



Faculté de Philosophie et Lettres
Département des Sciences historiques

La Fortuna romaine et l'héritage grec.

Mémoire présenté par **Larissa Leers**

En vue de l'obtention du Master en
Histoire à finalité approfondie

Sous la direction de Monsieur Claude
Baurain

Année académique 2009-2010

Faculté de Philosophie et Lettres
Département des Sciences historiques

La Fortuna romaine et l'héritage grec.

Mémoire présenté par **Larissa Leers**

En vue de l'obtention du Master en
Histoire à finalité approfondie

Sous la direction de Monsieur Claude
Baurain

Année académique 2009-2010

Avant-propos

Nous tenons à remercier tout particulièrement notre promoteur Monsieur Claude Baurain pour son écoute attentive, ses conseils judicieux, et l'attention qu'il nous a portée tout au long de notre travail. Nous associons dans une même reconnaissance Monsieur Michel Malaise, qui nous a orientés dans le choix de notre sujet. La disponibilité dont il a fait preuve à notre égard, et l'aide qu'il nous a apportée se sont révélées précieuses.

Nous adressons, enfin, nos vifs remerciements à Monsieur Bruno Rochette, ainsi qu'à nos lecteurs, Monsieur Dimitri Laboury et Madame Sandra Hennay pour l'attention qu'ils porteront à ce travail.

Merci, enfin, à nos amis et à notre famille pour leur soutien et leurs encouragements, ainsi qu'à toutes les personnes qui ont relu ces pages.

Introduction

Nous avons choisi de nous intéresser dans ce mémoire au concept de destin à Rome, et ce, en particulier à travers le culte de la déesse Fortuna. En effet, celle-ci présente deux grandes originalités face aux autres divinités du panthéon romain puisque, d'une part, elle change complètement de nature au cours des siècles, et que, d'autre part, lors de cette mutation progressive, de déesse latiale qu'elle est à ses origines, elle devient une déesse romaine à part entière. Ainsi, de déesse-mère et de la fécondité, elle se transforme peu à peu pour enfin devenir exclusivement, dans ses sanctuaires du Latium, une déesse de la chance.

Néanmoins, lorsqu'elle fait son entrée à Rome, sous le règne de Servius Tullius, elle ne préside pas au destin. Ce n'est que sous la République, en prenant l'épiclèse de *Publica populi Romani*, qu'elle devient à part entière la garante du destin du peuple romain. C'est cette mutation progressive que nous nous donnons comme sujet d'étude et sur laquelle nous allons tenter de faire la lumière. Pour ce faire, nous nous intéresserons aux deux grands moteurs de l'évolution du sentiment religieux romain : les influences étrangères et les faits proprement historiques.

Pour pouvoir identifier les influences subies et leur provenance, il convient de faire le point sur la manière dont était perçu le destin en général chez les deux grands peuples qui, via leurs contacts avec Rome, vont y semer les graines d'une nouvelle Fortune, à savoir : les Egyptiens et les Grecs. A travers des concepts abstraits comme *Shai* ou *la Moira*, et des personnifications comme *Tychè* et *Isis*, nous définirons de manière globale les grandes lignes de leurs profils respectifs. Nous pourrons ensuite nous intéresser à Rome en procédant de manière plus précise : en partant du *Fatum* et des *Parques*, en quelque sorte les pendants italiques, dans la forme mais non dans le fond, des perceptions grecques, nous en arriverons aux multiples procédés divinatoires auxquels avaient recours les Romains afin d'influer sur leur destin. Ainsi, nous évoquerons entre autres les auspices, les Livres sibyllins, l'extispicine et l'haruspicine.

Introduction

Une fois énoncées les grandes lignes de la divination romaine, nous en viendrons au cœur de notre sujet en nous consacrant à la déesse Fortuna. Dans un premier temps, nous nous intéresserons à son culte durant l'époque archaïque dans le Latium à travers les sanctuaires de Préneste et d'Antium. Ensuite, nous tenterons de déterminer la date et les raisons de l'apparition de son culte à Rome. En procédant de manière chronologique, nous retracerons alors les diverses étapes de sa transformation, en les mettant en parallèle avec l'histoire de Rome, afin de dégager les causes et les conséquences de ce processus.

Il sera alors temps pour nous de conclure en regroupant les grandes leçons qui se seront dégagées de cette enquête.

Nous tenons à attirer l'attention du lecteur sur le fait que nous nous donnons comme sujet d'étude la transformation progressive à Rome de Fortuna comme déesse de la chance. Or, durant l'Empire, sa nouvelle nature est pleinement constituée et, de *Fortune du peuple romain* – et, plus globalement, de *Fortune de la Ville* – qu'elle était devenue à la fin de la République, elle se mue en une Fortune personnelle de l'empereur. C'est pourquoi, nous avons choisi de clore notre étude à la fin de la République.

Les cultes isiaques arrivent à Rome, ou en tous cas font leur apparition « officielle » dans la Cité, durant l'Empire. Et pourtant, nous nous intéresserons tout de même à *Shai* et à *Isis* dans le premier volet de ce travail. La raison de ce choix réside essentiellement dans le fait que les Grecs ont subi bien avant les Romains des influences égyptiennes. Dès lors, l'hellénisation subie par le peuple romain n'est pas le fait que d'influences grecques, mais bien déjà du mélange de concepts gréco-égyptiens.

Chapitre I

Le destin

Le Petit Robert définit le destin comme *L'ensemble des évènements contingents ou non qui composent la vie d'un être humain, considérés comme résultant de causes distinctes de sa volonté.*¹ Selon cette définition, il y a donc une différence entre hasard / fortune et fatalité en ce qui concerne le déroulement des évènements, bien qu'ils semblent toujours aboutir, et ce, indépendamment de toute volonté humaine. Alors que la fortune est définie comme une puissance censée distribuer bonheur et malheur sans règle apparente, ou, plus généralement, comme regroupant les évènements dus à la chance², le terme de fatalité quant à lui renvoie à *une force surnaturelle par laquelle tout ce qui arrive est déterminé d'avance d'une manière inévitable.*³

Helmer Ringgren, dans un article qu'il consacre au fatalisme⁴, identifie deux manières de percevoir la puissance inhérente au destin⁵ : on peut tout d'abord la concevoir comme impersonnelle, ce qui induit qu'il est impossible d'entrer en contact avec elle de quelque manière que ce soit. Dès lors, les décrets du destin ne peuvent être changés et il est inutile de prier ou d'offrir des sacrifices dans ce sens, puisqu'il n'y a personne pour les entendre d'une part, ou les recevoir d'autre part. La deuxième perception possible est celle qui consiste à

¹ REY-DEBOVE J., REY A. (ss la dir.), *Le nouveau Petit Robert*, éd. Dictionnaires Le Robert, Paris, 2002, p.723. C'est nous qui soulignons.

² *Dictionnaire de l'Académie française* : version informatisée (avant-propos et préface de Maurice Druon ; conception et réalisation informatiques par Jacques Dendien), à l'adresse : <http://atilf.atilf.fr/dendien/scripts/generic/cherche.exe?15;s=1286836080>. Page consultée le 28 octobre 2009.

³ REY-DEBOVE J., REY A. (ss la dir.), *op. cit.*, p.1039.

⁴ RINGGREN H., *The problem of fatalism*, in RINGGREN H. (éd.), *Fatalistic Beliefs in Religion, Folklore and Literature*, Symposium on Fatalistic Beliefs held at Abo on the 7th-9th of September 1964, éd. Almqvist & Wiksell, Stockholm, 1967, p.7-18.

⁵ Nous résumons ici ses propos.

croire que la puissance du destin est régie par un dieu. Dans ce cas de figure, il devient possible d'entrer en relation avec lui à travers des prières et des sacrifices et, grâce à ceux-ci, d'éviter un destin funeste. Mais le problème réside dans le fait que ces deux manières de voir les choses semblent souvent apparaître ensemble au sein d'une seule et même religion.

Quant au destin en tant que tel, Bleecker⁶ identifie, à travers les époques et les croyances, cinq manières de le pressentir :

1. Les évènements liés au destin se produisent de manière arbitraire, alternant chance et malchance sans raison apparente.
2. La destinée de chaque être est liée à sa naissance. On retrouve cette idée en astrologie : la position des étoiles à la naissance détermine le destin du nouveau-né.
3. Il existe un « ordre du monde » auquel sont soumis tous les évènements, et qui arrive toujours à son terme.
4. L'homme est sujet à un destin qui ne peut être que funeste, et auquel il ne peut échapper.
5. Un dieu tout puissant et omnipotent détermine à l'avance la destinée des hommes.

Quant aux réactions face au destin, Helmer Ringgren propose une classification évolutive⁷ :

La première réaction des hommes fut de considérer tout ce qui arrivait comme le fait de puissances mystérieuses et supérieures, qu'il s'agisse de dieux ou de démons, et de croire en la possibilité de modifier ou d'échapper au cours des évènements à travers des prières et des sacrifices.

Ensuite est apparue la vision « héroïque » du destin résidant dans la croyance en une loi inflexible et une prédétermination à laquelle il était impossible d'échapper. L'homme ne

⁶ BLEEKER C.J., *Die Idee Des Schicksals in Der Altägyptischen Religion*, in *Numen*, vol. 2, éd. Brill, Leiden, 1955, p.28-46.

⁷ RINGGREN H., *op. cit.*, p.16-17.

pouvait alors rien faire contre le destin, si ce n'est s'y soumettre de manière volontaire en guidant ses actes dans ce sens.

Puis, le destin a été nié ; voire rejeté. Dans cette vision des choses, l'homme refusait de laisser une prédétermination guider sa vie et ses actes.

Enfin, le destin a été accepté comme dérivant de la volonté d'un seul dieu. Selon l'auteur, il s'agirait là d'une caractéristique du Christianisme.

