281 ; *Orest.*, v. 361; *Orest.*, v. 760 ; *Orest.*, v. 765 ; *Orest.*, v. 937.

Hylas (*Hyl.*)

- ***casus*** (1 occurrence) : *Hyl.*, v. 2.

- ***fatum*** (1 occurrence) : *Hyl.*, v. 1.

- ***fors*** ou ***forte*** (2 occurrences) : *Hyl.*, v. 4 ; *Hyl.*, v. 17.

- ***sors*** (1 occurrence) : *Hyl.*, v. 107.

L'Enlèvement d'Hélène (*Hel.*)

- ***Atropos*** (1 occurrence) : *Hel.*, v. 203.

- ***casus*** (1 occurrence) : *Hel.*, v. 131.

- ***Clotho*** (1 occurrence) : *Hel.*, v. 203.

- ***fatum*** (14 occurrences) : *Hel.*, v. 17 ; *Hel.*, v. 57 ; *Hel.*, v. 57 ; *Hel.*, v. 68 ; *Hel.*, v. 131 ; *Hel.*, v. 156 ; *Hel.*, v. 162 ; *Hel.*, v. 191 ; *Hel.*, v. 198 ; *Hel.*, v. 201 ; *Hel.*, v. 465 ; *Hel.*, v. 535 ; *Hel.*, v. 539 ; *Hel.*, v. 629.

- ***fors*** ou ***forte*** (6 occurrences) : *Hel.*, v. 78 ; *Hel.*, v. 178 ; *Hel.*, v. 180 ; *Hel.*, v. 435 ; *Hel.*, v. 460 ; *Hel.*, v. 516.

- ***fortuna*** (1 occurrence) : *Hel.*, v. 133.

- ***Lachesis*** (1 occurrence) : *Hel.*, v. 203.

- ***sors*** (7 occurrences) : *Hel.*, v. 124 ; *Hel.*, v. 334 ; *Hel.*, v. 344 ; *Hel.*, v. 347 ; *Hel.*, v. 402 ; *Hel.*, v. 536 ; *Hel.*, v. 638.

Médée (*Med.*)

- ***fatum*** (7 occurrences) : *Med.*, v. 8 ; *Med.*, v. 211 ; *Med.*, v. 227 ; *Med.*, v. 357 ; *Med.*, v. 375 ; *Med.*, v. 413 ; *Med.*, v. 581.

- ***fors*** ou ***forte*** (1 occurrence) : *Med.*, v. 199.

- ***fortuna*** (2 occurrences) : *Med.*, v. 214 ; *Med.*, v. 376.

- ***Lachésis*** (1 occurrence) : *Med.*, v. 375.

- ***sors*** (1 occurrence) : *Med.*, v. 412.

ENNIUS : *ANNALES* (*An.*)

- ***casus*** (1 occurrence) : *An.*, XV, 399.

- ***fors*** ou ***forte*** (3 occurrences) : * *An.*, v. 189 ; *An.*, v. 285 ; *An.*, v. 340

ou ** *An.*, VI, 197 ; *An.*, VIII, 288 ; *An.*, X, 341.

(* Ennius, *Annals*, in Henderson, J. (ed) *Remains of old Latin* : *Ennius, Caecilius*, Loeb Classical Library, 2006, pp. 1-215 ; ** Site *Library of Latin Texts*)

- ***fortuna*** (8 ou 9 occurrences) : * *An.*, v. 43 ; *An.*, v. 191 ; *An.*, v. 254 ; *An.*, v. 285 ; *An.*, v. 286 ; *An.*, v. 313 ; *An.*, v. 381 ; *An.*, v. 481 (non classé).

ou ** *An.*, I, 46 ; *An.*, VI, 199 ; *An.*, VII, 257 ; *An.*, VIII, 288 ; *An.*, VIII, 289 ; *An.*, IX, 300 ; *An.*, IX, 312 ; *An.*, XIV, 394 ; v. 538 (non classé).

(* Ennius, *Annals*, in Henderson, J. (ed) ; ** Site *Library of Latin Texts*. En *, *uiri ualidis cum uiribus luctant* (*An.*, v. 307) devient en ** *Fortuna uaria ualidis cum uiribus luctant* (*An.*, IX, 300)

- ***sors*** (1 occurrence) : * *An.*, v. 325

ou ** *An.*, X, 329.

(* Ennius, *Annals*, in Henderson, J. (ed) ; ** Site *Library of Latin Texts*)

HÉSIODE : *THÉOGONIE* (*Th.*)

- **αἶσα** (1 occurrence) : *Th.*, v. 422.

- **ἀναγκαίη** ou **ἀνάγκη** (2 occurrences) : *Th.*, v. 517 ; *Th.*, v. 615.

- **Ἄτροπος** (2 occurrences) : *Th.*, v. 218 ; *Th.*, v. 905.

- **δαίμων** (1 occurrence) : *Th.*, v. 991.

- **εἵμαρται, εἵμαρτο, εἱμαρμένος** (1 occurrence) : *Th.*, v. 894.

- **κήρ** (2 occurrences) : *Th.*, v. 211 ; *Th.*, v. 217.

- **Κλωθώ** (2 occurrences) : *Th.*, v. 218 ; *Th.*, v. 905.

- **Λάχεσις** (2 occurrences) : *Th.*, v. 218 ; *Th.*, v. 905.

- **μοῖρα** (9 occurrences) : *Th.*, v. 204 ; *Th.*, v. 217 ; *Th.*, v. 348 ; *Th.*, v. 413 ; *Th.*, v. 520 ; *Th.*, v. 544 ; *Th.*, v. 607 ; *Th.*, v. 789 ; *Th.*, v. 904.

- **μόρος** (1 occurrence) : *Th.*, v. 211.

- **πέπρωται, πέπρωτο, πεπρωμένος** (2 occurrences) : *Th.*, v. 464 ; *Th.*, v. 475.

- **τύχη** (1 occurrence) : *Th.*, v. 360.

HOMÈRE : *ILIADE* (*Il.*)

- **αἶσα** (25 occurrences) : *Il.*, I, 416 ; *Il.*, I, 418 ; *Il.*, III, 59 ; *Il.*, III, 59 ; *Il.*, V, 209 ; *Il.*, VI, 333 ; *Il.*, VI, 333 ; *Il.*, VI, 487 ; *Il.*, IX, 378 ; *Il.*, IX, 608 ; *Il.*, X, 445 ; *Il.*, XV, 209 ; *Il.*, XVI, 441 ; *Il.*, XVI, 707 ; *Il.*, XVI, 780 ; *Il.*, XVII, 321 ; *Il.*, XVII, 716 ; *Il.*, XVIII, 327 ; *Il.*, XX, 127 ; *Il.*, XXII, 61 ; *Il.*, XXII, 179 ; *Il.*, XXII, 477 ; *Il.*, XXIV, 224 ; *Il.*, XXIV, 428 ; *Il.*, XXIV, 750.

- **ἀναγκαίη** ou **ἀνάγκη** (20 occurrences) : *Il.*, IV, 300 ; *Il.*, V, 633 ; *Il.*, VI, 85 ; *Il.*, VI, 458 ; *Il.*, VIII, 57 ; *Il.*, IX, 429 ; *Il.*, IX, 692 ; *Il.*, X, 418 ; *Il.*, XI, 150 ; *Il.*, XII, 178 ; *Il.*, XIV, 128 ; *Il.*, XV, 133 ; *Il.*, XV, 199 ; *Il.*, XV, 345 ; *Il.*, XV, 655 ; *Il.*, XVI, 305 ; *Il.*, XVIII, 113 ; *Il.*, XIX, 66 ; *Il.*, XX, 251 ; *Il.*, XXIV, 667.

- **δαίμων** (27 occurrences) : *Il.*, I, 222 ; *Il.*, III, 420 ; *Il.*, V, 438 ; *Il.*, V, 459 ; *Il.*, V, 884 ; *Il.*, VI, 115 ; *Il.*, VII, 291 ; *Il.*, VII, 377 ; *Il.*, VII, 396 ; *Il.*, VIII, 166 ; *Il.*, IX, 600 ; *Il.*, XI, 480 ; *Il.*, XI, 792 ; *Il.*, XV, 403 ; *Il.*, XV, 418 ; *Il.*, XV, 468 ; *Il.*, XVI, 705 ; *Il.*, XVI, 786 ; *Il.*, XVII, 98 ; *Il.*, XVII, 104 ; *Il.*, XIX, 188 ; *Il.*, XX, 447 ; *Il.*, XX, 493 ; *Il.*, XXI, 18 ; *Il.*, XXI, 93 ; *Il.*, XXI, 227 ; *Il.*, XXIII, 595.

- **εἵμαρται, εἵμαρτο, εἱμαρμένος** (1 occurrence) : *Il.*, XXI, 281.

- **κήρ** (46 occurrences) : *Il.*, I, 228 ; *Il.*, II, 302 ; *Il.*, II, 352 ; *Il.*, II, 834 ; *Il.*, II, 859 ; *Il.*, III, 6 ; *Il.*, III, 32 ; *Il.*, III, 360 ; *Il.*, III, 454 ; *Il.*, IV, 11 ; *Il.*, V, 22 ; *Il.*, V, 652 ; *Il.*, VII, 254 ; *Il.*, VIII, 70 ; *Il.*, VIII, 73 ; *Il.*, VIII, 528 ; *Il.*, IX, 411 ; *Il.*, XI, 332 ; *Il.*, XI, 360 ; *Il.*, XI, 443 ; *Il*, XI, 585 ; *Il.*, XII, 113 ; *Il.*, XII, 326 ; *Il.*, XII, 402 ; *Il.*, XIII, 283 ; *Il.*, XIII, 566 ; *Il.*, XIII, 596 ; *Il.*, XIII, 648 ; *Il.*, XIII, 665 ; *Il.*, XIV, 408 ; *Il.*, XIV, 462 ; *Il.*, XV, 287 ; *Il.*, XVI, 47 ; *Il.*, XVI, 687 ; *Il.*, XVI, 817 ; *Il.*, XVII, 714 ; *Il.*, XVIII, 115 ; *Il.*, XVIII, 117 ; *Il.*, XVIII, 535 ; *Il.*, XXI,

66 ; *Il.*, XXI, 565 ; *Il.*, XXII, 202 ; *Il.*, XXII, 210 ; *Il.*, XXII, 365 ; *Il.*, XXIII, 78 ; *Il.*, XXIV, 82.

- **μοῖρα** (48 occurrences) : *Il*, I, 286 ; *Il.*, III, 101 ; *Il.*, IV, 170 ; *Il.*, IV, 517 ; *Il.*, V, 83 ; *Il.*, V, 613 ; *Il.*, V, 629 ; *Il.*, VI, 488 ; *Il.*, VII, 52 ; *Il*, VIII, 146 ; *Il*, IX, 59 ; *Il*, IX, 318 ; *Il*, X, 169 ; *Il*, X, 253 ; *Il.*, X, 253 ; *Il.*, XII, 116 ; *Il.*, XIII, 602 ; *Il.*, XV, 117 ; *Il.*, XV, 195 ; *Il*, XV, 206 ; *Il*, XVI, 68 ; *Il.*, XVI, 334 ; *Il*, XVI, 367 ; *Il.*, XVI, 434 ; *Il.*, XVI, 849 ; *Il.*, XVI, 853 ; *Il.*, XVII, 421 ; *Il.*, XVII, 478 ; *Il.*, XVII, 672 ; *Il.*, XVIII, 119 ; *Il.*, XVIII, 120 ; *Il.*, XIX, 87 ; Il, XIX, 186 ; *Il*, XIX, 256 ; *Il.*, XIX, 410 ; *Il.*, XX, 336 ; *Il.*, XX, 477 ; *Il.*, XXI, 83 ; *Il.*, XXI, 110 ; *Il.*, XXII, 5 ; *Il.*, XXII, 303 ; *Il.*, XXII, 436 ; *Il.*, XXIII, 80 ; *Il*, XXIII, 626 ; *Il.*, XXIV, 49 ; *Il.*, XXIV, 132 ; *Il.*, XXIV, 209 ; *Il*, XXIV 379.

- **μόρος** (8 occurrences) : *Il.*, VI, 357 ; *Il.*, XVIII, 465 ; *Il.*, XIX 421 ; *Il.*, XX, 30 ; *Il.*, XXI, 133 ; *Il.*, XXI, 517 ; *Il.*, XXII, 280 ; *Il.*, XXIV, 85.

- **οἶτος** (6 occurrences) : *Il.*, III, 417 ; *Il.*, VIII, 34 ; *Il.*, VIII 354 ; *Il.*, VIII, 465 ; *Il.*, IX, 563 ; *Il.*, XXIV 388.

- **πέπρωται, πέπρωτο, πεπρωμένος** (5 occurrences) : *Il.*, III, 309 ; *Il.*, XV, 209 ; *Il.*, XVI, 441 ; *Il.*, XVIII, 329 ; *Il.*, XXII, 179.

- **πότμος** (12 occurrences) : *Il.*, II, 359 ; *Il.*, IV, 396 ; *Il.*, VI, 412 ; *Il.*, VII, 52 ; *Il.*, XI, 263 ; *Il.*, XV, 495 ; *Il.*, XVI, 857 ; *Il.*, XVIII, 96 ; *Il.*, XX, 337 ; *Il.*, XXI, 588 ; *Il.*, XXII, 39 ; *Il.*, XXII, 363.

HOMÈRE : *ODYSSÉE* (*Od.*)

- **αἶσα** (16 occurrences) : *Od.*, V, 40 ; *Od.*, V, 113 ; *Od.*, V, 206 ; *Od.*, V, 288 ; *Od.*, VII, 197 ; *Od.*, VIII, 511 ; *Od.*, IX, 52 ; *Od.*, XI, 61 ; *Od.*, XIII, 138 ; *Od.*, XIII, 306 ; *Od.*, XIV, 359 ; *Od.*, XV, 276 ; *Od.*, XVI, 101 ; *Od.*, XIX, 84 ; *Od.*, XIX, 259 ; *Od.*, XXIII, 315.

- **ἀναγκαίη** ou **ἀνάγκη** (24 occurrences) : *Od.*, I, 154 ; *Od.*, II, 110 ; *Od.*, IV, 557 ; *Od.*, V, 14 ; *Od.*, V, 154 ; *Od.*, VII, 217 ; *Od.*, IX, 98 ; *Od.*, X, 273 ; *Od.*, X, 434 ; *Od.*, XII, 330 ; *Od.*, XIII, 307 ; *Od.*, XIV, 27 ; *Od.*, XIV, 272 ; *Od.*, XIV, 298 ; *Od.*, XV, 311 ; *Od.*, XVII, 143 ; *Od.*, XVII, 441 ; *Od.*, XVIII, 76 ; *Od.*, XIX, 73 ; *Od.*, XIX, 156 ; *Od.*, XXII, 331 ; *Od.*, XXII, 353 ; *Od.*, XXII, 451 ; *Od.*, XXIV, 146.

- **δαίμων** (33 occurrences) : *Od.*, II, 134 ; *Od.*, III, 27 ; *Od.*, III, 166 ; *Od.*, IV, 275 ; *Od.*, V, 396 ; *Od.*, V, 421 ; *Od.*, VI, 172 ; *Od.*, VII, 248 ; *Od.*, IX, 381 ; *Od.*, X, 64 ; *Od.*, XI, 61 ; *Od.*, XI, 587 ; *Od.*, XII, 169 ; *Od.*, XII, 295 ; *Od.*, XIV, 386 ; *Od.*, XIV, 488 ; *Od.*, XV, 261 ; *Od.*, XVI, 64 ; *Od.*, XVI, 194 ; *Od.*, XVI, 370 ; *Od.*, XVII, 243 ; *Od.*, XVII, 446 ; *Od.*, XVIII, 146 ; *Od.*, XVIII, 256 ; *Od.*, XIX, 10 ; *Od.*, XIX, 129 ; *Od.*, XIX, 138 ; *Od.*, XIX, 201 ; *Od.*, XIX, 512 ; *Od.*, XX, 87 ; *Od.*, XXI, 201 ; *Od.*, XXIV, 149 ; *Od.*, XXIV, 306.

- **εἵμαρται, εἵμαρτο, εἱμαρμένος** (2 occurrences) : *Od.*, V, 312 ; *Od.*, XXIV, 34.

- **κήρ** (32 occurrences) : *Od.*, II, 165 ; *Od.*, II, 283 ; *Od.*, II, 316 ; *Od.*, II, 352 ; *Od.*, III, 242 ; *Od.*, III, 410 ; *Od.*, IV, 273 ; *Od.*, IV, 502 ; *Od.*, IV, 512 ; *Od.*, V, 387 ; *Od.*, VI, 11 ; *Od.*, VIII, 513 ; *Od.*, XI, 171 ; *Od.*, XI, 398 ; *Od.*, XII, 157 ; *Od.*, XIV, 207 ; *Od.*, XV, 235 ; *Od.*, XV, 275 ; *Od.*, XVI, 169 ; *Od.*, XVII, 82 ; *Od.*, XVII, 500 ; *Od.*, XVII, 547 ; *Od.*, XVIII, 155 ; *Od.*, XIX, 558 ; *Od.*, XXII, 14 ; *Od.*, XXII, 66 ; *Od.*, XXII, 330 ; *Od.*, XXII, 363 ; *Od.*, XXII, 382 ; *Od.*, XXIII, 332 ; *Od.*, XXIV, 127 ; *Od.*, XXIV, 414.

- **Κλῶθες** (1 occurrence) : *Od.*, VII, 197.

- **μοῖρα** (61 occurrences) : *Od.*, II, 100 ; *Od.*, II, 251 ; *Od.*, III, 40 ; *Od.*, III, 66 ; *Od.*, III, 238 ; *Od.*, III, 269 ; *Od.*, III, 331 ; *Od.*, III, 457 ; *Od.*, IV, 97 ; *Od.*, IV, 266 ; *Od.*, IV, 475 ; *Od.*, IV, 783 ; *Od.*, V, 41 ; *Od.*, V, 114 ; *Od.*, V, 345 ; *Od.*, VII, 227 ; *Od.*, VIII, 54 ; *Od.*, VIII, 141 ; *Od.*, VIII, 397 ; *Od.*, VIII, 470 ; *Od.*, VIII, 496 ; *Od.*, IX, 245 ; *Od.*, IX, 309 ; *Od.*, IX, 342 ; *Od.*, IX, 352 ; *Od.*, IX, 532 ; *Od.*, X, 16 ; *Od.*, XI, 292 ; *Od.*, XI, 534 ; *Od.*, XI, 560 ; *Od.*, XII, 35 ; *Od.*, XIII, 48 ; *Od.*, XIII, 385 ; *Od.*, XIV, 448 ; *Od.*, XIV, 509 ; *Od.*, XV, 140 ; *Od.*, XV, 170 ; *Od.*, XV, 203 ; *Od.*, XVI, 385 ; *Od.*, XVII, 326 ; *Od.*, XVII, 258 ; *Od.*, XVII, 335 ; *Od.*, XVII, 580 ; *Od.*, XVIII, 170 ; *Od.*, XIX, 145 ; *Od.*, XIX, 423 ; *Od.*, XIX, 592 ; *Od.*, XX, 37 ; *Od.*, XX, 76 ; *Od.*, XX, 171 ; *Od.*, XX, 260 ; *Od.*, XX, 280 ; *Od.*, XX, 281 ; *Od.*, XX, 293 ; *Od.*, XXI, 24 ; *Od.*, XXI, 278 ; *Od.*, XXII, 54 ; *Od.*, XXII, 413 ; *Od.*, XXII, 486 ; *Od.*, XXIV, 29 ; *Od.*, XXIV, 135.

- **μόρος** (9 occurrences) : *Od.*, I, 34 ; *Od.*, I, 35 ; *Od.*, I, 166 ; *Od.*, V, 436 ; *Od.*, IX, 61 ; *Od.*, XI, 409 ; *Od.*, XI, 618 ; *Od.*, XVI, 421 ; *Od.*, XX, 241.

- **οἶτος** (5 occurrences) : *Od.*, I, 350 ; *Od.*, III, 134 ; *Od.*, VIII, 489 ; *Od.*, VIII, 578 ; *Od.*, XIII, 384.

- **πότμος** (22 occurrences) : *Od.*, II, 250 ; *Od.*, III, 16 ; *Od.*, IV, 196 ; *Od.*, IV, 339 ; *Od.*, IV, 340 ; *Od.*, IV, 562 ; *Od.*, IV, 714 ; *Od.*, V, 308 ; *Od.*, X, 245 ; *Od.*, XI, 197 ; *Od.*, XI, 372 ; *Od.*, XI, 389 ; *Od.*, XII, 342 ; *Od.*, XIV, 274 ; *Od.*, XVII, 130 ; *Od.*, XVII, 131 ; *Od.*, XIX, 550 ; *Od.*, XXII, 317 ; *Od.*, XXII, 416 ; *Od.*, XXIV, 22 ; *Od.*, XXIV, 31 ; *Od.*, XXIV, 471.

LUCAIN : *LA PHARSALE* (*Pha.*)

- ***casus*** (33 occurrences) : *Pha.*, II, 13 ; *Pha.*, II, 240 ; *Pha.*, II, 678 ; *Pha.*, III, 719 ; *Pha.*, III, 753 ; *Pha.*, IV, 342 ; *Pha.*, IV, 469 ; *Pha.*, IV, 771 ; *Pha.*, V, 66 ; *Pha.*, V, 447 ; *Pha.*, V, 487 ; *Pha.*, V, 693 ; *Pha.*, V, 713 ; *Pha.*, V, 746 ; *Pha.*, V, 769 ; *Pha.*, VI, 7 ; *Pha.*, VI, 418 ; *Pha.*, VI, 597 ; *Pha.*, VI, 615 ; *Pha.*, VII, 151 ; *Pha.*, VII, 239 ; *Pha.*, VII, 246 ; *Pha.*, VII, 446 ; *Pha.*, VII, 487 ; *Pha.*, VII, 658 ; *Pha.*, VIII, 92 ; *Pha.*, VIII, 580 ; *Pha.*, IX, 19 ; *Pha.*, IX, 84 ; *Pha.*, IX, 553 ; *Pha.*, IX, 582 ; *Pha.*, IX, 888 ; *Pha.*, X, 66.

- ***fatum*** (252 occurrences) : *Pha.*, I, 33 ; *Pha.*, I, 42 ; *Pha.*, I, 70 ; *Pha.*, I, 94 ; *Pha.*, I, 114 ; *Pha.*, I, 227 ; *Pha.*, I, 264 ; *Pha.*, I, 393 ; *Pha.*, I, 523 ; *Pha.*, I, 599 ; *Pha.*, I, 630 ; *Pha.*, I, 644 ; *Pha.*, II, 11 ; *Pha.*, II, 15 ; *Pha.*, II, 65 ; *Pha.*, II, 68 ; *Pha.*, II, 87 ; *Pha.*, II, 91 ; *Pha.*, II, 98 ; *Pha.*, II, 107 ; *Pha.*, II, 133 ; *Pha.*, II, 240 ; *Pha.*, II, 287 ; *Pha.*, II, 351 ; *Pha.*, II, 544 ; *Pha.*, II, 581 ; *Pha.*, II, 651 ; *Pha.*, II, 701 ; *Pha.*, II, 705 ; *Pha.*, II, 726 ; *Pha.*, III, 22 ; *Pha.*, III, 196 ; *Pha.*, III, 242 ; *Pha.*, III, 303 ; *Pha.*, III, 308 ; *Pha.*, III, 325 ; *Pha.*, III, 334 ; *Pha.*, III, 353 ; *Pha.*, III, 361 ; *Pha.*, III, 392 ; *Pha.*, III, 517 ; *Pha.*, III, 604 ; *Pha.*, III, 634 ; *Pha.*, III, 645 ; *Pha.*, III, 752 ; *Pha.*, IV, 3 ; *Pha.*, IV, 49 ; *Pha.*, IV, 143 ; *Pha.*, IV, 194 ; *Pha.*, IV, 203 ; *Pha.*, IV, 215 ; *Pha.*, IV, 232 ; *Pha.*, IV, 344 ; *Pha.*, IV, 351 ; *Pha.*, IV, 361 ; *Pha.*, IV, 392 ; *Pha.*, IV, 474 ; *Pha.*, IV, 480 ; *Pha.*, IV, 484 ; *Pha.*, IV, 496 ; *Pha.*, IV, 514 ; *Pha.*, IV, 518 ; *Pha.*, IV, 541 ; *Pha.*, IV, 557 ; *Pha.*, IV, 662 ; *Pha.*, IV, 738 ; *Pha.*, IV, 769 ; *Pha.*, V, 41 ; *Pha.*, V, 48 ; *Pha.*, V, 57 ; *Pha.*, V, 92 ; *Pha.*, V, 93 ; *Pha.*, V, 122 ; *Pha.*, V, 180 ; *Pha.*, V, 185 ; *Pha.*, V, 189 ; *Pha.*, V, 198 ; *Pha.*, V, 205 ; *Pha.*, V, 219 ; *Pha.*, V, 239 ; *Pha.*, V, 283 ; *Pha.*, V, 293 ; *Pha.*, V, 301 ; *Pha.*, V, 325 ; *Pha.*, V, 342 ; *Pha.*, V, 482 ; *Pha.*, V, 490 ; *Pha.*, V, 536 ; *Pha.*, V, 654; *Pha.*, V, 660 ; *Pha.*, V, 683 ; *Pha.*, V, 688 ; *Pha.*, V, 696 ; *Pha.*, V, 730 ; *Pha.*, V, 733 ; *Pha.*, V, 758 ; *Pha.*, V, 762 ; *Pha.*, V, 776 ; *Pha.*, V, 781 ; *Pha.*, VI, 5 ; *Pha.*, VI, 7 ; *Pha.*, VI, 98 ; *Pha.*, VI, 244 ; *Pha.*, VI, 299 ; *Pha.*, VI, 305 ; *Pha.*, VI, 313 ; *Pha.*, VI, 332 ; *Pha.*, VI, 413 ; *Pha.*, VI, 416 ; *Pha.*, VI, 423 ; *Pha.*, VI, 428 ; *Pha.*, VI, 453 ; *Pha.*, VI, 530 ; *Pha.*, VI, 590 ; *Pha.*, VI, 603 ; *Pha.*, VI, 605 ; *Pha.*, VI, 612 ; *Pha.*, VI, 632 ; *Pha.*, VI, 652 ; *Pha.*, VI, 726 ; *Pha.*, VI, 774 ; *Pha.*, VI, 783 ; *Pha.*, VI, 790 ; *Pha.*, VI, 812 ; *Pha.*, VI, 820 ; *Pha.*, VI, 823 ; *Pha.*, VII, 31 ; *Pha.*, VII, 35 ; *Pha.*, VII, 46 ; *Pha.*, VII, 51 ; *Pha.*, VII, 75 ; *Pha.*, VII, 86 ; *Pha.*, VII, 88 ; *Pha.*, VII, 130 ; *Pha.*, VII, 131 ; *Pha.*, VII, 206 ; *Pha.*, VII, 212 ; *Pha.*, VII, 244 ; *Pha.*, VII, 247 ; *Pha.*, VII, 252 ; *Pha.*, VII, 259 ; *Pha.*, VII, 295 ; *Pha.*, VII, 333 ; *Pha.*, VII, 353 ; *Pha.*, VII, 358 ; *Pha.*, VII, 380 ; *Pha.*, VII, 411 ; *Pha.*, VII, 420 ; *Pha.*, VII, 426 ; *Pha.*, VII, 443 ; *Pha.*, VII, 460 ; *Pha.*, VII, 463 ; *Pha.*, VII, 471 ; *Pha.*, VII, 505 ; *Pha.*, VII, 544 ; *Pha.*, VII, 595 ; *Pha.*, VII, 600 ; *Pha.*, VII, 611 ; *Pha.*, VII, 618 ; *Pha.*, VII, 633 ; *Pha.*, VII, 647 ; *Pha.*, VII, 652 ; *Pha.*, VII, 662 ; *Pha.*, VII, 668 ; *Pha.*, VII, 676 ; *Pha.*, VII, 679 ; *Pha.*, VII, 686 ; *Pha.*, VII, 705 ; *Pha.*, VII, 713 ; *Pha.*, VII, 719 ; *Pha.*, VII, 849 ; *Pha.*, VIII, 10 ; *Pha.*, VIII, 13 ; *Pha.*, VIII, 23 ; *Pha.*, VIII, 32 ; *Pha.*, VIII, 49 ; *Pha.*, VIII, 64 ; *Pha.*, VIII, 70 ; *Pha.*, VIII, 77 ; *Pha.*, VIII, 120 ; *Pha.*, VIII, 138 ; *Pha.*, VIII, 158 ; *Pha.*, VIII, 206 ; *Pha.*, VIII, 215 ; *Pha.*, VIII, 267 ; *Pha.*, VIII, 305 ; *Pha.*, VIII, 307 ; *Pha.*, VIII, 308 ; *Pha.*, VIII, 317 ; *Pha.*, VIII, 332 ; *Pha.*, VIII, 344 ; *Pha.*, VIII, 347 ; *Pha.*, VIII, 359 ; *Pha.*, VIII, 361 ; *Pha.*, VIII, 415 ; *Pha.*, VIII, 486 ; *Pha.*, VIII, 516 ; *Pha.*, VIII, 520 ; *Pha.*, VIII, 533 ; *Pha.*, VIII, 544 ; *Pha.*, VIII, 568 ; *Pha.*, VIII, 575 ; *Pha.*, VIII, 625 ; *Pha.*, VIII, 628 ; *Pha.*, VIII, 649 ; *Pha.*, VIII, 652 ; *Pha.*, VIII, 658 ; *Pha.*, VIII, 678 ; *Pha.*, VIII, 701 ; *Pha.*, VIII, 749 ; *Pha.*, VIII, 763 ; *Pha.*, VIII, 823 ; *Pha.*, IX, 143 ; *Pha.*, IX, 212 ; *Pha.*, IX, 243 ; *Pha.*, IX, 274 ; *Pha.*, IX, 336 ; *Pha.*, IX, 397 ; *Pha.*, IX, 410 ; *Pha.*, IX, 545 ; *Pha.*, IX, 558 ; *Pha.*, IX, 615 ; *Pha.*, IX, 639 ; *Pha.*, IX, 733 ; *Pha.*, IX, 735 ; *Pha.*, IX, 753 ; *Pha.*, IX, 758 ; *Pha.*, IX, 825 ; *Pha.*, IX, 833 ; *Pha.*, IX, 842 ; *Pha.*, IX, 849 ; *Pha.*, IX, 878 ; *Pha.*, IX, 884 ; *Pha.*, IX, 923 ; *Pha.*, IX, 929 ; *Pha.*, IX, 980 ; *Pha.*, IX, 1025 ; *Pha.*, IX, 1046 ; *Pha.*, X, 3 ; *Pha.*, X, 21 ; *Pha.*, X, 30 ; *Pha.*, X, 45 ; *Pha.*, X, 88 ; *Pha.*, X, 101 ; *Pha.*, X, 341 ; *Pha.*, X, 344 ; *Pha.*, X, 384 ; *Pha.*, X, 411 ; *Pha.*, X, 420 ; *Pha.*, X, 426 ; *Pha.*, X, 452 ; *Pha.*, X, 485.

- ***fors*** ou ***forte*** (6 occurrences) : *Pha.*, II, 12 ; *Pha.*, III, 653 ; *Pha.*, IV, 503 ; *Pha.*, VII, 235 ; *Pha.*, VIII, 773 ; *Pha.*, IX, 52.

- ***fortuna*** (146 occurrences) *Pha.*, I, 84 ; *Pha.*, I, 111 ; *Pha.*, I, 124 ; *Pha.*, I, 135 ; *Pha.*, I, 160 ; *Pha.*, I, 226 ; *Pha.*, I, 251 ; *Pha.*, I, 256 ; *Pha.*, I, 264 ; *Pha.*, I, 309 ; *Pha.*, I, 394 ; *Pha.*, II, 41 ; *Pha.*, II, 72 ; *Pha.*, II, 94 ; *Pha.*, II, 132 ; *Pha.*, II, 193 ; *Pha.*, II, 230 ; *Pha.*, II, 244 ; *Pha.*, II, 264 ; *Pha.*, II, 320 ; *Pha.*, II, 461 ; *Pha.*, II, 518 ; *Pha.*, II, 568 ; *Pha.*, II, 699 ; *Pha.*, II, 728 ; *Pha.*, II, 735 ; *Pha.*, III, 21 ; *Pha.*, III, 51 ; *Pha.*, III, 96 ; *Pha.*, III, 169 ; *Pha.*, III, 292 ; *Pha.*, III, 394 ; *Pha.*, III, 448 ; *Pha.*, III, 510 ; *Pha.*, IV, 121 ; *Pha.*, IV, 243 ; *Pha.*, IV, 256 ; *Pha.*, IV, 342 ; *Pha.*, IV, 390 ; *Pha.*, IV, 398 ; *Pha.*, IV, 402 ; *Pha.*, IV, 497 ; *Pha.*, IV, 661 ; *Pha.*, IV, 712 ; *Pha.*, IV, 730 ; *Pha.*, IV, 737 ; *Pha.*, IV, 785 ; *Pha.*, IV, 789 ; *Pha.*, V, 3 ; *Pha.*, V, 26 ; *Pha.*, V, 42 ; *Pha.*, V, 59 ; *Pha.*, V, 208 ; *Pha.*, V, 292 ; *Pha.*, V, 302 ; *Pha.*, V, 327 ; *Pha.*, V, 354 ; *Pha.*, V, 468 ; *Pha.*, V, 484 ; *Pha.*, V, 506 ; *Pha.*, V, 510 ; *Pha.*, V, 522 ; *Pha.*, V, 582 ; *Pha.*, V, 593 ; *Pha.*, V, 668 ; *Pha.*, V, 677 ; *Pha.*, V, 697 ; *Pha.*, V, 730 ; *Pha.*, V, 755 ; *Pha.*, VI, 141 ; *Pha.*, VI, 159 ; *Pha.*, VI, 191 ; *Pha.*, VI, 593 ; *Pha.*, VI, 615 ; *Pha.*, VI, 787 ; *Pha.*, VI, 818 ; *Pha.*, VII, 24 ; *Pha.*, VII, 69 ; *Pha.*, VII, 89 ; *Pha.*, VII, 108 ; *Pha.*, VII, 110 ; *Pha.*, VII, 152 ; *Pha.*, VII, 205 ; *Pha.*, VII, 250 ; *Pha.*, VII, 285 ; *Pha.*, VII, 416 ; *Pha.*, VII, 440 ; *Pha.*, VII, 488 ; *Pha.*, VII, 504 ; *Pha.*, VII, 547 ; *Pha.*, VII, 601 ; *Pha.*, VII, 646 ; *Pha.*, VII, 649 ; *Pha.*, VII, 666 ; *Pha.*, VII, 686 ; *Pha.*, VII, 734 ; *Pha.*, VII, 743 ; *Pha.*, VII, 796 ; *Pha.*, VII, 815 ; *Pha.*, VII, 818 ; *Pha.*, VIII, 21 ; *Pha.*, VIII, 31 ; *Pha.*, VIII, 72 ; *Pha.*, VIII, 85 ; *Pha.*, VIII, 96 ; *Pha.*, VIII, 150 ; *Pha.*, VIII, 192 ; *Pha.*, VIII, 207 ; *Pha.*, VIII, 271 ; *Pha.*, VIII, 313 ; *Pha.*, VIII, 326 ; *Pha.*, VIII, 335 ; *Pha.*, VIII, 427 ; *Pha.*, VIII, 486 ; *Pha.*, VIII, 558 ; *Pha.*, VIII, 600 ; *Pha.*, VIII, 615 ; *Pha.*, VIII, 686 ; *Pha.*, VIII, 701 ; *Pha.*, VIII, 708 ; *Pha.*, VIII, 713 ; *Pha.*, VIII, 730 ; *Pha.*, VIII, 767 ; *Pha.*, VIII, 793 ; *Pha.*, VIII, 861 ; *Pha.*, IX 55 ; *Pha.*, IX, 202 ; *Pha.*, IX, 213 ; *Pha.*, IX, 223 ; *Pha.*, IX, 238 ; *Pha.*, IX, 244 ; *Pha.*, IX, 265 ; *Pha.*, IX, 551 ; *Pha.*, IX, 569 ; *Pha.*, IX, 596 ; *Pha.*, IX, 883 ; *Pha.*, IX, 891 ; *Pha.*, IX, 1060 ; *Pha.*, IX, 1084 ; *Pha.*, X, 3 ; *Pha.*, X, 23 ; *Pha.*, X, 339 ; *Pha.*, X, 376 ; *Pha.*, X, 385 ; *Pha.*, X, 485 ; *Pha.*, X, 525.