*
* *

Nous allons tenter dans ce chapitre de nous faire une idée de ce que les Anciens entendaient par le terme de *destin* et de la place qu'ils accordaient à cette fatalité que nous avons évoquée. Dans un souci de chronologie, nous nous pencherons dans un premier temps sur les mondes grec et égyptien, pour ensuite nous concentrer sur Rome.

1.1. Les antécédents : les mondes grec et égyptien

A. Le concept de destin

1) En Egypte : Shai⁸

*Jamais ne s'accomplissent les intentions des hommes,
c'est ce que le dieu ordonne qui s'accomplit.*⁹

En Egypte, le principe de causalité divine régit les évènements, et tous les hommes sont soumis à l'influence exercée par les dieux. Néanmoins, aucun traité de divination – reprenant les modes opérationnels et les finalités poursuivies – n'a été composé.¹⁰

La notion égyptienne de destin est exprimée par le mot « Shai », qui apparaît pour la première fois au début de la 18^{ème} dynastie¹¹, dans l'inscription d'Ahmes d'Elkab¹² qui mentionne que *son destin a précipité sa mort*. A partir de l'époque amarnienne¹³, la notion se

⁸ Nous nous basons essentiellement pour cette partie sur l'ouvrage de QUAEGBEUR J., *Le dieu égyptien Shai dans la religion et l'onomastique*, in *OLA*, 2, éd. Leuven University Press, Louvain, 1975. Nous précisons lorsque nos références diffèrent.

⁹ Ptahhotep, P. Prisse 116 - 117 = ZABA Z., *Les maximes de Ptahhotep*, éd. de l'Académie Tchèque des sciences, Prague, 1956, p.75. Les *Maximes de Ptahhotep* constituent un texte de sagesse de l'Egypte ancienne datant du Moyen Empire (2040-1650 ACN). Premier personnage de l'État après Pharaon, le vizir Ptahhotep décide, à l'âge de cent dix ans, de rédiger des maximes pour transmettre son expérience. Ce texte a été écrit en hiéroglyphes sur un papyrus connu aujourd'hui sous la dénomination *Papyrus Prisse*, actuellement conservé à la Bibliothèque nationale de France, à Paris.

¹⁰ BONHEME M.-A., *Pouvoir, prédestination et divination dans l'Egypte pharaonique*, in SMAJDA E., GENY E. (éd.), *Pouvoir, divination, prédestination dans le monde antique*, éd. Presses Universitaires Franc-Comtoises, Paris, 1999, p.139-158.

¹¹ BERGMAN J., "I Overcome Fate, Fate Harkens to Me", in RINGGREN H. (éd.), *op. cit.*, p.36.

¹² SETHE K., *Urkunden der 18 Dynastie*, vol. 4, éd. J. C. Hinrichs, Leipzig, 1906, 5, 17 (disponible en annexe p.103).

¹³ La période amarnienne désigne la période à partir de laquelle le pharaon Akhéton – dixième pharaon de la XVIII^{ème} dynastie – règne dans sa nouvelle capitale, Akhetaton. Soit, à partir de 1352 ACN (d'après GRIMAL N., *Histoire de l'Egypte ancienne*, éd. Fayard, Paris, 1988, p.599).

fait pleinement valoir et traduit la fixation et l'imposition des événements de la vie selon la volonté des dieux, qui distribuent le destin de chaque individu de manière arbitraire. En cela, la conception égyptienne du destin s'oppose à celle des Grecs, qui, comme nous allons le voir, considèrent que la puissance de la *moira* peut entrer en conflit avec les dieux et même aller jusqu'à les soumettre à elle.

Dès le Nouvel Empire, la notion de *Shaï* est mise en relation avec toute une série de divinités du panthéon officiel, auxquelles elle peut être soit soumise soit, bien que plus rarement, identifiée. Ainsi, le destin se soumet entre autres à Amon-Rê, à Hathor, à Horus, à Osisris, à Ptah, à Isis, etc.¹⁴

A partir de la période ptolémaïque, une autre relation prend de l'ampleur : celle entre *Shaï* et le roi, soulignant l'aspect divin de celui-ci, qui a le pouvoir d'intervenir dans les événements de tous les jours et dont le rôle est de garantir la prospérité du pays. Les premiers rois Ptolémées qui se font attribuer le nom de *Shaï* sont Ptolémée III et Ptolémée IV. Par la suite, les empereurs romains reçoivent le même qualificatif. C'est le cas notamment de Néron et de Domitien. Le dernier à se voir attribuer cette épithète est Antonin le Pieux.

Si l'on fait abstraction des dieux et de la royauté, au point de vue humain, le concept de *Shaï* désigne un don ; celui que reçoit l'homme à sa naissance, à travers le destin qui lui est conféré par la divinité. Néanmoins, la pensée égyptienne présente un dualisme face au destin : bien que ce dernier soit déterminé, chaque individu reste responsable de son bonheur – sur lequel il peut influencer à travers sa piété personnelle par exemple –, et il conserve dès lors une part de libre-arbitre face à l'irrévocabilité de la prédestination divine. Afin de concilier ces deux conceptions contradictoires, il convient de considérer *Shaï* comme, d'une part, une force extérieure à l'homme qui dirige les éléments indépendants de sa volonté – par exemple, la durée de vie –, et, d'autre part, comme une force inhérente à l'individu, qui le guide et l'aide à échapper au malheur à travers sa personnalité propre.

Une des croyances caractéristiques des Egyptiens face au destin explique qu'ils ne considèrent pas qu'il prenne fin avec la mort. Au contraire, une des promesses essentielles de

¹⁴ Pour la liste complète de ces divinités et leur rapport avec *Shaï*, voir QUAEGEBEUR J., *op. cit.*, p.76-106.

leurs dieux est de faire revivre leurs fidèles par delà une mort simplement perçue comme le « passage » entre deux formes d'existence.¹⁵ Néanmoins, nous tenons à préciser que ce n'est pas pour autant qu'ils ne craignaient pas la mort. Simplement, l'amour que les Egyptiens ont de la vie se retrouve dans l'espérance de pouvoir bénéficier après la mort d'une vie nouvelle semblable à celle qu'ils ont connue sur terre.¹⁶

2) En Grèce : l'anagkè et la Moïra¹⁷

La perception grecque du destin est complexe et s'articule autour de deux notions principales : l'*anagkè* et la *moïra*. Dans un souci de clarté, nous aborderons les deux notions de manière indépendante et successive.

Le terme *anagkè*¹⁸ – la « Nécessité » – désigne l'idée de destin dans sa globalité, et s'oppose à la *némésis*¹⁹, c'est-à-dire à la jalousie haineuse des dieux vis-à-vis des hommes, et qui interviennent dans les affaires de ceux-ci de manière arbitraire. Les Grecs voient le destin comme une loi suprême qui gouverne aussi bien les dieux que les hommes²⁰. Une grande place est laissée à la divination inspirée ; devins, prophètes, sibylles et oracles jouent dès lors un grand rôle dans la vie religieuse hellénique. Les philosophes et écrivains grecs, bien qu'ils aient des positions diverses et nuancées à l'égard de la divination, s'accordent tous sur le fait

¹⁵ DUNAND F., *Isis Mère des Dieux*, éd. Errance, Paris, 2000, p.126-127.

¹⁶ LENOIR F., TARDAN-MASQUELIER Y. (ss la dir.), *Encyclopédie des religions*, t. 1, *Histoire*, éd. Bayard, Paris, 1997, p.47.

¹⁷ Voir *μείρομαι* dans CHANTRAINE P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque, histoire des mots*, éd. Klincksieck, Paris, 1999, p.678-679.

¹⁸ AGUSTA-BOULAROT S., BUFFARD-MORET B., COLLOGNAT A., FLAMARION E., HADDAD-WOLTING K., MONCHATRE N., *Dictionnaire culturel de la mythologie gréco-romaine*, éd. Nathan, Paris, 1992, p.84 ; CHANTRAINE P., *op. cit.*, p.82-83. ; Voir à ce sujet SCHRECKENBERG H., *Ananke : Untersuchungen zur Geschichte des Wortgebrauchs*, éd. C.H. Beck, Munich, 1964.

¹⁹ CHANTRAINE P., *op. cit.*, p.742-744.

²⁰ LAVEDAN P., *Dictionnaire illustré de la mythologie et des antiquités grecques et romaines*, éd. Hachette, Paris, 1931, p.328-330.

que la connaissance de l'avenir présuppose nécessairement sa préexistence. Ainsi, passé, présent et futur sont, pour eux, fixés par le destin.²¹

Nous citerons Bouché-Leclercq, qui résume parfaitement cette idée : *La conscience religieuse de l'antiquité avait foi dans l'utilité de la divination comme dans l'efficacité de la prière. La prière a pour but de provoquer une modification de la destinée humaine dans un sens déterminé, par le fait de l'intervention divine. Le but de la divination n'était pas sensiblement différent. La prescience devait fournir à l'homme le moyen d'échapper à des malheurs prévus ou de réaliser à coup sûr des espérances changées en certitudes. Que la mantique soit appliquée à l'avenir, au présent ou au passé, le résultat utile qu'on en attend est toujours placé dans l'avenir.*²² Mais cette vision des choses, qui nie toute évolution de la pensée grecque sur le sujet, induit, plus peut-être encore que chez les Egyptiens, une contradiction presque irréductible : comment, en effet, peut-on concilier l'immutabilité et la suprématie d'un destin qui échappe même à la volonté divine comme il était perçu par les anciens Grecs, avec l'initiative humaine consistant à user de la divination dans le but de modifier son destin de manière favorable ? C'est chose impossible. L'homme, esclave/jouet d'un « plan » établi en dehors de lui, et même de ses dieux, ne peut tout au plus prétendre qu'à l'illusion de la liberté. Ce sentiment d'impuissance s'exprime par le biais d'un être abstrait : le Destin, ressenti comme supérieur aux hommes et aux dieux.²³ Néanmoins, il était rare que les hommes veuillent connaître l'avenir de manière absolue. Ainsi, généralement, les questions qu'ils posaient aux dieux quant à l'avenir avaient pour but de conformer leurs actions avec la volonté de ceux-ci, et par là même, de se glisser dans les desseins de la Providence.