- ***Parca*** (4 occurrences) : *Pha.*, I, 113 ; *Pha.*, III, 19 ; *Pha.*, VI, 777 ; *Pha.*, VI, 812.

- ***sors*** (24 occurrences) : *Pha.*, II, 45 ; *Pha.*, III, 318 ; *Pha.*, IV, 110 ; *Pha.*, IV, 562 ; *Pha.*, V, 66 ; *Pha.*, V, 225 ; *Pha.*, V, 692 ; *Pha.*, V, 764 ; *Pha.*, V, 772 ; *Pha.*, VI, 771 ; *Pha.*, VII, 122 ; *Pha.*, VII, 309 ; *Pha.*, VII, 444 ; *Pha.*, VIII, 395 ; *Pha.*, VIII, 417 ; *Pha.*, VIII, 452 ; *Pha.*, IX, 67 ; *Pha.*, IX, 126 ; *Pha.*, IX, 211 ; *Pha.*, IX, 330 ; *Pha.*, IX, 491 ; *Pha.*, IX, 550 ; *Pha.*, IX, 1046 ; *Pha.*, X, 542.

MUSÉE : *HÉRO ET LÉANDRE* (*Her.*)

- **ἀναγκαίη** ou **ἀνάγκη** (3 occurrences) : *Her.*, v. 140 ; *Her.*, v. 226 ; *Her.*, v. 289.

- **μοῖρα** (3 occurrences) : *Her.*, v. 307 ; *Her.*, v. 308 ; *Her.*, v. 323.

- **μόρος** (1 occurrence) : *Her.*, v. 27.

NONNOS DE PANOPOLIS : *LES DIONYSIAQUES* (*Dio.*)

- **ἀναγκαίη** ou **ἀνάγκη** (48 occurrences) : *Dio.*, II, 265 ; *Dio.*, II, 273 ; *Dio.*, II, 306 ; *Dio.*, II, 524 ; *Dio.*, II, 552 ; *Dio.*, II, 678 ; *Dio.*, III, 330 ; *Dio.*, III, 358 ; *Dio.*, IV, 62 ; *Dio.*, IV, 214 ; *Dio.*, V, 225 ; *Dio.*, V, 358 ; *Dio.*, V, 371 ; *Dio.*, V, 415 ; *Dio.*, VII, 203 ; *Dio.*, IX, 211 ; *Dio.*, IX, 298 ; *Dio.*, X, 90 ; *Dio.*, X, 94 ; *Dio.*, XII, 381 ; *Dio.*, XIII, 495 ; *Dio.*, XIII, 533 ; *Dio.*, XV, 273 ; *Dio.*, XVII, 126 ; *Dio.*, XXI, 58 ; *Dio.*, XXI, 126 ; *Dio.*, XXI, 292 ; *Dio.*, XXX, 80 ; *Dio.*, XXX, 130 ; *Dio.*, XXXI, 119 ; *Dio.*, XXXII, 262 ; *Dio.*, XXXIV, 352 ; *Dio.*, XXXV, 135 ; *Dio.*, XXXV, 287 ; *Dio.*, XXXV, 315 ; *Dio.*, XXXVI, 142 ; *Dio.*, XXXVI, 387 ; *Dio.*, XXXVII, 251 ; *Dio.*, XXXVII, 304 ; *Dio.*, XXXVII, 593 ; *Dio.*, XXXIX, 233 ; *Dio.*, XL, 164 ; *Dio.*, XLII, 198 ; *Dio.*, XLII, 214 ; *Dio.*, XLIV, 224 ; *Dio.*, XLV, 237 ; *Dio.*, XLV, 268 ; *Dio.*, XLVIII, 798.

- **Ἄτροπος** (1 occurrence) : *Dio.*, XII, 141.

- **δαίμων** (43 occurrences) : *Dio.*, III, 129 ; *Dio.*, IV, 392 ; *Dio.*, VI, 16 ; *Dio.*, VI, 29 ; *Dio.*, VI, 73 ; *Dio.*, VI, 171 ; *Dio.*, VII, 133 ; *Dio.*, VIII, 116 ; *Dio.*, VIII, 176 ; *Dio.*, VIII, 285 ; *Dio.*, X, 123 ; *Dio.*, XI, 155 ; *Dio.*, XII, 172 ; *Dio.*, XIII, 17 ; *Dio.*, XIV, 42 ; *Dio.*, XIV, 251 ; *Dio.*, XIV, 315 ; *Dio.*, XVI, 377 ; *Dio.*, XX, 261 ; *Dio.*, XXIX, 280 ; *Dio.*, XXX, 196 ; *Dio.*, XL, 75 ; *Dio.*, XL, 82 ; *Dio.*, XL, 91 ; *Dio.*, XLI, 368 ; *Dio.*, XLII, 16 ; *Dio.*, XLII, 24 ; *Dio.*, XLIII, 36 ; *Dio.*, XLIII, 334 ; *Dio.*, XLIV, 253 ; *Dio.*, XLIV, 265 ; *Dio.*, XLV, 66 ; *Dio.*, XLVI, 144 ; *Dio.*, XLVII, 66 ; *Dio.*, XLVII, 169 ; *Dio.*, XLVII, 462 ; *Dio.*, XLVIII, 240 ; *Dio.*, XLVIII, 346 ; *Dio.*, XLVIII, 371 ; *Dio.*, XLVIII, 381 ; *Dio.*, XLVIII, 384 ; *Dio.*, XLVIII, 783 ; *Dio.*, XLVIII, 961.

- **κήρ** (1 occurrence) : *Dio.*, XXXII, 196.

- **λάχος** (1 occurrence) : *Dio.*, X, 25.

- **μοῖρα** (46 occurrences) : *Dio.*, I, 367 ; *Dio.*, II, 15 ; *Dio.*, II, 542 ; *Dio.*, II, 679 ; *Dio.*, II, 690 ; *Dio.*, III, 357 ; *Dio.*, V, 32 ; *Dio.*, V, 301 ; *Dio.*, VI, 94 ; *Dio.*, VII, 106 ; *Dio.*, VIII, 351 ; *Dio.*, VIII, 390 ; *Dio.*, XI, 255 ; *Dio.*, XII, 139 ; *Dio.*, XII, 144 ; *Dio.*, XII, 213 ; *Dio.*, XVII, 161 ; *Dio.*, XVII, 303 ; *Dio.*, XXIV, 239 ; *Dio.*, XXIV, 280 ; *Dio.*, XXV, 365 ; *Dio.*, XXV, 439 ; *Dio.*, XXV, 464 ; *Dio.*, XXV, 467 ; *Dio.*, XXVIII, 94 ; *Dio.*, XXVIII, 119 ; *Dio.*, XXVIII, 249 ; *Dio.*, XXX, 132 ; *Dio.*, XXX, 146 ; *Dio.*, XXX, 213 ; *Dio.*, XXXII, 230 ; *Dio.*, XXXIV, 243 ; *Dio.*, XXXVI, 457 ; *Dio.*, XXXVIII, 166 ; *Dio.*, XXXVIII, 218 ; *Dio.*, XXXVIII, 266 ; *Dio.*, XXXIX, 234 ; *Dio.*, XXXIX, 337 ; *Dio.*, XL, 2 ; *Dio.*, XL, 170 ; *Dio.*, XLI, 317 ; *Dio.*, XLII, 528 ; *Dio.*, XLV, 55 ; *Dio.*, XLVI, 73 ; *Dio.*, XLVII, 694 ; *Dio.*, XLVIII, 737.

- **μόρος** (37 occurrences) : *Dio.*, I, 524 ; *Dio.*, II, 12 ; *Dio.*, IV, 154 ; *Dio.*, V, 473 ; *Dio.*, V, 531 ; *Dio.*, VIII, 348 ; *Dio.*, VIII, 403 ; *Dio.*, IX, 76 ; *Dio.*, XI, 196 ; *Dio.*, XI, 211 ; *Dio.*, XI, 267 ; *Dio.*, XI, 472 ; *Dio.*, XV, 388 ; *Dio.*, XVIII, 329 ; *Dio.*, XIX, 27 ; *Dio.*, XX, 151 ; *Dio.*, XXIII, 19 ; *Dio.*, XXX, 99 ; *Dio.*, XXX, 130 ; *Dio.*, XXXII, 192 ; *Dio.*, XXXIII, 327 ; *Dio.*, XXXIV, 230 ; *Dio.*, XXXIV, 240 ; *Dio.*, XL, 5 ; *Dio.*, XL, 121 ; *Dio.*, XL, 524 ; *Dio.*, XLII,

261 ; *Dio.*, XLII, 263 ; *Dio.*, XLIV, 292 ; *Dio.*, XLV, 109 ; *Dio.*, XLVII, 137 ; *Dio.*, XLVII, 171 ; *Dio.*, XLVII, 204 ; *Dio.*, XLVII, 225 ; *Dio.*, XLVII, 672 ; *Dio.*, XLVII, 689 ; *Dio.*, XLVII, 699.

- **οἶτος** (1 occurrence) : *Dio.*, XXVII, 249.

- **πέπρωται, πέπρωτο, πεπρωμένος** (6 occurrences) : *Dio.*, II, 677 ; *Dio.*, IV, 421 ; *Dio.*, XII, 33 ; *Dio.*, XXIX, 118 ; *Dio.*, XL, 149 ; *Dio.*, XLVIII, 537.

- **πότμος** (62 occurrences) : *Dio.*, II, 677 ; *Dio.*, IV, 159 ; *Dio.*, V, 336 ; *Dio.*, V, 532 ; *Dio.*, VII, 35 ; *Dio.*, VII, 45 ; *Dio.*, VII, 182 ; *Dio.*, VIII, 336 ; *Dio.*, X, 106 ; *Dio.*, XI, 97 ; *Dio.*, XI, 199 ; *Dio.*, XI, 206 ; *Dio.*, XI, 208 ; *Dio.*, XI, 485 ; *Dio.*, XII, 270 ; *Dio.*, XII, 212 ; *Dio.*, XII, 266 ; *Dio.*, XV, 321 ; *Dio.*, XV, 335 ; *Dio.*, XV, 381 ; *Dio.*, XV, 401 ; *Dio.*, XVII, 355 ; *Dio.*, XVIII, 338 ; *Dio.*, XVIII, 364 ; *Dio.*, XIX, 178 ; *Dio.*, XXII, 269 ; *Dio.*, XXIII, 7 ; *Dio.*, XXIII, 10 ; *Dio.*, XXIII, 74 ; *Dio.*, XXV, 178 ; *Dio.*, XXV, 274 ; *Dio.*, XXV, 454 ; *Dio.*, XXV, 469 ; *Dio.*, XXVI, 8 ; *Dio.*, XXVI, 102 ; *Dio.*, XXVIII, 118 ; *Dio.*, XXVIII, 160 ; *Dio.*, XXVIII, 279 ; *Dio.*, XXIX, 338 ; *Dio.*, XXX, 131 ; *Dio.*, XXX, 207 ; *Dio.*, XXXII, 199 ; *Dio.*, XXXII, 217 ; *Dio.*, XXXII, 236 ; *Dio.*, XXXIV, 12 ; *Dio.*, XXXIV, 248 ; *Dio.*, XXXV, 371 ; *Dio.*, XXXV, 375 ; *Dio.*, XXXVI, 212 ; *Dio.*, XLI, 211 ; *Dio.*, XLIII, 367 ; *Dio.*, XLVI, 191 ; *Dio.*, XLVII, 134 ; *Dio.*, XLVII, 194 ; *Dio.*, XLVII, 245 ; *Dio.*, XLVII, 490 ; *Dio.*, XLVII, 689 ; *Dio.*, XLVII, 700 ; *Dio.*, XLVII, 725 ; *Dio.*, XLVIII, 297 ; *Dio.*, XLVIII, 532 ; *Dio.*, XLVIII, 557.

- **τύχη** (3 occurrences) : *Dio.*, II, 669 ; *Dio.*, III, 356 ; *Dio.*, XVI, 220.

OVIDE : *LES MÉTAMORPHOSES* (*M.*)

- ***casus*** (20 occurrences) : *M.*, I, 648 ; *M.*, IV, 142 ; *M.*, V, 118 ; *M.*, VI, 359 ; *M.*, VII, 84 ; *M.*, VIII, 259 ; *M.*, VIII, 411 ; *M.*, VIII, 714 ; *M.*, IX, 278 ; *M.*, XI, 588 ; *M.*, XI, 791 ; *M.*, XII, 324 ; *M.*, XIII, 577 ; *M.*, XIII, 933 ; *M.*, XIV, 162 ; *M.*, XIV, 192 ; *M.*, XIV, 221 ; *M.*, XIV, 473 ; *M.*, XV, 494 ; *M.*, XV, 559.

- ***fatum*** (76 occurrences) : *M.*, I, 256 ; *M.*, I, 358 ; *M.*, II, 156 ; *M.*, II, 189 ; *M.*, II, 305 ; *M.*, II, 617 ; *M.*, II, 639 ; *M.*, II, 648 ; *M.*, II, 655 ; *M.*, II, 657 ; *M.*, III, 176 ; *M.*, III, 548 ; *M.*, IV, 249 ; *M.*, IV, 570 ; *M.*, V, 65 ; *M.*, V, 298 ; *M.*, V, 534 ; *M.*, VI, 5 ; *M.*, VI, 51 ; *M.*, VI, 90 ; *M.*, VI, 570 ; *M.*, VI, 639 ; *M.*, VI, 642 ; *M.*, VII, 346 ; *M.*, VII, 388 ; *M.*, VII, 605 ; *M.*, VII, 692 ; *M.*, VII, 816 ; *M.*, VII, 828 ; *M.*, VIII, 241 ; *M.*, VIII, 391 ; *M.*, VIII, 412 ; *M.*, VIII, 442 ; *M.*, VIII, 698 ; *M.*, VIII, 786 ; *M.*, IX, 328 ; *M.*, IX, 336 ; *M.*, IX, 359 ; *M.*, IX, 430 ; *M.*, IX, 430 ; *M.*, IX, 431 ; *M.*, IX, 434 ; *M.*, IX, 578 ; *M.*, X, 31 ; *M.*, X, 38 ; *M.*, X, 163 ; *M.*, X, 634 ; *M.*, X, 724 ; *M.*, XI, 38 ; *M.*, XI, 408 ; *M.*, XI, 452 ; *M.*, XI, 558 ; *M.*, XI, 668 ; *M.*, XI, 742 ; *M.*, XI, 759 ; *M.*, XIII, 54 ; *M.*, XIII, 132 ; *M.*, XIII, 180 ; *M.*, XIII, 260 ; *M.*, XIII, 336 ; *M.*, XIII, 339 ; *M.*, XIII, 373 ; *M.*, XIII, 379 ; *M.*, XIII, 478 ; *M.*, XIII, 624 ; *M.*, XIII, 885 ; *M.*, XIV, 153 ; *M.*, XIV 213 ; *M.*, XIV, 381 ; *M.*, XIV, 844 ; *M.*, XV, 152 ; *M.*, XV, 557 ; *M.*, XV, 584 ; *M.*, XV, 799 ; *M.*, XV, 807 ; *M.*, XV, 814.

- ***fors*** ou ***forte*** (38 occurrences) : *M.*, I, 254 ; *M.*, I, 297 ; *M.*, I, 453 ; *M.*, I, 493 ; *M.*, II, 257 ; *M.*, II, 692 ; *M.*, II, 711 ; *M.*, III, 318 ; *M.*, III, 379 ; *M.*, III, 597 ; *M.*, IV, 103 ; *M.*, IV, 315 ; *M.*, IV, 556 ; *M.*, V, 448 ; *M.*, V, 469 ; *M.*, VI, 343 ; *M.*, VI, 427 ; *M.*, VII, 622 ; *M.*, VII, 694 ; *M.*, VIII, 713 ; *M.*, IX, 150 ; *M.*, IX, 257 ; *M.*, IX, 538 ; *M.*, IX, 678 ; *M.*, X, 220 ; *M.*, X, 619 ; *M.*, X, 649 ; *M.*, X, 710 ; *M.*, XI, 31 ; *M.*, XI, 162 ; *M.*, XI, 303 ; *M.*, XI, 751 ; *M.*, XII, 235 ; *M.*, XII, 511 ; *M.*, XIII, 331 ; *M.*, XIII, 823 ; *M.*, XIV, 425 ; *M.*, XIV, 748.

- ***fortuna*** (25 occurrences) : *M.*, II, 140 ; *M.*, III, 141 ; *M.*, III, 149 ; *M.*, IV, 566 ; *M.*, V, 140 ; *M.*, V, 368 ; *M.*, VI, 195 ; *M.*, VI, 582 ; *M.*, VII, 518 ; *M.*, VII, 683 ; *M.*, VII, 757 ; *M.*, VIII, 12 ; *M.*, VIII, 73 ; *M.*, IX, 677 ; *M.*, X, 335 ; *M.*, X, 400 ; *M.*, X, 585 ; *M.*, X, 603 ; *M.*, XIII, 90 ; *M.*, XIII 334 ; *M.*, XIII, 435 ; *M.*, XIII, 525 ; *M.*, XIII 573 ; *M.*, XV 261 ; *M.*, XV, 493.

- ***Parca*** (1 occurrence) : *M.*, V, 532.

- ***sors*** (30 occurrences) : *M.*, I, 368 ; *M.*, I, 381 ; *M.*, I, 389 ; *M.*, II, 56 ; *M.*, II, 291 ; *M.*, II, 386 ; *M.*, III, 130 ; *M.*, III, 329 ; *M.*, III, 551 ; *M.*, IV, 643 ; *M.*, IV, 643 ; *M.*, V, 272 ; *M.*, V, 318 ; *M.*, V, 529 ; *M.*, VI, 680 ; *M.*, VIII, 171 ; *M.*, IX, 676 ; *M.*, X, 567 ; *M.*, XI, 412 ; *M.*, XIII, 88 ; *M.*, XIII, 184 ; *M.*, XIII, 242 ; *M.*, XIII, 277 ; *M.*, XIII, 485 ; *M.*, XIV, 251 ; *M.*, XIV, 251 ; *M.*, XIV 489 ; *M.*, XV, 436 ; *M.*, XV, 633 ; *M.*, XV, 647.

PSEUDO-ORPHÉE : *LES ARGONAUTIQUES ORPHIQUES* (*Ar.*)

- **αἶσα** (4 occurrences) : *Ar.*, v. 722 ; *Ar.*, v. 775 ; *Ar.*, v. 830 ; *Ar.*, v. 1195.

- **ἀναγκαίη** ou **ἀνάγκη** (3 occurrences) : *Ar.*, v. 12 ; *Ar.*, v. 142 ; *Ar.*, v. 879.

- **δαίμων** (2 occurrences) : *Ar.*, v. 343 ; *Ar.*, v. 1195.

- **κήρ** (2 occurrences) : *Ar.*, v. 679 ; *Ar.*, v. 1029.

- **μοῖρα** (6 occurrences) : *Ar.*, v. 107 ; *Ar.*, v. 142 ; *Ar.*, v. 711 ; *Ar.*, v. 1226 ; *Ar.*, v. 1311 ; *Ar.*, v. 1362.

- **οἶτος** (2 occurrences) : *Ar.*, v. 1144 ; *Ar.*, v. 1313.

- **πέπρωται, πέπρωτο, πεπρωμένος** (3 occurrences) : *Ar.*, v. 106 ; *Ar.*, v. 656 ; *Ar.*, v. 1110.

- **πότμος** (3 occurrences) : *Ar.*, v. 679 ; *Ar.*, v. 1287 ; *Ar.*, v. 1291.

QUINTUS DE SMYRNE : *LA SUITE D'HOMÈRE* (*Sui.*)

- **αἶσα** (33 occurrences) : *Sui.*, I, 104 ; *Sui.*, I, 390 ; *Sui.*, II, 236 ; *Sui.*, III, 331 ; *Sui.*, III, 374 ; *Sui.*, III, 487 ; *Sui.*, III, 650 ; *Sui.*, V, 582 ; *Sui.*, V, 594 ; *Sui.*, VI, 13 ; *Sui.*, VI, 184 ; *Sui.*, VI 392 ; *Sui.*, VI, 416 ; *Sui.*, VII, 10 ; *Sui.*, VII, 669 ; *Sui.*, IX, 502 ; *Sui.*, X, 107 ; *Sui.*, X, 331 ; *Sui.*, X, 344 ; *Sui.*, X, 377 ; *Sui.*, X, 396 ; *Sui.*, XI, 272 ; *Sui.*, XI, 306 ; *Sui.*, XI, 344 ; *Sui.*, XII, 171 ; *Sui.*, XII, 527 ; *Sui.*, XII, 564 ; *Sui.*, XIII, 280 ; *Sui.*, XIII, 462 ; *Sui.*, XIII, 473 ; *Sui.*, XIV, 97 ; *Sui.*, XIV, 99 ; *Sui.*, XIV, 365.

- **ἀναγκαίη** ou **ἀνάγκη** (26 occurrences) : *Sui.*, I, 434 ; *Sui.*, I, 474 ; *Sui.*, II, 275 ; *Sui.*, II, 315 ; *Sui.*, IV, 71 ; *Sui.*, V, 161 ; *Sui.*, VI, 497 ; *Sui.*, VI, 568 ; *Sui.*, VII, 528 ; *Sui.*, IX, 366 ; *Sui.*, X, 264 ; *Sui.*, X, 384 ; *Sui.*, XI, 7 ; *Sui.*, XII, 60 ; *Sui.*, XII, 223 ; *Sui.*, XII, 230 ; *Sui.*, XII, 385 ; *Sui.*, XII, 388 ; *Sui.*, XIII, 121 ; *Sui.*, XIII, 322 ; *Sui.*, XIII, 444 ; *Sui.*, XIII, 523 ; *Sui.*, XIV, 30 ; *Sui.*, XIV, 38 ; *Sui.*, XIV, 525 ; *Sui.*, XIV, 564.

- **δαίμων** (24 occurrences) : *Sui.*, I, 104 ; *Sui.*, I, 723 ; *Sui.*, III, 374 ; *Sui.*, IV, 101 ; *Sui.*, V, 181 ; *Sui.*, V, 422 ; *Sui.*, V, 594 ; *Sui.*, VI, 13 ; *Sui.*, VI, 16 ; *Sui.*, VI, 27 ; *Sui.*, VI, 416 ; *Sui.*, VII, 67 ; *Sui.*, IX, 229 ; *Sui.*, IX, 502 ; *Sui.*, X, 220 ; *Sui.*, X, 396 ; *Sui.*, XI, 89 ; *Sui.*, XI, 118 ; *Sui.*, XII, 255 ; *Sui.*, XII, 382 ; *Sui.*, XIII, 284 ; *Sui.*, XIII, 414 ; *Sui.*, XIV, 514 ; *Sui.*, XIV, 628.

- **κήρ** (75 occurrences) : *Sui.*, I, 172 ; *Sui.*, I, 193 ; *Sui.*, I, 204 ; *Sui.*, I, 273 ; *Sui.*, I, 307 ; *Sui.*, I, 310 ; *Sui.*, I, 336 ; *Sui.*, I, 591 ; *Sui.*, I, 651 ; *Sui.*, II, 13 ; *Sui.*, II, 172 ; *Sui.*, II, 266 ; *Sui.*, II, 483 ; *Sui.*, II, 510 ; *Sui.*, II, 515 ; *Sui.*, III, 14 ; *Sui.*, III, 41 ; *Sui.*, III 44 ; *Sui.*, III, 266 ; *Sui.*, III, 349 ; *Sui.*, III, 535 ; *Sui.*, III, 615 ; *Sui.*, III, 636 ; *Sui.*, IV, 77 ; *Sui.*, V, 34 ; *Sui.*, V, 412 ; *Sui.*, V, 500 ; *Sui.*, V, 536 ; *Sui.*, V, 601 ; *Sui.*, V, 611 ; *Sui.*, VI, 307 ; *Sui.*, VI, 427 ; *Sui.*, VI, 499 ; *Sui.*, VI, 570 ; *Sui.*, VI, 605 ; *Sui.*, VII, 127 ; *Sui.*, VII, 272 ; *Sui.*, VII, 289 ; *Sui.*, VIII, 11 ; *Sui.*, VIII, 109 ; *Sui.*, VIII, 139 ; *Sui.*, VIII, 152 ; *Sui.*, VIII, 173 ; *Sui.*, VIII, 309 ; *Sui.*, VIII, 324 ; *Sui.*, IX, 145 ; *Sui.*, IX, 190 ; *Sui.*, X, 37 ; *Sui.*, X, 101 ; *Sui.*, X, 226 ; *Sui.*, X, 251 ; *Sui.*, X, 262 ; *Sui.*, X, 286 ; *Sui.*, X, 304 ; *Sui.*, X, 330 ; *Sui.*, X, 428 ; *Sui.*, X, 449 ; *Sui.*, XI, 11 ; *Sui.*, XI, 39 ; *Sui.*, XI, 105 ; *Sui.*, XI, 151 ; *Sui.*, XI, 296 ; *Sui.*, XI, 441 ; *Sui.*, XII, 159 ; *Sui.*, XII, 473 ; *Sui.*, XII, 523 ; *Sui.*, XII, 548 ; *Sui.*, XIII, 126 ; *Sui.*, XIII 154 ; *Sui.*, XIII, 177 ; *Sui.*, XIII, 235 ; *Sui.*, XIV, 293 ; *Sui.*, XIV, 559 ; *Sui.*, XIV, 563 ; *Sui.*, XIV, 611.

- **μοῖρα** (25 occurrences) : *Sui.*, I, 389 a ; *Sui.*, I, 493 ; *Sui.*, II, 361 ; *Sui.*, III, 757 ; *Sui.*, IV, 433 ; *Sui.*, V, 332 ; *Sui.*, VI, 561 ; *Sui.*, VII, 72 ; *Sui.*, VII, 75 ; *Sui.*, VII, 247 ; *Sui.*, VII, 612 ; *Sui.*, VIII, 127 ; *Sui.*, VIII, 319 ; *Sui.*, VIII, 323 ; *Sui.*, VIII, 474 ; *Sui.*, IX, 416 ; *Sui.*, IX, 500 ; *Sui.*, X, 97 ; *Sui.*, X, 109 ; *Sui.*, X, 341 ; *Sui.*, XI, 140 ; *Sui.*, XI, 185 ; *Sui.*, XIII, 440 ; *Sui.*, XIII, 494 ; *Sui.*, XIII, 559.

- **μόρος** (31 occurrences) : *Sui.*, I, 253 ; *Sui.*, I, 586 ; *Sui.*, I, 682 ; *Sui.*, II, 412 ; *Sui.*, III, 773 ; *Sui.*, IV, 101 ; *Sui.*, VI, 630 ; *Sui.*, VII, 54 ; *Sui.*, VII 429 ; *Sui.*, VIII, 325 ; *Sui.*, IX, 176 ; *Sui.*, IX, 194 ; *Sui.*, X, 94 ; *Sui.*, X, 103 ; *Sui.*, X, 157 ; *Sui.*, X, 262 ; *Sui.*, X, 329 ; *Sui.*, X, 332 a ; *Sui.*, X, 370 ; *Sui.*, XI, 107 ; *Sui.*, XI, 120 ; *Sui.*, XI, 344 ; *Sui.*, XI, 414 ; *Sui.*, XII, 469 ; *Sui.*, XII, 544 ; *Sui.*, XIII, 206 ; *Sui.*, XIII, 538 ; *Sui.*, XIV, 98 ; *Sui.*, XIV, 206 ; *Sui.*, XIV, 580 ; *Sui.*, XIV, 627.

- **οἶτος** (3 occurrences) : *Sui.*, IV, 41 ; *Sui.*, IX, 16 ; *Sui.*, XII, 541.

- **πέπρωται, πέπρωτο, πεπρωμένος** (3 occurrences) : *Sui.*, I, 566 ; *Sui.*, IX, 327 ; *Sui.*, XII, 26.

- **πότμος** (31 occurrences) : *Sui.*, I, 763 ; *Sui.*, II, 123 ; *Sui.*, II, 233 ; *Sui.*, II, 655 ; *Sui.*, III, 85 ; *Sui.*, III, 175 ; *Sui.*, III, 465 ; *Sui.*, III, 573 ; *Sui.*, V, 538 ; *Sui.*, VI, 434 ; *Sui.*, VI, 651 ; *Sui.*, VII, 127 ; *Sui.*, VII, 209 ; *Sui.*, VIII, 419 ; *Sui.*, IX, 77 ; *Sui.*, IX, 232 ; *Sui.*, X, 38 ; *Sui.*,

X, 299 ; *Sui.*, XI, 47 ; *Sui.*, XI, 275 ; *Sui.*, XI, 280 ; *Sui.*, XI, 395 ; *Sui.*, XI, 464 ; *Sui.*, XII, 524 ; *Sui.*, XIII, 125 ; *Sui.*, XIII, 172 ; *Sui.*, XIII, 204 ; *Sui.*, XIII, 250 ; *Sui.*, XIV, 301; *Sui.*, XIV, 423 ; *Sui.*, XIV, 521.

SILIUS ITALICUS : *LA GUERRE PUNIQUE* (*Pun.*)

- *Atropos* (1 occurrence) : *Pun.*, XVII, 120.

- *casus* (44 occurrences) : *Pun.*, I, 76 ; *Pun.*, I, 139 ; *Pun.*, I, 518 ; *Pun.*, I, 567 ; *Pun.*, I, 596 ; *Pun.*, II, 121 ; *Pun.*, II, 476 ; *Pun.*, II, 564 ; *Pun.*, II, 572 ; *Pun.*, II, 650 ; *Pun.*, III, 12 ; *Pun.*, III, 564 ; *Pun.*, III, 645 ; *Pun.*, IV, 768 ; *Pun.*, V, 237 ; *Pun.*, V, 240 ; *Pun.*, V, 371 ; *Pun.*, V, 531 ; *Pun.*, VI, 56 ; *Pun.*, VI, 121 ; *Pun.*, VI, 207 ; *Pun.*, VI, 372 ; *Pun.*, VII, 652 ; *Pun.*, VIII, 59 ; *Pun.*, VIII, 76 ; *Pun.*, VIII, 271 ; *Pun.*, VIII, 301 ; *Pun.*, IX, 411 ; *Pun.*, IX, 592 ; *Pun.*, X, 544 ; *Pun.*, X, 575 ; *Pun.*, XI, 347 ; *Pun.*, XI, 539 ; *Pun.*, XII, 79 ; *Pun.*, XII, 415 ; *Pun.*, XIII, 450 ; *Pun.*, XIII, 687 ; *Pun.*, XIV, 154 ; *Pun.*, XV, 798 ; *Pun.*, XVI, 1 ; *Pun.*, XVI, 455 ; *Pun.*, XVI, 599 ; *Pun.*, XVII, 182 ; *Pun.*, XVII, 345.

- *Clotho* (2 occurrences) : *Pun.*, IV, 369 ; *Pun.*, V, 404.

- *fatum* (111 occurrences) : *Pun.*, I, 39 ; *Pun.*, I, 107 ; *Pun.*, I, 115 ; *Pun.*, I, 137 ; *Pun.*, I, 228 ; *Pun.*, I, 268 ; *Pun.*, I, 572 ; *Pun.*, I, 599 ; *Pun.*, I, 691 ; *Pun.*, II, 105 ; *Pun.*, II, 133 ; *Pun.*, II, 206 ; *Pun.*, II, 224 ; *Pun.*, II, 302 ; *Pun.*, II, 364 ; *Pun.*, II, 425 ; *Pun.*, II, 510 ; *Pun.*, II, 514 ; *Pun.*, II, 651 ; *Pun.*, III, 7 ; *Pun.*, III, 115 ; *Pun.*, III, 207 ; *Pun.*, III, 329 (*fato*, ne figure pas dans toutes les éditions) ; *Pun.*, III, 705 ; *Pun.*, IV, 130 ; *Pun.*, IV, 135 ; *Pun.*, IV, 185 ; *Pun.*, IV, 235 ; *Pun.*, IV, 255 ; *Pun.*, IV, 457 ; *Pun.*, IV, 508 ; *Pun.*, IV, 635 ; *Pun.*, IV, 731 ; *Pun.*, IV, 770 ; *Pun.*, V, 54 ; *Pun.*, V, 76 ; *Pun.*, V, 201 ; *Pun.*, V, 234 ; *Pun.*, V, 333 ; *Pun.*, V, 675 ; *Pun.*, VI, 28 ; *Pun.*, VI, 72 ; *Pun.*, VI, 116 ; *Pun.*, VI, 191 ; *Pun.*, VI, 313 ; *Pun.*, VI, 511 ; *Pun.*, VI, 549 ; *Pun.*, VI, 561 ; *Pun.*, VI, 575 ; *Pun.*, VI, 659 ; *Pun.*, VII, 36 ; *Pun.*, VII, 224 ; *Pun.*, VII, 232 ; *Pun.*, VII, 307 ; *Pun.*, VIII, 5 ; *Pun.*, VIII, 36 ; *Pun.*, VIII, 38 ; *Pun.*, VIII, 152 ; *Pun.*, VIII, 158 ; *Pun.*, VIII, 245 (ou 244) ; *Pun.*, VIII, 250 (ou 251) ; *Pun.*, VIII, 531 (ou 530) ; *Pun.*, IX, 18 ; *Pun.*, IX, 61 ; *Pun.*, IX, 160 ; *Pun.*, IX, 287 ; *Pun.*, IX, 349 ; *Pun.*, IX, 482 ; *Pun.*, IX, 543 ; *Pun.*, IX, 548 ; *Pun.*, IX, 648 ; *Pun.*, X, 49 ; *Pun.*, X, 57 ; *Pun.*, X, 338 ; *Pun.*, X, 384 ; *Pun.*, X, 406 ; *Pun.*, X, 522 ; *Pun.*, X, 624 ; *Pun.*, X, 658 ; *Pun.*, XI, 123 ; *Pun.*, XI, 362 ; *Pun.*, XI, 589 ; *Pun.*, XII, 154 ; *Pun.*, XII, 202 ; *Pun.*, XIII, 50 ; *Pun.*, XIII, 170 ; *Pun.*, XIII, 275 ; *Pun.*, XIII, 298 ; *Pun.*, XIII, 504 ; *Pun.*, XIII, 711 ; *Pun.*, XIII, 793 ; *Pun.*, XIII, 857 ; *Pun.*, XIV, 85 ; *Pun.*, XIV, 198 ; *Pun.*, XIV, 405 ; *Pun.*, XIV, 431 ; *Pun.*, XIV, 452 ; *Pun.*, XIV, 629 ; *Pun.*, XV, 36 ; *Pun.*, XV, 184 ; *Pun.*, XV, 549 ; *Pun.*, XV, 673 ; *Pun.*, XV, 781 ; *Pun.*, XVI, 131 ; *Pun.*, XVI, 271 ; *Pun.*, XVI, 698 ; *Pun.*, XVII, 229 ; *Pun.*, XVII, 262 ; *Pun.*, XVII, 374 ; *Pun.*, XVII, 385 ; *Pun.*, XVII, 569.