Le terme de « moira » dérive du verbe *meiromai*, qui signifie « partager », et désigne la part (*meros*) de vie attribuée à chacun.²⁴ Le mot apparaît déjà chez Homère²⁵ mais son sens

²¹ BLOCH R., *La divination dans l'antiquité*, éd. PUF, Paris, 1984, p.11.

²² BOUCHE-LECLERCQ A., *Histoire de la divination dans l'antiquité*, éd. Jérôme Million, Paris, 2003 (1963¹), p.36 ; Mais aussi : « Pour l'individu voué au destin, la finalité qui s'empare de lui est externe, relevant soit d'une divinité aveugle, soit d'un déterminisme pensé comme « implacable » [...]. » in CLEMENT C., *Destin*, in *Encyclopaedia Universalis*, corpus 7, éd. Encyclopaedia Universalis, Paris, 2008, p.595-597.

²³ *idem*, p.36-37.

²⁴ BLOCH R., *op. cit.*, p.11.

reste imprécis : il traduit la notion de destinée, certes, mais implique aussi les idées d'égalité et de partage. La *Moïra*, contrairement à l'*anagkè*, n'est ni fatalité, ni prédestination : elle borne la liberté humaine, elle ne l'empêche pas. Bien plus, si la liberté des dieux consiste précisément en ceci qu'ils acceptent des décrets qu'ils ont, contrairement aux mortels, le privilège de connaître (mais pas de contrecarrer), il n'y a de liberté pour les hommes que dans la mesure où eux aussi acceptent – même à contrecœur – la part qui leur est échue et s'efforcent d'en faire le meilleur usage.

Le héros homérique est ainsi le symbole de l'homme libre²⁶, c'est-à-dire pleinement homme : celui qui triomphe de la mort et du destin autant que le peut un mortel, non pas en les fuyant ou en se rebellant, ni non plus en les défiant d'une manière puérile, mais au contraire en en acceptant à la fois le risque et la nécessité :

Ceux-ci²⁷ affirmaient vigoureusement que toutes choses sont régies par le destin, et en proposaient l'exemple suivant : soit un chien attaché à une charrette, s'il consent à suivre le mouvement, il pousse et tire ; son action autonome va de pair avec la nécessité. S'il veut le contraire, le voilà nécessairement contraint. Ainsi en va-t-il aussi des hommes : s'ils refusent de vouloir, les voilà forcés nécessairement à aller quoiqu'il arrive dans le sens de ce qui est fixé par le destin.²⁸

Limite à la liberté, la *Moïra* est donc aussi sa condition de possibilité : elle crée l'espace où celle-ci peut se déployer et où les mortels rencontrent les dieux²⁹. Il est dit en effet

²⁵ On trouve dans l'*Iliade* 25 occurrences du terme $\mu\omicron\iota\alpha$. Pour consulter ces occurrences, voir : http://mercurer.fltr.ucl.ac.be/hodoi/corpora/concordances/homere_iliad_corpus/precise.cfm?txt=956;959;8150;961;945; En ce qui concerne l'*Odyssée*, on rencontre le terme 4 fois : http://mercurer.fltr.ucl.ac.be/hodoi/corpora/concordances/homere_odyss_corpus/precise.cfm?txt=956;959;8150;961;945; Site consulté le 21 novembre 2009.

²⁶ BLAY M., *Dictionnaire des concepts philosophiques*, éd. Larousse – CNRS, Paris, 2006, p.205.

²⁷ Saint Hippolyte désigne ici Chrysippe et Zénon. Cette précision est donnée par le commentateur : Jean-Paul DUMONT.

²⁸ SAINT HIPPOLYTE, *Opinions philosophiques*, 21 (D'après DUMONT J.-P., *Eléments d'histoire de la philosophie antique*, éd. Nathan, Paris, 1993, p.617).

²⁹ DAVREU R., *Moïra*, in *Encyclopædia Universalis* 2007 (sur cd-rom).

plusieurs fois dans *Illiade* que ce sont les dieux qui fixent le destin des hommes, mais les dieux ne peuvent pas agir arbitrairement contre le destin³⁰ : ils ne peuvent que s'y soumettre. Ainsi, par exemple, Zeus, bien qu'il le veuille, ne peut sauver Sarpédon :

[...] Leur vue émut de pitié le fils de Cronos à l'esprit retors, et il dit à Héra, sa sœur et son épouse :

« Malheur à moi ! Sarpédon, l'homme qui m'est le plus cher, a pour destin d'être dompté par Patrocle, fils de Ménoetios. Deux désirs partagent mon cœur, en mon diaphragme, et je me demande si, l'arrachant vivant au combat déplorable, je le déposerai dans la grasse Lycie, ou si, déjà, je le dompterai, par les mains du fils de Ménoetios. »

La vénérable Héra aux yeux de génisse répondit :

« Redoutable fils de Cronos, que dis-tu là ? Un homme, un mortel, depuis longtemps marqué par le destin, tu veux l'affranchir de la mort maudite ! Fais-le ; mais nous ne t'approuverons pas, nous tous, les autres dieux. Encore un mot pourtant, et mets-le dans ton âme : si tu renvoies, vivant, Sarpédon dans sa maison, songes-y bien, crains qu'ensuite quelqu'autre dieu ne veuille aussi renvoyer son fils de la rude mêlée. Nombreux en effet, autour de la grande ville de Priam, combattent les fils d'immortels, auxquels tu inspireras un terrible ressentiment. Mais si cela te plaît, et que ton cœur gémissse, laisse, dans la rude mêlée, la main de Patrocle, fils de Ménoetios, dompter Sarpédon ; et quand l'auront quitté l'âme et la vie, envoie la Mort et le Sommeil profond le porter jusqu'à la vaste Lycie, où lui rendront les honneurs funèbres ses frères et ses parents, avec un tombeau et une stèle ; car tels sont les honneurs des morts. »

Elle dit, sans opposition du père des hommes et des dieux. Mais une ondée sanglante, qu'il versa sur la terre, honora son fils, que Patrocle allait faire périr dans la Troade fertile, loin de sa patrie. [...].³¹

³⁰ Concernant la perception du destin dans l'*Illiade* et l'*Odyssée*, voir ROUSSEL A., *La religion dans Homère*, éd. Jean Maisonneuve et fils, Paris, 1914, p. 75-89.

³¹ HOMERE, *Illiade*, 16, 431-462.

Avec Hésiode³², le destin se décline au travers de trois personnifications imaginaires associées, les Moires : Clotho, « la fileuse », file sur sa quenouille l'existence des hommes et des dieux, Lachésis, « la Destinée », dispense son sort à chacun, et enfin Atropos, « l'inflexible », coupe le « fil » de la vie le moment venu.³³ Dans la *Théogonie*, elles sont tantôt les filles de la nuit, tantôt les filles de Zeus et de Thémis, et ont désormais le pouvoir de donner aux mortels leur part de bonheur et de malheur :

*La nuit [...] fit naître les Destinées,
et les Tueuses qui se vengent,
Clotho, Lachésis, avec Atropos
qui à ceux qui meurent
donnent à la naissance
leur part de bien et de mal,
qui poursuivent les errements
des hommes et des dieux.*

*Et jamais elles n'oublient, ces déesses,
leur terrible colère,
avant que n'ait payé sa dette
celui qui a fait une faute.³⁴*

*[...] Zeus épousa la luisante Thémis
qui enfanta [...] les destinées, pour qui Zeus le sage
a gardé la meilleure part,
Clotho, Lachésis, avec Atropos
qui donnent aux hommes,
aux hommes qui doivent mourir,
leur part de bien et de mal.³⁵*

³² LAVEDAN P., *op. cit.*, p.328-329.

³³ BELFIORE J.-C., *Dictionnaire de mythologie grecque et romaine*, éd. Larousse, Paris, 2003, p.427.

³⁴ HESIODE, *Théogonie*, 212-225.

³⁵ *idem*, 898-908.

Au héros homérique, qui accepte sans se rebeller les limites qui lui sont imparties, comme nous l'avons vu plus haut dans ce travail³⁶, on peut opposer l'homme tragique, qui, tentant vainement d'échapper à son destin, le précipite.³⁷ Avec Eschyle et les Tragiques, les Moires deviennent les gardiennes de l'ordre ; puissances d'accomplissement et de mémoire, elles représentent une justice inflexible qui s'exécute avec le temps et atteint toujours son terme³⁸ :

[...] PROMETHEE. – Non, pour cela, l'heure fixée par la Parque³⁹ qui tout achève n'est pas encore arrivée : ce n'est qu'après avoir ployé sous mille douleurs, sous mille calamités, que je m'évaderai de mes liens. L'adresse est de beaucoup la plus faible en face de la Nécessité⁴⁰.

LE CORYPHEE. – Et qui donc gouverne la Nécessité ?

PROMETHEE. – Les trois Parques⁴¹ et les Erynies à l'implacable mémoire.

LE CORYPHEE. – Leur pouvoir dépasse donc celui de Zeus ?

PROMETHEE. – Il ne saurait échapper à son destin. [...] ⁴²

Chacune représente alors un temps bien précis : Lachésis le passé, Clotho le présent, et Atropos l'avenir. Avec Eschyle transparait aussi une nouvelle vision de l'avenir⁴³ : la fatalité inhérente au destin antique laisse la place à la logique divine selon laquelle le mal engendre le mal : [...] quand un mortel s'emploie à sa perte, les dieux viennent l'y aider⁴⁴. C'est ainsi que s'estompe la conception d'un destin irrationnel au profit de la Raison divine, qui combine immutabilité du destin et intelligence, tout comme l'illustre Eschyle :

³⁶ Voir *supra*, p.15.

³⁷ BLAY M., *op. cit.*, p.205.