- *fors* ou ***forte*** (21 occurrences)) : *Pun.*, II, 5 ; *Pun.*, II, 481 ; *Pun.*, II, 527 ; *Pun.*, III, 78 ; *Pun.*, VI, 46 ; *Pun.*, VII, 326 ; *Pun.*, VII, 627 ; *Pun.*, VIII, 57 ; *Pun.*, VIII, 116 ; *Pun.*, VIII, 146 ; *Pun.*, VIII, 207 (ou 206) ; *Pun.*, IX, 98 ; *Pun.*, X, 144 ; *Pun.*, X, 416 ; *Pun.*, X, 545 ;

Pun., X, 608 ; *Pun.*, XIII, 385 ; *Pun.*, XIII, 637 ; *Pun.*, XIV, 184 ; *Pun.*, XV, 105 ; *Pun.*, XV, 799.

- ***fortuna*** (56 occurrences) : *Pun.*, I, 8 ; *Pun.*, III, 93 ; *Pun.*, IV, 38 ; *Pun.*, IV, 57 ; *Pun.*, IV, 448 ; *Pun.*, IV, 607 ; *Pun.*, IV, 730 ; *Pun.*, IV, 732 ; *Pun.*, V, 93 ; *Pun.*, V, 203 ; *Pun.*, V, 226 ; *Pun.*, V, 248 ; *Pun.*, V, 265 ; *Pun.*, V, 524 ; *Pun.*, V, 544 ; *Pun.*, VI, 368 ; *Pun.*, VII, 10 ; *Pun.*, VII, 23 ; *Pun.*, VII, 93 ; *Pun.*, VII, 99 ; *Pun.*, VII, 241 ; *Pun.*, VII, 245 ; *Pun.*, VII, 345 ; *Pun.*, VII, 387 ; *Pun.*, VII, 579 ; *Pun.*, VIII, 316 ou 315 ; *Pun.*, VIII, 365 ou 364 ; *Pun.*, IX, 9 ; *Pun.*, IX, 48 ; *Pun.*, IX, 157 ; *Pun.*, IX, 162 ; *Pun.*, IX, 328 ; *Pun.*, IX, 354 ; *Pun.*, IX, 409 ; *Pun.*, IX, 625 ; *Pun.*, X, 215 ; *Pun.*, X, 574 ; *Pun.*, X, 597 ; *Pun.*, XI, 4 ; *Pun.*, XI, 23 ; *Pun.*, XI, 39 ; *Pun.*, XI, 168 ; *Pun.*, XI, 426 ; *Pun.*, XII, 62 ; *Pun.*, XII, 554 ; *Pun.*, XIII, 189 (dans certaines éditions, *factorum* en lieu et place de *fortunae*) ; *Pun.*, XIII, 265 ; *Pun.*, XIII, 383 ; *Pun.*, XIV, 316 ; *Pun.*, XV, 320 ; *Pun.*, XV, 397 ; *Pun.*, XV, 640 ; *Pun.*, XV, 736 ; *Pun.*, XVI, 29 ; *Pun.*, XVI, 209 ; *Pun.*, XVI, 616.

- ***Parca*** (7 occurrences) : *Pun.*, IV, 203 ; *Pun.*, V, 75 ; *Pun.*, V, 406 ; *Pun.*, VIII, 6 ; *Pun.*, IX, 475 ; *Pun.*, IX, 649 ; *Pun.*, X, 644.

- ***sors*** (31 occurrences) : *Pun.*, I, 416 ; *Pun.*, III, 421 ; *Pun.*, IV, 404 ; *Pun.*, IV, 770 ; *Pun.*, IV, 801 ; *Pun.*, IV, 805 ; *Pun.*, V, 296 ; *Pun.*, VI, 67 ; *Pun.*, VI, 341 ; *Pun.*, VII, 251 ; *Pun.*, VII, 368 ; *Pun.*, VII, 628 ; *Pun.*, IX, 17 ; *Pun.*, IX, 92 ; *Pun.*, IX, 198 ; *Pun.*, IX, 637 ; *Pun.*, X, 43 ; *Pun.*, XI, 56 ; *Pun.*, XI, 94 ; *Pun.*, XI, 155 ; *Pun.*, XII, 312 ; *Pun.*, XIII, 484 ; *Pun.*, XIII, 517 ; *Pun.*, XIII, 532 ; *Pun.*, XIII, 626 ; *Pun.*, XIV, 630 ; *Pun.*, XVI, 455 ; *Pun.*, XVI, 507 ; *Pun.*, XVI, 670 ; *Pun.*, XVII, 38 ; *Pun.*, XVII, 275.

STACE : *ACHILLÉIDE* (*Ach.*)

- ***casus*** (2 occurrences) : *Ach.*, I, 544 ; *Ach.*, I, 665.

- ***fatum*** (10 occurrences) : *Ach.*, I, 81 ; *Ach.*, I, 177 ; *Ach.*, I, 255 ; *Ach.*, I, 439 ; *Ach.*, I, 508 ; *Ach.*, I, 545 ; *Ach.*, I, 549 ; *Ach.*, I, 685 (ou II, 685) ; *Ach.*, I, 915 (ou II, 915) ; *Ach.*, II, 45.

- ***fors*** ou ***forte*** (6 occurrences) : *Ach.*, I, 167 ; *Ach.*, I, 286 ; *Ach.*, I, 730 (ou II, 730) ; *Ach.*, I, 810 (ou II, 810) ; *Ach.*, I, 814 (ou II, 814) ; *Ach.*, I, 853 (ou II, 853).

- ***fortuna*** (1 occurrence) : *Ach.*, I, 738 (ou II, 738).

- ***Parca*** (2 occurrences) : *Ach.*, I, 255 ; *Ach.*, I, 498.

- ***sors*** (1 occurrence) : *Ach.*, I, 252.

STACE : *THÉBAÏDE* (*Th.*)

- ***Atropos*** (5 occurrences) : *Th.*, I, 111 ; *Th.*, I, 328 ; *Th.*, III, 68 ; *Th.*, IV, 190 ; *Th.*, IV, 601.

- ***casus*** (32 occurrences) : *Th.*, I, 192 ; *Th.*, I, 452 ; *Th.*, I, 688 ; *Th.*, II, 403 ; *Th.*, III, 50 ; *Th.*, III, 519 ; *Th.*, III, 636 ; *Th.*, III, 646 ; *Th.*, IV, 188 ; *Th.*, IV, 601 ; *Th.*, V, 41 ; *Th.*, V, 207 ; *Th.*, V, 626 ; *Th.*, V, 745 ; *Th.*, VI, 244 ; *Th.*, VI, 453 ; *Th.*, VI, 706 ; *Th.*, VI, 726 ; *Th.*, VI, 918 ; *Th.*, VI, 936 ; *Th.*, VII, 705 ; *Th.*, VIII, 182 ; *Th.*, VIII, 189 ; *Th.*, VIII, 421 ; *Th.*, VIII, 511 ; *Th.*, IX, 416 ; *Th.*, X, 14 ; *Th.*, X, 221 ; *Th.*, X, 690 ; *Th.*, X, 727 ; *Th.*, XI, 500 ; *Th.*, XI, 735.

- ***Clotho*** (1 occurrence) : *Th.*, III, 556.

- ***fatum*** (101 occurrences) : *Th.*, I, 35 ; *Th.*, I, 174 ; *Th.*, I, 176 ; *Th.*, I, 213 ; *Th.*, I, 396 ; *Th.*, I, 401 ; *Th.*, I, 466 ; *Th.*, I, 474 ; *Th.*, I, 503 ; *Th.*, I, 586 ; *Th.*, I, 627 ; *Th.*, I, 652 ; *Th.*, I, 706 ; *Th.*, II, 92 ; *Th.*, II, 101 ; *Th.*, II, 148 ; *Th.*, II, 169 ; *Th.*, II, 196 ; *Th.*, II, 359 ; *Th.*, II, 576 ; *Th.*, II, 642 ; *Th.*, II, 694 ; *Th.*, III, 41 ; *Th.*, III, 85 ; *Th.*, III, 99 ; *Th.*, III, 161 ; *Th.*, III, 180 ; *Th.*, III, 191 ; *Th.*, III, 241 ; *Th.*, III, 304 ; *Th.*, III, 316 ; *Th.*, III, 543 ; *Th.*, III, 623 ; *Th.*, III, 629 ; *Th.*, III, 636 ; *Th.*, III, 700 ; *Th.*, IV, 3 ; *Th.*, IV, 192 ; *Th.*, IV, 231 ; *Th.*, IV, 754 (ou *Th.*, IV, 761) ; *Th.*, V, 21 ; *Th.*, V, 179 ; *Th.*, V, 271 ; *Th.*, V, 453 ; *Th.*, V, 467 ; *Th.*, V, 492 ; *Th.*, V, 534 ; *Th.*, V, 624 ; *Th.*, V, 679 ; *Th.*, V, 693 ; *Th.*, V, 714 ; *Th.*, V, 738 ; *Th.*, V, 746 ; *Th.*, V, 751 ; *Th.*, VI, 47 ; *Th.*, VI, 913 ; *Th.*, VI, 935 ; *Th.*, VII, 198 ; *Th.*, VII, 403 ; *Th.*, VII, 705 ; *Th.*, VIII, 12 ; *Th.*, VIII, 26 ; *Th.*, VIII, 101 ; *Th.*, VIII, 181 ; *Th.*, VIII, 206 ; *Th.*, VIII, 587 ; *Th.*, VIII, 610 ; *Th.*, VIII, 618 ; *Th.*, IX, 78 ; *Th.*, IX, 139 ; *Th.*, IX, 180 ; *Th.*, IX, 207 ; *Th.*, IX, 211 ; *Th.*, IX, 254 ; *Th.*, IX, 293 ; *Th.*, IX, 309 ; *Th.*, IX, 653 ; *Th.*, IX, 661 ; *Th.*, IX, 779 ; *Th.*, X, 70 ; *Th.*, X, 162 ; *Th.*, X, 200 ; *Th.*, X, 216 ; *Th.*, X, 316 ; *Th.*, X, 347 ; *Th.*, X, 384 ; *Th.*, X, 566 ; *Th.*, X, 592 ; *Th.*, X, 618 ; *Th.*, X, 670 ; *Th.*, X, 810 ; *Th.*, X, 835 (*fata* ; *fama* dans certaines éditions) ; *Th.*, X, 853 ; *Th.*, X, 913 (ou 912) ; *Th.*, XI, 149 ; *Th.*, XI, 299 ; *Th.*, XI, 442 ; *Th.*, XI, 567 ; *Th.*, XI, 619 ; *Th.*, XI, 712 ; *Th.*, XII, 404.

- ***fors*** ou ***forte*** (49 occurrences) : *Th.*, I, 89 ; *Th.*, I, 327 ; *Th.*, I, 456 ; *Th.*, I, 668 ; *Th.*, II, 71 ; *Th.*, II, 361 ; *Th.*, II, 441 ; *Th.*, III, 345 ; *Th.*, IV, 24 ; *Th.*, IV, 207 ; *Th.*, IV, 248 ; *Th.*, IV, 775 ; *Th.*, IV, 782 ; *Th.*, V, 18 ; *Th.*, V, 34 ; *Th.*, V, 318 ; *Th.*, V, 718 ; *Th.*, VI, 370 ; *Th.*, VI, 786 ; *Th.*, VII, 152 ; *Th.*, VII, 365 ; *Th.*, VII, 403 ; *Th.*, VII, 426 ; *Th.*, VII, 511 ; *Th.*, VII, 587 ; *Th.*, VII, 805 ; *Th.*, VIII, 21 ; *Th.*, VIII, 136 ; *Th.*, VIII, 250 ; *Th.*, VIII, 287 ; *Th.*, VIII, 581 ; *Th.*, VIII, 593 ; *Th.*, IX, 170 ; *Th.*, IX, 593 ; *Th.*, X, 16 ; *Th.*, X, 73 ; *Th.*, X, 324 ; *Th.*, X, 384 ; *Th.*, X, 398 ; *Th.*, X, 410 ; *Th.*, X, 426 ; *Th.*, XI, 69 ; *Th.*, XI, 283 ; *Th.*, XI, 481 ; *Th.*, XII, 216 ; *Th.*, XII, 291 ; *Th.*, XII, 382 ; *Th.*, XII, 420 ; *Th.*, XII, 602.

- ***fortuna*** (43 occurrences) : *Th.*, I, 140 ; *Th.*, I, 177 ; *Th.*, I, 194 ; *Th.*, I, 408 ; *Th.*, I, 510 ; *Th.*, II, 178 ; *Th.*, II, 197 ; *Th.*, II, 313 ; *Th.*, II, 396 ; *Th.*, II, 489 ; *Th.*, II, 540 ; *Th.*, II, 690 ; *Th.*, III, 61 ; *Th.*, III, 155 ; *Th.*, IV, 149 ; *Th.*, V, 26 ; *Th.*, V, 132 ; *Th.*, V, 465 ; *Th.*, VI, 474 ; *Th.*, VI, 692 ; *Th.*, VI, 706 ; *Th.*, VI, 937 ; *Th.*, VII, 754 ; *Th.*, VIII, 39 ; *Th.*, VIII, 456 ; *Th.*, VIII, 503 ; VIII, 560 ; *Th.*, VIII, 717 ; *Th.*, X, 194 ; *Th.*, X, 407 ; *Th.*, XI, 303 ; *Th.*, XI, 448 ; *Th.*, XI, 650 ; *Th.*, XI, 659 ; *Th.*, XI, 678 ; *Th.*, XI, 704 ; *Th.*, XII, 35 ; *Th.*, XII, 86 ; *Th.*, XII, 197 ; *Th.*, XII, 338 ; *Th.*, XII, 422 ; *Th.*, XII, 505 ; *Th.*, XII, 547.

- ***Lachesis*** (3 occurrences) : *Th.*, II, 249 ; *Th.*, III, 642 ; *Th.*, IV, 636.

- ***Parca*** (18 occurrences) : *Th.*, I, 706 ; *Th.*, III, 491 ; *Th.*, IV, 780 (ou 787) ; *Th.*, V, 274 ; *Th.*, V, 736 ; *Th.*, VI, 325 ; *Th.*, VI, 923 ; *Th.*, VII, 367 ; *Th.*, VII, 774 ; *Th.*, VIII, 13 ; *Th.*, VIII, 119 ; *Th.*, VIII, 191 ; *Th.*, VIII, 328 ; *Th.*, VIII, 382 ; *Th.*, VIII, 439 ; *Th.*, X, 737 ; *Th.*, XI, 189 ; *Th.*, XI, 462.

- ***sors*** (20 occurrences) : *Th.*, I, 164 ; *Th.*, I, 196 ; *Th.*, I, 661 ; *Th.*, II, 309 ; *Th.*, II, 428 ; *Th.*, III, 157 ; *Th.*, III, 477 ; *Th.*, IV, 353 ; *Th.*, IV, 617 ; *Th.*, IV, 757 ; *Th.*, V, 535 ; *Th.*, VIII, 353 ; *Th.*, X, 19 ; *Th.*, X, 226 ; *Th.*, X, 226 ; *Th.*, X, 700 ; *Th.*, XI, 315 ; *Th.*, XI, 444 ; *Th.*, XII, 69 (*sorti* ; *forti* dans la plupart des éditions) ; *Th.*, XII, 490.

THÉOCRITE : *IDYLLES* n° VI, XI, XIII, XVIII, XXII, XXIV (*Id.*)

- **μοῖρα** (1 occurrence) : *Id.*, XXIV, 70

- **πέπρωται, πέπρωτο, πεπρωμένος** (1 occurrence) : *Id.*, XXIV, 82

TRIPHIODORE : *LA PRISE D'ILION* (*Pri.*)

- **ἀναγκαίη** ou **ἀνάγκη** (3 occurrences) : *Pri.*, v. 86 ; *Pri.*, v. 196 ; *Pri.*, v. 679.

- **δαίμων** (1 occurrence) : *Pri.*, v. 420.

- **μόρος** (1 occurrence) : *Pri.*, v. 442.

- **πότμος** (3 occurrences) : *Pri.*, v. 30 ; *Pri.*, v. 409 ; *Pri.*, v. 640.

VALÉRIUS FLACCUS : *ARGONAUTICA* (*Arg.*)

- ***casus*** (27 occurrences) : *Arg.*, I, 153 ; *Arg.*, I, 321 ; *Arg.*, I, 398 ; *Arg.*, I, 670 ; *Arg.*, I, 763 ; *Arg.*, II, 2 ; *Arg.*, II, 151 ; *Arg.*, II, 351 ; *Arg.*, II, 654 ; *Arg.*, III, 122 ; *Arg.*, III, 318 ; *Arg.*, III, 517 ; *Arg.*, III, 574 ; *Arg.*, III, 683 ; *Arg.*, IV, 349 ; *Arg.*, IV, 447 ; *Arg.*, IV, 483 ; *Arg.*, IV, 592 ; *Arg.*, V, 113 ; *Arg.*, V, 215 ; *Arg.*, V, 475 ; *Arg.*, VII, 9 ; *Arg.*, VII, 164 ; *Arg.*, VII, 201 B ou 202 (vers comportant deux variantes A et B) ; *Arg.*, VII, 289 ; *Arg.*, VII, 443 ; *Arg.*, VII, 448.

- ***fatum*** (78 occurrences) : *Arg.*, I, 114 ; *Arg.*, I, 230 ; *Arg.*, I, 323 ; *Arg.*, I, 534 ; *Arg.*, I, 541 ; *Arg.*, I, 554 ; *Arg.*, I, 649 ; *Arg.*, I, 744 ; *Arg.*, I, 764 ; *Arg.*, I, 768 ; *Arg.*, II, 5 ; *Arg.*, II, 152 ; *Arg.*, II, 216 ; *Arg.*, II, 352 ; *Arg.*, II, 446 ; *Arg.*, II, 572 ; *Arg.*, II, 593 ; *Arg.*, II, 594 ; *Arg.*, III, 64 ; *Arg.*, III, 170 ; *Arg.*, III, 184 ; *Arg.*, III, 194 ; *Arg.*, III, 221 ; *Arg.*, III, 250 ; *Arg.*, III, 294 ; *Arg.*, III, 374 ; *Arg.*, III, 379 ; *Arg.*, III, 461 ; *Arg.*, III, 620 ; *Arg.*, III, 717 ; *Arg.*, III, 734 ; *Arg.*, IV, 26 ; *Arg.*, IV, 86 ; *Arg.*, IV, 101 ; *Arg.*, IV, 159 ; *Arg.*, IV 121 ; *Arg.*, IV, 127 ; *Arg.*, IV, 252 ; *Arg.*, IV, 432 ; *Arg.*, IV, 446 ; *Arg.*, IV, 449 ; *Arg.*, IV, 458 ; *Arg.*, IV, 479 ; *Arg.*, IV, 485 ; *Arg.*, IV, 557 ; *Arg.*, IV, 597 ; *Arg.*, IV, 624 ; *Arg.*, IV, 709 ; *Arg.*, IV, 741 ; *Arg.*,

IV, 752 ; *Arg.*, V, 2 ; *Arg.*, V, 21 ; *Arg.*, V, 43 ; *Arg.*, V, 59 ; *Arg.*, V, 65 ; *Arg.*, V, 87 ; *Arg.*, V, 102 ; *Arg.*, V, 156 ; *Arg.*, V, 225 ; *Arg.*, V, 246 ; *Arg.*, V, 308 ; *Arg.*, V, 544 ; *Arg.*, V, 676 ; *Arg.*, V, 686 ; *Arg.*, VI, 201 ; *Arg.*, VI, 205 ; *Arg.*, VI, 289 ; *Arg.*, VI, 407 ; *Arg.*, VI, 550 ; *Arg.*, VI, 621 ; *Arg.*, VI, 734 ; *Arg.*, VII, 133 ; *Arg.*, VII, 446 ; *Arg.*, VIII, 107 ; *Arg.*, VIII, 135 ; *Arg.*, VIII, 174 ; *Arg.*, VIII, 389 ; *Arg.*, VIII, 397.

- ***fors*** ou ***forte*** (18 occurrences) : *Arg.*, II, 559 ; *Arg.*, III, 202 ; *Arg.*, III, 392 ; *Arg.*, III, 665 ; *Arg.*, IV, 44 ; *Arg.*, IV, 507 ; *Arg.*, IV, 620 ; *Arg.*, V, 157 ; *Arg.*, V, 286 ; *Arg.*, V, 329 ; *Arg.*, VI, 265 ; *Arg.*, VI, 750 ; *Arg.*, VII, 182 ; *Arg.*, VII, 198 ; *Arg.*, VII, 260 ; *Arg.*, VII, 273 ; *Arg.*, VII, 454 ; *Arg.*, VIII, 52.

- ***fortuna*** (9 occurrences) : *Arg.*, I, 326 ; *Arg.*, II, 176 ; *Arg.*, II, 474 ; *Arg.*, II, 594 ; *Arg.*, III, 293 ; *Arg.*, III, 337 ; *Arg.*, V, 113 ; *Arg.*, V, 530 ; *Arg.*, VIII, 179.

- ***Parca*** (3 occurrences) : *Arg.*, I, 502 ; *Arg.*, V, 531 ; *Arg.*, VI, 693.

- ***sors*** (22 occurrences) : *Arg.*, I, 478 ; *Arg.*, I, 809 ; *Arg.*, II, 469 ; *Arg.*, II, 482 ; *Arg.*, II, 486 ; *Arg.*, III, 285 ; *Arg.*, III, 301 ; *Arg.*, III, 618 ; *Arg.*, III, 688 ; *Arg.*, IV, 113 ; *Arg.*, IV, 251 ; *Arg.*, IV, 317 ; *Arg.*, IV, 540 ; *Arg.*, IV, 577 ; *Arg.*, IV, 705 ; *Arg.*, V, 22 ; *Arg.*, V, 326 ; *Arg.*, V, 484 ; *Arg.*, V, 528 ; *Arg.*, VI, 313 ; *Arg.*, VI, 624 ; *Arg.*, VII, 203 ou 204 (le vers VII, 201 B ou 202 comporte deux variantes A et B).

VIRGILE : *ÉNÉIDE* (*En.*)

- ***casus*** (45 occurrences) : *En.*, I, 9 ; *En.*, I, 204 ; *En.*, I, 221 ; *En.*, I, 614 ; *En.*,, I, 615 ; *En.*, I, 623 ; *En.*, I, 754 ; *En.*, II, 10 ; *En.*, II, 93 ; *En.*, II, 507 ; *En.*, II, 563 ; *En.*, II, 750 ; *En.*, III, 183 ; *En.*, III, 265 ; *En.*, III, 299 ; *En.*, III, 317 ; *En.*, III, 504 ; *En.*, III, 709 ; *En.*, IV, 560 ; *En.*, V, 201 ; *En.*, V, 350 ; *En.*, V, 453 ; *En.*, V, 700 ; *En.*, V, 869 ; *En.*, VI, 32 ; *En.*, VI, 377 ; *En.*, VI, 475 ; *En.*, VI, 531 ; *En.*, VIII, 533 ; *En.*, VIII, 578 ; *En.*, IX, 211 ; *En.*, IX, 277 ; *En.*, IX, 292 ; *En.*, IX, 299 ; *En.*, IX, 514 ; *En.*, IX, 723 ; *En.*, X, 61 ; *En.*, X, 316 ; *En.*, X, 352 ; *En.*, X, 791 ; *En.*, XI, 244 ; *En.*, XII, 21 ; *En.*, XII, 32 ; *En.*, XII, 61 ; *En.*, XII, 321.

- ***fatum*** (126 occurrences) : *En.*, I, 2 ; *En.*, I, 18 ; *En.*, I, 32 ; *En.*, I, 39 ; *En.*, I, 205 ; *En.*, I, 222 ; *En.*, I, 239 ; *En.*, I, 239 ; *En.*, I, 258 ; *En.*, I, 262 ; *En.*, I, 299 ; *En.*, I, 382 ; *En.*, I, 546 ; *En.*, II, 13 ; *En.*, II, 34 ; *En.*, II, 54 ; *En.*, II, 121 ; *En.*, II, 194 ; *En.*, II, 246 ; *En.*, II, 257 ; *En.*, II, 294 ; *En.*, II, 433 ; *En.*, II, 506 ; *En.*, II, 554 ; *En.*, II, 653 ; *En.*, II, 738 ; *En.*, III, 7 ; *En.*, III, 9 ; *En.*, III, 17 ; *En.*, III, 182 ; *En.*, III, 337 ; *En.*, III, 375 ; *En.*, III, 395 ; *En.*, III, 444 ; *En.*, III, 494 ; *En.*, III, 700 ; *En.*, III, 717 ; *En.*, IV, 14 ; *En.*, IV, 20 ; *En.*, IV, 110 ; *En.*, IV, 225 ; *En.*, IV, 340 ; *En.*, IV, 440 ; *En.*, IV, 450 ; *En.*, IV, 519 ; *En.*, IV, 614 ; *En.*, IV, 651 ; *En.*, IV, 678 ; *En.*, IV, 696 ; *En.*, V, 656 ; *En.*, V, 703 ; *En.*, V, 707 ; *En.*, V, 709 ; *En.*, V, 725 ; *En.*, V, 784 ; *En.*, VI, 45 ; *En.*, VI, 67 ; *En.*, VI, 72 ; *En.*, VI, 147 ; *En.*, VI, 376 ; *En.*, VI, 449 ; *En.*, VI, 466 ; *En.*, VI, 511 ; *En.*, VI, 546 ; *En.*, VI, 683 ; *En.*, VI, 713 ; *En.*, VI, 759 ; *En.*, VI, 869 ; *En.*, VI, 882 ; *En.*, VII, 50 ; *En.*, VII, 79 ; *En.*, VII, 120 ; *En.*, VII, 123 ; *En.*, VII, 224 ; *En.*, VII, 234 ; *En.*, VII, 239 ; *En.*, VII, 255 ; *En.*, VII, 272 ; *En.*, VII, 293 ; *En.*, VII, 294 ; *En.*, VII,

314 ; *En.*, VII, 584 ; *En.*, VII, 594 ; *En.*, VIII, 12 ; *En.*, VIII, 133 ; *En.*, VIII, 292 ; *En.*, VIII, 334 ; *En.*, VIII, 398 ; *En.*, VIII, 477 ; *En.*, VIII, 499 ; *En.*, VIII, 512 ; *En.*, VIII, 575 ; *En.*, VIII, 731 ; *En.*, IX, 94 ; *En.*, IX, 135 ; *En.*, IX, 137 ; *En.*, IX, 204 ; *En.*, IX, 643 ; *En.*, X, 35 ; *En.*, X, 67 ; *En.*, X, 109 ; *En.*, X, 113 ; *En.*, X, 154 ; *En.*, X, 380 ; *En.*, X, 417 ; *En.*, X, 438 ; *En.*, X, 472 ; *En.*, X, 501 ; *En.*, X, 624 ; *En.*, X, 740 ; *En.*, XI, 97 ; *En.*, XI, 112 ; *En.*, XI, 160 ; *En.*, XI, 287 ; *En.*, XI, 587 ; *En.*, XI, 701 ; *En.*, XI, 759 ; *En.*, XII, 111 ; *En.*, XII, 149 ; *En.*, XII, 395 ; *En.*, XII, 507 ; *En.*, XII, 610 ; *En.*, XII, 676 ; *En.*, XII, 726 ; *En.*, XII, 795 ; *En.*, XII, 819.

- ***fors*** ou ***forte*** (49 occurrences) : *En.*, I, 151 ; *En.*, I, 322 ; *En.*, I, 362 ; *En.*, I, 375 ; *En.*, I, 377 ; *En.*, II, 81 ; *En.*, II, 94 ; *En.*, II, 136 ; *En.*, II, 139 ; *En.*, II, 342 ; *En.*, II, 756 ; *En.*, II, 756 ; *En.*, III, 22 ; *En.*, III, 301 ; *En.*, V, 232 ; *En.*, V, 291 ; *En.*, V, 329 ; *En.*, V, 486 ; *En.*, VI, 171 ; *En.*, VI, 186 ; *En.*, VI, 190 ; *En.*, VI, 349 ; *En.*, VI, 537 ; *En.*, VI, 682 ; *En.*, VII, 112 ; *En.*, VII, 494 ; *En.*, VII, 509 ; *En.*, VII, 554 ; *En.*, VIII, 102 ; *En.*, VIII, 476 ; *En.*, IX, 3 ; *En.*, IX, 325 ; *En.*, IX, 437 ; *En.*, IX, 638 ; *En.*, X, 458 ; *En.*, X, 653 ; *En.*, X, 724 ; *En.*, XI, 50 ; *En.*, XI, 456 ; *En.*, XI, 552 ; *En.*, XI, 768 ; *En.*, XII, 41 ; *En.*, XII, 183 ; *En.*, XII, 206 ; *En.*, XII, 270 ; *En.*, XII, 488 ; *En.*, XII, 714 ; *En.*, XII, 766 ; *En.*, XII, 897.

- ***fortuna*** (66 occurrences) : *En.*, I, 240 ; *En.*, I, 454 ; *En.*, I, 517 ; *En.*, I, 628 ; *En.*, II, 79 ; *En.*, II, 350 ; *En.*, II, 385 ; *En.*, II, 387 ; *En.*, II, 656 ; *En.*, III, 16 ; *En.*, III, 53 ; *En.*, III, 318 ; *En.*, III, 493 ; *En.*, III, 609 ; *En.*, III, 615 ; *En.*, IV, 109 ; *En.*, IV, 434 ; *En.*, IV, 603 ; *En.*, IV, 653 ; *En.*, V, 22 ; *En.*, V, 356 ; *En.*, V, 604 ; *En.*, V, 625 ; *En.*, V, 710 ; *En.*, VI, 62 ; *En.*, VI, 96 ; *En.*, VI, 533 ; *En.*, VI, 615 ; *En.*, VI, 683 ; *En.*, VII, 243 ; *En.*, VII, 413 ; *En.*, VII, 559 ; *En.*, VIII, 15 ; *En.*, VIII, 127 ; *En.*, VIII, 334 ; *En.*, VIII, 578 ; *En.*, IX, 41 ; *En.*, IX, 214 ; *En.*, IX, 240 ; *En.*, IX, 260 ; *En.*, IX, 282 ; *En.*, IX, 723 ; *En.*, X, 43 ; *En.*, X, 49 ; *En.*, X, 107 ; *En.*, X, 112 ; *En.*, X, 284 ; *En.*, X, 422 ; *En.*, X, 435 ; *En.*, XI, 43 ; *En.*, XI, 108 ; *En.*, XI, 128 ; *En.*, XI, 180 ; *En.*, XI, 253 ; *En.*, XI, 345 ; *En.*, XI, 413 ; *En.*, XI, 427 ; *En.*, XI, 761 ; *En.*, XII, 147 ; *En.*, XII, 405 ; *En.*, XII, 436 ; *En.*, XII, 593 ; *En.*, XII, 637 ; *En.*, XII, 677 ; *En.*, XII, 694 ; *En.*, XII, 920.

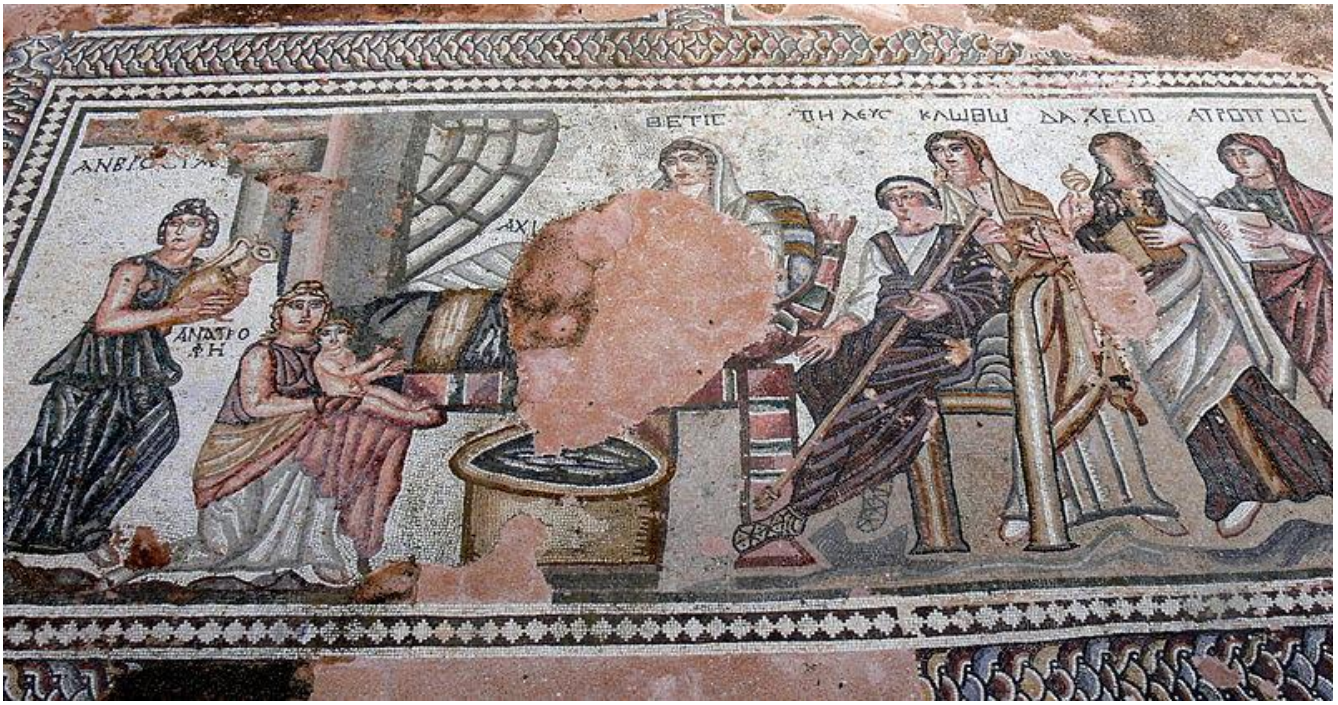
- ***Parca*** (8 occurrences) : *En.* I, 22 ; *En.* III, 379 ; *En.* V, 798 ; *En.* IX, 107 ; *En.* X, 419 ; *En.* X, 815 ; *En.* XII, 147 ; *En.* XII, 150.

- ***sors*** (27 occurrences) : *En.*, I, 139 ; *En.*, I, 508 ; *En.*, II, 201 ; *En.*, II, 555 ; *En.*, IV, 346 ; *En.*, IV, 377 ; *En.*, V, 132 ; *En.*, V, 190 ; *En.*, V, 490 ; *En.*, VI, 22 ; *En.*, VI, 72 ; *En.*, VI, 114 ; *En.*, VI, 332 ; *En.*, VI, 431 ; *En.*, VI, 761 ; *En.*, VII, 254 ; *En.*, VII, 269 ; *En.*, IX, 268 ; *En.*, IX, 271 ; *En.*, X, 40 ; *En.*, X, 450 ; *En.*, X, 501 ; *En.*, XI, 110 ; *En.*, XI, 165 ; *En.*, XII, 54 ; *En.*, XII, 243 ; *En.*, XII, 932.

ANNEXE 3 : QUELQUES REPRÉSENTATIONS DE GRANDES FIGURES DU DESTIN

I – REPRÉSENTATIONS ANTIQUES

I – A : *Création de l'homme par Prométhée* - Sarcophage romain - vers 240 apr. J.-C. - Musée du Louvre [De gauche à droite se trouveraient, au premier plan, Athéna (casquée), Hermès (avec son pétase), deux Moires (Lachésis et Clothô avec sa quenouille, semble-t-il), Poséidon (avec son trident) et probablement, à droite, Atropos].



I – B : *Bain du jeune Achille* - Mosaïque - Ve s. apr. J.-C. - Maison de Thésée (Paphos) [à droite de la baignoire figurent Thétis, Pélée, Clotho, Lachésis et Atropos].

I – C : *La Tyché* (Τύχη) *d'Antioche* - copie romaine d'un original grec d'Eutychides - IIIe s. av. J.-C. - Musée du Vatican.

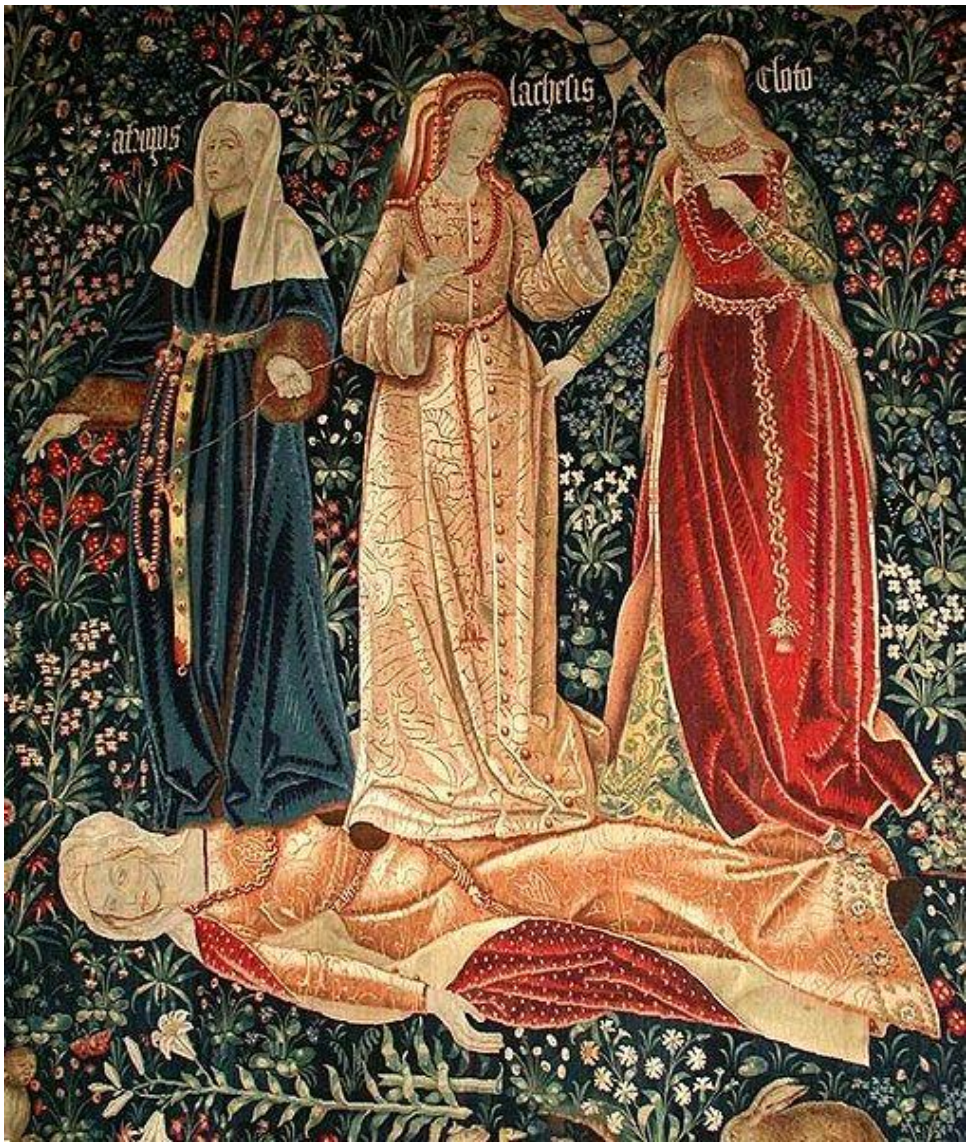
I – D : *La Fortuna de Tomis* (œuvre non datée) - Musée de Constanta - Roumanie.

I – E : *Denier romain.* A gauche, avers (Julia Domna, femme de Septime Sévère - IIe, IIIe s. apr. J.-C.) ; à droite, revers *(Fortuna Felici* debout, tenant une corne d'abondance et s'appuyant sur un gouvernail).

I – F : *Sesterce romain.* A gauche, avers (l'empereur romain Marcus Iulius Philippus, IIIe s. apr. J.-C.) ; à droite, revers (Fortuna assise sur une roue, tenant un gouvernail et une *corne d'abondance*).

II – REPRÉSENTATIONS POSTÉRIEURES À L'ANTIQUITÉ

II – A : *Les Moires* - Miniature extraite du *Livre des échecs amoureux* d'Evrard de Conty - vers 1496-1498 - Bibliothèque Nationale de France.



II – B : *Le triomphe de la mort* ou *Les trois Moires* - Tapisserie flamande - début du XVIe s. - Victoria and Albert Museum - Londres.

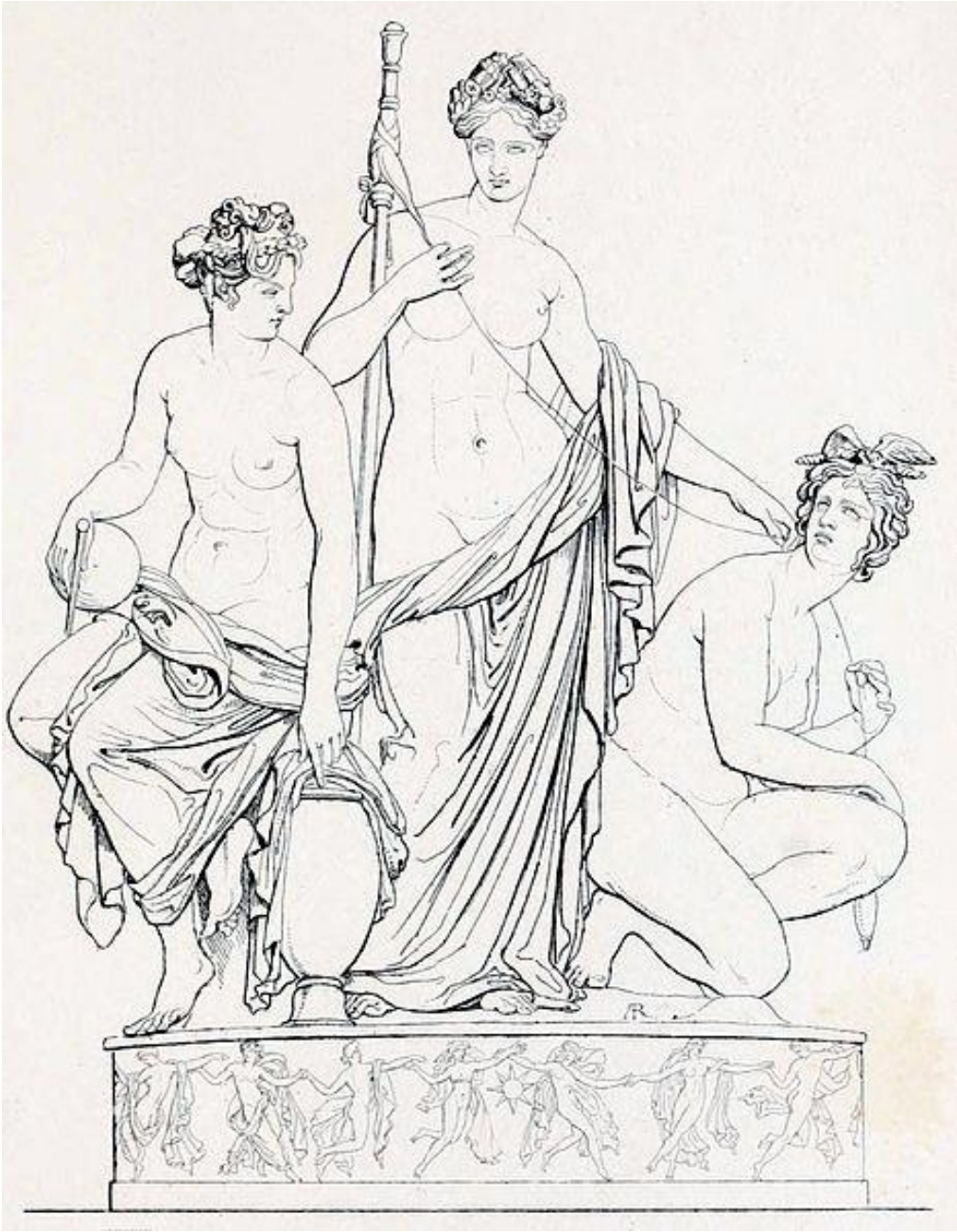
II – C : *La Sibylle* [Pythie] *de Delphes* - Michel-Ange - 1508-1512 - détail du plafond de la Chapelle Sixtine - Vatican.

II – D : *La Sibylle de Cumes* - Michel-Ange - 1512 - détail du plafond de la Chapelle Sixtine - Vatican.

II – E : *Les Fata* d'aprés Salvati - 1550 - Galleria Palatina - Florence.

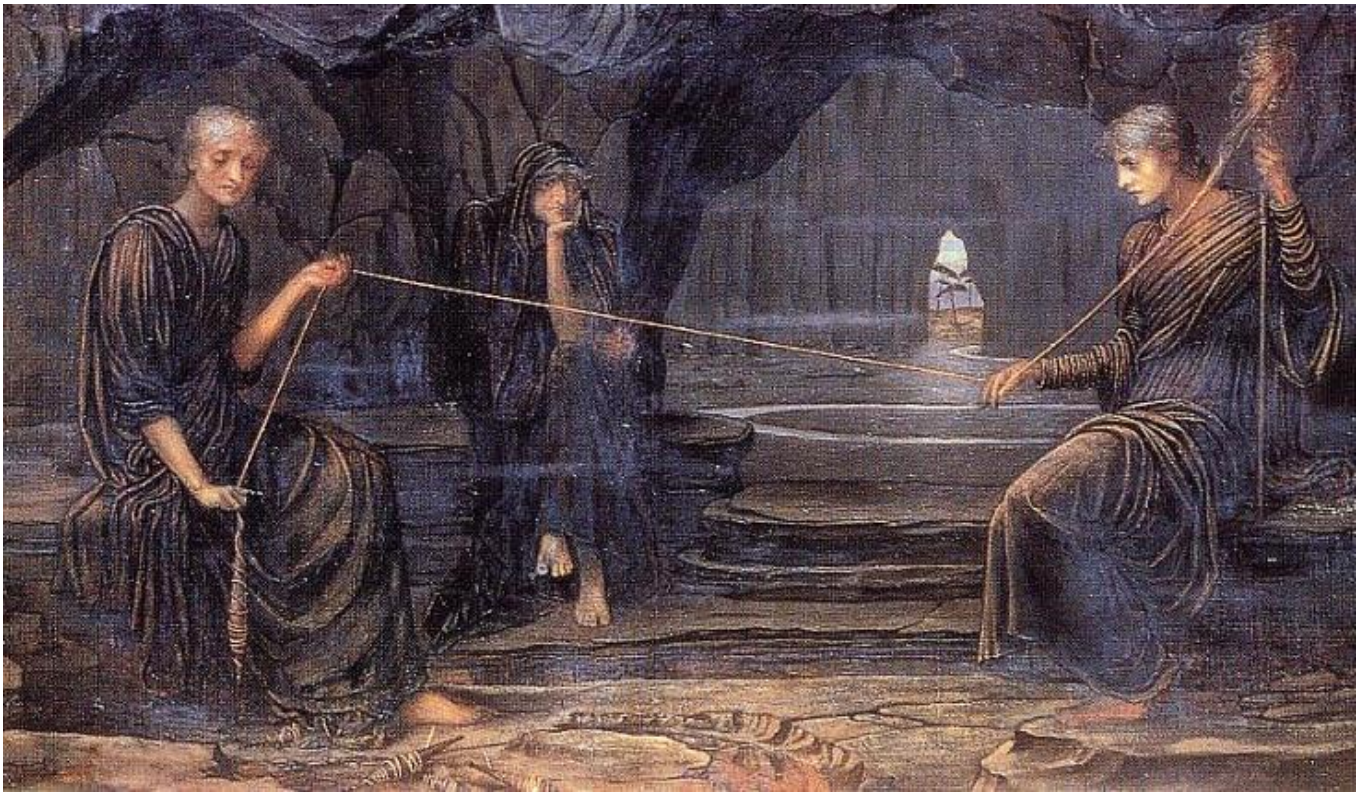
II – F : *Les trois Parques* - B. Strozzi - XVIIe s. - Bergame.

II – G : *Les trois Moires* - Monument funéraire d'Alexander von der Mark - J. G. Schadow - fin du XVIIIe s. - Alte Nationalgalerie - Berlin.



II – H : *Les Parques* - Jean Debay (sculpteur) - Première moitié du XIXe s. - Crystal Palace - Londres [Lachésis, assise près de l'urne contenant la destinée des mortels, tient le globe terrestre, et Clotho, debout, sa quenouille. Atropos est agenouillée pour couper le fil de l'existence].

II – I : *Les Fata* ou *Atropos* - Goya - vers 1820 - Musée du Prado - Madrid.



II – J : *Les Moires* (*A Golden Thread* ; *Un fil doré*) - J. M. Strudwick - 1885 - Tate Gallery - Londres.

II – K : *Les Parques* - Alfred Agache - Fin du XIXe s. - Musée de Lille.

II – L : *Anaplekte* ou *Les Kères* - A. Demaegd - 2010.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

I – SOURCES[1]

- **Alexandre d'Aphrodise**, *Traité du destin*, Les Belles Lettres, 1984.

- **Apollonios de Rhodes**, *Argonautiques*, 3 Vol., Les Belles Lettres, 1974-1981 (traduction : E. Delage).

- **Aristote**, *Poétique*, Les Belles Lettres, 1932.

- **Baebius Italicus**, « Iliade latine ou Résumé de l'Iliade d'Homère », *in* G. Fry, *Récits inédits sur la guerre de Troie*, Les Belles Lettres, 2004, pp. 13-67 (traduction : G. Fry).

- ***Bucoliques grecs***, T. 1, *Théocrite*, Les Belles Lettres, 1953 (traduction : P. E. Legrand).

- ***Bucoliques grecs***, T. 2, *Pseudo-Théocrite, Moschos, Bion, Divers*, Les Belles Lettres, 1953.

- **Callimaque**, « Hécalé », *in* Callimaque, [*Œuvres*], Les Belles Lettres, 1940, pp. 185-199 (traduction : E. Cahen).

- **Callimaque**, « Hécalé », *in* Callimaque, *Fragments poétiques*, Les Belles Lettres, 2006, pp. 196-241 (traduction : Y. Durbec).

- **Callimaque**, « Hymnes », *in* Callimaque, [*Œuvres*], Les Belles Lettres, 1940.

- **Callimaque**, « Les Origines », *in* Callimaque, [*Œuvres*], Les Belles Lettres, 1940, pp. 37-79.

- **Callimaque**, « Les Origines », *in* Callimaque, *Fragments poétiques*, Les Belles Lettres, 2006, pp. 2-139.

- **Catulle**, « La Chevelure de Bérénice », *in* Catulle, *Poésies*, Les Belles Lettres, 1923, pp. 69-73.

- **Catulle**, « La Chevelure de Bérénice », *in* Catulle, *Le Roman de Catulle*, Les Belles Lettres, 2004, pp. 88-94.

- **Catulle**, « Les Noces de Thétis et de Pélée », *in* Catulle, *Poésies*, Les Belles Lettres, 1923, pp. 53-68 (traduction : G. Lafaye).

- **Catulle**, « Les Noces de Thétis et de Pélée », *in* Catulle, *Le Roman de Catulle*, Les Belles Lettres, 2004, pp. 198-224 (traduction : O. Sers).

- **César**, « La Guerre civile », *in Historiens romains, Historiens de la République, II, César*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1968, pp. 284-440.

[1] - On a mentionné les noms des traducteurs des épopées antiques grecques et latines faisant partie de notre corpus.

- **Cicéron**, *De la divination*, GF Flammarion, 2004.

- **Cicéron**, *L'orateur*, *Du meilleur genre d'orateurs*, Les Belles Lettres, 1964.

- ***Cicéron***, *La Nature des dieux*, Les Belles Lettres, 2002**.**

- **Cicéron**, *Traité du destin*, Les Belles Lettres, 1950.

- **Cicéron**, *Tusculanes*, T. 2, Les Belles Lettres, *1931*.

- **Claudien**, « Le Rapt de Proserpine », *in* Claudien, *Œuvres*, T. 1, Les Belles Lettres, 1991 (traduction : J. L. Charlet).

- **Collouthos**, *L'Enlèvement d'Hélène*, Les Belles Lettres, 1972 (traduction : P. Orsini).

- **Dante Alighieri**, « Purgatoire », *in* Dante Alighieri**,** *La Divine Comédie*, Flammarion, 2005.

- **Darès le Phrygien**, « Histoire de la destruction de Troie », *in* Fry, G., *Récits inédits sur la guerre de Troie*, Les Belles Lettres, 2004, pp. 231-287.

- **Dictys de Crète**, « Ephéméride de la guerre de Troie », *in* Fry, G., *Récits inédits sur la guerre de Troie*, Les Belles Lettres, 2004, pp. 69-230.

- **Dracontius**, « Hylas », *in* Dracontius, *Œuvres*, T. 3, Les Belles Lettres, 1995, pp. 136-142 (traduction : J. Bouquet).

- **Dracontius**, « L'Enlèvement d'Hélène », *in* Dracontius, *Œuvres*, T. 4, Les Belles Lettres, 1996, pp. 13-40 (traduction : E. Wolff).

- **Dracontius**, « La Tragédie d'Oreste », *in* Dracontius, *Œuvres*, T. 3, Les Belles Lettres, 1995, pp. 87-130 (traduction : J. Bouquet).

- **Dracontius**, « Médée », *in* Dracontius, *Œuvres*, T. 4, Les Belles Lettres, 1996, pp. 52-76 (traduction : E. Wolff).

- **Dracontius**, *Oeuvres*, T. 1, Les Belles Lettres, 1985.

- **Ennius**, « Annals », *in* Henderson, J. (ed), *Remains of old Latin : Ennius, Caecilius*, Loeb Classical Library, 2006, pp. 1-215 (traduction anglaise : E. H. Warmington).

- **Eschyle**, **«** Agamemnon », *in Tragiques grecs - Eschyle et Sophocle*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1967, pp. 261-321.

- **Eschyle**, « Les Euménides », *in* Eschyle, [*Œuvres*], T. 2, Les Belles Lettres, 1925, pp. 123-171.

- **Eschyle**, **«** Prométhée enchaîné », *in* Eschyle, [*Œuvres*], T. 1, Les Belles Lettres, 1920, pp. 149-199.

- **Euripide**, « Alceste », *in* Euripide, [*Œuvres*], T. 1, Les Belles Lettres, 1947, pp. 43-101.

- **Euripide**, **«** Les Troyennes », *in Tragiques grecs - Euripide*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1962, pp. 703-765.

- **Gorgias**, *Encomio di Elena*, Liguori Editore, 2007.

- **Héraclite**, *Allégories d'Homère*, Les Belles Lettres, 1962.

- **Hérodote**, « L'Enquête », *in Hérodote - Thucydide*, *Œuvres complètes*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1964.

- **Hérodote**, *Histoires*, T. I, Les Belles Lettres, 1932.

- **Hérodote**, *Histoires*, T. VII, Les Belles Lettres, 1951.

- **Hésiode**, *Les Travaux et les jours*, Les Belles Lettres, 1928.

- **Hésiode**, *Théogonie*, Les Belles Lettres, 1928 (traduction : P. Mazon).

- **Hésiode**, *Théogonie*, Les Belles Lettres, 2008 (traduction : P. Mazon ; introduction : G. Pironti).

- **Homère**, *Hymnes*, Les Belles Lettres, 1951.

- **Homère**, *Iliade - Odyssée*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1955 (traduction : R. Flacelière pour l'*Iliade* ; V. Bérard pour l'*Odyssée*).

- **Homère**, *Iliade*, 4 Vol., Les Belles Lettres, 1937-1938 (traduction : P. Mazon).

- **Homère**, *L'Iliade*, Seuil, 2010 (traduction : P. Brunet).

- **Homère**, *L'Odyssée*, 3 Vol., Les Belles Lettres, 1924 (traduction : V. Bérard).

- **Homère**, *L'Odyssée*, La Découverte / Poche, 1982 (traduction : P. Jaccottet, 1955).

- **Homère**, *Odyssée*, Le Livre de poche, 1996 (traduction : V. Bérard).

- **Horace**, *Odes et épodes*, Les Belles Lettres, 1927.

- **Lucain**, *La Guerre civile* (*La Pharsale*), 2 Vol., Les Belles Lettres, 1962 (traduction : A. Bourgery).

- **Lucrèce**, *De la nature*, T. 1, Les Belles Lettres, 1924.

- **Musée**, *Héro et Léandre*, Les Belles Lettres, 1968 (traduction : P. Orsini).

- **Nonnos de Panopolis**, *Les Dionysiaques*, 19 Vol., Les Belles Lettres, 1976-2006 (traduction : G. Chrétien, P. Chuvin, M. C. Fayant, H. Frangoulis, J. Gerbeau, B. Gerleau, B. Simon, F. Vian).

- **Ovide**, *Les Métamorphoses*, 3 Vol., Les Belles Lettres, 1925-1930 (traduction : G. Lafaye).

- **Ovide**, *Les Métamorphoses*, Les Belles Lettres, 2009 (traduction : O. Sers).

- **Pétrone**, *Le Satiricon*, Les Belles Lettres, 1923.

- **Pindare**, *T. 1. – Olympiques*, Les Belles Lettres, 1949.

- **Pindare**, *T 2 – Pythiques*, Les Belles Lettres, 1955.

- **Pindare**, *T 3 – Néméennes*, Les Belles Lettres, 1958.

- **Platon**, « La République » *in* Platon, *Œuvres complètes* I, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 2007, pp. 857-1241.

- **Platon**, *Phèdre*, Les Belles Lettres, 1998.

- **Plotin**, *Traité 3*, Les Editions du Cerf, 2006.

- **Plutarque**, *Du Destin*, *in* Plutarque, *Œuvres morales*, T. VIII, Les Belles Lettres, 1980.

- **Plutarque**, « Le Banquet des sept sages », *in* Plutarque, *Œuvres morales*, T. II, Les Belles Lettres, 1985, pp. 168-237.

- **Plutarque**, *Vies*, T. VIII, Sertorius - Eumène ; Agésilas - Pompée, Les Belles Lettres, 1973.

- **Plutarque**, *Vies*, T. IX, Alexandre - César, Les Belles Lettres, 1975.

- **Pseudo-Orphée**, *Les Argonautiques d'Orphée*, Les Belles Lettres, 1930 (traduction : G. Dottin).

- **Pseudo-Orphée**, *Les Argonautiques orphiques*, Les Belles Lettres, 1987 (traduction : F. Vian).

- **Quintus de Smyrne**, *La Suite d'Homère*, 3 Vol., Les Belles Lettres, 1963-1969 (traduction : F. Vian).

- **Sénèque**, « Lettres à Lucilius », *in* Sénèque, *Entretiens*, *Lettres à Lucilius*, R. Laffont, 1993, pp. 585- 1094.

- **Silius Italicus**, *La Guerre punique*, 4 Vol., Les Belles Lettres, 1979-1992 (traduction : G. Devallet, M. Martin, P. Miniconi, J. Volpilhac-Lenthéric).

- **Sophocle, «** Ajax », *in Tragiques grecs - Eschyle et Sophocle*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1967, pp. 413-483.

- **Sophocle**, **«** Œdipe Roi », *in* Sophocle, Vol. 2, *Ajax - Œdipe Roi - Electre*, Les Belles Lettres, 1958, pp. 61-128.

- **Stace**, *Achilléide*, Les Belles Lettres, 1971 (traduction J. Méheust).

- **Stace**, *Thébaïde*, 3 Vol., Les Belles Lettres, 1990-1994 (traduction : R. Lesueur).

- **Stoïciens** *(*Les), Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1962.

- **Théocrite**, « Idylles », *in* Bucoliques grecs, T. 1, Les Belles Lettres, 1953 (traduction : P. E. Legrand).

- **Théocrite**, *Toute l'Idylle*, Orphée / La Différence, 1991 (traduction : M. Chappaz et E. Genevay).

- **Tite-Live**, « Histoire romaine », *in Historiens romains, Historiens de la République, I, Tite-Live, Salluste*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1968, pp. 1-645.

- **Tite-Live**, *Histoire romaine* : *Livres XXI à XXV*, GF Flammarion, 1993.

- **Tite-Live**, *Histoire romaine*, T. 2, Les Belles Lettres, 1962.

- **Triphiodore**, *La Prise d'Ilion*, Les Belles Lettres, 1982 **(**traduction : B. Gerlaud).

- **Valérius Flaccus**, *Argonautiques*, 2 Vol., Les Belles Lettres, 1997-2002 (traduction : G. Liberman).

- **Virgile**, *Bucoliques*, Les Belles Lettres, 1963.

- **Virgile**, *Énéide*, 3 Vol., Les Belles Lettres, 1977-1980 (traduction : J. Perret).

- **Virgile**, *Géorgiques*, Les Belles Lettres, 1926.

- **Virgile**, *L'Énéide*, Albin Michel / Les Belles Lettres, 2012 (traduction : P. Veyne).

- **Virgile**, *L'Énéide,* GF Flammarion, 1965 (traduction : M. Rat).

II – OUVRAGES ET ARTICLES

- **Accorinti**, D. et **Chuvin**, P. (ed.) *Des Géants à Dionysos. Mélanges de mythologie et de poésie grecques offerts à Francis Vian*, Edizioni dell'orso, 2003.

- **Adkins**, A. W. « Homeric Values and Homeric Society », *The Journal of Hellenic Studies*, 1971, pp. 1-14.

- **Adkins**, A. W. « Homeric Gods and the Values of Homeric Society », *The Journal of Hellenic Studies*, 1972, pp. 1-19.

- **Ahl**, F. M. « The Shadows of a Divine Presence in the Pharsalia », *Hermes* [En ligne], 1974, pp. 566-590.

- **Albrecht**, M. (von) « L'épisode d'Arachné dans *Les Métamorphoses* d'Ovide », *Revue des études latines*, 1979, pp. 267-277.

- **Armstrong**, R. « Crete in the "Aeneid": Recurring Trauma and Alternative Fate », *The Classical Quarterly* [En ligne], 2002, pp. 321-340.

- **Auger**, D. « Le monde des rêves dans les *Dionysiaques* de Nonnos », *in* Accorinti, D. et Chuvin, P. (ed.) *Des Géants à Dionysos. Mélanges de mythologie et de poésie grecques offerts à Francis Vian*, Edizioni dell'orso, 2003, pp. 415-432.

- **Bachvarova**, M. R. « The Eastern Mediterranean Epic Tradition from *Bilgames and Akka* to the *Song of Release* to Homer's *Iliad* », *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 2005, pp. 131-153.

- **Bacon**, H. H. « The Aeneid as a Drama of Election », *Transactions of the American Philological Association* [En ligne], 1986, pp. 305-334.

- **Bajard**, A. « La légende de Léandre et Héro dans la littérature latine : du thème poétique à l'exploitation théâtrale », *Revue des études latines*, 2002, pp. 150-161.

- **Ballestra-Puech**, S. *Les Parques*, Editions Universitaires du Sud, 1999.

- **Barbare**, S. « Le "Diomède" de l'*Énéide* ou le bon roi selon Virgile », *Revue des études anciennes*, 2006, pp. 517-558.

- **Bardollet**, L. *Les mythes, les dieux et l'homme. Essai sur la pensée homérique*, Les Belles Lettres, 1997.

- **Bardon**, H. « Traduire », *Latomus*, 1980, pp. 647-674.

- **Bardon**, H. et **Verdière**, R. (ed.) *Vergiliana : Recherches sur Virgile*, E. J. Brill, 1971.

- **Barth**, H. L. « Achill und das Schicksal des Patroklos : Zum Angeblichen Widerspruch Zwischen Hom. P 410.f und Σ 9-11 », *Hermes*, 1989, pp. 1-24.

- **Basanoff**, V. *Les dieux des Romains*, PUF, 1942.

- **Baudou**, A., « Le vol du Palladium, Servius et les événements du IVe s. apr. J.-C. », *Latomus*, 2009, pp. 981-996.

- **Bayet**, J. *Histoire politique et psychologique de la religion romaine*, Payot, 1999.

- **Beard**, M. « Cicero and Divination : the Formation of a Latin Discourse », *The Journal of Roman Studies*, 1986, pp. 33-46.

- **Beard**, M. « Cicero's "Response of the *haruspices*" and the Voice of the Gods », *The Journal of Roman Studies*, 2012, pp. 20-39.

- **Beard**, M., **North** J. et **Price** S. *Religions de Rome*, Picard, 2006.

- **Beck**, D. « Odysseus : Narrator, Storyteller, Poet ? », *Classical Philology* [En ligne], 2005, pp. 213-227.

- **Beck**, D. « Ecphrasis, Interpretation, and Audience in Aeneid 1 and Odyssey 8 », *American Journal of Philology* [En ligne], 2007, pp. 533-549.

- **Beckmann**, M. « The Significance of Roman Imperial Coin Types », *Klio* [En ligne], 2009, pp. 144-161.

- **Benveniste**, E. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Vol. 1, Les Editions de minuit, 1969.

- **Bertrand**, J. *Nouvelle grammaire grecque*, Ellipses, 2010.

- **Bessière**, J. « Vanité du destin, certitude de l'identité », *in* Bessière (dir.) *Théâtre et destin*, Champion, 1997, pp. 149-185.

- **Biagio Conte**, G. « The Virgilian Paradox : an epic of Drama and Sentiment », *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 1999, pp. 17-42.

- **Blanc**, A. « La distribution des biens et des maux : εὐμαρής et la racine *smer- », *Revue des études grecques*, juillet-décembre 1992, pp. 549-556.

- **Blanc**, A. « L'adjectif grec ἐξαίσιος et les catastrophes destructrices », *Glotta*, 2007, pp. 18-29.

- **Blickman**, D. R. « The Role of the Plague in the "Iliad" », *Classical Antiquity* [En ligne], 1987, pp. 1-10.

- **Bloch**, R. *Les prodiges dans l'Antiquité classique*, PUF, 1963.

- **Bloch**, R. « Liberté et déterminisme dans la divination romaine » *in* Renard, M. et Schilling, R. (ed.) *Hommages à Jean Bayet*, Latomus, 1964, pp. 89-100.

- **Bloch**, R. « La divination en Etrurie et à Rome », *in* Caquot, A. et Leibovici, M. *La divination*, T. 1, PUF, 1968, pp. 197-232.

- **Bloch**, R. *La divination dans l'Antiquité*, PUF, 1984.

- **Bloch**, R. *La divination. Essai sur l'avenir et son imaginaire*, Fayard, 1991.

- **Block**, E. « The Narrator Speaks : Apostrophe in Homer and Vergil », *Transactions of the American Philological Association* [En ligne], 1982, pp. 7-22.

- **Boës**, J. « Le mythe d'Achille vu par Catulle : importance de l'amour pour une morale de la gloire », *Revue des études latines*, 1986, pp. 104-115.

- **Bonnechère**, P. et **Bonnechère**, M. « Trophonios à Lébadée : Histoire d'un oracle », *Les Etudes classiques*, 1989, pp. 289-302.

- **Bouché-Leclerc** A. *Histoire de la divination dans l'Antiquité*, T. 3, Culture et civilisation ed., 1963.

- **Boucher**, J. P. « A propos du Carmen 64 de Catulle », *Revue des études latines*, 1956, pp. 190-202.

- **Bouquet**, J. *Le songe dans l'épopée antique d'Ennius à Claudien*, Latomus, 2001.

- **Bowie**, A. M. « The Death of Priam : Allegory and History in the Aeneid », *The Classical Quarterly* [En ligne], 1990, pp. 470-481.

- **Boyancé**, P. « Virgile et le destin », *in Mélanges de littérature, d'histoire et de philologie offerts à P. Laumonier*, Droz, 1935, pp. 11-17.

- **Boyancé**, P. *La religion de Virgile*, PUF, 1963.

- **Boyancé**, P. « La science d'un quindécemvir au premier siècle après J. C. », *Revue des études latines*, 1965, pp. 334-346.

- **Boyle**, A. J. (ed.) *Roman Epic*, Routledge, 1993.

- **Brenk**, F. « Most Beautiful Horror : Baroque Touches in Vergil's Underworld », *Classical World* [En ligne], 1979, pp. 1-7.

- **Bretin-Chabrol**, M. « Les généalogies d'Énée chez Homère et Virgile : aspects de la mémoire sélective des Romains », *Latomus*, 2009, pp. 295-318.

- **Bridoux**, A. *Le Stoïcisme et son influence*, J. Vrin, 1966.

- **Brisson**, J. P. « Le "pieux Énée" ! », *Latomus*, 1972, pp. 379-412.

- **Bruit Zaidman**, L. et **Schmitt Pantel**, P. *La religion grecque dans les cités à l'époque classique*, Armand Colin, 2007.

- **Brunel**, P. (dir.) *La mise en scène du destin*, Didier Erudition, CNED, 1997.

- **Brunel**, P., **Pichois**, Cl., **Rousseau**, A.M. *Qu'est-ce que la littérature comparée ?*, Armand Colin, 1983.

- **Brunet**, P. « Sur quelques traductions récentes de la poésie grecque », *Revue des études grecques*, janvier-juin 1991, pp. 236-254.

- **Buchholz** H. G. et **Wiesner** J. *Archaeologia Homerica*, 2 Vol., Vandenhoeck et Ruprecht, 1977-1980.

- **Buffière**, F. *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Les Belles Lettres, 1973.

- **Burgess**, J. S. « Untrustworthy Apollo and the Destiny of Achilles : "Iliad" 24.55-63 », *Harvard Studies in Classical Philology* [En ligne], 2004, pp. 21-40.

- **Caire**, E. *La cosmogonie d'Hésiode*, Université d'Aix [En ligne], 2009.

- **Callataÿ** (de), G. « Les quatre arts d'Apollon dans l'*Énéide* », *Latomus*, 1995, pp. 812-821.

- **Caquot**, A. et **Leibovici**, M. *La divination*, T. 1, PUF, 1968.

- **Carrière**, J. C. « Le destinataire et son fantôme. L'étude de la réception et ses problèmes », *Pallas*, 82, 2010, pp. 271-275.

- **Casevitz**, M. « Mantis : le vrai sens », *Revue des études grecques*, janvier-juin 1992, pp. 1-18.