³⁸ PIRONTI G., *Les Moires et les normes panthéoniques*, in BRULE P. (éd.), *Revue internationale et pluridisciplinaire de religion grecque ancienne*, suppl. 21 : *La norme en matière religieuse en Grèce ancienne*, actes du XIe colloque international du CIERGA (Rennes, septembre 2007), éd. Centre international d'Étude de la Religion grecque antique, Liège, 2009, p.13-27.

³⁹ Il s'agit de la traduction proposée par l'auteur, mais le texte grec mentionne bien *Μοῖρα*.

⁴⁰ Dans le texte grec : ἀνάγκη.

⁴¹ Encore une fois, le texte grec mentionne bien *Μοῖραι*.

⁴² ESCHYLLE, *Prométhée enchaîné*, 511-518.

⁴³ BOUCHE-LECLERCQ A., *op. cit.* p.42.

⁴⁴ ESCHYLE, *Les Perses*, 742 – 743.

*[...] Mais que dis-je ? Tout entier, d'avance, sais-je pas l'avenir ? Nul malheur ne viendra sur moi que je n'aie prévu. Il faut porter d'un cœur léger le sort qui vous est fait et comprendre qu'on ne lutte pas contre la force du Destin. [...]*⁴⁵

La Moira apparaît finalement comme *l'expression de la force cachée qui, dès la naissance de tout ce qui a vie, en domine le développement, en règle le cours, en marque d'avance la fin inévitable, et fait ainsi rentrer tous les êtres dans les lois générales de la nature*⁴⁶. C'est donc d'une force immuable et ordonnée dont il s'agit.

Néanmoins, un auteur comme Platon se démarque, en la nuancant, d'une conception exclusivement fataliste du destin, et ce, en intégrant la capacité de l'homme à choisir, à se choisir, au travers d'une réflexion informée et responsable. Ainsi, lorsqu'il nous présente le mythe d'Er de Pamphylie⁴⁷ dans la *République*, il nous dit :

*[...]Déclaration de la vierge Lachésis, fille de la Nécessité. Ames éphémères, vous allez commencer une nouvelle carrière et renaître à la condition mortelle. Ce n'est point un génie qui vous tirera au sort, c'est vous-mêmes qui choisirez votre génie. Que le premier désigné par le sort choisisse le premier la vie à laquelle il sera lié par la nécessité. La vertu n'a point de maître : chacun de vous, selon qu'il l'honore ou la dédaigne, en aura plus ou moins. La responsabilité appartient à celui qui choisit. Dieu n'est point responsable.[...]*⁴⁸

⁴⁵ ESCHYLE, *Prométhée enchaîné*, 102 – 105.

⁴⁶ GIRARD P., *Le sentiment religieux en Grèce : d'Homère à Eschyle*, éd. Hachette, Paris, 1879, p.66. Voir également PIRONTI G., *op. cit.*, p.13-27.

⁴⁷ Le « mythe d'Er » constitue la cloture du Livre X de *La République* de Platon, et aussi la dernière partie de cet ouvrage. Le mythe raconte le voyage que fait le guerrier grec Er dans le *lieu divin*. Laissé pour mort sur un champ de bataille, il est abandonné parmi les cadavres. Douze jours plus tard, alors que son corps est étalé sur le bûcher funéraire, il ressuscite et raconte ce qu'il a vu dans l'au-delà. Er de Pamphylie est présenté comme un observateur de ce qu'il advient aux âmes avant et après la vie (d'après l'introduction de l'ouvrage PLATON, *La République*, traduction et notes de R. BACCOU, éd. Garnier-Flammarion, Paris, 1966 (Collection Garnier-Flammarion), p. 62-66).

⁴⁸ PLATON, *La République*, X, 616d-617e.

Des lots existent, des modèles sont tracés, écrits, filés, les destinées rédigées. Mais elles sont proposées comme des possibilités d'existences et non imposées comme des existences obligées. L'être est à la fois informé et libre, sans pression ni entrave dans sa décision, responsable enfin des conséquences de ses choix, et ce, sa vie durant.

Si les arrêts du destin sont inéluctables, la religion grecque admet toutefois la possibilité d'en ajourner l'échéance⁴⁹, et ainsi d'éviter un malheur annoncé – jusqu'à la mort elle-même – à travers le don au Destin d'une autre victime. C'est là la raison d'être du sacrifice.⁵⁰

B. Les divinités tutélaires

1) En Egypte : Isis

Isis, en tant que déesse des naissances, jouit dès son apparition d'une autorité manifeste sur la destinée humaine puisqu'elle préside à la prédestination de l'être qui vient au monde.⁵¹ C'est aussi une déesse cosmique – associée à l'étoile sothis – et surtout magicienne, de par son père Toth. C'est là le rôle primordial d'Isis, qui apparaît comme telle dans de nombreux « épisodes divins » comme la révélation du nom de Rê, la guérison d'Horus enfant, le procès d'Horus et de Seth, ou encore la résurrection d'Osiris.⁵²

L'extension progressive des « fonctions » d'Isis, et son assimilation avec toute une série de déesses (Hathor, Neith, Selkis, Satis, Opet, Sekhmet, etc.) la font devenir, à l'époque ptolémaïque puis romaine, une déesse universelle : mère d'Horus, elle incarne la fonction maternelle ; sœur et épouse d'Osiris dont elle assure la résurrection, elle est à la fois déesse

⁴⁹ BOUCHE-LECLERCQ A., *op. cit.*, p.44.

⁵⁰ VERSNEL H. S., *Self-sacrifice, compensation and the anonymous gods*, in REVERDIN O., GRANGE B. (éd.), *Entretiens sur l'antiquité classique*, t. 27, *Le sacrifice dans l'antiquité : huit exposés suivis de discussions*, 25-30 août 1980, *Vandoeuvres-Genève*, éd. Fondation Hardt, Genève, 1981, p.135-194.

⁵¹ DUNAND F., *Une interpretatio romana d'Isis. Isis déesse des naissances*, in MAROUZEAU J. (ss la dir.), in *REL*, t. 40, éd. Les Belles Lettres, Paris, 1962, p. 83-86.

⁵² LE CORSU F., *Isis mythe et mystères*, éd. Les Belles Lettres, Paris, 1977, p.20-25.

des morts et protectrice de la vie dans l'au-delà ; assimilée à la déesse des moissons, Renenoutet, elle symbolise la fertilité agraire ; en tant que *souveraine de tous les dieux*, elle est la protectrice de la fonction royale ; etc.⁵³ Ces différents aspects nous sont transmis par les textes de Philae :

*Isis, la Grande, la Mère du dieu, qui dispense la vie, Maîtresse de Philae, Souveraine de Biggeh, qui prend soin de son frère, la Grande, la Puissante, Souveraine des dieux, dont le nom s'est élevé au-dessus des déesses, Magicienne, aux conseils excellents, [...] sans que personne n'accède au Palais, c'est sur son ordre que le roi monte sur le trône. Elle s'appelle Maîtresse de vie, parce qu'elle dispense la vie [...], aucun plan n'est exécuté sans qu'elle le veuille, du ciel jusqu'à la terre et jusque dans l'au-delà.*⁵⁴

Ce caractère syncrétique que revêt Isis facilite sa transformation, aux périodes hellénistiques et romaines, en une figure nouvelle, empruntant les attributs et les fonctions de nombreuses déesses auxquelles elle a été identifiée telles Déméter, Aphrodite, Tychè ou encore Némésis.⁵⁵

Dans les inscriptions des temples gréco-romains d'Égypte, elle est désignée comme la déesse suprême tenant le destin entre ses mains⁵⁶ : (...) *dame de tous les dieux, Shaï est entre ses mains, Reret lui est soumise, qui crée Meskhénet dans ce qu'elle ordonne (...)*⁵⁷ à Dendera ; (...) *maîtresse de la vie, dame du Double Pays, Shaï et Renenet sont dans ce qu'elle*

⁵³ DUNAND F., ZIVIE-COCHE C., *Dieux et hommes en Égypte 3000 av. J.-C. 395 apr. J.-C.*, t.2, *L'Égypte ptolémaïque et romaine*, éd. Armand Colin, Paris, 1991, p. 235.

⁵⁴ D'après JUNKER H., *Der grosse Pylon des Tempels der Isis in Philä*, éd. Rudolf M. Rohrer, Wien, 1958, p.169.

⁵⁵ DUNAND F., LEVEQUE P., *Les syncrétismes dans les religions de l'antiquité*, Colloque de Besançon (22-23 octobre 1973), éd. E. J. Brill, Leiden, 1975, p.160.

⁵⁶ Les traductions qui suivent sont proposées par QUAEGBEUR J. (voir bibliographie finale).

⁵⁷ QUAEGBEUR J., *op. cit.* (d'après CHASSINAT E., *Le temple de Dendera*, vol. 3, Le Caire, 1959, 27, 6).

ordonne (...) à Assouan⁵⁸ ; « (...) cette déesse, sur l'ordre de laquelle Shaï sort (...) »⁵⁹ à Philae.

Mais son aspect de maîtresse des destins apparaît déjà dans l'hymne de Philae, où il est dit qu'elle *prolonge les années de celui qui lui est dévoué*⁶⁰. Néanmoins, c'est sous l'influence d'idées grecques, suite à la conquête de l'Égypte par Alexandre le Grand, que son aspect de *Bonne Fortune* se développe fortement⁶¹. Ainsi, dans l'Arétologie⁶² de Kymè : *Je [Isis] triomphe du destin, le destin m'obéit.*⁶³

En Italie, c'est d'abord en Campanie, dans le courant du 2^{ème} siècle ACN, que sont introduits les dieux égyptiens⁶⁴. Les villes⁶⁵ qui ont été les premières à accueillir le culte d'Isis voient fleurir ses images⁶⁶. Elle est représentée le plus souvent sous l'aspect de Fortuna : elle porte sur le bras gauche la corne d'abondance ; de la main droite, elle s'appuie sur un gouvernail, ou bien elle tient un sistre⁶⁷. Néanmoins, les Égyptiens sont peu présents en Italie avant l'époque impériale. Il semble donc que ce soient les marchands italiens qui, les premiers, aient rencontré les dieux égyptiens à Délos.⁶⁸ Selon Françoise Dunand, ce serait donc eux qui, de retour dans leur pays d'origine, auraient été les premiers propagateurs du culte d'Isis et de

⁵⁸ L'inscription hiéroglyphique est disponible en annexe à la page 104.