- **Casevitz**, M. « Remarques sur les hommes et les dieux dans l'*Iliade* d'après le Chant XVII », *Ktema*, 1995, pp. 223-232.

- **Chamoux**, F. « La poésie épique après Homère », *Cahier des Etudes Anciennes*, 2, 1973, pp. 5-29.

- **Champeaux**, J. « *Forte* chez Tite-Live », *Revue des études latines*, 1967, pp. 363-389.

- **Champeaux**, J. « "Fortuna" et le vocabulaire de la famille de "Fortuna" chez Plaute et Térence », *Revue de Philologie, de Littérature et d'Histoire anciennes* [En ligne], 1981, pp. 285-307.

- **Champeaux**, J. « "Fortuna" et le vocabulaire de la famille de "Fortuna" chez Plaute et Térence. II. Les dérivés de "Fortuna" », *Revue de Philologie, de Littérature et d'Histoire anciennes* [En ligne], 1982, pp. 57-71.

- **Champeaux**, J. « Les oracles de l'Italie antique : hellénisme et italicité », *Kernos* [En ligne], 1990, pp. 103-111.

- **Champeaux**, J. « Pontifes, haruspices et décemvirs. L'expiation des prodiges de 207 », *Revue des études latines*, 1996, pp. 67-91.

- **Champeaux**, J. « Le Tibre, le pont et les pontifes. Contribution à l'histoire du prodige romain », *Revue des études latines*, 2003, pp. 25-42.

- **Chantraine**, P. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Klincksieck, 2009.

- **Charlet**, J. L. « Comment lire le *De Raptu Proserpinae* de Claudien », *Revue des études latines*, 2000, pp. 180-194.

- **Charlet**, J. L. « Signification de la Préface à la *Psychomachia* de Prudence », *Revue des études latines*, 2003, pp. 232-251.

- **Chevallier**, R. (ed.) *Colloque : l'épopée latine et ses prolongements européens – Calliope 2*, Les Belles Lettres, 1981.

- **Christensen**, J. « First-Person Futures in Homer », *American Journal of Philology* [En ligne], 2010, pp. 543-571.

- **Clark**, R. J. « Vergil, Aeneid, 6, 40 ff. and the Cumaean Sibyl's Cave », *Latomus*, 1977, pp. 482-495.

- **Clarke**, R. J. « Catullus 64 and the *Argonautica* of Apollonius Rhodius : allusion and exemplarity », *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 1996, pp. 60-88.

- **Colaclidès**, P. « Notes sur un emploi de *fortuna* chez Virgile [*En.*, XII, 920] », *Glotta*, 1973, pp. 140-142.

- **Coleman**, R. « The Gods in the "Aeneid" », *Greece & Rome* [En ligne], 1982, pp. 143-168.

- **Commelin**, P. et **Maréchaux**, P. *Mythologie grecque et romaine*, Armand Colin, 2005.

- **Conche,** M. *Temps et destin*, PUF, 1992.

- **Conche**, M. *Essais sur Homère*, PUF, 1999.

- **Cordier**, A. « Les débuts de l'hexamètre latin. Ennius », *Revue des études anciennes*, 1948, pp. 166-169.

- **Cornell**, T. J. « The Annals of Quintus Ennius », *The Journal of Roman Studies*, 1986, pp. 244-250.

- **Cornell**, T. J. « Aeneas and the twins : the development of the Roman foundation legend », *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 1975, pp. 1-32.

- **Couloubaritsis**, L. « L'art divinatoire et la question de la vérité », *Kernos* [En ligne], 1990, pp. 113-122.

- **Cowan**, R. « Sinon and the Case of the Hypermetric Oracle », *Phoenix*, 2011, pp. 361-370.

- **Cunningham**, V. « Why Ekphrasis ? », *Classical Philology* [En ligne], 2007, pp. 57-71.

- **Dandrey**, P. « Phèdre, une mise en scène du destin ? *» in* P. Brunel et al., *La mise en scène du destin*, Didier Erudition, 1997, pp. 125-153.

- **David**, C. « Un rien qui bouge et tout est changé : à propos de la rencontre », *in Le Destin, Nouvelle Revue de Psychanalyse*, n° 30, 1984, pp. 199-213.

- **David**, M. *Les dieux et le destin en Babylonie*, PUF, 1949.

- **Davis**, P. J. « Fate, and Human Responsability in Seneca's Oedipus ». *Latomus*, 1991, pp. 150-163.

- **Debrohun**, J. B. « Ariadne and the Whirlwind of Fate : Figures of Confusion in Catullus 64. 149-57 », *Classical Philology* [En ligne], 1999, pp. 419-430.

- **Defradas**, J. « La divination en Grèce », *in* Caquot, A. et Leibovici, M. *La divination*, T. 1, PUF, 1968, pp. 157-195.

- **Delarue**, F. « Sur l'architecture des *Punica* de Silius Italicus », *Revue des études latines*, 1992, pp. 149-165.

- **Delarue**, F. « La guerre civile de Lucain : une épopée plus que pathétique », *Revue des études latines*, 1996, pp. 212-230.

- **Delattre**, C. *Manuel de mythologie grecque*, Bréal, 2005.

- **Delattre**, C. « Entre mortalité et immortalité : l'exemple de Sarpédon dans l'*Iliade* », *Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes* [En ligne], 2006, pp. 259-271.

- **Delattre**, C. « Ἡμίθεος en question : l'homme, le héros et le demi-dieu », *Revue des études grecques*, juillet-décembre 2007, pp. 481-510.

- **Delcourt**, M. *L'oracle de Delphes*, Payot, 1981.

- **Demont**, P. « Lots héroïques : remarques sur le tirage au sort de l'*Iliade* aux *Sept contre Thèbes* d'Eschyle », *Revue des études grecques*, juillet-décembre 2000, pp. 299-325.

- **Demont**, P. « Le nom d'Eumée dans l'*Odyssée* », *Revue des études grecques*, juillet-décembre 2003, pp. 377-385.

- **Denyer**, N. « The case against divination : an examination of Cicero's *De Divinatione* », *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 1985, pp. 1-10.

- **Deproost**, P. A. « L'épopée biblique en langue latine. Essai de définition d'un genre littéraire », *Latomus*, 1997, pp. 14-39.

- **Deremetz**, A. « Le livre II de l'*Énéide* et la conception virgilienne de l'épopée : épopée et tragédie dans l'*Énéide* », *Revue des études latines*, 2000, pp. 76-92.

- **Derive**, J. (dir.) *L'épopée*, Karthala, 2002.

- **Detienne**, M. *Apollon le couteau à la main*, Gallimard, 1998.

- **Devillers**, O. et **Franchet d'Espèrey**, S. (ed.) *Lucain en débat. Rhétorique, poétique et histoire*, Ausonius Editions, 2010.

- **Dick**, B. « Fatum and Fortuna in Lucan's Bellum Civile », *Classical Philology* [En ligne], 1967, pp. 235-242.

- **Dietrich**, B. C. « The spinning of fate in Homer », *Phoenix* [En ligne], 1962, pp. 86-101.

- **Dietrich**, B. C. *Death, Fate and the Gods*, The Athlone Press, 1967.

- **Dietrich**, B. C. « Views of Homeric Gods and Religion », *Numen* [En ligne], 1979, pp. 129-151.

- **Dion**, J. *Les passions dans l'œuvre de Virgile*, Presses Universitaires de Nancy, 1993.

- **Di Sacco Franco**, **M. T.** « Les devins chez Homère : essai d'analyse », *Kernos* [En ligne], *2000, pp. 35-46*.

- **Dournel**, S. « Un épique d'époque. L'épopée selon Saint-John Perse », *in* Dussol, V. (ed.) *Elle s'étend l'épopée. Relecture et ouverture du corpus épique. The Epic Expands. Rereading and Widening the Epic Corpus*, P. Lang, 2012, pp. 153-166.

- **Dowden**, K. « Homer'sense of texte », *The Journal of Hellenic Studies*, 1996, pp. 47-61.

- **Duchemin**, J. « La justice de Zeus et le destin d'Io : regard sur les sources proche-orientales d'un mythe eschyléen », *Revue des études grecques*, janvier-juin 1979, pp. 1-54.

- **Duchemin**, J. « La pesée des destins », *in* Jouan (dir.), F. *Visages du destin dans les mythologies, Mélanges Jacqueline Duchemin*, Les Belles Lettres, 1983, pp. 237-259.

- **Dupont**, F. et **Néraudau** J. P. « Marcellus dans le chant VI de l'*Énéide* », *Revue des études latines*, 1970, pp. 259-276.

- **Dupraz**, E. « Sur la différence des sexes dans le *De Raptu Proserpinae* de Claudien », *Revue des études anciennes*, 2003, pp. 251-266.

- **Duroisin**, P. « La mort de Virgile : à propos d'un livre récent », *Les Etudes classiques*, 1994, pp. 371-374.

- **Dussol**, V. (ed.) *Elle s'étend l'épopée. Relecture et ouverture du corpus épique. The Epic Expands. Rereading and Widening the Epic Corpus*, P. Lang, 2012.

- **Dyson**, J. « Dido the Epicurean », *Classical Antiquity* [En ligne], 1996, pp. 203-221.

- **Edwards**, M. « The Role of Hercules in Valerius Flaccus », *Latomus*, 1999, pp. 150-163.

- **Edwards**, M. « Dracontius the African and the Fate of Rome », *Latomus*, 2004, pp. 151-160.

- **Elayi**, J. « Deux oracles de Delphes : les réponses de la Pythie à Clisthène de Sicyone, et aux Athéniens avant Salamine », *Revue des études grecques*, janvier-juin 1979, pp. 224-230.

- **Elsner**, J. « Viewing Ariadne : From Ekphrasis to Wall Painting in the Roman World », *Classical Philology* [En ligne], 2007, pp. 20-44.

- **Erbse**, H. *Scholia Graeca in Homeri Iliadem*, 5 Vol., Berolini, 1969-1977.

- **Erbse**, H. « Über Götter und Menschen in der Ilias Homers », *Hermes* [En ligne], 1996, pp. 1-16.

- **Ernout** A. et **Meillet**, A. *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Klincksieck, 2001.

- **Esteves**, A. « *Color* épique et *color* tragique dans la *Thébaïde* de Stace : récits de *nefas* et stratégies narratives (VIII, 751-765 et XI, 524-579) », *Latomus*, 2005, pp. 96-120.

- **Faber**, R. « Vergil's "shield of Aeneas" (Aeneid 8. 617-731) and the Shield of Heracles [by Pseudo-Hesiod] », *Mnemosyne* [En ligne], 2000, pp. 49-57.

- **Fain**, G. L. « Fortune and Thunder *in* Horace, *Odes* I, 34, Parcus deorum cultor », *Latomus*, 2006, pp. 88-96.

- **Fartzoff**, M., **Geny**, E. et **Smadja**, E. *Signes et destins d'élection dans l'Antiquité*, Presses Universitaires de Franche-Comté, 2006.

- **Feeney**, D. C. *The Gods in Epic*, Clarendon Press Oxford, 1991.

- **Feuillebois-Pierunek**, E. (dir.) *Epopées du monde*, Garnier, 2012.

- **Finley**, M. I., **Caskey**, J. L., **Kirk**, G. S., **Page**, D. L. « The Trojan War », *The Journal of Hellenic Studies*, 1964, pp. 1-20.

- **Fischer-Dieskau**, D. « L'idée de destin en musique », *in Le Destin, Nouvelle Revue de Psychanalyse*, n° 30, 1984, Gallimard, pp. 215-219.

- **Flacelière**, R. « Le délire de la Pythie est-il une légende ? », *Revue des études anciennes*, 1950, pp. 306-324.

- **Fladerer**, L. « Vergil, ein materialistischer Stoiker. Die Anchiserede *in Aen.* 6, 724-751 in semiotisch - philosophiehistorischer Perspective », *Latomus*, 1998, pp. 337-361.

- **Flobert**, P. « Catulle et les cheveux des Parques (LXIV, 309) », *Revue des études latines*, 1976, pp. 142-151.

- **Fontanier**, J. M. « Enquête sur la mort de Didon », *Les Etudes classiques*, 1998, pp. 245-258.

- **Ford**, A. « Epic as Genre », *in* Morris, I. et Powell, B. *A New Companion to Homer*, Brill, 1977, pp. 396-414.

- **Fowler**, D. « Deviant focalisation in Virgil's Aeneid », *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 1990, pp. 42-63.

- **Franchet d'Espèrey**, S. « Le destin dans les épopées de Lucain et de Stace », *in* Jouan, F. (dir.) *Visages du destin dans les mythologies, Mélanges Jacqueline Duchemin*, Les Belles Lettres, 1983, pp. 95-104.

- **Franchet d'Espèrey**, S. « La causalité dans le chant I de la *Thébaïde* de Stace : où commence la Thébaïde ? », *Revue des études latines*, 2001, pp. 188-194.

- **François**, P. « Les statuts narratifs d'Énée dans le livre II de l'*Énéide* (1ère partie : v. 1-287) », *Vita Latina* [En ligne], 2000, pp. 9-18.

- **François**, P. « Les statuts narratifs d'Énée dans le livre II de l'*Énéide* (2ème partie : v. 288-604) », *Vita Latina* [En ligne], 2000, pp. 33-41.

- **Frangoulis**, H. « Nonnos transposant Homère. (Etude du chant 37 des "Dionysiaques" de Nonnos de Panopolis », *Revue de Philologie, de Littérature et d'Histoire Anciennes*, 1995, pp. 145-168.

- **Fratantuono**, L. « Pius Amor : Nisus, Euryalus and the Footrace of Aeneid V », *Latomus*, 2010, pp. 43-55.

- **Frécaut**, J. M. « Les transitions dans *Les Métamorphoses* d'Ovide », *Revue des études latines*, 1968, pp. 247-263.

- **Friedrich**, R. «The hybris of Odysseus », *The Journal of Hellenic Studies*, 1991, pp. 16-28.

- **Frontisi-Ducroux**, F. « Avec son diaphragme visionnaire : ἰδυίῃσι πραπίδεσσι, *Iliade* XVIII, 481. A propos du bouclier d'Achille », *Revue des études grecques*, juillet-décembre 2002, pp. 463-484.

- **Fry**, C. « Quelques principes généraux d'une stylistique de la métrique. L'exemple du substantif en premier mot de l'hexamètre dactylique latin », *Latomus*, 2012, pp. 305-337.

- **Fry**, G. (trad.) *Récits inédits sur la guerre de Troie*, Les Belles Lettres, 2004.

- **Gagné**, R. « The Poetics of *exôleia* [ἐξώλεια] in Homer », *Mnemosyne* [En ligne], 2010, pp. 353-380.

- **Gärtner**, T. « Zwei kritische Notizen zur lucanischen Erzählsequenz über den Tod des Pompeius », *Latomus*, 2009, pp. 433-437.

- **Gärtner**, U. « Träume bei Valerius Flaccus », *Philologus* [En ligne], 1996, pp. 292-305.

- **Gasti**, H. « Three Notes on Virgil, *Aeneid* 2 », *The Cambridge Classical Journal*, 2006, pp. 128-133.

- **Gaunt**, D. M. « Argo and the Gods in Apollonius Rhodius », *Greece & Rome* [En ligne], 1972, pp. 117-126.

- **Genette**, G. *Figures II*, Ed. du Seuil, 1969.

- **Genette**, G. *Figures III*, Ed. du Seuil, 1972.

- **Genette**, G. *Palimpsestes*, Ed. du Seuil, 1982.

- **Georgoudi**, S. « Les Douze Dieux et les autres dans l'espace cultuel grec », *Kernos* [En ligne], 1998, pp. 73-83.

- **Georgoudi** S. « Des sons, des signes et des paroles : la divination à l'œuvre dans l'oracle de Dodone », *in* Georgoudi S., Koch Piettre, R. et Schmidt, F. *La raison des signes : présages, rites, destin dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, Brill, 2012, pp. 55-90.

- **Georgoudi** S., **Koch Piettre**, R. et **Schmidt**, F. *La raison des signes : présages, rites, destin dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, Brill, 2012.

- **Gildenhard**, I. et **Zissos**, A. « Ovid's "Hecale" : Deconstructing Athens in the Metamorphoses », *The Journal of Roman Studies*, 2004, pp. 47-72.

- **Gineste**, M. F. « La signification du motif du tissage dans le *De raptu Proserpinae* », *Vita Latina* (En ligne], 2000, pp. 48-56.

- **Girard**, J. L. « Les origines du culte de Minerve », *Revue des études latines*, 1970, pp. 469-472.

- **Girard**, R. *La Violence et le sacré*, Grasset, 1972.

- **Goguey**, D. « L'*Énéide* est-elle une authentique épopée ? », *in* J. Derive (dir.), *L'épopée*, Karthala, 2002, pp. 203-215.

- **Gourinat**, J. B. « Les signes du futur dans le stoïcisme : problèmes logiques et philosophiques », *in* Georgoudi S., Koch Piettre, R. et Schmidt, F. *La raison des signes : présages, rites, destin dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, Brill, 2012, pp. 557-575.

- **Gowers**, E. « Virgil's Sibyl and the "Many Mouths" Cliché (Aen. 6. 625-7) », *The Classical Quarterly* [En ligne], 2005, pp. 170-182.

- **Gransden**, K. W. *Virgil's Iliad : An essay on epic narrative*, Cambridge University Press, 1984.

- **Graver**, M. « Dog-Helen and Homeric Insult », *Classical Antiquity* [En ligne], 1995, pp. 41-61.

- **Greene**, W. C. « Fate, Good, and Evil, in Early Greek Poetry », *Harvard Studies in Classical Philology* [En ligne], 1935, pp. 1-36.

- **Grevisse**, M. et **Goose**, A. *Le bon usage. Grammaire française*, De Boeck Duculot, 2008.

- **Griffin**, J. «The Epic Cycle and the uniqueness of Homer », *The Journal of Hellenic Studies*, 1977, pp. 39-53.

- **Grimal**, P. « Énée à Rome et le triomphe d'Octave », *Revue des études anciennes*, 1951, pp. 51-61.

- **Grimal**, P. « Le livre VI de l'*Énéide* et son actualité en 23 av. J.-C. », *Revue des études anciennes*, 1954, pp. 40-60.

- **Grimal**, P. « Lucrèce et l'hymne à Vénus. Essai d'interprétation », *Revue des études latines*, 1957, pp. 184-195.

- **Grimal**, P. « Introduction », *in Romans grecs et latins*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1958.

- **Grimal**, P. *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, PUF, 2002.

- **Grisé**, Y. « De la fréquence du suicide chez les Romains », *Latomus*, 1980, pp. 17-46.

- **Hani**, J. « La notion de destin dans le "De Fato" du Ps.-Plutarque », *in* Jouan, F. (dir.) *Visages du destin dans les mythologies, Mélanges Jacqueline Duchemin*, Les Belles Lettres, 1983, pp. 105-110.

- **Harrison**, T. « Fate and Human Responsability », *in* Harrison, *Divinity and History : The Religion of Herodotus*, Clarendon Press, 2005, pp. 223-242.

- **Haubold**, J. « Greek epic : a Near Eastern genre ? », *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 2002, pp. 1-19.

- **Haury**, A. « La faute de Didon », *Revue des études anciennes*, 1981, pp. 227-254.

- **Heitsch**, E. « Die epische Schicksalswaage », *Philologus* [En ligne], 1992, pp. 143-157.

- **Hellegouarc'h**, J. « Les structures verbales de l'hexamètre dans les *Annales* d'Ennius et la création du vers épique latin », *Latomus*, 1982, pp. 743-765.

- **Hellegouarc'h**, J. « Fabricator Poeta : existe-t-il une poésie formulaire en latin ? », *Revue des études latines*, 1984, pp. 166-191.

- **Henderson**, J. (ed.) *Remains of old Latin : Ennius, Caecilius*, Loeb Classical Library, 2006.

- **Henry**, J. *Aeneidea, or critical, exegetical, and aesthetical remarks on the Aeneis*, 4 Vol., 1969.

- **Herrmann**, L. « L'art d'aimer, les remèdes d'amour et la faute secrète d'Ovide », *Revue Belge de Philologie et d'Histoire*, 1970, pp. 38-44.

- **Heuzé**, Ph. « Cadeaux et dépouilles : variations sur le jeu du sens et du destin dans l'*Énéide* », *Revue des études latines*, 1985, pp. 87-100.

- **Heuzé**, Ph. L'*Énéide. Virgile*, Ellipses, 1999.

- **Heuzé**, Ph. « Le sac d'une ville. Horreur et poésie, libres réflexions à propos du deuxième livre de l'*Énéide* », *Vita Latina* [En ligne], 2000, pp. 26-32.

- **Hodot**, R. (Hommage à) *L'épopée dans le monde grec*, Praxandre, 2007.

- **Horrocks**, G. C. « The antiquity of the Greek epic tradition : some new evidence », *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 1980, pp. 1-11.

- **Horsfall**, N. *A Companion to the Study of Virgil*, Brilled, 2001.

- **Hughes**, L. B. « Dido and Aeneas, an Homeric Homilia ? », *Latomus*, 2002, pp. 339-351.

- **Hunzinger**, C. et **Noël**, M. P. *Silves grecques 2008-2009. Hésiode, Théogonie. Isocrate, Sept discours*, Atlande, 2008.

- **Jauss**, H. R. *Pour une esthétique de la réception*, Gallimard, 1978.

- **Jeanmaire**, H. *Le Messianisme de Virgile*, J. Vrin, 1930.

- **Johnston**, S. « Delphi and the Dead », *in* Johnston, S. et Struck, P. (ed.) *Mantikê : Studies in ancient divination*, Brill, 2005, pp. 283-306.

- **Johnston**, S. et **Struck**, P. (ed.) *Mantikê : Studies in ancient divination*, Brill, 2005.

- **Jong** (de), I. « Homer and Narratology », *in* Morris, I. et Powell, B. *A New Companion to Homer*, Brill, 1977, pp. 305-325.

- **Jong** (de), I. « Fokalisation und die Homerischen Gleichnisse », *Mnemosyne* [En ligne], 1985, pp. 257-280.

- **Jong** (de), I. *A Narratological Commentary on the Odyssey*, Cambridge University Press, 2001.

- **Jouan**, F. « Miroirs du destin », *in* Jouan, F. (dir.) *Visages du destin dans les mythologies, Mélanges Jacqueline Duchemin*, Les Belles Lettres, 1983, pp. 231-235.

- **Jouan**, F. (dir.) *Visages du destin dans les mythologies, Mélanges Jacqueline Duchemin*, Les Belles Lettres, 1983.

- **Joyal**, A. « L'ajustement symétrique des poèmes d'Homère : à la recherche du plan de l'*Odyssée* », *Revue des études anciennes*, 1990, pp. 127-135.

- **Kajanto**, I. « Epigraphical Evidence of the Cult of Fortuna in Germania Romana », *Latomus*, 1988, pp. 554-583.

- **Kinsey**, T. E. « The Achaemenides Episode in Virgil's Aeneid III », *Latomus*, 1979, pp. 110-124.

- **Klein**, T. M. « The Role of Callimachus in the Development of the Concept of the Counter-Genre », *Latomus*, 1974, pp. 217-231.

- **Knox**, P. E. « Phaethon *in* Ovid and Nonnus », *The Classical Quarterly* [En ligne], 1988, pp. 536-551.

- **Kõin**, M. « A note on the dating of Hesiod », *The Classical Quarterly*, 2011, pp. 355-377.

- **Konstan**, D. « Neoteric Epic : Catullus 64 », *in* Boyle, A. J. (ed.) *Roman Epic*, Routledge, 1993, pp. 59-78.

- **Kopff**, C. et **Kopff**, N. « Aeneas : False Dream or Messenger of the Manes ? (Aeneid 6. 893ff) », *Philologus* [En ligne], 1976, pp. 246-250.

- **Kossaifi**, C. « Les dieux dans les Idylles bucoliques de Théocrite : bonheur et souffrance », *Revue des études anciennes*, 2002, pp. 61-83.

- **Krause**, W. « Die Ausdrücke für das Schicksal bei Homer », *Glotta*, 1936 (vol. XXV), pp. 143-152.

- **Kullmann**, W. « Gods and Men in the Iliad and the Odyssey », *Harvard Studies in Classical Philology* [En ligne], 1985, pp. 1-23.

- **Labarre**, S. « Écriture épique et édification religieuse dans l'hagiographie poétique (V^{e}-VIe s.) : les scènes de résurrections », *Rursus* [en ligne], 5, 2010.

- **Labarthe**, J. *L'Epopée*, A. Colin, 2006.

- **Lacroix**, J. « *Fatum* et *Fortuna* dans l'œuvre de Tacite », *Revue des études latines*, 1951, pp. 247-264.

- **Lafaye**, G. « Introduction » *in* Ovide, *Les Métamorphoses* », Les Belles Lettres, 1961.

- **Lambin**, G. *L'Epopée, Genèse d'un genre littéraire en Grèce*, Interférences, Presses Universitaires de Rennes, 1999.

- **Lathière**, A. M. « Une épopée de la connaissance : réflexions sur la poésie de Lucrèce », *Revue des études anciennes*, 1974, pp. 61-84.

- **Le Glay**, M. *La Religion romaine*, A. Colin, 1995.

- **Le Glay**, M., **Voisin** J. L., **Le Bohec** Y. *Histoire romaine*, Quadrige PUF, 2011.

- **Leaf**, W (ed.) *The Iliad*, 2 Vol., A. M. Hakkert, 1971.

- **Lecercle**, F. « Le désir ventriloque : Macbeth et le destin » *in* P. Brunel et al., *La mise en scène du destin*, Didier Erudition, 1997, pp. 101-123.

- **Lee**, D. « Homeric κήρ and others », *Glotta*, 1961, pp. 191-207.

- **Lehmann**, Y. « Criticisme philosophique et fidélisme religieux chez Cicéron (sur la base du traité de la divination, Livre II) », *Revue des études latines*, 2011, pp. 76-92.

- **Leveratto**, J. M. « Le respect de l'œuvre », *Le Portique* [En ligne], § 12, 11-2003.

- **Lévy**, E. « Le rêve homérique », *Ktema*, 1982, pp. 23-41.

- **Lévy**, E. « Peut-on parler d'*une* religion grecque ? », *Ktema*, 2000, pp. 11-18.

- **Lieberg**, G. « Vergils Aeneis als Dichtung der Einsamkeit », *in* Bardon, H. et Verdière, R. (ed.), *Vergiliana : Recherches sur Virgile*, E. J. Brill, 1971, pp. 175-191.

- **Liénard**, E. « Le latin et le carcan de l'hexamètre », *Latomus*, 1977, pp. 597-622.

- **Lloyd-Jones**, H. « The Delphic Oracle », *Greece & Rome* [En ligne], 1976, pp. 60-73.

- **Lloyd-Jones**, H. « Les Erinyes dans la tragédie grecque », *Revue des études grecques*, janvier-juin 1989, pp. 1-9.

- **Long**, A. A. « Morals and Values in Homer », *The Journal of Hellenic Studies*, 1970, pp. 121-139.

- **Lossau**, M. « Achates, Symbolfigur der "Aeneis" », *Hermes* [En ligne], 1987, pp. 89-99.

- **Lowe**, D. « Personification Allegory in the Aeneid and Ovid's Metamorphoses », *Mnemosyne* [En ligne], 2008, pp. 414-435.

- **Lowenstam**, S. « The Pictures on Juno's Temple in the Aeneid », *Classical Word* [En ligne], 1993, pp. 37-49.

- **Luciani**, S. « Regards lucrétiens sur les guerres puniques », *Vita Latina* [En ligne], n° 165, 2002, pp. 2-15.

- **Mackowiak**, K. « De *moira* aux *Moirai*, de l'épopée à la généalogie (*Iliade*, *Odyssée*, *Théogonie*) », *Dialogues d'histoire ancienne* [En ligne], 2010, pp. 9-49.

- **MacLachlan**, B. « La figure d'Achille chez Homère », *Cahier des Etudes Anciennes*, 1990, pp. 349-355.

- **Madelénat**, D. *L'épopée*, PUF, 1986.

- **Malick-Prunier**, S. et **Wyler**, S. (dir.) *Dieux et hommes de l'Antiquité : VIIIe s. av. J.-C. – Ve s. apr. J.- C.*, Les Belles Lettres, 2011.

- **Manuwald**, G. « What do Humans Get to Know about the Gods and their Plans ? On Prophecies and their Deficiencies in Valerius Flaccus's Argonautica », *Mnemosyne* [En ligne], 2009, pp. 586-608.

- **Marié**, M. A. « *Virtus* et *fortuna* chez Ammieu Marcellin : la responsabilité des dieux et des hommes dans l'abandon de Nisibe et la défaite d'Andrinople (Res Gestae XXV, 9 et XXXI) », *Revue des études latines*, 1989, pp. 179-190.

- **Martin**, R. « Les Romains avaient-ils la tête épique ? Brèves réflexions sur l'épopée latine », *in* R. Chevallier (ed.), *Colloque : l'épopée latine et ses prolongements européens – Calliope 2*, Les Belles Lettres, 1981, pp. 117-124.

- **Maurizio**, L. « Delphic Oracles as Oral Performances : Authenticity and Historical Evidence », *Classical Antiquity* [En ligne], 1997, pp. 308-334.

- **Meillier**, C. « La chouette et Athéna », *Revue des études anciennes*, 1970, pp. 5-30.

- **Meillier**, C. « La succession d'Œdipe d'après le P. Lille 76 a+73, poème lyrique probablement de Stésichore », *Revue des études grecques*, janvier-juin 1978, pp. 12-43.

- **Mendelsohn**, D. « Empty Nest, Abandoned Cave : Maternal Anxiety in "Achilleid" 1 », *Classical Antiquity* [En ligne], 1990, pp. 295-308.

- **Méniel**, B. *Renaissance de l'épopée : la poésie épique en France de 1572 à 1623*, Droz, 2004.

- **Mezzadri**, B. « Jason ou le retour du pécheur : esquisse de mythologie argonautique », *Revue de l'histoire des religions*, 1991, pp. 273-301.

- **Michel**, A. « Virgile et la politique impériale : un courtisan ou un philosophe ? » *in* Bardon, H. et Verdière, R. (ed.), *Vergiliana : Recherches sur Virgile*, E. J. Brill, 1971, pp. 212-245.

- **Miguélez Cavero**, L. « The appearance of the Gods in the *Dionysiaca* of Nonnus », *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 2009, pp. 557-583.

- **Mills**, D. « Vergil's Tragic Vision : the Death of Priam », *Classical World* [En ligne], 1978, pp. 159-166.

- **Milly**, J. *Poétique des textes*, Nathan, 2001.

- **Minchin**, E. « Homer Springs a Surprise : Eumaios' Tale at Od. O [XV] 403-484 », *Hermes* [En ligne], 1992, pp. 259-266.

- **Molinié**, G. « Fortune et liberté : images du destin dans la tradition grecque du roman à l'âge baroque », *in* Jouan, F. (dir.) *Visages du destin dans les mythologies, Mélanges Jacqueline Duchemin*, Les Belles Lettres, 1983, pp. 205-213.

- **Monbrun**, P. *Les Voix d'Apollon* : *l'arc, la lyre et les oracles*, Presses Universitaires de Rennes, 2007.

- **Monsacré**, H. *Les Larmes d'Achille*, Félin, 2010.

- **Morison**, B. C. « Two Notes on Ovid, Met. XIV 196 and 211 », *Latomus*, 1995, pp. 106-109.

- **Morris**, I. et **Powell**, B. *A New Companion to Homer*, Brill, 1977.

- **Morris**, J. F. « "Dream Scenes" in Homer, a Study in Variation », *Transactions of the American Philological Association* [En ligne], 1983, pp. 39-54.

- **Morton Braund**, S. « Ending epic : Statius, Theseus and a merciful release », *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 1996, pp. 1-23.

- **Moscovici**, M. « Les circonstances », *in Le Destin, Nouvelle Revue de Psychanalyse*, n° 30, 1984, Gallimard, pp. 107-127.

- **Motte**, A. « Qu'entendait-on par *prophétès* dans la Grèce classique ? », *Xernos*, 2013, pp. 9-23.

- **Muller**, E. *The Iliad of Homer. Fighting against Death, Gods and Destiny*, in Dussol, V. (ed.) *Elle s'étend l'épopée. Relecture et ouverture du corpus épique. The Epic Expands. Rereading and Widening the Epic Corpus*, P. Lang, 2012, pp. 421-435.

- **Munson**, R. V. « Ananke *in* Herodotus », *The Journal of Hellenic Studies*, 2001, pp. 30-50.

- **Nagy**, G. *Le meilleur des Achéens : la fabrique du héros dans la poésie grecque archaïque*, Seuil, 1994.

- **Nenci**, G. « L'introduction de l'alphabet en Grèce selon Hérodote (V, 58) », *Revue des études anciennes*, 1998, pp. 579-589.

- **Nickel**, **R**. « Euphorbe and the death of Achilles », *Phoenix* [En ligne], 2002, pp. 215-233.

- **Nicolas**, C. « Problèmes d'énonciation et de temporalité dans le *carmen* 64 de Catulle », *Vita Latina* [En ligne], 1996, pp. 38-51.

- **Nicoll**, W. « The Death of Turnus », *The Classical Quarterly* (En ligne], 2001, pp. 190-200.

- **Noël**, M. P. « Notices, index et notes » *in* Homère, *Odyssée*, Le Livre de poche, 1996.

- **Noël**, M. P. et **Siary**, G. *L'épopée homérique, entre extinction et expansion ? in* Dussol, V. (ed.) *Elle s'étend l'épopée. Relecture et ouverture du corpus épique. The Epic Expands. Rereading and Widening the Epic Corpus*, P. Lang, 2012, pp. 407-420.

- **Norena**, C. F. « The Communication of the Emperor's Virtues », *The Journal of Roman Studies*, 2001, pp. 146-168.

- **Nortwick** (van), T. « Aeneas, Turnus, and Achilles », *Transactions of the American Philological Association* [En ligne], 1980, pp. 303-314.

- **Nünlist**, R. « The Homeric Scholia on Focalization », *Mnemosyne* [En ligne], 2003, pp. 61-71.

- **O'Bryhim**, S. « Ovid's version of Callisto's Punishment », *Hermes* [En ligne], 1990, pp. 75-80.

- **Otto**, W. F. *Die Götter Griechenlands : das Bild des Göttlichen im Spiegel des Griechischen Geistes*, Verlag G. Schulte-Bulmke, 1961.

- **Pageaux**, D.H. *La Littérature générale et comparée*, Armand Colin, 1994.

- **Parke**, H. W. *Sibyls and Sibylline Prophecy in Classical Antiquity*, Routledge, 1988.

- **Pavese** C. O. et **Boscheth** F. *A complete formular analysis of the Homeric poems*, 3 Vol., A. M. Hakkert ed., 2003.

- **Perret**, J. « Optimisme et tragédie dans l'*Énéide* », *Revue des études latines*, 1967, pp. 342-362.

- **Pfau**, O. « Le double doublé : une ἔκφρασις comme miroir (Stace, *La Thébaïde*, I, 544-551) », *Les Etudes classiques*, 2002, pp. 277-287.

- **Pfeiffer**, R. *Callimachus*, Vol. 1, Oxford Clarendon Press, 1949.

- **Places** (des), E. *La Religion grecque : dieux, cultes, rites et sentiment religieux dans la Grèce antique*, A. et J. Picard, 1969.

- **Podlecki**, A. J. « Omens in the "Odyssey" », *Greece & Rome* [En ligne], 1967, pp. 12-23.

- **Pollini**, D. « A Bronze Statuette of Isis-Fortuna Panthea : a Synchretistic Goddess of Prosperity and Good Fortune », *Latomus*, 2003, pp. 875-882.

- **Pollmann**, K. « Etymologie, Allegorese und epische Struktur. Zu den Toren der Träume bei Homer und Vergil », *Philologus* [En ligne], 1993, pp. 232-251.

- **Pollmann**, K. « Statius' Thebaid and the Legacy of Vergil's Aeneid », *Mnemosyne* [En ligne], 2001, pp. 10-30.

- **Pope**, M. « A Nonce-Word [παναώριος] in the Iliad », *The Classical Quarterly* [En ligne], 1985, pp. 1-8.

- **Pötscher**, W. *Vergil und die göttlichen Mächte. Aspekte seiner Weltanschauung*, Georg Olms Verlag, 1977.

- **Poucet**, J. « La diffusion de la légende d'Énée en Italie centrale et ses rapports avec celle de Romulus », *Les Etudes classiques*, 1989, pp. 227-254.

- **Poucet**, J. « La fondation de Rome : croyants et agnostiques », *Latomus*, 1994, pp. 94-104.

- **Putman**, M. « The Art of Catullus 64 », *Harvard Studies in Classical Philology*, 1961, pp. 165-205.

- **Rabau**, S. « Ulysse rentrera-t-il à Ithaque ? Programme divin et narrativité dans l'*Odyssée* », *Lalies 19*, Presses de l'Ecole Normale Supérieure, 1999, pp. 315-323.

- **Rabau**, S. et **Solomon** N. « Le programme narratif », *Lalies 19*, Presses de l'Ecole Normale Supérieure, 1999, pp. 307-314.

- **Rabel**, R. J. « The composition of Aeneid IX », *Latomus*, 1981, pp. 801-806.

- **Rambaud**, M. « L'apologie de Pompée par Lucain au livre VII de *La Pharsale* », *Revue des études latines*, 1955, pp. 258-296.

- **Redfield**, J. « The Proem of the Iliad : Homer's Art », *Classical Philology* [En ligne], 1979, pp. 95-110.

- **Renard**, M. et **Schilling**, R. (ed) *Hommages à Jean Bayet*, Latomus, 1964.

- **Rey**, A. (dir.) « Antiquité », *Dictionnaire culturel en langue française*, Le Robert, 2005.

- **Rey**, A. (dir.) « Destin », *Dictionnaire culturel en langue française*, Le Robert, 2005.

- **Rijksbaron**, **A**. « Why is the Incident on Thrinacia Mentioned in "Od." 1.7-9 ? », *Mnemosyne* [En ligne], 1993, pp. 528-529.

- **Ripoll**, F. *La morale héroïque dans les épopées latines d'époque flavienne : tradition et innovation*, Peeters, 1998.

- **Ripoll**, F. « Silius Italicus et Valérius Flaccus », *Revue des études anciennes*, 1999, pp. 499-521.

- **Ripoll**, F. « Le monde homérique dans les *Punica* de Silius Italicus », *Latomus*, 2001, pp. 87-107.

- **Ripoll**, F. « Les scènes d'ornithomancie dans les épopées latines d'époque flavienne », *Latomus*, 2002, pp. 929-960.

- **Ripoll**, F. « L'inspiration tragique au Chant VII des *Argonautiques* de Valérius Flaccus », *Revue des études latines*, 2004, pp. 187-208.

- **Ripoll**, F. « Adaptations latines d'un thème homérique : la théomachie », *Phoenix* [En ligne], 2006, pp. 236-258.

- **Ripoll**, F. « Jason au chant VIII des *Argonautiques* de Valérius Flaccus : héros ou anti-héros ? », *Pallas*, 77, 2008 (a), pp. 173-184.

- **Ripoll**, F. « La "Tragédie" d'Éson au Chant I des *Argonautiques* de Valérius Flaccus », *Les Etudes classiques*, 2008 (b), pp. 383-396.

- **Ripoll**, F. « Y a-t-il une unité du personnage de Pompée dans *La Pharsale* ? », *Revue des études latines*, 2010, pp. 156-171.

- **Ripoll**, F. « La découverte d'Achille à Scyros dans *L'Achilléide* de Stace (I, 841-885) : de l'iconographie à l'anthropologie », *Latomus*, 2012, pp. 116-132.

- **Rivier**, A. « Remarques sur le "nécessaire" et la "nécessité" chez Eschyle », *Revue des études grecques*, janvier-juin 1968, pp. 5-39.

- **Robertson**, N. « The True Meaning of the "Wooden Wall" », *Classical Philology* [En ligne], 1987, pp. 1-20.

- **Robiano**, P. « La notion de Tyché chez Chariton et chez Héliodore », *Revue des études grecques*, juillet-décembre 1984, pp. 543-549.

- **Rochette**, B. « Du grec au latin et du latin au grec. Les problèmes de la traduction dans l'antiquité gréco-latine », *Latomus*, 1995, pp. 245-261.

- **Roguin** (de), C. F. « Quand le divin Achille se met à penser : colère, désespoir et pitié dans l'*Iliade* », *Revue de l'histoire des religions*, 2008, pp. 223-241.

- **Roisman**, H. M. « Helen in the Iliad ; causa belli and victim of war : from silent weaver to public speaker », *American Journal of Philology* [En ligne], 2006, pp. 1-36.

- **Romeuf**, J. « Le bouclier d'Énée (Aen., VIII, 626-731) : imagination picturale et création littéraire », *Revue des études latines*, 1984, pp. 143-165.

- **Romilly** (de), J. *Homère*, PUF, 2005.

- **Rosen**, R. M. « Homer and Hesiod » *in* Morris, I. et Powell, B. *A New Companion to Homer*, Brill, 1977, pp. 463-488.

- **Rougemont**, G. « L'oracle de Delphes : quelques mises au point », *Xernos*, 2013, pp. 45-48.

- **Roulleau**, D. « Autour de *tempus* et de *fortuna* », *Latomus*, 1973, pp. 720-736.

- **Rousseau**, P. *Destin des héros et dessein de Zeus dans l'intrigue de l'Iliade*, Thèse, Lille III, 1995.

- **Roux**, G. *Delphes, son oracle et ses dieux*, Les Belles Lettres, 1976.

- **Roux**, S. « La place du destin : aspects d'un problème dans la pensée de Plotin », *Revue des études anciennes*, 2011, pp. 409-429.

- **Rozokoki**, A. « Penelope's Dream in Book 19 of the "Odyssey" », *The Classical Quarterly* [En ligne], 2001, pp. 1-6.

- **Ruch**, M. « La véracité du récit de César dans les six premiers chapitres du *De Bello Civili* », *Revue des études latines*, 1949, pp. 118-137.

- **Ruch**, M. « Le destin dans l'*Énéide* : essence et réalité », *in* Bardon, H. et Verdière, R. (ed.), *Vergiliana : Recherches sur Virgile*, E. J. Brill, 1971, pp. 312-321.

- **Rutherford**, R. B. « The philosophy of the Odyssey », *The Journal of Hellenic Studies*, 1986, pp. 145-162.

- **Sablon** (du), V. « Sur le sens de la formule κατὰ κόσμος chez Homère », *Revue des études grecques*, 2012, pp. 365-395.

- **Saïd**, S. *La faute tragique*, Maspero, 1978.

- **Saïd**, S. « Part, contrainte ou hasard ? Les mots du destin chez Homère », in *Le Destin, Nouvelle Revue de Psychanalyse*, n° 30, 1984, Gallimard, pp. 39-54.

- **Saïd**, S. *Approches de la mythologie grecque*, Nathan Université, 1993.

- **Saïd**, S. *Homère et l'Odyssée*, Belin, 1998.

- **Saïd**, S. « Divination et devins dans les *Argonautiques* », *in* Accorinti, D. et Chuvin, P. (ed.) *Des Géants à Dionysos. Mélanges de mythologie et de poésie grecques offerts à Francis Vian*, Edizioni dell'orso, 2003, pp. 255-275.

- **Saïd**, S., **Trédé**, M. et **Le Boulluec**, A. *Histoire de la littérature grecque*, Quadrige / PUF, 2004.

- **Sarischoulis**, E. *Schicksal, Götter und Handlungsfreiheit in den Epen Homers*, Franz Steiner Verlag, 2008.

- **Satterfield**, B. « The Beginning of the Iliad : The "Contradictions" of the Proem and the Burial of Hector », *Mnemosyne* [En ligne], 2011, pp. 1-20.

- **Scheid,** J. *La religion des Romains*, Armand Colin, 1998.

- **Schetter**, W. « Dares und Dracontius über die Vorgeschichte des Trojanischen Krieges », *Hermes* [En ligne], 1994, pp. 295-313.

- **Schmiel**, R. « The Story of Aura (Nonnos, "Dionysiaca" 48.238-978) », *Hermes* [En ligne], 1993, pp. 470-483.

- **Schofieli**, M. « Cicero for and against divination », *The Journal of Roman Studies*, 1986, pp. 47-65.

- **Schrijvers**, P. H. « Interpréter Lucain par Lucain ("La Pharsale" I 1-8, II 234-325) », *Mnemosyne* [En ligne], 1989, pp. 62-75.

- **Scioli, E.** « **Incohat Ismene : The Dream Narrative as a Mode of Female Discourse in Epic Poetry** », *Transactions of the American Philological Association* [En ligne], 2010, pp.195-238.

- **Sens**, A. « Hellenistic Reference in the Proem of Theocritus, Idyll 22 », *The Classical Quarterly* [En ligne], 1994, pp. 66-74.

- **Shaw**, B. D. « The Divine Economy : Stoïcism as Ideology" », *Latomus*, 1985, pp. 16-54.

- **Shewan**, A. « Alliteration and Assonance in Homer », *Classical Philology* [En ligne], 1925, pp. 193-209.

- **Sike** (de), Y. *Histoire de la divination : oracles, prophéties, voyances*, Larousse, 2001.

- **Sineux**, P. *Amphiaraos* : *guerrier, devin et guérisseur*, Les Belles Lettres, 2007.

- **Sissa**, G. et **Detienne**, M. *La vie quotidienne des dieux grecs*, Hachette, 1989.

- **Sklenár**, R. J. « The death of Priam : "Aeneid" 2. 506-558 », *Hermes* [En ligne], 1990, pp. 67-75.

- **Sklenár**, R. J. « How to Dress (for) an Epyllion : The Fabrics of Catullus 64 », *Hermes*, 2006, pp. 385-397.

- **Skutsch**, O. *The Annals of Q. Ennius*, Clarendon Press, Oxford, 1985.

- **Slatkin**, L. M. « The Wrath of Thetis », *Transactions of the American Philological Association* [En ligne], 1986, pp. 1-24.

- **Snell**, B. *Lexikon des Frühgriechischen Epos*, 4 vol., Vandenhoeck & Ruprecht, 1955-2010.

- **Snodgrass**, A. M. « An historical Homeric Society », *The Journal of Hellenic Studies*, 1974, pp. 114-125.

- **Stella**, L. « Déesses de la destinée humaine dans la Grèce mycénienne ? » in F. Jouan (dir.), *Visages du destin dans les mythologies, Mélanges Jacqueline Duchemin*, Les Belles Lettres, 1983, pp. 11-19.

- **Suarez de la Torre**, E. « Les pouvoirs des devins et les récits mythiques : l'exemple de Mélampous », *Les Etudes classiques*, 1992, pp. 3-21.

- **Taisne**, A. M. « Bacchus dans le destin d'Achille », *Latomus*, 1976, pp. 363-379.

- **Taisne**, A. M. « **Le devoir de mémoire chez Lucain dans la dernière partie de son épopée (*Ph*. IX, 950-1107 ; X, 1-546) »**, *Vita Latina* [En ligne], 2002, pp. 16-27.

- **Taisne**, A. M. « L'art de Stace au chant I de *La Thébaïde* », *Latomus*, 2005, pp. 661-677.

- **Taylor**, P. R. « Valerius' Flavian Argonautica », *The Classical Quarterly* [En ligne], 1994, pp. 212-235.

- **Teodorsson**, S.T. « Eastern Literacy, Greek Alphabet, and Homer », *Mnemosyne* [En ligne], 2006, pp. 161-187.

- **Thill**, A. « L'*Énéide* de Berlioz », *Revue des études latines*, 1990, pp. 173-186.

- **Thomas**, J. *Structures de l'imaginaire dans l'Énéide*, Les Belles Lettres, 1981.

- **Thomas**, J. « Deux visages du destin dans le second livre de l'*Énéide* », *Vita Latina* [En ligne], 1999, pp. 8-18.

- **Thomas**, R. F. *Virgil and the Augustan Reception*, Cambridge University Press, 2001.

- **Thornton**, M. K. « Damage - control in the Aeneid : or Rescuing the Military Reputation of Augustus », *Latomus*, 1992, pp. 566-570.

- **Tommasi Moreschini**, C. O. « Ascagne et la "splendeur royale". A la recherche d'une image indo-européenne à Rome », *Revue des études latines*, 2006, pp. 112-146.

- **Toohey**, P. *Reading Epic : An introduction to the ancient narratives*, Routledge, 1992.

- **Tracy**, H. L. « "Fata Deum" and the Action of the "Aeneid" », *Greece & Rome* [En ligne], 1964, pp. 188-195.

- **Tupet**, A. M. « Didon magicienne », *Revue des études latines*, 1970, pp. 229-258.

- **Turner**, F. « The Homeric Question » *in* I. Morris et B. Powell, *A new Companion to Homer*, Brill, 1997, pp. 123-145.

- **Uden**, J. « The contest of Homer and Hesiod and the ambitions of Hadrian », *The Journal of Hellenic Studies*, 2010, pp. 121-135.

- **Ustinova**, Y. « Modes of Prophecy, or Modern Arguments in Support of the Ancient Approach », *Kernos*, 2013, pp. 25-44.

- **Van Erp Taalman Kip**, A. M. « The Gods of the Iliad and the Fate of Troy », *Mnemosyne* [En ligne], 2000, pp. 385-402.

- **Vanséveren**, S. « La formule homérique : problèmes de définition », *Les Etudes classiques*, 1998, pp. 225-236.

- **Vernant**, J.P. *Mythe et religion en Grèce ancienne*, Seuil, 1990.

- **Vernant**, J.P. *L'Univers, les Dieux, les Hommes*, *Récits grecs des origines*, Seuil, 1999.

- **Vernière**, Y. « Masques et visages du destin dans les "Vies" de Plutarque », *in* Jouan, F. (dir.) *Visages du destin dans les mythologies*, *Mélanges Jacqueline Duchemin*, Les Belles Lettres, 1983, pp. 111-119.

- **Vessey**, D. « Menoeceus in the Thebaid of Statius », *Classical Philology* [En ligne], 1971, pp. 236-243.

- **Veyne**, P. *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ? Essai sur l'imagination constituante*, Ed. du Seuil, 1983.

- **Veyne**, P. « La Providence stoïcienne intervient-elle dans l'Histoire ? », *Latomus*, 1990, pp. 553-574.

- **Vian**, F. « Le conflit entre Zeus et la destinée dans Eschyle », *Revue des études grecques*, 1942, pp. 190-216.

- **Vian** F., « La théomachie de Nonnos et ses antécédents », *Revue des études grecques*, juillet-décembre 1988, pp. 275-292.

- **Vian**, F. *L'épopée posthomérique : Recueil d'études*, Edizioni dell'orso, 2005.

- **Vidal-Naquet**, P. *Le Monde d'Homère*, Perrin, 2000.

- **Videau**, A. « Catulle élégiaque : la "Boucle de Bérénice" », *Revue des études latines*, 1997, pp. 38-63.

- **Vilatte**, S. « Pensée et esthétique chez Virgile : le bouclier d'Énée », *Les Etudes classiques*, 1991, pp. 307-322.

- **Voisin**, J. L. « Le suicide d'Amata », *Revue des études latines*, 1979, pp. 254-266.

- **Vrugt-Lentz**, J. Ter. « θύραζε Κῆρες », *Mnemosyne* [En ligne], 1962, pp. 238-247.

- **Vrugt-Lentz**, J. Ter. « Die singenden Parzen des Catull », *Mnemosyne* [En ligne], 1963, pp. 262-266.

- **Walsh**, T. R. « "Odyssey" 1.6-9 : A Little More Than Kine [Cows] », *Mnemosyne* [En ligne], 1995, pp. 385-410.

- **Waltz**, R. « Caractère, sens et composition du poème LXIV de Catulle », *Revue des études latines*, 1945, pp. 92-109.

- **Wathelet**, P. « Arès chez Homère ou le dieu mal aimé », *Les Etudes classiques*, 1992, pp. 113-128.

- **West**, D. « The Deaths of Hector and Turnus », *Greece & Rome* [En ligne], 1974, pp. 21-31.

- **West**, M. L. « Hesiod's Titans », *The Journal of Hellenic Studies*, 1985, pp. 174-175.

- **Wiesen**, D. S. « The pessimism of the eighth Aeneid », *Latomus*, 1973, pp. 737-765.

- **Will**, E. *Le Monde grec et l'Orient. T. 1 : Le Ve siècle (510-403)*, PUF, 1994.

- **Will**, E., **Mossé**, C. et **Goukowsky** P. *Le Monde grec et l'Orient. T. 2 : Le IVe siècle et l'époque hellénistique*, PUF, 1993.

- **Willcock**, M. M. « Battle Scenes in the Aeneid », *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 1983, pp. 87-99.

- **Williams**, R. D. « The Pictures on Dido's Temple (Aeneid I. 450-493) », *The Classical Quarterly* [En ligne], 1960, pp. 145-151.

- **Wilson**, C. H. « Jupiter and the Fates in the Aeneid », *The Classical Quarterly* [En ligne], 1979, pp. 361-371.

- **Wolff**, E. « Quelques précisions sur le mot "Epyllion" », *Revue de Philologie, de Littérature et d'Histoire anciennes* [En ligne], 1988, pp. 299-303.

- **Woodworth**, D. C. « Lavinia : An Interpretation », *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* [En ligne], 1930, pp. 175-194.

- **Woronoff**, M. « Neuf années de Guerre de Troie », *Pallas*, 84, 2010, pp. 287-297.

- **Zaragoza**, G. « La mise en scène du destin : la stratégie de l'araignée » in P. Brunel et *al.*, *La mise en scène du destin*, Didier Erudition, 1997, pp. 57-82.

- **Zarini**, V. « Brèves considérations sur le prologue du *De raptu Proserpinae* de Claudien (1, 1-31) », *Vita Latina* [En ligne], 2000, pp. 51-58.

- **Zehnacker**, H. « Épopée et tragédie : à propos de *La Pharsale* », *Pallas*, 59, 2002, pp. 281-290.

- **Zehnacker**, H. et **Fredouille**, J. C. *Littérature latine*, Quadrige / PUF, 1993.

III – SITES INTERNET

- **Hodoi Elektronikai**, Université Catholique de Louvain.

- **Itinera Electronica**, Université Catholique de Louvain.

- **Library of Latin Texts**, The University of York.

- **Thesaurus Linguae Graecae**, The University of California.

INDEX DES CITATIONS GRECQUES ET LATINES DU TEXTE[1]

- **Apollonios de Rhodes**, *Argonautiques* : I, 5-7, p. 241 ; I, 65-66, p. 182 ; I, 412-414, p. 166 ; I, 440-441, p. 166, p. 182 ; I, 443-444, p. 210 ; I, 446-447, p. 210 ; I, 1145-1146, p. 168 ; I, 1315-1318, p. 160 ; I, 1321-1323, p. 160 ; II, 311-312 et 314-316, p. 276 ; II, 420-422, p. 183 ; III, 541-543, p. 175 ; IV, 800-802, p. 143 ; IV, 1217, p. 110 ; IV, 1665-1667, p. 114.

- **Aristote**, *Poétique* : 1460 a, 7, p. 2 ; 1460 a, 13-14, p. 2 ; 1460 b, 2-3, p. 1.

- **Baebius Italicus**, *Iliade latine* : v. 6, p. 264 ; v. 92, p. 232 ; v. 93-94, p. 232 ; v. 890-891, p. 72 ; v. 655-658, p. 136.

- **Callimaque**, *Hécalé* : Fr. 115, p. 120 ; Fr. 145, p. 142 ; Fr. 230-232, p. 263.

- **Catulle**, *Les Noces de Thétis et de Pélé* : v. 19-20, p. 261 ; v. 26-27, p. 243 ; v. 52-54, p. 272 ; v. 200-201, p. 141 ; v. 245, p. 23 ; v. 305-312 et 316, p. 112 ; v. 306, p. 243 ; v. 327, p. 110, p. 244 ; v. 333, p. 110, p. 244 ; v. 337, p. 110, p. 244 ; v. 342, p. 110, p. 244 ; v. 347, p. 110, p. 244 ; v. 352, p. 110, p. 244 ; v. 356, p. 110, p. 244 ; v. 361, p. 110, p. 244 ; v. 365, p. 110, p. 244 ; v. 371, p. 110, p. 244 ; v. 375, p. 110, p. 244 ; v.378, p. 110, p. 244 ; v. 381, p. 110, p. 244.

- **Cicéron**, *De la divination* : I, XVIII, 34, p. 151 ; II, XXVIII, 62, p. 164 ; II, XXXIX, 82-83, p. 174.

- **Cicéron**, *L'orateur*, *Du meilleur genre d'orateurs :* V, 14, p. 18.

- ***Cicéron***, *La Nature des dieux :* II, 4, p. 103.

- **Cicéron**, *Traité du destin* : XVII, 40, p. 80 ; XVII, 40, p. 81.

- **Cicéron**, *Tusculanes* : IV, 3, p. 107.

- **Claudien**, *Le Rapt de Proserpine* : I, 48-51, p. 131 ; I, 49-51 et 55-57, p. 113 ; I, 63-64, p. 133 ; I, 216-218, p. 146 ; I, 218, p. 144 ; II, 305-306, p. 146 ; III, 300-302, p. 230 ; III, 410-411, p. 131 ; III, 411, p. 73.

- **Collouthos**, *L'Enlèvement d'Hélène* : v. 163-164, p. 221 ; v. 389-390, p. 183.

- **Dracontius**, *Hylas* : v. 1, p. 207 ; v. 1-3, p. 262.

- **Dracontius**, *L'Enlèvement d'Hélène* : v. 1-3, p. 262 ; v. 28-29, p. 24 ; v. 122-123, p. 185 ; v. 139, p. 183 ; v. 143-144, p. 183, p. 211 ; v. 196, p. 155 ; v. 202-203, p. 73 ; v. 535-536, p. 220.

[1] - Sont exclues les citations de phrases incomplètes, se bornant à quelques mots (nombreuses dans la première partie) et celles qui se trouvent dans les annexes.

- **Dracontius**, *La Tragédie d'Oreste* : v. 1-12, p. 262 ; v. 137-139 et v. 144, p. 222 ; v. 144, p. 184 ; v. 577, p. 282.

- **Dracontius**, *Médée* : v. 3 et 9-10, p. 263 ; v. 22-23, p. 263 ; v. 213, p. 155 ; v. 519, p. 285.

- **Ennius**, *Annales* : Fr. 42-43, p. 194 ; Fr. 60-61, p. 156 ; Fr. 95-96, p. 174 ; Fr. 254, p. 23 ; Fr. 293, p. 271 ; Fr. 313-314, p. 23 ; Fr. 381-382, p. 23.

- **Eschyle**, *Prométhée enchaîné* : v. 907-910, p. 117.

- **Euripide**, *Alceste* : v. 785-786, p. 70.

- **Euripide**, *Le Cyclope* : v. 231, p. 146.

- **Hésiode**, *Les Travaux et les jours* : v. 656-657, p. 6.

- **Hésiode**, *Théogonie* : v. 31-34, p. 267 ; v. 211, p. 90 ; v. 211 et 217, p. 109 ; v. 217 et 220, p. 142 ; v. 346-349, p. 69 ; v. 357-360, p. 69 ; v. 412-413, p. 121 ; v. 464-465, p. 121 ; v. 520, p. 121 et p. 269 ; v. 627-628, p. 143 ; v. 897-898, p. 142 ; v. 901 et 904-906, p. 109 ; v. 904-905, p. 117 ; v. 904-906, p. 71 ; v. 1002, p. 120.

- **Homère**, *Hymne à Apollon I* : v. 132, p. 178.

- **Homère**, *Iliade* : I, 5, p. 118 ; I, 52, p. 287 ; I, 63, p. 192 ; I, 70, p. 111 ; I, 106, p. 189 ; I, 212-214, p. 152 ; I, 286, p. 22 ; I, 352-354, p. 232 ; I, 416, p. 22 ; I, 505-506, p. 232 ; II, 38, p. 197 ; II, 352, p. 40 ; II, 819-820, p. 247 ; III, 59, p. 35 ; III, 164, p. 220 ; IV, 48-49, p. 161 ; V, 890, p. 133 ; VI, 333, p. 35 ; VI, 357, p. 34 ; VI, 458, p. 38 ; VI, 487, p. 35 ; VII, 52-53, p. 184 ; VIII, 69-72, p. 136 ; VIII, 93-94, p. 218 ; VIII, 166 , p. 46 ; VIII, 429-430, p. 47 ; IX, 318, p. 28 ; IX, 401-402, p. 209, p. 233 ; IX, 410-416, p. 209 ; IX, 411, p. 279 ; IX, 427-429, p. 209 ; IX, 692, p. 38 ; X, 252-253, p. 28 ; XI, 206-209, p. 152 ; XI, 794-795, p. 233 ; XII, 234, p. 189 ; XIII, 821-823, p. 173 ; XIV, 128, p. 39 ; XV, 18-19, p. 286 ; XV, 64-68, p. 215 ; XV, 64-71, p. 134 ; XV, 69-71, p. 212 ; XV, 190-192, p. 46 ; XVI, 47, p. 253 ; XVI, 68, p. 28 ; XVI, 436-437, p. 124 ; XVI, 441-443, p. 124 ; XVI, 656-658, p. 218 ; XVI, 707-709, p. 152 ; XVI, 780, p. 35 ; XVI, 851-854, p. 199 ; XVI, 856-857, p. 216 ; XVIII, 96, p. 152 ; XVIII, 115, p. 41 ; XVIII, 250, p. 189 ; XVIII, 329-330, p. 234 ; XVIII, 535-538, p. 113 ; XIX, 416-417, p. 152 ; XIX, 421, p. 34 ; XX, 30, p. 277 ; XX, 127-128, p. 36 ; XX, 302-308, p. 119, p. 224 ; XX, 337-338, p. 160 ; XXI, 288 et 291, p. 223 ; XXI, 291, p. 152 ; XXI, 517, p. 277 ; XXII, 136-137, p. 217 ; XXII, 174-176, p. 124 ; XXII, 208-212, p. 137 ; XXII, 359-360, p. 199 ; XXII, 362-363, p. 216 ; XXII, 365, p. 41 ; XXIII, 80-81, p. 192 ; XXIV, 49, p. 22 ; XXIV, 85, p. 34 ; XXIV, 185, p. 152 ; XXIV, 486, p. 234 ; XXIV, 503-504, p. 234 ; XXIV, 512, p. 234 ; XXIV, 527-531, p. 120 ; XXIV, 540, p. 234 ; XXIV, 667, p. 39 ; XXIV, 804, p. 260.

- **Homère**, *Odyssée* : I, 16-18, p. 227 et p. 269 ; I, 17-18, p. 120 ; I, 33-34, p. 286 ; I, 39, p. 222 ; I, 76-77, p. 144 ; I, 203-204, p. 159 ; II, 96-100, p. 127 ; II, 158-159, p. 185 ; II, 178-179, p. 190 ; III, 230-231 et 236-238, p. 127 ; IV, 236-237, p. 116 ; IV, 272-273, p. 41 ; IV, 475-477, p. 32 ; IV, 475-479, p. 153 ; IV, 500-510, p. 288 ; IV, 504, p. 236 ; IV, 563-564, p.

153 ; IV, 806-807, p. 192 ; V, 41-42, p. 32 ; V, 112-115, p. 158 ; V, 190-191, p. 235 ; V, 206-207, p. 153 ; V, 341, p. 224 ; V, 396, p. 46 ; V, 436, p. 277 ; VII, 197-198, p. 36 ; VIII, 511-512, p. 213 ; VIII, 512-513, p. 41 ; IX, 479, p. 162 ; IX, 511-512, p. 146 ; IX, 525, p. 236 ; IX, 553, p. 162 ; X, 75, p. 162 ; X, 492-495, p. 180 ; XI, 69-70, p. 199 ; XI, 112-113, p. 166 ; XI, 139, p. 181 ; XI, 333-334, p. 299 ; XI, 421-423, p. 298 ; XI, 548, p. 295 ; XI, 618, p. 34 ; XII, 394, p. 165 ; XIII, 132-133, p. 224 ; XIII, 172-174, p. 286 ; XIII, 306-307, p. 153 ; XIII, 341-342, p. 227 ; XV, 276, p. 149 ; XVII, 475-476, p. 141 ; XVII, 500, p. 41 ; XIX, 560-561, p. 196 ; XIX, 592-593, p. 12 ; XX, 114, p. 164 ; XX, 351-356, p. 185 ; XXI, 153, p. 186 ; XXI, 168, p. 190 ; XXII, 54, p. 30 ; XXII, 413, p. 221 ; XXII, 451, p. 38.

- **Horace**, *Odes* : I, 34, 14-16, p. 115.

- **Lucain**, *La Pharsale* : I, 1-2, p. 261 ; I, 129 et131, p. 273 ; I, 226-227, p. 82 ; I, 524-525, p. 167 ; I, 533-535, p. 167 ; II, 4-6 et 14-15, p. 191 ; III, 33-34, p. 195 ; III, 290-292 et 296-297, p. 274 ; V, 91-93, p. 122 ; V, 148-149, p. 187 ; V, 194-196, p. 187 ; V, 665 et 668, p. 96 ; VI, 302-303 et 306-311, p. 274 ; VI, 312, p. 281 ; VII, 110, p. 96 ; VII, 151-152, p. 169 et p. 214 ; VII, 205-206, p. 297 ; VII, 242-248, p. 82 ; VII, 440, p. 96 ; VIII, 21-23, p. 84 ; VIII, 49, p. 85 ; VIII, 427, p. 85 ; VIII, 625, p. 85 ; VIII, 823-826, p. 188 ; VIII, 860-861, p. 86 ; IX, 256-258, p. 281 ; IX, 402-403, p. 78 ; IX, 581-582, p. 191 ; X, 341-342, p. 82 ; X, 485, p. 83.

- **Lucrèce**, *De la nature* : I, 44 à 49, p. 107 ; II, 257-258, p. 81 ; II, 646 à 651, p. 107.

- **Musée**, *Héro et Léandre* : v. 13-15, p. 264 ; v. 307-308, p. 88 ; v. 323, p. 10 ; v. 338-339 et 341-343, p. 296.

- **Nonnos de Panopolis**, *Les Dionysiaques* : II, 669-670, p. 70 ; II, 677-679, p. 129 ; II, 678, p. 90 ; III, 355-357, p. 70 ; IV, 305-306, p. 186 ; IV, 398-399, p. 154 ; VII, 76-77, p. 156 ; VIII, 367-368, p. 132 ; VIII, 390-391, p. 76 ; VIII, 393, p. 141 ; IX, 83-87, p. 154 ; X, 90, p. 90 ; XII, 32-33, p. 303 ; XII, 67-68, p. 304 ; XII, 105-106, p. 304 ; XII, 140-141, p. 71 ; XII, 143-145, p. 130 ; XIII, 1-6, p. 215 ; XVI, 220-221, p. 71 et p. 90 ; XVII, 161, p. 76 ; XX, 398, p. 289 ; XXI, 166, p. 289 ; XXXIV, 242-243, p. 77 ; XXV, 365-366, p. 126 ; XXV, 439, p. 133 ; XXXIX 153-156, p. 173 ; XLI, 351-352, p. 304 ; XLV, 79, p. 190 ; XLVIII, 446, p. 141.

- **Ovide**, *Les Métamorphoses* : I, 1-2, p. 261 ; I, 242-243, p. 287 ; I, 292, p. 287 ; I, 517-518, p. 111 ; II, 140, p. 95 ; II, 189-190, p. 272 ; II, 657-658, p. 276 ; IV, 272-273, p. 290 ; V, 664-665, p. 290 ; VI, 71, p. 236 ; VI, 171-172, p. 290 ; VI, 662, p. 140 ; VIII, 73, p. 98 ; VIII, 211-212, p. 272 ; VIII, 451-454, p. 74 ; VIII, 689-690, p. 287 ; IX, 231-232, p. 273 ; IX, 403-407, p. 143 ; IX, 426-427, p. 139 ; IX, 429-430 et 433-434, p. 139 ; X, 238-239, p. 290 ; X, 349, p. 140 ; XII, 597-598, p. 273 ; XIV, 153, p. 188 ; XIV, 492-493, p. 290 ; XIV, 592-593, p. 273 ; XV, 444-445, p. 184 ; XV, 658, p. 195 ; XV, 808-815, p. 145 ; XV, 814, p. 135.

- **Pétrone**, *Le Satiricon* : § CXVIII, p. 6.

- **Pindare**, *Quatrième Pythique* : v. 187-196 [105-110], p. 242.

- **Plutarque**, *Du destin* : § 5, p. 81.

- **Plutarque**, *Vies*, *Alexandre* - *César* : XLII, p. 172.

- **Propertius**, *Élégies* : II, 34, 66, p. 24.

- **Pseudo-Orphée**, *Les Argonautiques orphiques* : v. 711, p. 88 ; v. 142-143, p. 90 ; v. 878-879, p. 90 ; v. 868-869, p. 142 ; v. 56-57, p. 242 ; v. 51-52, p. 266.

- **Quintus de Smyrne**, *La Suite d'Homère* : I, 1, p. 260 ; I, 134-136, p. 198 ; I, 171-173, p. 217 et p. 270 ; I, 390-393, p. 217 ; II, 172, p. 133 ; II, 236-237, p. 92 ; II, 482-483, p. 86 ; II, 507-511, p. 138 ; II, 512-513, p. 217 ; II, 540-541, p. 138 ; III, 14, p. 86 ; III, 649-651, p. 87 ; III, 650-651, p. 132 ; III, 654, p. 132 ; IV, 58-60, p. 126 ; IV, 100-101, p. 296 ; IV, 325-326, p. 270 ; V, 125, p. 281 ; V, 332, p. 296 ; V, 482-483, p. 295 ; V, 582, p. 92 ; VI, 67, p. 179 ; VI, 426-428, p. 199 ; VI, 523-524, p. 223 et p. 289 ; VII, 70-72, p. 87 ; VII, 74-77, p. 87 ; VIII, 125-127, p. 223 ; IX, 327-329, p. 179 et p. 271 ; IX, 414-422, p. 83 ; IX, 499-505, p. 130 ; X, 151-152, p. 223 ; X, 266-267, p. 173 ; X, 286-287, p. 86 ; X, 329-331, p. 270 ; X, 377-378, p. 92 ; X, 430-431, p. 291 ; XI, 140-141, p. 154 ; XI, 272, p. 92 ; XI, 272-274, p. 132 ; XI, 306, p. 92 ; XII, 19-20, p. 176 ; XII, 171, p. 93 ; XII, 503 et 505-507, p. 163 ; XII, 523, p. 87 ; XII, 523-524, p. 163 ; XII, 540, p. 211 ; XII, 564-565, p. 213 et p. 93 ; XIII, 250, p. 300 ; XIII, 473, p. 93 ; XIII, 559-560, p. 132 ; XIV, 98-99, p. 132 ; XIV, 120, p. 271 ; XIV, 205-206, p. 90 ; XIV, 364-365, p. 93 ; XIV, 563-564, p. 87.