⁵⁹ [...] *Diese Göttin, auf deren Befehl das Geschick hervorgeht [...]* (in JUNKER H., WINTER E., *Das Geburtshaus des Tempels der Isis in Philä*, éd. Böhlau, Wien, 1965, p.7, 17).

⁶⁰ ID., *Der grosse (...), op. cit.*, p. 76.

⁶¹ Dans les terres cuites du Caire, les représentations d'Isis-Tychè ne sont qu'au nombre de 3. Celles-ci sont disponibles en annexe à la page 105 (DUNAND F., *Religion populaire en Égypte romaine. Les terres cuites isiaques du Musée du Caire*, in EPRO, t. 76, éd. E. J. Brill, Leiden, 1979, p.70.).

⁶² Les arétologies sont une série de textes consacrés à la louange d'Isis, qui ont largement circulé dans le monde grec entre le 3^{ème} siècle ACN et le 3^{ème} siècle PCN. La particularité de ces textes est qu'ils se présentent comme le récit, par la déesse elle-même, de ses pouvoirs et de ses bienfaits. Le plus complet a été retrouvé à Kymè, en Eolide, et doit dater du 1^{er} siècle PCN. (DUNAND F., *Isis(...), op. cit.*, p. 78).

⁶³ *Arétologie de Kymè*, 49-50 (d'après DUNAND F., *Isis(...), op. cit.*, p. 190).

⁶⁴ DUNAND F., *Isis(...), op. cit.*, p.72.

⁶⁵ Telles que Puteoli (auj. Pouzzoles), Herculanium, Cumès, Pompéi, etc. Voir carte en annexe p.106.

⁶⁶ Ainsi, par exemple, à Herculanium : voir annexe p.107.

⁶⁷ DUNAND F., *Isis(...), op. cit.*, p.102.

⁶⁸ *idem*, p.73.

Sarapis dans les villes campaniennes. La coexistence d'Isis et de Fortuna est attestée bien plus tard, au 2^{ème} siècle PCN, par un passage des *Métamorphoses*⁶⁹ d'Apulée :

Après tant d'épreuves essuyées et de toute sorte secoué par les rudes assauts de la Fortune et les plus violentes tempêtes, te voilà enfin parvenu, Lucius, au port du Repos et à l'autel de la Miséricorde. Ni ta naissance, ni ton mérite, ni cette science même qui fleurit en toi ne t'ont servi de rien, et les tentations d'une verte jeunesse t'ayant fait choir en des voluptés serviles, ta fatale curiosité t'a valu une amère récompense. Mais, malgré tout, l'aveuglement de la Fortune, en t'exposant aux plus torturantes alarmes, t'a conduit, dans sa malice imprévoyante, à cette religieuse félicité. Qu'elle aille donc maintenant, qu'elle donne libre cours à sa fureur et cherche ailleurs sur qui assouvir sa cruauté : car ceux dont la majesté de notre déesse a revendiqué la vie pour les garder à son service ne sont plus exposés aux rigueurs du sort. Grigands, bêtes fauves, servitude, marches et contremarches sur des chemins rocailleux, effroi quotidien de la mort : quel profit en a tiré la Fortune inhumaine ? Tu es recueilli maintenant sous la protection d'une Fortune, clairvoyante celle-là, et qui éclaire même les autres dieux du rayonnement de sa lumière. Prends donc un visage joyeux, en harmonie avec la blancheur de ton costume, et joins-toi, d'un pas plein d'allégresse, au cortège de la déesse secourable. Que les impies voient, qu'ils voient et qu'ils reconnaissent leur erreur. Voilà, délivré de ses anciennes tribulations par la providence de la grande Isis, voilà Lucius qui, dans la joie, triomphe de sa Fortune. [...] ⁷⁰

Comme nous le constatons dans cet extrait, la confrontation constructive qui a lieu entre les deux déesses provoque leur rapprochement évident, mais pas leur fusion. Bien qu'elles aient toutes deux des compétences sur le champ du destin, elles semblent néanmoins

⁶⁹ Ouvrage composé en latin par Apulée, au 2^{ème} siècle PCN, et divisé en 11 livres. Les *Métamorphoses* racontent les aventures d'un jeune homme appelé Lucius, qui en fait lui-même le récit. Logeant chez un vieillard dont la femme était magicienne, il veut devenir oiseau mais il se trompe de boîte et devient âne. Il ne peut perdre cette forme qu'en mangeant des roses mais il est malencontreusement enlevé par des brigands qui le tiennent à l'écart de ces fleurs ; il est ainsi mêlé, en acteur ou en auditeur, à mille et une aventures, avant de reprendre sa forme humaine en mangeant la couronne de roses d'un prêtre d'Isis, qui l'initie aux mystères de la déesse. (Apulée, in Encyclopædia Universalis 2007).

⁷⁰ APULEE, *Les Métamorphoses ou L'Ane d'Or*, XI, 15.

ne pas appartenir à la même catégorie hiérarchique quant à leur maîtrise de ce dernier ; un pouvoir plus grand et plus efficace étant attribué à Isis, qui dès lors a prise sur la Fortune elle-même⁷¹. Nous rejoignons à ce sujet l'avis de Michel Malaise, qui estime que ce pouvoir supérieur est à rapprocher de la conception égyptienne de la cosmogonie.⁷² En effet, la théorie de la création la plus populaire en Egypte était celle des théologiens d'Héliopolis⁷³ : c'est le dieu-soleil qui est sorti le premier, grâce à sa puissance propre, du chaos liquide primordial appelé *Noun*. De sa semence sont nés Shou et Tefnout – l'air et l'humidité – qui eux-mêmes ont engendré Geb et Nout – la Terre et le Ciel –⁷⁴, donnant ainsi naissance au monde. Geb et Nout ont ensuite donné naissance à quatre dieux : Osiris, Isis, Seth et Nephthys.

Le fait que les dieux égyptiens soient créateurs du monde les rend dès lors supérieurs à l'inéluctable.⁷⁵ Nous retrouvons cette idée à propos d'Isis à la fin du livre XI des *Métamorphoses* :

*Sainte ! toi qui veilles sans te lasser sur le salut du genre humain, toujours prodigue envers les mortels des soins qui les raniment, tu dispenses à l'infortune la douce tendresse d'une mère. Il n'est ni jour, ni nuit, ni instant fugitif que tu laisses passer sans le marquer de tes bienfaits, sans protéger les hommes sur terre et sur mer, sans chasser loin d'eux les orages de la vie, sans leur tendre la main secourable qui dénoue les réseaux les plus inextricables de la fatalité, calme les tempêtes de la fortune et maîtrise le cours funeste des étoiles. [...]*⁷⁶

⁷¹ TRAN TAM TINH V., *Le culte des divinités orientales à Herculanium*, in *EPRO*, t. 17, éd. E. J. Brill, Leiden, 1971, p.13.

⁷² MALAISE M., *Le calathos sur la tête d'Isis : une enquête*, in ANRW, à paraître (nous tenons tout spécialement à remercier Monsieur Malaise, qui a eu la gentillesse de nous le confier avant sa parution).

⁷³ Nous résumons ici les propos de F. LE CORSU, *op. cit.*, p.2.

⁷⁴ Voir annexe p.108.

⁷⁵ MALAISE M., *op. cit.*.

⁷⁶ APULEE, *Les Métamorphoses ou L'Ane d'Or*, XI, 25. C'est nous qui soulignons.

2) En Grèce : Tychè

Avant de devenir véritablement une divinité, Tychè est perçue comme une abstraction personnifiée : ce n'est qu'une simple nymphe de condition subalterne, et contrairement à la Moira, Tychè incarne l'imprévu ; le hasard incohérent et qui peut être injuste. Elle n'englobe donc pas entièrement le Destin, mais elle en représente la partie hasardeuse. Ce n'est qu'à la fin du 4^{ème} et au début du 3^{ème} siècle ACN que Tychè accède au statut de déesse.⁷⁷ Elle incarne alors le hasard et supplante toutes les autres puissances célestes. Elle surpasse dès lors les Moires comme principe moteur du monde⁷⁸, comme nous le dit Pausanias :

*[...] Pour ma part d'ailleurs, je crois ce que dit Pindare⁷⁹ en général dans son poème et en particulier que Tyché est une des Moires, et qu'elle détient une force qui la place au-dessus de ses sœurs. [...]*⁸⁰

Et c'est justement pour cette raison qu'elle a intéressé les hommes et qu'elle a pris beaucoup plus d'importance que les Moires, puisqu'elle permettait à chacun, au travers de prières, de rendre sa destinée favorable. Elle prend dès lors l'épiclèse d'*Agathè*, signifiant *la Bonne Chance*.

Cette « transformation » fait suite au contexte socio-politique dans lequel se trouve la Grèce au lendemain de la guerre du Péloponnèse⁸¹ : Athènes a perdu sa puissance économique et financière, la guerre et les épidémies ont décimé la population, la ligue de Délos est dissoute, les campagnes sont dévastées, etc. Mais Athènes s'appauvrit aussi sur le

⁷⁷ BUTTAY-JUTIER F., *Fortuna. Usages politiques d'une allégorie morale à la Renaissance*, éd. Presses de l'Université Paris-Sorbonne, Paris, 2008, p.48.

⁷⁸ Voir CHAMPEAUX J., *Fortuna. Recherches sur le culte de la fortune à Rome et dans le monde romain des origines à la mort de César*, vol. 2, *Les transformations de Fortuna sous la République*, éd. Ecole française de Rome, Rome, 1987, p.38-59 ; voir également ALLEGRE F., *Etude sur la déesse grecque Tychè : sa signification religieuse et morale, son culte et ses représentations figurées*, éd. Ernest Leroux, Paris, 1889, p.1-27.