- **Sénèque**, *Lettres à Lucilius* : XVII, 107, 11, p. 80.

- **Silius Italicus**, *La Guerre punique* : I, 14-16, p. 268 ; I, 40-41, p. 214 ; I, 50, p. 214 ; I, 125-126, p. 163 ; II, 5-6, p. 91 ; II, 575 et 577, p. 294 ; III, 172 et 182, p. 197 ; III, 630, p. 135 ; IV, 368-369, p. 72 ; IV, 472-473, p. 155 ; IV, 732, p. 195 ; V, 75-76, p. 131 ; V, 118-119, p. 131 ; V, 201-202, p. 132 ; VI, 46, p. 91 ; VI, 600-601 et 604-605, p. 287 ; VIII, 49, p. 300 ; VIII, 146-147, p. 300 ; VIII, 152, p. 300 ; VIII, 643-645, p. 167 ; IX, 475, p. 128 ; X, 574-575, p. 97 ; XII, 321-323, p. 187 ; XII, 329-330 et 334-335, p. 187 ; XIII, 494, p. 188 ; XIII, 508-509, p. 188 ; XIII, 791, p. 188 ; XVI, 130-131 ; XVI, 264-265, p. 162 ; XVII, 119-120, p. 72 ; XVII, 361-362, p. 218 ; XVII, 361-362 et 368, p. 123 ; XVII, 371-372 et 376-377, p. 123.

- **Sophocle**, *Œdipe-Roi* : v. 353, p. 181.

- **Stace**, *Achilléide* : I, 4-7, p. 268 ; I, 31-32 et 34-38, p. 244 ; I, 532-534, p. 179 ; I, 738-739, p. 89.

- **Stace**, Thébaïde : I, 1-2, p. 268 ; I, 84-85, p. 141 ; I, 111, p. 73 ; I, 213, p. 118 ; I, 399, p. 180 ; I, 466-467, p. 85 ; I, 705-706, p. 303 ; I, 705-707, p. 126 ; II, 116-117, p. 198 ; II, 428-429, p. 130 ; II, 488-489, p. 98 ; II, 540, p. 95 ; III, 71-72, p. 294 ; III, 235-236, p. 129 ; III, 241-242, p. 91 ; III, 241-243, p. 129 ; III, 456-458, p. 163 ; III, 491-496, p. 174 ; III, 546-547, p. 210 ; III, 547 et 549, p. 175 ; III, 551-553, p. 191 ; III, 640, p. 175 ; III, 641-642, p. 73 ; III, 664 et 668, p. 190 ; IV, 14-15, p. 163 ; IV, 187-188, p. 210 ; IV, 189-190, p. 73 ; IV, 397 et 400, p. 222 ; IV, 636-637, p. 73 ; V, 238-239, p. 301 ; V, 274-275, p. 300 ; V, 746-747, p. 85 ; VI, 375-376, p. 146 ; VI, 691-692, p. 97 ; VI, 935, p. 79 ; VII, 197-198, p. 129 ; VII, 405, p. 168 ; VII, 772-773, p. 155 ; VIII, 71-72, p. 145 ; VIII, 549-551, p. 155 ; IX, 316-318, p. 111 ;

IX, 548 et 550, p. 289 ; IX, 839, p. 229 ; X, 70-71, p. 126 ; X, 613-614, p. 279 ; X, 780-781, p. 295 ; X, 810, p. 91 ; X, 895, p. 229 ; X, 904-906, p. 289 ; XI, 126, p. 222 ; XI, 659, p. 98 ; XII, 404-405, p. 85.

- **Théocrite**, *Idylles* : XXIV, 69-70, p. 93 ; XXIV, 82-83, p. 181.

- **Tite-Live**, *Histoire romaine* : XXI, LXII, p. 170 ; XXII, XXXVI, p. 170.

- **Triphiodore**, *La Prise d'Ilion* : v. 57-58, p. 271 ; v. 172-174, p. 271 ; v. 246, p. 119 et p. 213 ; v. 406-409, p. 211 ; v. 420-421, p. 190 ; v. 441-442, p. 211 ; v. 506-507, p. 135 et p. 230 ; v. 508-509, p. 230 ; v. 652-655, p. 225 ; v. 653-655, p. 119.

- **Valérius Flaccus**, *Argonautica* : I, 1-3, p. 266 ; I, 26-28, p. 241 ; I, 29-30, p. 242 ; I, 224-226, p. 284 ; I, 225-226, p. 182 ; I, 533-534 et 536, p. 121 ; I, 542-543, p. 121 ; I, 555-556 et 560, p. 121 ; II, 473-474, p. 99 ; II, 594-595, p. 99 ; III, 15-16, p. 111 ; IV, 35-36, p. 196 ; IV, 557-558, p. 183 ; IV, 617-619, p. 278 ; V, 680, p. 229 ; V, 683, p. 229 ; VI, 624-629, p. 125 ; VI, 742-743, p. 225.

- **Virgile**, *Bucoliques* : IV, 8-10, p. 246.

- **Virgile**, *Énéide* : I, 11, p. 216 ; I, 19-22, p. 239 ; I, 22, p. 64 ; I, 39, p. 225 ; I, 44-45, p. 288 ; I, 139, p. 59 ; I, 204-205, p. 62 ; I, 238-239, p. 64 ; I, 240, p. 55 ; I, 261-262, p. 49 et p. 135 ; I, 378, p. 240 ; I, 390-391, p. 159 ; I, 507-508, p. 59 ; I, 614-615, p. 63 ; I, 623-624, p. 61 ; I, 628-629, p. 56 ; I, 754, p. 63 ; II, 15, p. 212 ; II, 79-80, p. 56 ; II, 93, p. 63 ; II, 246-247, p. 50 et p. 183 ; II, 257, p. 213 ; II, 289, p. 219 ; II, 294-295, p. 194 ; II, 385, p. 55 ; II, 387-388, p. 55 ; II, 506, p. 299 ; II, 547-550, p. 299 ; II, 554, p. 300 ; II, 554-555, p. 60 ; II, 619-620, p. 219 ; II, 756-757, p. 58 ; II, 778-779, p. 219 ; II, 780-784, p. 219 ; II, 781 et 783-784, p. 199 ; III, 22, p. 58 ; III, 167, p. 246 ; III, 171, p. 194 ; III, 183, p. 62 ; III, 318-319, p. 55 ; III, 375-376, p. 52 ; III, 377 et 379-380, p. 276 ; III, 379-380, p. 64 ; III, 503-504, p. 62 ; IV, 63, p. 162 ; IV, 65, p. 162 ; IV, 124-125, p. 253 ; IV, 232, p. 18 ; IV, 267, p. 240 ; IV, 272, p. 18 ; IV, 274-276, p. 160 ; IV, 340-343, p. 239 ; IV, 346, p. 60 ; IV, 361, p. 240 ; IV, 471-473, p. 140 ; IV, 603, p. 56 ; IV, 653, p. 56 ; IV, 660 et 663-665, p. 292 ; IV, 678, p. 51 ; IV, 696-699, p. 292 ; V, 132, p. 59 ; V, 350, p. 63 ; V, 490-491, p. 59 ; V, 604, p. 56 ; V, 797-798, p. 128 ; V, 810-811 et 813, p. 225 ; VI, 22, p. 59 ; VI, 45-46, p. 188 ; VI, 66-67, p. 51 ; VI, 84-85, p. 188 ; VI, 89-90, p. 24 ; VI, 113-114, p. 59 ; VI, 431, p. 59 ; VI, 460, p. 240 ; VI, 531-532, p. 62 ; VI, 533, p. 56 ; VI, 614-615, p. 56 ; VI, 650, p. 247 ; VI, 713-715, p. 200 ; VI, 759, p. 51 ; VI, 781-782, p. 200 ; VI, 792-793, p. 246 ; VI, 882-883, p. 246 ; VI, 888-892, p. 200 ; VII, 58, p. 166 ; VII, 240, p. 246 ; VII, 243-244, p. 55 ; VII, 269-270, p. 60 ; VII, 310 et 313-314, p. 197 ; VII, 313-316, p. 278 ; VII, 583-584, p. 52 ; VIII, 39, p. 194 ; VIII, 47-48, p. 194 ; VIII, 398-399, p. 278 ; VIII, 532-533, p. 62 ; VIII, 675-676, p. 247 ; VIII, 704-705, p. 171 ; IX, 107-108, p. 65 ; IX, 277, p. 62 ; IX, 282-283, p. 57 ; IX, 292, p. 62 ; IX, 446-449, p. 297 ; IX, 513-514, p. 61 ; IX, 641-642, p. 154 ; IX, 723, p. 63 ; X, 39-40, p. 61 ; X, 44-45, p. 228 ; X, 68, p. 228 ; X, 112-113, p. 124 ; X, 284, p. 23 et p. 55 ; X, 435, p. 56 ; X, 450, p. 60 ; X, 472, p. 51 ; X, 501, p. 60 ; X, 622-625, p. 122 ; X, 624, p. 218 ; X, 625 et 627, p. 137 ; X, 740-741, p. 199 ; X, 814-815, p. 11 ; X, 815, p. 65 ; XI, 160, p. 52 ; XI, 165-166, p. 60 ; XI, 244, p. 62 ; XI, 253, p. 56 ; XI, 587, p. 216 ; XI, 831, p. 216 ; XII, 20-21, p. 62 ; XII, 41, p.

58 ; XII, 146, p. 145 ; XII, 147-148, p. 57 et p. 65 ; XII, 148-150, p. 128 ; XII, 150, p. 65, p. 138, p. 216 ; XII, 243, p. 60 ; XII, 435-436, p. 55 ; XII, 593, p. 56 ; XII, 603, p. 293 ; XII, 637, p. 55 ; XII, 676, p. 123 ; XII, 677, p. 56 ; XII, 714, p. 58 ; XII, 725-726, p. 52 ; XII, 725-727, p. 137 ; XII, 794-795, p. 138 ; XII, 813-815, p. 229 ; XII, 932, p. 61 ; XII, 952, p. 216.

- **Virgile**, *Géorgiques* : III, 13, 16 et 34-36, p. 171 ; III, 41, p. 171.

INDEX DES PERSONNAGES HISTORIQUES OU MYTHOLOGIQUES DES ÉPOPÉES, CITÉS DANS LE TEXTE[1]

- **Acaste** : p. 174 ; p. 292.

- **Achate** : p. 79.

- **Achéménide** : p. 56.

- **Achille** : pp. 6-7 ; p. 9 ; p. 17 ; p. 22 ; p. 24 ; p. 28 ; p. 32 ; p. 34 ; p. 38 ; p. 41 ; p. 78 ; p. 103 ; pp. 118-119 ; p. 124 ; p. 132 ; pp. 134-135 ; pp. 137-138 ; p. 143 ; p. 147 ; p. 149 ; pp. 151-152 ; p. 157 ; p. 160 ; p. 164 ; p. 179 ; p. 190 ; pp. 192-193 ; p. 197 ; pp. 198-199 ; pp. **208-210** ; p. 212 ; pp. 215-217 ; pp. 223-224 ; pp. **231-235** ; p. 240 ; pp. 243-245 ; p. 255 ; p. 260 ; pp. 263-265 ; pp. 268-270 ; p. 273 ; p. 275 ; p. 277 ; pp. 279-281 ; p. 283 ; pp. 295-296 ; pp. 298-299 ; pp. 301-302.

- **Actéon** : p. 289.

- **Adraste** : p. 125 ; p. 163 ; p. 175 ; pp. 179-180 ; p. 210 ; p. 222 ; p. 300 ; p. 303.

- **Aeôn** : p. 256.

- **Aeson** : pp. 241-242 ; p. 292.

- **Agamemnon** : p. 22 ; p. 34 ; p. 73 ; pp. 103-104 ; p. 119 ; p. 140 ; pp. 151-152 ; p. 157 ; p. 161 ; p. 179 ; p. 184 ; p. 186 ; pp. 189-190 ; p. 197 ; pp. 208-209 ; p. 211 ; pp. 221-222 ; pp. 231-233 ; pp. 262-265 ; p. 275 ; pp. 282- 283 ; pp. 286-287 ; pp. 298-299.

- **Agavé** : p. 193.

- **Aiétès** : p. 160 ; p. 175 ; p. 183 ; p. 193 ; p. 196 ; p. 225 ; p. 229 ; p. 258 ; p. 266 ; p. 278 ; p. 302.

- **Ajax, fils d'Oïlée** : p. 87 ; p. 157 ; p. 183 ; p. 211 ; p. 223 ; p. 236 ; p. 271 ; p. 288.

- **Ajax, fils de Télamon** : p. 32 ; p. 184 ; p. 208 ; p. 210 ; p. 270 ; p. 281 ; p. 292 ; p. 295 ; p. 296.

- **Alcimède** : mère de Jason, p. 292 ; Lemnienne, p. 300.

- **Alcmène** : p. 181.

- **Alecto** : p. 61 ; p. 74 ; p. 140 ; p. 194 ; p. 197 ; p. 228.

[1] - Sont exclues les références se bornant à un nom n'éclairant en rien le rôle du personnage concerné, et celles qui figurent dans les annexes.

- **Alkinoos** : p. 29 ; p. 47 ; p. 236 ; p. 237 ; p. 277 ; p. 286.

- **Amata** : p. 56 ; p. 79 ; pp. 292-293.

- **Ampélos** : p. 71 ; pp. 130-131 ; p. 304.

- **Amphiaraüs** : p. 73 ; p. 91 ; p. 143 ; p. 155 ; p. 157 ; p. 163 ; pp. 174-175 ; pp. **179-180** ; p. 190 ; p. 208 ; p. **210**.

- **Amphios** : p. 32.

- **Amycus** : p. 63.

- **Anchise** : p. 51 ; p. 60 ; p. 62 ; p. 79 ; p. 139 ; p. 169 ; p. 171 ; p. 188 ; p. 194 ; p. 199 ; p. 219 ; p. 225 ; p. 240 ; p. 247 ; p. 282.

- **Andromaque** : p. 35 ; p. 38 ; p. 55 ; p. 62 ; p. 103 ; p. 184 ; p. 239 ; pp. 259-260.

- **Anna** : p. 195 ; p. 300.

- **Antigone** : p. 85 ; p. 196 ; p. 222.

- **Antiloque** : p. 78.

- **Antinoos** : p. 30 ; p. 41 ; p. 127 ; pp. 140-141 ; p. 190.

- **Antiphos** : p. 223.

- **Aphrodite** : p. 8 ; p. 75 ; p. 142 ; p. 157 ; p. 221 ; pp. 225-226 ; pp. 237-238 ; p. 290 ; p. 304.

- **Apollon** : p. 22 ; p. 73 ; p. 103 ; pp. 105-106 ; p. 117 ; pp. 125-126 ; pp. 136-137 ; p. 146 ; p. 152 ; pp. 154-155 ; pp. 157-158 ; p. 161 ; p. 166 ; p. 171 ; pp. **178-179** ; p. 182 ; pp. 186-189 ; p. 195 ; p. 199 ; p. 206 ; p. 208 ; p. 226 ; p. 230 ; p. 240 ; p. 255 ; p. 258 ; p. 265 ; p. 273 ; p. 277 ; p. 283 ; p. 287 ; p. 290 ; p. 301 ; p. 303.

- **Appius** : p. 187.

- **Apsyrtos** : p. 141 ; p. 220.

- **Arachné** : p. 290.

- **Archémore** : p. 300.

- **Arès** : p. 117 ; p. 129 ; p. 133 ; p. 154 ; pp. 225-226 ; p. 230 ; p. 237.

- **Argie** : p. 85.

- **Ariane** (ou Ariadne) : p. 141 ; p. 180 ; p. 243 ; p. 272 ; p. 301.

- **Arruns** : p. 55 ; p. 216.

- **Artémis** : p. 141 ; p. 226 ; p. 289.

- **Ascagne** : p. 55 ; p. 62 ; p. 135 ; p. 157 ; p. 160 ; p. 174 ; p. 194 ; p. 219 ; p. 240 ; p. 255.

- **Astrée** : p. 304.

- **Atalante** : p. 196.

- **Athamas** : p. 291.

- **Athéna** : p. 75 ; p. 87 ; p. 124 ; p. 127 ; pp. 133-134 ; p. 136 ; p. 142 ; p. 151 ; pp. 153-154 ; p. 157 ; p. 159 ; p. 161 ; p. 173 ; p. 181 ; p. 192 ; p. 198 ; pp. 212-213 ; p. 221 ; p. 223 ; pp. 226-227 ; pp. 235-238 ; p. 245 ; p. 271 ; p. 277 ; p. 280 ; p. 282 ; pp. 288-289 ; p. 295.

- **Atlas** : p. 121 ; p. 158 ; p. 269 ; p. 286.

- **Atrée** : p. 222.

- **Atropos** : pp. **71-73** ; pp. **109-110** ; p. 130 ; p. 146.

- **Atys** : p. 196.

- **Auguste** (ou Octave-Auguste) : p. 135 ; p. 154 ; p. 167 ; p. 171 ; pp. 245-247 ; p. 302.

- **Aura** : p. 141 ; p. 192 ; p. 267 ; p. 292.

- **Bacchantes** (les) : p. 77 ; p. 257.

- **Bacchus** : p. 129 ; p. 156 ; p. 230 ; pp. 289-290 ; p. 292 ; p. 301.

- **Baucis** : p. 287.

- **Béroé** : femme troyenne, p. 194 ; nymphe, p. 176 et p. 227.

- **Briséis** : p. 209 ; p. 233.

- **Cadmos** : p. 129 ; p. 154 ; p. 186 ; p. 279.

- **Calchas** : p. 83 ; p. 104 ; p. 165 ; pp. 175-176 ; p. **179** ; pp. 189-190 ; p. 209 ; p. 271 ; pp. 282-283.

- **Calliope** : p. 132.

- **Callisto** : p. 290.

- **Calypso** : p. 120 ; p. 145 ; p. 153 ; p. 158 ; p. 166 ; p. 235 ; p. 237 ; p. 265 ; p. 275 ; p. 292.

- **Camille** : p. 55 ; p. 216 ; p. 301.

- **Capanée** : p. 190 ; p. 289.

- **Carmentis** : p. 110.

- **Cassandre** : p. 62 ; p. 73 ; p. 87 ; p. 155 ; pp. **183-184** ; p. 190 ; p. 194 ; p. 208 ; pp. **211-212** ; pp. 221-222 ; p. 228 ; p. 262 ; p. 271 ; p. 288 ; p. 298.

- **Caton d'Utique** : p. 78 ; p. 86 ; p. 191 ; p. 274 ; p. 281.

- **Cébrion** : p. 208.

- **Céléno** : p. 63 ; p. 154 ; p. 161.

- **Cérès** : p. 7 ; p. 131 ; p. 192 ; pp. 230-231.

- **César** : p. 7 ; p. 82 ; p. 85 ; p. 96 ; p. 105 ; p. 135 ; p. 145 ; p. 154 ; p. 167 ; pp. 170-171 ; p. 195 ; pp. 212-213 ; pp. 273-274 ; p. 281 ; p. 297 ; p. 311.

- **Chiron** : p. 244 ; p. 276.

- **Chryséis** : p. 103 ; p. 161 ; p. 179 ; p. 189 ; p. 209 ; p. 287.

- **Chrysès** : p. 103 ; p. 161 ; p. 179 ; p. 189 ; p. 287.

- **Circé** : p. 141 ; p. 146 ; p. 153 ; p. 164 ; p. 180 ; p. 193 ; p. 199 ; p. 220 ; p. 237 ; p. 257 ; p. 280 ; p. 290 ; p. 292.

- **Clementia** : p. 79.

- **Clotho** : pp. **71-73** ; pp. **109-110** ; p. 301.

- **Clytemnestre** : p. 8 ; p. 34 ; p. 73 ; p. 140 ; pp. 183-184 ; p. 189 ; p. 211 ; pp. 220-222 ; p. 282 ; p. 298.

- **Colaxès** : p. 125.

- **Cornélie** : p. 84.

- **Corymbus** : p. 155 ; p. 158.

- **Créon** (le Corinthien) : p. 285.

- **Créon** (le Thébain) : p. 79 ; p. 98 ; p. 181 ; p. 190 ; p. 279 ; p. 295.

- **Créuse** : p. 199 ; p. 211 ; p. 219.

- **Cronos** : p. 121 ; p. 140 ; p. 142 ; p. 228.

- **Cupidon** : p. 155 ; p. 239.

- **Cyclope** (le) : p. 146 ; p. 162 ; pp. 223-224 ; pp. 236-237 ; p. 281.

- **Cyclopes** (les ; Brontès, Stéropès, Arghès) : p. 226.

- **Dardanus** (ou Dardanos) : p. 62 ; p. 171 ; p. 188 ; p. 224 ; pp. 246-247.

- **Dédale** : p. 63 ; p. 272 ; p. 301.

- **Déidamie** : p. 149 ; p. 179 ; p. 244.

- **Déiphobe** : p. 56 ; p. 63 ; p. 185.

- **Déméter** : p. 304.

- **Dériade** : p. 76 ; p. 173 ; p. 198 ; p. 215 ; p. 226.

- **Deucalion** : p. 287.

- **Diane** : p. 216 ; pp. 229-230 ; p. 287 ; p. 290.

- **Didon** : p. 18 ; p. 24 ; p. 50 ; p. 56 ; p. 59 ; pp. 61-63 ; p. 79 ; p. 140 ; p. 160 ; p. 162 ; pp. 194-195 ; p. 205 ; pp. 239-240 ; p. 253 ; pp. 292-293 ; pp. 299-300.

- **Dikè** : p. 125 ; p. 142.

- **Diomède** : p. 7 ; p. 39 ; p. 83 ; p. 89 ; p. 169 ; p. 173 ; p. 179 ; p. 210 ; p. 218 ; p. 245 ; p. 269 ; p. 290.

- **Dionysos** : p. 7 ; p. 71 ; pp. 75-77 ; p. 126 ; pp. 130-132 ; p. 141 ; p. 144 ; p. 154 ; p. 168 ; p. 173 ; p. 176 ; p. 180 ; p. 182 ; pp. 190-192 ; pp. 198-199 ; p. 212 ; p. 215 ; pp. 226-227 ; pp. 256-257 ; p. 267 ; p. 289 ; p. 291 ; p. 304.

- **Divinités de l'Olympe** (les) : p. 156.

- **Domitien** : p. 135.

- **Eaque** : p. 173 ; p. 212.

- **Égée** : p. 23 ; p. 141 ; p. 263.

- **Égisthe** : p. 33 ; p. 73 ; p. 140 ; p. 184 ; p. 189 ; pp. 220-222 ; p. 282 ; p. 286 ; p. 298.

- **Elpénor** : p. 199.

- **Énée** : p. 7 ; p. 9 ; p. 11 ; pp. 17-18 ; p. 24 ; p. 31 ; pp. 50-52 ; pp. 55-56 ; p. 58 ; pp. 60-65 ; p. 79 ; pp. 103-104 ; p. 119 ; pp. 122-123 ; p. 135 ; pp. 137-138 ; p. 154 ; p. 157 ; pp. 159-162 ; p. 165 ; p. 169 ; p. 171 ; p. 176 ; p. 179 ; p. 184 ; p. 188 ; pp. 193-195 ; p. 197 ; p. 199 ; p. 205 ; p. 216 ; pp. 218-219 ; pp. 224-225 ; p. 228 ; pp. **238-241** ; pp. 245-247 ; p. 253 ; pp. 255-256 ; pp. 258-260 ; pp. 265-266 ; p. 273 ; pp. 275-276 ; p. 278 ; p. 280 ; p. 282 ; pp. 292-293 ; p. 297 ; pp. 299-302 ; p. 312.

- **Eole** : p. 162.

- **Epéios** : pp. 270-271.

- **Epicaste** : p. 291.

- **Erinyes** (les) : pp. 140-142.

- **Esculape** : p. 195.

- **Étéocle** : p. 7 ; p. 73 ; p. 130 ; p. 141 ; p. 143 ; p. 181 ; p. 198 ; p. 220 ; p. 222 ; p. 268 ; p. 278 ; p. 291 ; p. 294 ; p. 303.

- **Euchénor** : pp. 279-280.

- **Eumée** : p. 38 ; pp. 237-238 ; p. 298.

- **Euménides** (les) : pp. 140-141.

- **Euphémos** : p. 193.

- **Euphorbe** : p. 208 ; p. 280.

- **Euryale** : p. 29 ; p. 57 ; p. 62 ; p. 297.

- **Euryclée** : p. 221 ; p. 277.

- **Eurydamas** : p. 196.

- **Eurymaque** : pp. 189-190.

- **Eurymédon** : guerrier de Dionysos, p. 215 ; guerrier grec à Troie, p. 298.

- **Eurypyle** : p. 199 ; p. 223 ; p. 270.

- **Eurysthée** : p. 160.

- **Evandre** : p. 52 ; p. 60 ; p. 246 ; p. 256 ; p. 259.

- **Fabius** : p. 172.

- **Fata** (les) : p. 110.

- **Faunus** : p. 194.

- **Flaminius** : p. 131.

- **Fortuna** : p. 10 ; p. 54 ; pp. 85-86 ; p. 90 ; pp. 96-98 ; pp. **115-116** ; p. 147 ; p. 206 ; p. 214.

- **Furies** (les) : p. 74 ; p. 140 ; p. 142 ; p. 145.

- **Gaia** : p. 140 ; pp. 142-143 ; p. 228.

- **Ganymède** : p. 133 ; pp. 303-304.

- **Gestar** : p. 172.

- **Glaucé** : p. 263 ; p. 285.

- **Glaucos** : p. 160.

- **Gorgone** : p. 303.

- **Hadès** : p. 28 ; p. 33 ; p. 47 ; p. 114 ; p. 199 ; p. 265.

- **Halésus** : p. 65.

- **Halithersès** : p. **185** ; pp. 189-190.

- **Hamilcar** : p. 162.

- **Hannibal** : p. 23 ; p. 97 ; p. 123 ; p. 128 ; p. 135 ; p. 144 ; p. 157 ; p. 162 ; p. 189 ; p. 195 ; p. 197 ; p. 212 ; p. 214 ; p. 218 ; p. 226 ; p. 256 ; p. 271 ; pp. 287-288 ; p. 294.

- **Harmonie** : p. 131 ; pp. 303-304.

- **Harpyes** (les) : p. 276.

- **Hébé** : p. 139.

- **Hécalé** : p. 7 ; p. 120 ; p. 142 ; p. 263.

- **Hécate** : pp. 120-121.

- **Hécatonchires** (les ; Briarée, Cottos, Gyès) : pp. 142-143 ; p. 226 ; p. 228.

- **Hector** : p. 32 ; pp. 34-35 ; p. 38 ; p. 41 ; pp. 44- 45 ; p. 103 ; p. 119 ; p. 124 ; p. 134 ; p. 137 ; pp. 151-152 ; p. 157 ; pp. 160-161 ; pp. 183-184 ; p. 189 ; p. 194 ; pp. 198-199 ; p. 208 ; p. 210 ; p. 212 ; pp. 215-220 ; pp. 234-235 ; p. 247 ; p. 255 ; p. 260 ; p. 265 ; pp. 268-269 ; p. 280 ; p. 283 ; p. 295.

- **Hécube** : p. 32 ; pp. 183-185 ; p. 193 ; p. 211 ; p. 299.

- **Hélène** : p. 8 ; p. 17 ; p. 34 ; p. 75 ; p. 86 ; p. 157 ; p. 176 ; p. 183 ; p. 185 ; pp. 220-221 ; p. 244 ; p. 260 ; p. 262 ; p. 268.

- **Hélénus** (ou Hélénos) : p. 55 ; p. 62 ; p. 64 ; p. 155 ; pp. **184-185** ; p. 211 ; pp. 238-239 ; pp. 258-259 ; p. 276 ; p. 280.

- **Héphaïstos** : p. 76 ; p. 160 ; p. 215 ; p. 223 ; p. 226 ; p. 237.

- **Héra** : p. 75 ; p. 124 ; p. 126 ; p. 134 ; pp. 136-137 ; pp. 143-145 ; p. 152 ; p. 157 ; p. 161 ; p. 165 ; p. 180 ; p. 193 ; p. 212 ; p. 215 ; p. 221 ; p. 223 ; p. 226 ; p. 232 ; p. 238 ; p. 255 ; p. 267 ; p. 283 ; p. 286.

- **Héraclès** : p. 34 ; p. 160 ; p. 181 ; p. 271.

- **Hercule** (ou Alcide) : p. 194 ; p. 196 ; p. 207 ; p. 262 ; p. 273.

- **Hermès** : p. 136 ; pp. 145-146 ; p. 154 ; p. 158 ; p. 180 ; p. 192 ; p. 221 ; p. 227 ; pp. 234-235 ; p. 291.

- **Héro** : p. 8 ; p. 10 ; p. 75 ; p. 264 ; p. 296.

- **Hydaspe** : p. 226.

- **Hylas** : p. 8 ; p. 160 ; p. 196 ; p. 207.

- **Hypsipyle** : pp. 300-301.

- **Iapyx** : p. 51 ; p. 55.

- **Icare** : p. 63 ; p. 272.

- **Icarios** : p. 267.

- **Idmon** : p. 165 ; p. 168 ; p. **182** ; p. 208 ; p. 210.

- **Ilia** : p. 193.

- **Ino** : p. 154 ; pp. 290-291.

- **Iolaüs** : p. 139.

- **Iphigénie** : p. 8 ; p. 262.

- **Iphis** : p. 194.

- **Iphtimé** : p. 192.

- **Iris** : p. 152 ; p. 157 ; p. 161 ; p. 194 ; p. 215 ; p. 226 ; p. 228 ; p. 255 ; pp. 292-293.

- **Isis** : p. 194.

- **Ismène** : p. 196.

- **Iule** : p. 135 ; p. 154 ; p. 157 ; p. 160 ; p. 171 ; p. 219 ; p. 240 ; p. 245 ; p. 300.

- **Japet** : p. 158.

- **Jason** : p. 8 ; p. 105 ; p. 110 ; p. 120 ; pp. 141-142 ; p. 155 ; p. 165 ; pp. 174-175 ; pp. 182-183 ; p. 186 ; p. 193 ; p. 196 ; p. 220 ; p. 225 ; pp. 241-242 ; p. 263 ; p. 266 ; p. 278 ; pp. 284-285 ; p. 302.

- **Jocaste** : p. 130 ; p. 222 ; p. 291.

- **Juba** : p. 274.

- **Julia** : p. 195.

- **Junon** : p. 52 ; p. 61 ; pp. 122-123 ; p. 126 ; p. 128 ; pp. 137-138 ; pp. 144-145 ; p. 157 ; p. 162 ; p. 181 ; p. 184 ; p. 188 ; p. 195 ; p. 197 ; p. 214 ; p. 216 ; p. 218 ; p. 225 ; pp. 228-230 ; pp. 238-240 ; pp. 259-260 ; p. 265 ; p. 271 ; pp. 275-276 ; p. 278 ; pp. 288-290 ; pp. 292-294 ; p. 301.

- **Jupiter** : p. 19 ; p. 52 ; p. 61 ; p. 64 ; p. 79 ; pp. **116-139** ; pp. 143-148 ; p. 154 ; p. 160 ; p. 167 ; p. 169 ; p. 171 ; p. 174 ; p. 176 ; p. 181 ; p. 187 ; p. 191 ; p. 194 ; pp. 197-198 ; p. 206 ;

p. 218 ; p. 220 ; p. 222 ; pp. 225-226 ; pp. 228-232 ; p. 239 ; p. 243 ; pp. 255-256 ; pp. 272-273 ; p. 278 ; pp. 287-290 ; p. 303 ; p. 310.

- **Juturne** : p. 55 ; p. 123 ; p. 128 ; p. 137 ; p. 145 ; p. 169 ; p. 216 ; p. 229.

- **Kère** (s) : p. 18 ; p. 26 ; p. **42** ; pp. 75-76 ; pp. 86-87 ; p. 108 ; pp. **113-114** ; pp. 132-133 ; pp. 136-138 ; p. 142 ; p. 147 ; p. 163 ; p. 206 ; pp. 208-209 ; p. 217 ; p. 228 ; p. 270.

- **Kleitè** : p. 292.

- **Kyzicos** : p. 168 ; p. 292.

- **Lachésis** : pp. **71-73** ; pp. **109-110** ; p. 131 ; p. 301.

- **Laerte** : p. 298.

- **Laïus** (ou Laïos) : p. 73 ; p. 181 ; p. 198 ; p. 222 ; p. 291.

- **Laocoon** : p. 169 ; p. 213.

- **Laomédon** : p. 157 ; p. 247 ; p. 273 ; p. 287.

- **Latinus** : p. 55 ; p. 58 ; pp. 62-63 ; p. 165 ; p. 194 ; p. 293.

- **Latone** : p. 98 ; p. 290.

- **Lausus** : p. 11 ; p. 65 ; p. 301.

- **Lavinia** : p. 51 ; p. 165 ; p. 197 ; p. 219 ; p. 247 ; p. 278 ; p. 293.

- **Léandre** : p. 8 ; p. 10 ; p. 75 ; p. 264 ; p. 296.

- **Léto** : p. 182 ; p. 199.

- **Leucothéa** : pp. 153-154 ; p. 224 ; p. 291.

- **Ligdus** : p. 194.

- **Liodès** : pp. **185-186** ; p. 190 ; p. 208 ; p. 221.

- **Livius** : p. 272.

- **Lycomède** : p. 7 ; p. 89 ; p. 179 ; p. 244.

- **Lycurgue** (roi de Thrace) : p. 267 ; p. 289.

- **Lycurgue** (roi de Némée) : p. 300.

- **Machaon** : p. 199 ; p. 298.

- **Mantô** : p. 181.

- **Marcellus** : pp. 246-247.

- **Mars** : p. 155 ; p. 157 ; p. 176 ; p. 187 ; p. 194 ; p. 226 ; p. 229 ; p. 238.

- **Masinissa** : p. 170.

- **Médée** : p. 8 ; p. 110 ; p. 120 ; pp. 141-142 ; p. 155 ; p. 175 ; p. 182 ; p. 193 ; p. 196 ; p. 220 ; p. 263 ; p. 278 ; pp. 284-285 ; p. 302.

- **Mégère** : p. 74 ; p. 140.

- **Mélampus** (ou Mélampos) : p. 163 ; p. 175 ; p. **180** ; p. 210.

- **Mélanippe** : p. 145 ; p. 303.

- **Mélicerte** : p. 90 ; p. 154 ; p. 291.

- **Memnon** : p. 86 ; p. 132 ; pp. 137-138 ; p. 147 ; p. 217.

- **Ménécée** : p. 79 ; p. 91 ; p. 181 ; p. 279 ; p. 295.

- **Ménélas** : p. 32 ; p. 153 ; p. 157 ; p. 220 ; p. 260.

- **Méon** : p. 294.

- **Mercure** : p. 50 ; p. 160 ; p. 194 ; pp. 197-198 ; p. 239 ; p. 287 ; p. 312.

- **Métis** : p. 142 ; p. 228.

- **Mézence** : p. 199 ; p. 245.

- **Minerve** : p. 230 ; p. 262 ; p. 288.

- **Minos** : p. 272.

- **Minotaure** : p. 272.