⁷⁹ Selon PUECH A., nous n'aurions pas conservé ce poème (voir PINDARE, *Olympiques*, t. 1, texte traduit par A. PUECH, éd. Les Belles Lettres, Paris, 1931, p.142 en note de bas de page).

⁸⁰ PAUSANIAS, *Description de la Grèce*, VII, 26, 8.

⁸¹ Voir HOWATSON M. C. (ss la dir.), *Dictionnaire de l'antiquité. Mythologie, littérature, civilisation*, éd. Robert Laffont, Paris, 1993, p. 733-736 et JACQUEMIN A., *Péloponnèse (Guerre du)*, in LECLANT J. (ss la dir.), *Dictionnaire de l'Antiquité*, éd. PUF, Paris, 2005, p.1688-1690.

plan culturel et intellectuel : les philosophes sont désormais considérés comme suspects, tels Alcibiade, Critias, ou encore Socrate, contre qui une action en justice est lancée en 399 ACN⁸² sous prétexte que son enseignement sapait les fondements de la morale et de la religion traditionnelles, qui avaient autrefois fait la grandeur d'Athènes. Ainsi, la victoire de Sparte, les coups d'Etat oligarchiques et l'appauvrissement de la cité permettent à une crise de confiance de s'installer entre le peuple et ses élites.

Il n'est dès lors pas étonnant, en cette fin de 4^{ème} siècle ACN, que les ravages occasionnés par la guerre mènent les citoyens à s'interroger sur leur sort. Ainsi, un auteur tel qu'Euripide nous dit :

*Rien à quoi on ne puisse s'attendre : on doit s'attendre à tout*⁸³.

Il y a donc peu – voire pas du tout – de place pour l'imprévisible. En effet, comme nous venons de l'évoquer, le hasard porte maintenant un nom : *Tychè*. Sous l'épiclèse d'*Agathè*, les hommes vont donc la prier pour rendre leurs destinées favorables, contrer le hasard, et ainsi éviter de revivre des années troublées telles que celles qu'ils venaient de connaître.

Tychè est associée à la chance dans les jeux et dans les concours et, progressivement, à la chance collective d'une cité ou d'un peuple, jusqu'à ce qu'elle finisse par devenir exclusivement la déesse fondatrice et protectrice des villes. Preuve en est qu'à partir du 3^{ème} siècle ACN, chaque cité a sa Tychè particulière⁸⁴. A la même période, son culte est également étroitement lié à la personne du roi : la Tychè du roi est la source surnaturelle de sa gloire et

⁸² HOWATSON M. C. (ss la dir.), *op. cit.*, p. 928.

⁸³ EURIPIDE, *Hypsipyle*, fragment 761.

⁸⁴ La première représentation figurée de ce type a été la *Tychè* d'Antioche, œuvre d'Eutykidès, sculptée v. 300 ACN : une femme, assise sur un rocher dominant l'Oronte personnifié, qui porte une couronne tourelée et tient à la main des épis de blé. (ARNAUD-LINDET M.-P., *Histoire et politique à Rome: les historiens romains : IIIe siècle av. J.-C.-Ve siècle ap. J.-C.*, éd. Bréal, Rosny, 2001, p.74.). Cette œuvre nous est connue grâce à la numismatique : la *Tychè* d'Antioche paraît d'abord sur les monnaies de Tigrane, dont un exemple est donné en annexe, p.109. Le lecteur trouvera à la même page une copie romaine en marbre de l'original grec en bronze.

de ses triomphes en plus d'être, comme pour tout homme, son génie tutélaire. Elle est l'expression agissante et visible de la part de divin que le roi porte en lui.⁸⁵

Dès le 3^{ème} siècle ACN, donc, le culte de Tychè était complètement constitué et la divinité se déclinait sous trois facettes : source de bonheur pour tous les mortels, divinité tutélaire des villes, et enfin protectrice des rois.

1.2. Le monde romain

Le terme de *divinatio* n'apparaît pas avant Cicéron, qui l'emploie pour la première fois vers 44/43 ACN, et qui le définit de la manière suivante : *C'est une opinion ancienne, qui remonte aux temps héroïques et que renforce l'approbation unanime du peuple romain et de toutes les nations, qu'il y a parmi les hommes une manière de divinatio, appelée par les grecs mantike, c'est-à-dire un pressentiment et une connaissance de l'avenir.*⁸⁶ Ce vocable est alors utilisé comme un terme générique pour désigner l'ensemble des pratiques divinatoires.⁸⁷

L'attitude des Romains face à la divination diffère de celles des Grecs dans le sens où, soucieux de préserver la *pax deorum* – sans laquelle la Cité ne pouvait assurer son destin –, ils ont certes développé un système divinatoire précis et complexe, qui commandait toute leur vie, mais ils n'ont montré aucun intérêt pour la divination inspirée, qui est à leurs yeux peu admissible et dangereuse pour la Cité. Ainsi, si l'on devait définir la divination romaine en une phrase⁸⁸, elle répondrait simplement à la question : *Les dieux ont-ils pour agréable, oui ou non, l'action que va faire le consultant, ou qui va se faire sous ses auspices ?* Le but

⁸⁵ ALLEGRE F., *op. cit.*, p.211-217.

⁸⁶ CICERON, *De la divination*, I, 1. C'est nous qui soulignons.

⁸⁷ LISDORF A., *The Dissemination of Divination in Roman Republican Times – A Cognitive Approach*, in *ARC*, n. 21, disponible en ligne à l'adresse : <http://www.csr-arc.com/files/25/ARC-21-The%20Dissemination%20of%20Divination%20in%20Roman%20Republican%20Times.pdf>. Consulté le 01/10/2009).

⁸⁸ Tel que le présente GUILLAUMONT F. dans l'introduction de son ouvrage *Cicéron, philosophe et augure. Recherches sur la théorie cicéronienne de la divination*, in *Latomus*, vol. 184, éd. Latomus, Bruxelles, 1984, p.15.

poursuivi est donc le même qu'en Grèce, comme nous l'avons vu plus haut dans ce travail⁸⁹, mais les moyens utilisés sont sensiblement différents.

Cette attitude réservée a eu pour conséquence qu'on ne trouve à l'intérieur de Rome aucun sanctuaire de type oraculaire. Le reste de l'Italie, néanmoins, se comporte différemment, comme nous le verrons par exemple avec les sanctuaires de Préneste et d'Antium.

1) Le Fatum

Il est l'expression latine de la *Moira* grecque. *Fatum* vient du verbe *fari* qui signifie *parler*. Il désigne la parole divine, qui annonce et représente l'avenir, et exprime en cela la volonté des dieux. Tout comme en Grèce, il est défini à travers trois personnifications : *Parca*, qui protège l'enfant lors de son entrée dans la vie, et *Nona* et *Decuma*, respectivement 9^{ème} et 10^{ème} mois de vie. Ce trio est considéré comme ayant une action décisive dans la destinée de chaque individu. Plus tard, pour les assimiler aux Moires grecques, les Romains ont laissé *Parca* de côté et l'ont remplacée par *Morta*, qui représentait le trépas, de telle sorte que les Parques présidaient au début et à la fin de la vie humaine⁹⁰. Elles sont aussi appelées *Fata* – à Rome, elles étaient présentes sur le Forum sous les traits de trois statues appelées *Tria Fata* ; les trois « Destinées »⁹¹ – et représentent le génie individuel dans le sens où elles « filent » la vie de l'être qui vient au monde, de sa naissance à sa mort.⁹²

Le *fatum* traduit la volonté immuable fixée par les Parques, et à laquelle sont soumis les dieux eux-mêmes⁹³ comme le déplore Junon lorsqu'elle avoue, à la fin de l'*Enéide*, son impuissance à détourner Enée de sa mission :

⁸⁹ *supra*, p.27.

⁹⁰ PRELLER L., *Les dieux de l'ancienne Rome*, éd. Emile Perrin, Paris, 1884, p.382-383.

⁹¹ AGHION I., BARBILLON C., LISSARRAGUE F., *Héros et dieux de l'antiquité. Guide iconographique*, éd. Flammarion, Paris, 1994, p.224.

⁹² HOWATSON M. C., *op. cit.*, p.725-726.

⁹³ HECQUET-NOTI N., *Fortuna dans le monde latin : chance ou hasard ?*, in FOEHR-JANSSENS Y., METRY E. (ss la dir.), *La Fortune. Thèmes, représentations, discours*, éd. Librairie Droz, Genève, 2003, p.19.

*Et nunc cedo equidem pugnascē exosa relinquo.
 Illud te, nulla fati quod lege tenetur,
 pro Latio obtestor, pro maiestate tuorum : [...]*⁹⁴

*Et maintenant je me retire, oui, et je quitte ces combats que je hais.
 Mais cela que n'empêche aucune loi fatale, je l'implore de toi pour notre Latium
 et pour la majesté des tiens : [...]*

*

* *

La conception romaine du *fatum* est fortement marquée par l'empreinte grecque, dont les théories sur le destin émanent surtout de l'école stoïcienne. Les pères du Portique⁹⁵, Zénon de Kition et surtout Chrysippe de Tarse ont fait du destin un problème central de la philosophie, en insistant sur son caractère fataliste⁹⁶. Ainsi, si l'on en croit Plutarque, Chrysippe définit le destin comme *la raison du monde ou la loi qui régit ce qui dans le monde est administré par la providence, ou bien la raison selon laquelle s'est produit, se produit, se produira ce qui se produit.*⁹⁷ Le destin, bien loin d'exclure le principe de causalité, le suppose dans son essence même, comme nous le dit Cicéron dans son traité *De la divination* :

*J'appelle destin ce que les Grecs appellent heimarménè, c'est-à-dire l'ordre et la série des causes, quand une cause liée à une autre produit d'elle-même un effet. (...) On comprend dès lors que le destin n'est pas ce qu'entend la superstition, mais ce que dit la science, à savoir la cause éternelle des choses, en vertu de laquelle les faits passés sont arrivés, les présents arrivent et les futurs doivent arriver.*⁹⁸

⁹⁴ VIRGILE, *Enéide*, XII, 818-820.

⁹⁵ Il s'agit d'un autre nom donné à l'école stoïcienne. Il est dû à la colonnade où Zénon dispensait son enseignement, sur l'Agora.

⁹⁶ GOURINAT J.-B., *Stoïcisme*, in LECLANT J., *op. cit.*, p. 2073-2075.

⁹⁷ PLUTARQUE, *Opinions des philosophes*, I, 28.

⁹⁸ CICÉRON, *De la divination*, I, 55. C'est nous qui soulignons.

Mais si ces causes externes déterminent l'homme à réagir et à prendre position, elles ne déterminent pas la nature de sa réaction⁹⁹. Dans le *Traité du destin* de Cicéron, Chrysippe illustre cette distinction par l'exemple du « sabot et du cylindre » :

[...] « Il faut que l'on chasse le sabot pour qu'il tourne ; mais une fois lancé, il continue à tourner de sa propre impulsion. Celui qui chasse le sabot le met en mouvement, mais ne lui donne pas sa volubilité. » *Ainsi, toujours selon Chrysippe, l'objet de la perception imprime et grave en quelque sorte son image en notre âme, mais notre consentement reste en notre pouvoir ; notre volonté reçoit, comme le sabot, une impulsion du dehors ; mais c'est en vertu de sa propre nature, et spontanément, qu'elle suit cette impulsion. [...]*

Les individus réagissent différemment aux mêmes événements, prouvant ainsi qu'ils sont la cause principale de leur devenir. Dès lors, l'homme échappe à la nécessité en tant qu'il réagit à l'impulsion du destin en fonction de sa nature propre. Le *fatum* est donc personnalisé par l'individualité de chacun : il suppose des hommes une certaine spontanéité, en ne déterminant pas leur destin indépendamment de leur nature. C'est donc en lui-même que l'homme trouve le principe de ses actions.¹⁰⁰

Pour résumer, nous pourrions faire nôtres les propos d'Alain De Benoist : *Chez les Anciens, la notion de destin, de fatum, n'entraîne pas la soumission fataliste ou le renoncement ascétique. Au contraire, elle stimule le désir d'action. Le fatum est avant tout perçu comme un défi lancé à l'homme, un défi dont l'homme sait très bien par avance qu'il ne pourra jamais y satisfaire entièrement, mais qu'il doit cependant relever, car c'est en le relevant qu'il donne un sens à son existence. C'est parce qu'il y a une destinée que la réponse que l'homme peut tenter de lui opposer est, au sens propre, héroïque. C'est parce qu'il y a une destinée qu'il faut tenter de lui imprimer sa marque. En acquérant l'intuition de son*

⁹⁹ PAILLARD C., *Fatum stoicum*, in *Encyclopédie de l'Agora*, disponible à l'adresse : http://agora.qc.ca/reftext.nsf/Documents/Stoicisme--Fatum_stoicum_par_Christophe_Paillard. Page consultée le 2 décembre 2009.

¹⁰⁰ ROMEYER DHERBEY G. (ss la dir.), *Les stoïciens*, éd. J. VRIN, Paris, 2005, p.248.

*destin, l'homme n'est pas moins libre ; il recouvre au contraire sa liberté fondamentale, qui est d'abord le privilège de consentir tout en agissant.*¹⁰¹

2) Les procédés divinatoires

Afin de mieux comprendre l'évolution historique de la déesse Fortuna, sujet principal de notre étude, nous voudrions retracer en grandes lignes l'histoire de la divination romaine. En effet, l'étude des procédés divinatoires nous permettra de mieux cerner la mentalité dans laquelle se trouvaient les Romains lors de l'introduction en leurs murs de la déesse Fortuna. C'est une première étape qui nous semble nécessaire, car on ne peut étudier une divinité sans connaître au préalable les pratiques en usage au sein de la société dans laquelle elle s'insère.

*

* *

[...] Quid est enim aliud fors, quid fortuna, quid casus, quid eventus, nisi cum sic aliquid cecidit, sic evenit, ut vel non cadere atque evenire, ut vel aliter cadere atque evenire potuerit ? Quo modo ergo id, quod temere fit caeco casu et volubilitate fortunae, praesentiri et praedici potest ?[...]

[...] Qu'est-ce, en effet, que le sort, la chance, le hasard, l'évènement, sinon ce qui arrive et se produit de telle manière qu'il aurait pu arriver et se produire autrement ? De quelle manière donc ce qui arrive fortuitement, par l'aveugle hasard de la fortune versatile, peut-il être ressenti et prédit ?¹⁰²[...]

Peu d'informations ont été conservées au sujet de la divination à l'époque archaïque romaine. Par contre, nous connaissons très bien cette démarche en ce qui concerne les deux derniers siècles de la République, et plus particulièrement au 1^{er} siècle ACN, notamment à travers le *De divinatione* de Cicéron. A cette époque, elle repose principalement sur cinq

¹⁰¹ DE BENOIST A., *Indo-Européens et tradition gréco-romaine*, in DE SMEDT M. (ss la dir.), *L'Europe païenne, Grecs, Romains, Celtes, Scandinaves, Germains, Slaves,...*, éd. Seghers, Paris, 1980, p. 332.

¹⁰² CICERON, *De divinatione*, II, 6, 15.

procédés : la prise des auspices, la consultation des livres sibyllins, l'extispicine, l'haruspicine, et parfois le recours à des oracles étrangers. Même Cicéron, tout réservé et critique qu'il a pu être à l'égard des mantiques¹⁰³, n'hésite pas à reconnaître dans son traité intitulé *De la nature des dieux*, que :

[...] Les haruspices distinguent beaucoup de signes, les augures prévoient beaucoup d'évènements ; beaucoup d'indications sont révélées par les oracles, les prophéties, les songes, les prodiges ; la connaissance de ces signes a permis la réalisation de beaucoup d'entreprises conformes aux aspirations et aux intérêts des hommes et a permis aussi de repousser bien des dangers. Ce pouvoir, ou cet art, ou cette faculté naturelle qui permet la connaissance de l'avenir, on ne peut douter que les dieux immortels l'ont accordée à l'homme, et à personne d'autre. [...] Mais ce n'est pas seulement sur le genre humain dans son ensemble, c'est aussi sur chaque individu que les dieux font porter leur soin et leur providence. [...] ¹⁰⁴

Néanmoins, les techniques proprement romaines – à savoir l'auspicine et l'extispicine –, ne revêtent aucun caractère divinatoire dans le sens prophétique du terme ; elles se concentrent sur des projets humains ayant normalement lieu dans un futur proche, pour lesquels elles repèrent les signes manifestant l'approbation ou le désaccord des dieux.¹⁰⁵ Nous citerons trois exemples tirés de Tite-Live et qui illustrent nos propos :

1. *Comme Romulus avait consulté les augures avant d'organiser cette milice, Attus Navius, le plus célèbre d'alors, prétendit qu'on n'y pouvait rien changer ni rien ajouter sans obtenir l'autorisation des auspices.*¹⁰⁶

¹⁰³ SAINT-GERMAIN C., *La question des augures à Rome : l'éthique du devenir incertain*, in *Théologiques*, vol. 8, n° 1, éd. Université de Montréal, Montréal, 2000, p.89, disponible en ligne à l'adresse : <http://id.erudit.org/iderudit/005028ar> (page consultée le 2 décembre 2009).

¹⁰⁴ CICERON, *La nature des dieux*, II, 65.

¹⁰⁵ LEHMANN Y. (ss la dir.), *Religions de l'Antiquité*, éd. PUF, Paris, 1999, p.189-192.

¹⁰⁶ TITE-LIVE, *Histoire romaine*, I, 36,3. C'est nous qui soulignons.

2. *Ce qu'il y a de certain, c'est que, dès ce moment, les augures acquirent tant de crédit, et leur sacerdoce tant de considération, que, dans la suite, on n'osa plus rien entreprendre, ni dans la guerre ni dans la paix, sans les avoir préalablement consultés. Les assemblées du peuple, les levées de troupes, les délibérations les plus graves, étaient interrompues et ajournées si les oiseaux ne les approuvaient.*¹⁰⁷

3. *Mais Fabius ayant soin de prendre les auspices avant de sortir de Tarente, une première fois, puis une seconde, les oiseaux n'approuvèrent pas son projet. [...]*¹⁰⁸

Il n'en va pas de même pour les techniques étrangères au monde latin et « importées » à Rome : les livres sibyllins et l'haruspicine étrusque offrent tous deux à leurs interprètes des images de l'avenir, qu'ils rendent dès lors influençable.

a. Les auspices

Ils sont pris par les magistrats avant tout acte public important et consistent en l'observation du vol et du cri des oiseaux, et plus tard, de l'appétit des poulets. Les magistrats sont secondés dans leur tâche par les augures qui, quant à eux, interprètent les observations.¹⁰⁹

La prise d'auspices est soumise à deux obligations : l'augure doit, d'une part, délimiter son champ d'observation – le *templum* – et, d'autre part, énoncer les auspices qu'il souhaite effectivement retenir. En effet, les Romains distinguent deux types d'auspices : premièrement, ceux réclamés aux dieux volontairement à l'intérieur d'un *templum*, qui sont appelés *auspicia impetratiua*, et deuxièmement ceux qui se déclarent d'eux-mêmes, traduisant ainsi la volonté

¹⁰⁷ TITE-LIVE, *Histoire romaine*, I, 36, 6.

¹⁰⁸ TITE-LIVE, *Histoire romaine*, XXVII, 16, 15.