- **Moire** (s) : p. 10 ; pp. 18-19 ; p. 22 ; p. 29 ; p. 36 ; p. 76 ; p. 83 ; p. 87 ; p. 94 ; pp. **108-111** ; pp. 116-118 ; pp. **125-139** ; p. 142 ; pp. 147-148 ; p. 154 ; p. 206 ; p. 223 ; pp. 227-228 ; p. 270 ; p. 310.

- **Mopsus** (ou Mopsos) : p. 175 ; p. **182** ; p. 284.

- **Moros** : pp. 89-90.

- **Muses** (les) : p. 228 ; p. 290.

- **Myscélos** : p. 194.

- **Narcisse** : p. 181.

- **Nausicaa** : p. 47 ; p. 192.

- **Némésis** : p. 141.

- **Néoptolème** : p. 78 ; p. 86 ; p. 179 ; p. 193 ; p. 240 ; p. 244 ; p. 270 ; p. 295 ; p. 299.

- **Neptune** : p. 59 ; p. 61 ; p. 128 ; p. 171 ; pp. 224-225 ; p. 273 ; p. 284 ; p. 287.

- **Nestor** : p. 22 ; p. 29 ; p. 78 ; p. 161 ; p. 174 ; p. 233 ; p. 281 ; p. 298.

- **Niobé** : p. 98 ; p. 199 ; pp. 290-291.

- **Nisus** : p. 63 ; p. 297.

- **Ocyrhoé** : p. 276.

- **Œdipe** : p. 7 ; p. 17 ; p. 73 ; p. 130 ; p. 141 ; p. 181 ; p. 198 ; p. 291.

- **Oenone** : p. 86 ; p. 173 ; p. 270 ; p. 291.

- **Oïlée** : p. 105.

- **Opheltès** : p. 76.

- **Ophion** : p. 304.

- **Opis** : p. 216.

- **Oreste** : p. 8 ; p. 34 ; p. 140 ; p. 184 ; p. 189 ; p. 222 ; pp. 261-262 ; p. 282 ; p. 286.

- **Orodès** : p. 199.

- **Orontès** : pp. 198-199 ; p. 291.

- **Orphée** : p. 182 ; p. 220 ; p. 266.

- **Othryonée** : p. 183.

- **Ouranos** : p. 140 ; pp. 142-143 ; p. 228.

- **Palamède** : p. 63.

- **Palinure** : pp. 62-63.

- **Pallas** (compagne de jeu d'Athéna) : p. 245.

- **Pallas** (Minerve ou Athéna) : p. 128 ; p. 133 ; p. 144 ; pp. 212-213 ; pp. 225-226 ; p. 229 ; p. 288 ; p. 290.

- **Pallas** (fils d'Evandre) : p. 52 ; p. 58 ; p. 60 ; p. 301.

- **Pâris** : p. 8 ; p. 35 ; p. 73 ; p. 75 ; p. 86 ; p. 107 ; p. 152 ; p. 155 ; p. 157 ; p. 173 ; p. 176 ; p. 183 ; p. 185 ; p. 199 ; p. 211 ; pp. 220-221 ; p. 228 ; p. 238 ; p. 244 ; p. 262 ; p. 268 ; p. 270 ; p. 273 ; p. 280 ; p. 283 ; p. 291.

- **Parque** (s) : p. 10 ; pp. 18-19 ; pp. **64-65** ; pp. **72-74** ; pp. **108-113** ; pp. 116-118 ; pp. **125-139** ; p. 142 ; pp. 145-148 ; p. 206 ; p. 230 ; pp. 243-244 ; p. 276 ; pp. 300-301 ; p. 303 ; p. 310.

- **Parthénopée** : p. 196 ; p. 230.

- **Patrocle** : p. 39 ; p. 124 ; p. 134 ; pp. 151-152 ; pp. 157-158 ; p. 160 ; p. 192 ; p. 198 ; pp. 208-209 ; pp. 215-216 ; p. 218 ; pp. 233-234 ; p. 253 ; p. 255 ; p. 277 ; pp. 279-280 ; p. 298.

- **Pélée** : p. 8 ; p. 105 ; p. 112 ; p. 143 ; p. 212 ; p. 223 ; pp. 234-235 ; pp. 243-244 ; p. 261 ; p. 299.

- **Pélias** : p. 174 ; pp. 241-242 ; p. 266 ; p. 284 ; p. 292.

- **Pélops** : p. 222.

- **Pénélope** : p. 27 ; p. 127 ; p. 141 ; p. 180 ; p. 186 ; p. 192 ; p. 196 ; p. 208 ; pp. 220-221 ; p. 236 ; p. 257 ; pp. 277-278.

- **Penthée** : p. 156 ; p. 190 ; p. 193.

- **Penthésilée** : p. 137 ; p. 173 ; p. 198 ; p. 217 ; p. 270 ; p. 301.

- **Persée** : p. 180 ; p. 303.

- **Perséphone** : p. 180 ; p. 182 ; p. 267 ; p. 304.

- **Persès** : p. 225 ; p. 229 ; p. 278.

- **Phaéton** : p. 95 ; p. 272 ; p. 302.

- **Phanès** : p. 131 ; p. 303.

- **Phénix** : pp. 208-209.

- **Philémon** : p. 287.

- **Philoctète** : p. 83 ; p. 173 ; p. 179 ; pp. 270-271 ; p. 273 ; p. 295.

- **Phinée** : pp. **182-183** ; p. 258 ; p. 276 ; p. 278 ; p. 280.

- **Phoebé** : p. 142.

- **Phoébus** : p. 272.

- **Phrixus** : p. 196.

- **Picus** : p. 290.

- **Pluton** : p. 7 ; p. 61 ; p. 91 ; p. 113 ; p. 131 ; p. 133 ; pp. 144-145 ; p. 176 ; p. 180 ; p. 192 ; p. 267.

- **Polydamas** : p. 189.

- **Polyidos** : p. 279.

- **Polynice** : p. 7 ; p. 73 ; p. 85 ; p. 130 ; p. 141 ; p. 143 ; p. 180 ; p. 220 ; p. 222 ; p. 268 ; p. 278 ; p. 294 ; p. 303.

- **Polyphème** (le Cyclope) : p. 146 ; p. 236 ; p. 260 ; p. 281.

- **Polyphémos** : p. 160.

- **Polyxène** : p. 9 ; p. 78 ; p. 184 ; p. 193 ; p. 211 ; p. 243.

- **Polyxo** : p. 196.

- **Pompée** : p. 5 ; p. 7 ; p. 78 ; p. 82 ; pp. 84-86 ; p. 96 ; p. 105 ; p. 167 ; p. 169 ; p. 172 ; p. 195 ; pp. 212-214 ; pp. 273-274 ; p. 281 ; p. 297 ; p. 299 ; p. 311.

- **Poséidon** : p. 28 ; p. 33 ; p. 47 ; p. 117 ; pp. 119-120 ; p. 146 ; p. 152 ; p. 157 ; p. 160 ; p. 162 ; p. 176 ; p. 180 ; pp. 223-225 ; p. 227 ; pp. 235-237 ; p. 255 ; p. 257 ; p. 275 ; p. 277 ; p. 286 ; p. 288.

- **Pothin** : p. 82.

- **Priam** : p. 32 ; pp. 44-45 ; pp. 60-62 ; p. 86 ; p. 103 ; p. 119 ; p. 152 ; p. 157 ; p. 173 ; p. 183 ; p. 185 ; p. 190 ; pp. 192-193 ; p. 211 ; p. 220 ; p. 224 ; pp. 234-235 ; p. 238 ; p. 247 ; p. 278 ; pp. 298-299.

- **Prométhée** : p. 17 ; pp. 243-244 ; p. 286.

- **Proserpine** : p. 7 ; p. 131 ; pp. 144-146 ; p. 192 ; pp. 230-231 ; p. 267 ; p. 292 ; p. 301.

- **Protée** : p. 32 ; p. 153 ; p. 157 ; p. 244.

- **Ptolémée** : p. 82 ; p. 85 ; p. 274 ; p. 299.

- **Pylade** : p. 184 ; p. 282.

- **Pyrame** : p. 292.

- **Pyrrha** : p. 287.

- **Pyrrhus** : p. 299.

- **Pythie** : p. 104 ; p. 106 ; p. 142 ; pp. **186-187** ; p. 310.

- **Rémulus** : p. 174.

- **Rémus** : p. 173 ; p. 194.

- **Rhéa** : p. 142 ; p. 144 ; p. 168 ; p. 267.

- **Romulus** : p. 135 ; p. 173 ; p. 194.

- **Sarpédon** : p. 124 ; p. 134 ; pp. 215-216 ; p. 218 ; p. 255.

- **Scamandre** : p. 223 ; p. 226.

- **Scipion** (l'Africain) : p. 123 ; p. 128 ; p. 144 ; p. 155 ; p. 157 ; p. 162 ; p. 170 ; p. 172 ; pp. 188-189 ; p. 195 ; p. 218 ; p. 226 ; p. 268 ; p. 282 ; p. 294.

- **Scipion** (Metellus) : p. 274.

- **Scylacée** : p. 223.

- **Sémélé** : p. 7 ; p. 76 ; p. 132 ; p. 141 ; p. 256 ; p. 267 ; p. 290.

- **Sibylle** (la) : p. 51 ; pp. 104-105 ; p. 184 ; p. 186 ; p. **188** ; p. 197 ; p. 199 ; p. 240 ; pp. 258-259 ; p. 282 ; p. 310.

- **Silvius** : p. 247.

- **Sinon** : p. 63 ; p. 184 ; p. 213.

- **Sychée** : p. 51 ; p. 162 ; pp. 194-195 ; p. 300.

- **Syphax** : p. 162.

- **Télémaque** : p. 6 ; p. 127 ; p. 153 ; p. 157 ; p. 159 ; p. 173 ; p. 176 ; p. 185 ; p. 192 ; p. 221 ; pp. 236-237 ; p. 265 ; p. 280.

- **Télémos l'Eurymide** : p. 146.

- **Téléthuse** : p. 194.

- **Thémis** : p. 109 ; p. 120 ; p. 125 ; p. 139 ; pp. **142-144** ; p. 226 ; p. 243.

- **Théoclymène** : p. 149 ; pp. **185-186** ; p. 190 ; p. 208 ; p. 221.

- **Thésée** : p. 7 ; p. 23 ; p. 120 ; pp. 141-142 ; p. 243 ; p. 263 ; p. 272 ; p. 301.

- **Thétis** : pp. 7-8 ; p. 22 ; p. 34 ; p. 41 ; p. 112 ; p. 119 ; p. 132 ; p. 143 ; p. 145 ; p. 152 ; p. 157 ; p. 160 ; p. 179 ; p. 197 ; p. 208 ; pp. 231-233 ; pp. 243-244 ; p. 261 ; p. 268 ; p. 277 ; p. 281 ; p. 283.

- **Thisbé** : p. 292.

- **Thoas** : p. 300.

- **Thoosa** : p. 146.

- **Thyeste** : p. 222.

- **Tibérinus** : p. 194 ; p. 256 ; p. 258.

- **Tiburna** : p. 197.

- **Tirésias** : p. 104 ; p. 153 ; p. 165 ; pp. **180-181** ; p. 190 ; pp. 198-199 ; p. 222 ; p. 257 ; pp. 279-280 ; p. 289 ; p. 295.

- **Tisiphone** : pp. 73-74 ; p. 140 ; p. 145 ; p. 197 ; p. 294.

- **Titans** (les) : p. 142 ; p. 228 ; p. 267.

- **Triton** : p. 166 ; p. 193.

- **Troïlus** (ou Troïlos) : p. 301.

- **Tros** : p. 171.

- **Turnus** : p. 24 ; p. 52 ; p. 55 ; p. 58 ; pp. 60-62 ; p. 65 ; p. 122 ; p. 128 ; pp. 137-138 ; p. 145 ; p. 165 ; p. 176 ; p. 194 ; p. 197 ; p. 216 ; p. 218 ; pp. 228-229 ; p. 246 ; p. 293.

- **Tyché** (Τύχη) : pp. 69-70 ; p. 89 ; pp. **114-115** ; p. 206 ; p. 220 ; p. 228.

- **Tydée** : p. 129 ; p. 145 ; p. 180 ; p. 294 ; p. 303.

- **Tyndare** : p. 157.

- **Typhôn** (ou Typhée) : p. 226 ; p. 286.

- **Ulysse** : pp. 6-7 ; p. 17 ; p. 27 ; p. 29 ; p. 34 ; p. 38 ; p. 47 ; p. 83 ; p. 89 ; p. 104 ; p. 140 ; p. 144 ; p. 153 ; pp. 157-159 ; p. 162 ; pp. 164-165 ; p. 173 ; p. 176 ; pp. 179-180 ; pp. 185-186 ; pp. 188-193 ; p. 196 ; p. 199 ; p. 205 ; p. 208 ; p. 218 ; p. 221 ; p. 224 ; p. 227 ; p. 233 ; pp. **235-238** ; p. 245 ; p. 257 ; pp. 265-266 ; pp. 268-269 ; p. 275 ; p. 278 ; pp. 280-282 ; p. 286 ; p. 295 ; pp. 298-299.

- **Uranie** : p. 155 ; p. 158.

- **Varron** : p. 214.

- **Vénus** : p. 61 ; p. 64 ; p. 123 ; p. 128 ; pp. 134-135 ; p. 139 ; pp. 144-145 ; p. 159 ; p. 161 ; p. 169 ; p. 176 ; p. 196 ; p. 219 ; p. 224 ; pp. 228-230 ; pp. 238-240 ; pp. 255-256 ; p. 273 ; p. 278 ; p. 290.

- **Virrius** : p. 294.

- **Vulcain** : p. 171 ; p. 238 ; p. 278 ; p. 282 ; p. 302.

- **Zeus** : p. 7 ; p. 19 ; p. 28 ; pp. 33-34 ; p. 47 ; p. 76 ; p. 109 ; pp. **116-139** ; pp. 142-148 ; p. 152 ; pp. 157-158 ; pp. 161-162 ; pp. 164-165 ; pp. 173-174 ; p. 178 ; pp. 181-182 ; p. 192 ; p. 197 ; p. 206 ; p. 208 ; pp. 212-213 ; p. 215 ; p. 218 ; p. 221 ; pp. 224-226 ; p. 228 ; pp. 231-233 ; pp. 235-236 ; p. 238 ; p. 243 ; pp. 255-257 ; pp. 264-265 ; p. 267 ; pp. 270-271 ; pp. 276-277 ; p. 283 ; pp. 286-290 ; p. 310.

PLAN DÉTAILLÉ

INTRODUCTION (p. 1)

PARTIE 1 : LE CHAMP SÉMANTIQUE GREC ET LATIN DU DESTIN DANS L'ÉPOPÉE ANTIQUE GRÉCO-LATINE (p. 22)

CHAPITRE I – LE CHAMP SÉMANTIQUE GREC ET LATIN DU DESTIN DANS LES TROIS ÉPOPÉES PARADIGMES : *ILIADE, ODYSSÉE, ÉNÉIDE* (p. 26)

I – Αἶσα, ἀνάγκη ou ἀναγκαίη, κήρ, μοῖρα et μόρος, πότμος : les principaux mots grecs du destin dans l'*Iliade* et dans l'*Odyssée,* occurrences et significations (p. 27)

I – 1 : Μοῖρα et μόρος : la famille du verbe μείρομαι (p. 27)

I – 1 – 1 : Ἡ μοῖρα : la part, le destin, la Moire (p. 28)

I – 1 – 2 : Ὁ μόρος : la part, le destin (p. 33)

I – 2 : Ἡ αἶσα : la part, le destin (p. 35)

I – 3 : Ἡ ανάγκη et ἡ ἀναγκαίη : la contrainte, la nécessité (p. 37)

I – 4 : Ἡ κήρ : la mort, la déesse de la mort et du destin (p. 40)

I – 5 : Ὁ πότμος : la mort imminente (p. 43)

I – 6 : Les mots d'usage moins fréquent (ὁ οἶτος, ὁ ou ἡ δαίμων) et les mots absents (ἡ είμαρμένη, τὸ λάχος, ἡ τύχη) (p. 45)

II – *Casus, fatum, fors, fortuna, Parca, sors* : les principaux mots latins du destin dans l'*Énéide,* occurrences et significations (p. 48)

II – 1 : *Fatum* : ce qui est prédit (p. 49)

II – 2 : *Fortuna* : la chance, la malchance, le hasard, le destin, la déesse *Fortuna* (p. 53)

II – 3 : *Fors* : le hasard, la fortune (p. 57)

II – 4 : *Sors* : le tirage au sort, la situation, l'oracle, le destin (p. 59)

II – 5 : *Casus* : la chute, la circonstance, le destin, le malheur (p. 61)

II – 6 : *Parca* : la Parque (p. 64)

CHAPITRE 2 – LES PRINCIPALES ÉVOLUTIONS DU CHAMP SÉMANTIQUE GREC ET LATIN DU DESTIN DANS LES ÉPOPÉES *DE SECOND RANG* (p. 68)

I – Les mots exprimant la notion de destin qui apparaissent, les mots qui disparaissent (p. 69)

I – 1 : Les mots qui apparaissent : ἡ τύχη, τὸ λάχος, Atropos, Clotho et Lachesis (p. 69)

I – 1 – 1 : Ἡ τύχη (p. 69)

I – 1 – 2 : Τὸ λάχος (p. 71)

I – 1 – 3 : Atropos, Clotho et Lachésis (p. 71)

I – 2 : Les mots qui disparaissent : ἡ αἶσα et ἡ κήρ (p. 74)

I – 2 – 1 : Ἡ αἶσα (p. 74)

I – 2 – 2 : Ἡ κήρ (p. 75)

II – L'impact de la philosophie stoïcienne sur les mots du destin dans les épopées de Lucain et de Quintus de Smyrne (p. 77)

II – 1 : Lucain et Quintus de Smyrne, poètes fortement influencés par le stoïcisme (p. 77)

II – 2 : L'omniprésence du destin dans la philosophie stoïcienne (p. 80)

II – 3 : Fréquence et contenu des mots désignant le destin dans les épopées de Lucain et de Quintus de Smyrne (p. 82)

II – 3 – 1 : L'omniprésence de la notion de destin et la fréquence des mots désignant le destin (p. 82)

II – 3 – 2 : Le contenu des mots désignant le destin : *fatum* et *fortuna*, κήρ et μοῖρα (p. 84)

II – 3 – 2 – 1 : *fatum* et *fortuna* (p. 84)

II – 3 – 2 – 2 : κήρ et μοῖρα (p. 86)

III – Une tendance à la personnification croissante et générale du destin (p. 88)

III – 1 : La personnification du destin : un phénomène difficile à appréhender (p. 88)

III – 2 : Un plus grand nombre de mots, exprimant la notion de destin, faisant l'objet d'une personnification (p. 89)

III – 2 – 1 : τύχη, μόρος et ἀνάγκη ou ἀναγκαίη (p. 89)

III – 2 – 2 : *fatum* et *fors* (p. 91)

III – 3 : Un emploi plus fréquent des mots faisant déjà l'objet d'une personnification (p. 92)

III – 3 – 1 : αἶσα et μοῖρα (p. 92)

III – 3 – 2 : *fortuna* (p. 95)

PARTIE 2 : LES VECTEURS MYTHOLOGIQUES DU DESTIN DANS L'ÉPOPÉE ANTIQUE GRÉCO-LATINE (p. 103)

CHAPITRE 1 : LA DÉTERMINATION ET LA TRANSMISSION DU DESTIN AU SEIN DE LA COMMUNAUTÉ DES DIEUX (p. 107)

I – Les différentes divinités du destin dans les épopées antiques (p. 108)

I – 1 : La réalité *physique* des Moires, des Parques et des Kères (p. 108)

I – 1 – 1 : Les Moires et les Parques (p. 108)

I – 1 – 2 : Les Kères (p. 113)

I – 2 : Le caractère *virtuel* de Τύχη et de *Fortuna* (p. 114)

I – 2 – 1 : Τύχη (p. 114)

I – 2 – 2 : *Fortuna* (p. 115)

II – La question de la détermination du destin par Zeus ou par les Moires, par Jupiter ou par les Parques (p. 116)

II – 1 : Zeus et Jupiter, maîtres du destin dans certaines circonstances (p. 118)

II – 1 – 1 : Le destin, traduction de la volonté de Zeus et de Jupiter (p. 118)

II – 1 – 2 : La liberté, pour Zeus et pour Jupiter, de modifier le destin ou au contraire de le laisser en l'état (p. 122)

II – 1 – 2 – 1 : La modification du destin des hommes par Jupiter (p. 122)

II – 1 – 2 – 2 : Le choix par Jupiter de ne pas modifier le destin des hommes (p. 123)

II – 1 – 2 – 3 : La renonciation de Zeus et de Jupiter à modifier le destin des hommes (p. 124)

II – 2 : Zeus et Jupiter, associés aux Moires et aux Parques pour la détermination du destin (p. 125)

II – 2 – 1 : Une association sur une base égalitaire (p. 125)

II – 2 – 2 : Une association inégale (p. 126)

II – 3 : Le destin déterminé principalement par les Moires et par les Parques, tandis que Zeus et Jupiter leur cèdent, le plus souvent, le pas (p. 127)

II – 3 – 1 : Les hommes, les dieux olympiens, Zeus et Jupiter eux-mêmes font des Moires et des Parques les figures principales du destin (p. 127)

II – 3 – 2 : Les Moires et les Parques, plus puissantes que les dieux olympiens (p. 129)

II – 3 – 2 – 1 : Les Moires et les Parques déterminent le destin sans se soucier des dieux olympiens (p. 130)

II – 3 – 2 – 2 : Les dieux olympiens, Zeus et Jupiter eux-mêmes, cèdent le pas aux Moires et aux Parques (p. 131)

II – 4 : Zeus et Jupiter, instruits des destins par les Moires et par les Parques, ou ignorants de certains destins ? (p. 134)

II – 4 – 1 : Zeus et Jupiter, instruits des destins par les Moires et par les Parques (p. 134)

II – 4 – 2 : Zeus et Jupiter, ignorants de certains destins ? (p. 135)

III – Les divinités qui affectent le destin des hommes ou qui le transmettent au sein de la communauté des dieux (p. 139)

III – 1 : Les Erinyes, les Furies et Némésis, divinités du châtiment (p. 140)

III – 2 : Gaia, Thémis et Rhéa, prophétesses primordiales (p. 142)

III – 3 : Les dieux olympiens autres que Zeus ou Jupiter (p. 144)

CHAPITRE 2 : LA TRANSMISSION DU DESTIN, DE LA COMMUNAUTÉ DES DIEUX AU MONDE DES HOMMES (p. 149)

I – La transmission du destin par les propos des dieux aux hommes (p. 151)

I – 1 : La transmission aux hommes de leur propre destin (p. 151)

I – 1 – 1 : Les annonces des dieux aux hommes (p. 151)

I – 1 – 1 – 1 : Les annonces des dieux dans les épopées grecques (p. 151)

I – 1 – 1 – 2 : Les annonces des dieux dans les épopées latines (p. 154)

I – 1 – 2 : Le profil des dieux qui jouent les informateurs, en matière de destin (p. 156)

I – 2 : La transmission du destin des hommes à des tiers (p. 159)

II – La transmission du destin par les techniques de divination (p. 161)

II – 1 : L'interprétation des sacrifices (p. 161)

II – 2 : Les prodiges dans les épopées antiques (p. 164)

II – 2 – 1 : Les prodiges les plus importants, du point de vue de leurs conséquences sur le déroulement des épopées (p. 165)

II – 2 – 2 : Les prodiges, particulièrement nombreux dans trois épopées latines : l'*Énéid*e, *La Pharsale*, *La Guerre punique* (p. 168)

II – 2 – 2 – 1 : De nombreux prodiges (p. 169)

II – 2 – 2 – 2 : Une tentative d'explication (p. 170)

II – 3 : L'ornithomancie dans les épopées antiques (p. 172)

II – 3 – 1 : Oiseaux venant de la droite, oiseaux venant de la gauche (p. 172)

II – 3 – 2 : Les oiseaux aux prises les uns avec les autres et la science du devin (p. 175)

II – 3 – 2 – 1 : Une interprétation reposant sur l'art du devin (p. 175)

II – 3 – 2 – 2 : L'incertitude des présages (p. 176)

III – La transmission du destin par les prophéties et par les songes (p. 177)

III – 1 : Les oracles d'Apollon dans les épopées antiques (p. 178)

III – 1 – 1 : Les principaux devins et prêtres, grandes figures de transmission du destin (p. 178)

III – 1 – 1 – 1 : Calchas, Amphiaraüs et Mélampos, les devins d'Argos (p. 179)

III – 1 – 1 – 2 : Tirésias, le grand devin de Thèbes (p. 180)

III – 1 – 1 – 3 : Idmon, Mopsos et Phinée, les devins des Argonautes (p. 182)

III – 1 – 1 – 4 : Cassandre et Hélénos, les devins de Troie (p. 183)

III – 1 – 1 – 5 : Halithersès, Liodès et Théoclymène, devins en Ithaque (p. 185)

III – 1 – 1 – 6 : La Pythie de Delphes et la Sibylle de Cumes, les grandes prêtresses de Grèce et d'Italie dans les épopées antiques romaines (p. 186)

III – 1 – 2 : La divination : un privilège suscitant parfois l'hostilité des autres mortels (p. 189)

III – 2 : Les songes envoyés par les dieux et les prophéties des mourants ou des morts dans les épopées antiques (p. 191)

III – 2 – 1 : Les songes envoyés par les dieux pour donner aux hommes des éléments de destins futurs (p. 192)

III – 2 – 1 – 1 : Les songes annonciateurs de destins aux hommes dans les épopées grecques (p. 192)

III – 2 – 1 – 2 : Les songes annonciateurs de destins aux hommes dans les épopées latines (p. 193)

III – 2 – 1 – 3 : Les songes trompeurs (p. 196)

III – 2 – 2 : Les prophéties des mourants ou des morts (p. 198)

PARTIE 3 – LE RÔLE ET LES FONCTIONS LITTÉRAIRES DU DESTIN DANS L'ÉPOPÉE ANTIQUE GRÉCO-LATINE (p. 204)

CHAPITRE I – LE RÔLE IMPORTANT DU DESTIN : L'ALTÉRATION DE LA PLUPART DES ÉPOPÉES LORSQUE L'ON EN SUPPRIME LE DESTIN (p. 206)

I – Suppression du destin et appauvrissement de la personnalité des principaux acteurs de certaines épopées (p. 207)

I – 1 : Les modifications dans les affrontements et les négociations entre les hommes : des héros moins attractifs (p. 208)

I – 1 – 1 : Certains comportements héroïques seraient édulcorés (p. 208)

I – 1 – 1 – 1 : Achille (p. 208)

I – 1 – 1 – 2 : Les devins Idmon, Amphiaraüs et Cassandre (p. 210)

I – 1 – 2 : Les armées, les stratèges et les héros qui connaissent des infortunes auraient moins de circonstances atténuantes (p. 212)

I – 1 – 2 – 1 : La défaite (p. 212)

I – 1 – 2 – 2 : La mort au combat (p. 215)

I – 1 – 2 – 3 : La fuite (p. 217)

I – 1 – 3 : Ceux qui commettent des fautes graves verraient leur responsabilité accentuée (p. 220)

I – 2 : Les modifications dans les affrontements et les négociations entre les hommes et les dieux : les hommes, fragilisés devant les dieux (p. 223)

I – 3 : Les modifications dans les affrontements et les négociations entre les dieux : l'exacerbation des conflits entre les dieux (p. 225)

I – 3 – 1 : Les théomachies (p. 225)

I – 3 – 2 : Le destin, régulateur de la violence : l'aggravation des antagonismes au sein de l'Olympe en cas de suppression du destin (p. 227)

II – Suppression du destin et désorganisation de la structure des épopées paradigmes (p. 231)

II – 1 : Plusieurs scènes cruciales de l'*Iliade* impliquant Achille devraient être sérieusement retouchées et d'autres, supprimées (p. 231)

II – 1 – 1 : L'entretien d'Achille avec sa mère Thétis au Chant I (p. 231)

II – 1 – 2 : La réception par Achille de la délégation menée par Ulysse au Chant IX (p. 233)

II – 1 – 3 : L'entrevue du Chant XXIV entre Achille et Priam à propos du cadavre d'Hector (p. 234)

II – 2 : Le périple d'Ulysse, au retour de Troie, pourrait s'achever au large de la Schérie, ce qui nécessiterait une réorganisation de l'*Odyssée* (p. 235)

II – 2 – 1 : L'odyssée d'Ulysse arrêtée au large de la Schérie ? (p. 235)

II – 2 – 2 : L'*Odyssée*, une œuvre totalement désorganisée (p. 236)

II – 3 : Après sa fuite de Troie, Énée s'arrêterait au plus tard à Carthage et il faudrait donc modifier les Livres de l'*Énéide* sur l'implantation des Troyens au Latium (p. 238)

III – Suppression du destin et destruction de l'objet de certaines épopées (p. 241)

III – 1 : La suppression du destin de Pélias dans le cycle des Argonautes (p. 241)

III – 2 : La suppression du destin d'Achille dans *Les Noces de Thétis et de Pélée* et dans l'*Achilléide* (p. 243)

III – 3 : La suppression du destin de Rome et de celui des Romains illustres dans l'*Énéide* (p. 245)

CHAPITRE II – LES FONCTIONS LITTÉRAIRES DU DESTIN (p. 253)

I – Les annonces de destins, prolepses internes, et l'amélioration de la clarté des récits (p. 254)

I – 1 : Le futur de l'indicatif, temps privilégié pour donner au lecteur une relative certitude sur les annonces de destins par les dieux et par les hommes (p. 255)

I – 1 – 1 : Le futur de l'indicatif dans les annonces de destins par les dieux (p. 255)

I – 1 – 2 : Le futur de l'indicatif dans les annonces de destins par les prêtres et par les devins (p. 257)

I – 2 : L'amélioration de la clarté du récit, seul objectif des annonces de destins par un narrateur lorsqu'elles constituent des prolepses internes (p. 259)

I – 2 – 1 : Les annonces de destins faites dans le cadre de sommaires introductifs (p. 260)

I – 2 – 1 – 1 : Le sommaire introductif des épyllions et des œuvres assimilées (p. 261)

I – 2 – 1 – 2 : Le sommaire introductif des épopées plus longues (p. 264)

I – 2 – 2 : Les annonces de destins dispersées dans le corps des textes (p. 269)

I – 2 – 2 – 1 : Les annonces de destins dispersées dans deux épopées grecques ne comportant pas de sommaire introductif (p. 270)

I – 2 – 2 – 2 : Les annonces de destins dispersées dans quatre épopées latines ne comportant pas de sommaire introductif (p. 271)

II – Les caractéristiques du destin et l'accroissement de l'intérêt des récits (p. 275)

II – 1 : Le destin, une esquisse incomplète de l'avenir des individus (p. 276)

II – 1 – 1 : L'imprécision du destin (p. 276)

II – 1 – 1 – 1 : Des modalités imprécises (p. 277)

II – 1 – 1 – 2 : Des éléments empreints de conditionnalité (p. 279)

II – 1 – 2 : Le caractère non totalitaire du destin (p. 280)

II – 2 : Des surprises pour le lecteur (p. 282)

II – 2 – 1 : Les annonces de destins qui s'avèrent *a posteriori* être des prolepses externes (p. 282)

II – 2 – 1 – 1 : La mort d'Achille et la prise de Troie dans l'*Iliade* (p. 283)

II – 2 – 1 – 2 : La mort de Pélias et l'issue funeste de l'union de Jason et de Médée dans le cycle des Argonautes (p. 284)

II – 2 – 2 : Les châtiments par les dieux et les suicides, sortes d'entorses aux destins (p. 285)

II – 2 – 2 – 1 : Les châtiments par les dieux (p. 286)

II – 2 – 2 – 2 : Les suicides (p. 291)

III – Les portraits de destins et l'amplification des récits (p. 296)

III – 1 : Les analepses, récits seconds par des narrateurs intradiégétiques sur des destins glorieux ou douloureux (p. 297)

III – 2 : L'*ekphrasis*, description d'œuvres d'art sur lesquelles sont représentés des destins annoncés (p. 301)

CONCLUSION (p. 309)

ANNEXE 1 : PRÉSENTATION DES ÉPOPÉES DU CORPUS ET DE LEURS AUTEURS (p. 313)

ANNEXE 2 : LES OCCURRENCES DES PRINCIPAUX SUBSTANTIFS ET VERBES EXPRIMANT LA NOTION DE DESTIN DANS LES ÉPOPÉES DU CORPUS (p. 349)

ANNEXE 3 : QUELQUES REPRÉSENTATIONS DE GRANDES FIGURES DU DESTIN (p. 369)

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES (p. 383)

INDEX DES CITATIONS GRECQUES ET LATINES DU TEXTE (p. 411)

INDEX DES PERSONNAGES HISTORIQUES OU MYTHOLOGIQUES DES ÉPOPÉES, CITÉS DANS LE TEXTE (p. 417)

LES FIGURES DU DESTIN DANS L'ÉPOPÉE ANTIQUE GRÉCO-LATINE

Dans cette thèse, on s'efforce de montrer que le destin – au sens d'un avenir annoncé ou d'une vie qui s'achève – constitue, dans les 32 épopées antiques grecques et latines étudiées (ou dans les épyllions), une figure littéraire plutôt qu'historique, philosophique ou religieuse.

D'un point de vue chronologique, nous ne notons ni une modification de la nature ni un affaiblissement significatifs de l'importance du destin, entre les épopées archaïques et celles de l'Antiquité tardive. Sur le plan philosophique, la conception stoïcienne du destin n'affecte fortement que deux épopées, l'une, grecque et l'autre, latine. Pour ce qui concerne la mythologie religieuse, Jupiter et les Parques n'ont pas, dans la détermination du destin, un rôle bien différent de celui joué par Zeus et par les Moires.

En revanche, le destin est une figure littéraire. Sur le plan linguistique, les deux couples majeurs, μοῖρα - κήρ (*moïra - kèr*) et *fatum - fortuna*, ne sont pas assimilables. Et le destin joue un rôle littéraire primordial. D'abord, une suppression simulée du destin appauvrit la personnalité des héros ; elle détériore la structure de la plupart des épopées ; elle peut même détruire leur objet. Ensuite le destin exerce trois fonctions littéraires : il favorise la clarté du récit, il préserve ou il accroît son intérêt, il exerce un effet d'amplification.

MOTS-CLES : destin, épopée, antiquité, grec, latin.

FIGURES OF FATE IN GREEK AND LATIN ANCIENT EPICS

Based on the study of 32 Greek and Latin ancient epics (or epyllions), we intend to prove in this work that fate – with the meaning of predicted future or finished life – constitutes a literary figure rather than an historical, philosophical or religious figure.

From a chronological point of view, fate neither alters its nature nor loosens power in the Antiquity, from the first till the late epics. Philosophically, fate's stoic conception has important consequences for only two epics, one Greek, the other Latin. Finally, regarding religious mythology, Jupiter and the Parcae have a role in the determination of fate approximately similar to the one of Zeus and the Moirai.

Meanwhile, fate is a literary figure. In the linguistic field of fate, the two main pairs, μοῖρα - κήρ (*moïra - kèr*) and *fatum - fortuna*, have very different features. And fate has an essential literary function. First, a simulated suppression of fate impoverishes heroes' personality ; it damages most epics structure ; it sometimes destroys their subject. Then, fate has three literary functions : it promotes story's clarity, it preserves or improves its interest and allows to magnify the story.

KEYWORDS : fate, epic, antiquity, Greek, Latin.