¹⁰⁹ SCHEID J., *La religion des romains*, éd. Armand Colin, Paris, 2007, p.96.

des dieux ; les *auspicia oblatiua*. Ces derniers peuvent être compris comme n'importe quel phénomène significatif ou dépassant la norme établie.¹¹⁰

Auguria impetratiua

Une des caractéristiques principales des auspices est qu'ils ne livrent pas de causes pour les événements passés et ne donnent pas non plus de pronostic sur l'avenir ; ils se concentrent simplement sur l'acte public à venir, qu'ils approuvent ou non.¹¹¹ Tite-Live nous

en donne un exemple lorsqu'il relate la consécration par les auspices de Numa comme deuxième roi de Rome :

On le [Numa] fit venir et, à l'exemple de Romulus, qui avait pris les augures pour fonder Rome et y régner, il voulut que pour lui aussi on consultât les dieux. Alors, sous la conduite de l'augure (et depuis lors cette fonction honorifique est constamment restée une de ses attributions officielles), Numa se rendit à la citadelle et s'assit sur une pierre face au midi. L'augure prit place à sa gauche, la tête voilée et tenant de la main droite un bâton recourbé et sans nœud appelé lituus. De là, embrassant du regard la ville et la campagne, il invoqua les dieux, marqua dans le ciel les régions par une ligne tracée de l'est à l'ouest et spécifia que les régions de droite étaient celles du midi, les régions de gauche celles du nord; en face, aussi loin que ses yeux portaient leurs regards, il se fixa mentalement un point de repère. Puis, faisant passer le lituus dans sa main gauche, et plaçant la droite sur la tête de Numa, il fit cette prière : « Grand Jupiter, si la religion permet que Numa Pompilius, ici présent et dont je touche la tête, soit roi de Rome, donne-nous en des signes manifestes dans les limites que

¹¹⁰ LEHMANN Y., *Divination et prédestination à Rome. Enjeux doctrinaux et politiques.*, in SMADJA E., GENY E. (éd. par), *Pouvoir, divination, prédestination dans le monde antique*, éd. Presses Universitaires Franc-Comtoises, Paris, 1999, p. 250-251.

¹¹¹ CHAMPEAUX J., *Permission, monition, prédiction : les signes de la divination romaine*, in KANY-TURPIN J. (ss la dir.), *Signe et prédiction dans l'antiquité*, Actes du Colloque international Interdisciplinaire de Créteil et de Paris (22-23-24 mai 2003), éd. Publications de l'Université de Saint-Etienne, Saint-Etienne, 2005, p. 212-213.

j'ai tracées ». *Puis il énonça les auspices qu'il voulait obtenir. Dès qu'ils furent obtenus, Numa fut déclaré roi et descendit de la colline augurale.*¹¹²

Mais l'interprétation des auspices laisse dès lors une grande place à la subjectivité, puisque tout un chacun peut y voir le signe qu'il attend comme témoignage de l'aval des dieux au sujet de l'entreprise qu'il veut mener.

De plus, les auspices étant l'élément formel pour qu'une décision soit rendue légitime, ils donnent lieu à de nombreuses querelles politiques. Ainsi, tout autre magistrat peut contester l'interprétation qui a été faite des auspices en annonçant un signe « oblatif » défavorable ou un vice de forme.¹¹³ Mais au vu des nombreuses règles à respecter pour prendre les auspices, ils constituent sous la République un des fondements de la liberté publique. En effet, bien qu'ils garantissent la liberté d'action des magistrats, ils font également office de freins à celle-ci, à travers les limites qu'ils imposent.¹¹⁴

Mais à la fin de la République les choses changent de telle sorte que les auspices deviennent une composante du pouvoir personnel : il s'agit alors de dénoncer l'illégitimité des adversaires et de proclamer sa propre investiture en soulignant qu'on est seul apte à mettre en scène le soutien accordé aux Romains par les dieux. C'est ainsi que sous l'empire, l'enjeu des auspices s'est totalement déplacé, et ne concerne plus désormais que l'affirmation de la légitimité ou non du Prince alors en place.¹¹⁵

Auguria oblativa et prodiges

Les auspices « oblatifs » sont des événements surprenants, interprétés comme faisant part de la volonté divine, qui se produisent journallement et qui peuvent être observés par tous.¹¹⁶

¹¹² TITE-LIVE, *Histoire romaine*, I, 18, 6-10.

¹¹³ BLOCH R., *op. cit.*, p.83-88.

¹¹⁴ SCHEID J., *op. cit.*, p.100.

¹¹⁵ Concernant la manipulation des signes divinatoires par les magistrats et les augures notamment à la fin de la République, voir GUILLAUMONT F., *op. cit.*, p.59-93.

¹¹⁶ SCHEID J., *op. cit.*, p.99.

Les prodiges, par contre, n'existent qu'à partir du moment où ils ont été reconnus comme tels par un magistrat ou un individu.¹¹⁷ Pour la mentalité latine, les prodiges ne sont pas des signes préfigurant un avenir proche ou lointain qu'il serait possible de modifier à travers des moyens rituels : il s'agit de phénomènes rares et exceptionnels perçus comme une punition divine sur le peuple romain. Ils se manifestent le plus souvent par un désastre. Dès lors, ils sont recensés chaque année et donnent lieu à des rites expiatoires ayant pour but d'apaiser les dieux et ainsi d'assurer le bon maintien de la *pax deorum*.¹¹⁸

*
* *

A partir du 2^{ème} siècle ACN, sous l'influence de l'hellénisme, la perception des présages et des prodiges évolue : de simples signes révélateurs de l'approbation, du désaccord, ou de la colère divine, ils se muent en signes avertisseurs à valeur fortement prémonitoire.¹¹⁹ Ainsi, Plutarque, par exemple, lorsqu'il nous relate le combat de Marius, en 102 ACN, contre les envahisseurs germaniques dans la vallée du Rhône, nous dit :

Marius, charmé de ces plaintes, s'étudiait cependant à les calmer, en les assurant qu'il était bien éloigné de se défier d'eux ; mais que, pour obéir à certains oracles, il attendait le temps et le lieu qui devaient lui donner la victoire. Il menait partout avec lui une femme de Syrie, nommée Marthe, qui passait pour avoir l'esprit prophétique. Il la faisait porter dans une litière, avec de grands témoignages de respect, et il n'offrait jamais de sacrifices que par son ordre. Elle avait d'abord voulu faire connaître ses prophéties au sénat, qui refusa de l'écouter ; s'étant donc tournée du côté des femmes, elle leur donna quelques preuves de sa connaissance de l'avenir ; elle persuada surtout la femme de Marius, un jour qu'étant assise à ses pieds à un combat de gladiateurs, elle lui annonça fort heureusement quel serait le vainqueur. La femme de Marius l'envoya tout de suite

¹¹⁷ *Ibid*

¹¹⁸ BLOCH R., *op. cit.*, p.88.

¹¹⁹ LEHMANN Y., *Religions (...)*, *op. cit.*, p.195.

à son mari, qui en fut dans l'admiration, et, comme je viens de le dire, la mena toujours à sa suite dans une litière.¹²⁰

b. Les Livres sibyllins

La Sibylle fut la première autorité divinatoire « nouvelle », dans le sens d' « étrangère », vers laquelle se tournèrent les Romains.¹²¹ Dans le cas où, à la suite de prodiges très inquiétants, les expiations étaient sans succès pour calmer les dieux, les Romains avaient recours aux Livres sibyllins. Ceux-ci étaient censés d'une part contenir l'explication des prodiges et, d'autre part, proposer des initiatives à prendre pour arranger les choses.¹²² Ils contenaient des prophéties rédigées sous la forme d'hexamètres grecs, et leur introduction à Rome est souvent racontée dans les sources anciennes¹²³ : une Sibylle de Cumès aurait proposé au roi étrusque Tarquin le Superbe des livres d'oracles, pour un prix déterminé. Devant le refus ironique de Tarquin, la vieille femme en aurait brûlé une partie en demandant la même somme pour ce qui restait. L'épisode se reproduit une nouvelle fois, et le roi finit par acheter ce qui reste pour la somme initiale.

Ces livres auraient été placés au Capitole dans le temple de Jupiter, sous la garde d'un collège de deux prêtres, mais ce nombre s'accrut par la suite pour atteindre quinze membres sous l'Empire, qu'on désigna alors comme les *quindecemviri sacris faciundis*. Quant aux livres qu'ils avaient en charge, les sources les nomment tantôt *Libri Sibyllini*, tantôt *Libri fatales*, tantôt simplement *Libri*.¹²⁴

¹²⁰ PLUTARQUE, *La vie de Marius*, 18.

¹²¹ LEHMANN Y., *op. cit.*, p.192.

¹²² POUCKET J., *Les Tarquins, les Livres Sibyllins et la Sibylle de Cumès : entre Tradition, Histoire et Imaginaire*, in *Folia Electronica Classica*, n. 16, p.4 disponible en ligne à l'adresse <http://bcs.fltr.ucl.ac.be/FE/16/SibylleCumès.htm>. Page consultée le 3 décembre 2009.

¹²³ Par exemple PLINE, *Histoire Naturelle*, XIII, 88 et XXXIV, 22, 29 ; SOLIN, II, 16 ; DION CASSIUS, frg. 10, 8 ; LACTANCE, *Institutions Divines*, I, 6, 10-11 ; etc.

¹²⁴ POUCKET J., *op. cit.*, p.3.

An 83 ACN, ils furent détruits durant l'incendie du Capitole, et une commission sénatoriale fut alors chargée de les reconstituer à partir de milliers de vers récoltés dans les colonies d'Italie et dans les cités possédant une sibylle :

Un décret semblable avait été rendu chez nos ancêtres après l'incendie du Capitole, au temps de la guerre sociale. Alors on recueillit à Samos, à Ilion, à Érythres, en Afrique même, en Sicile, et dans les villes d'Italie, tous les livres sibyllins (soit qu'il ait existé une ou plusieurs Sibylles), et on chargea les prêtres de reconnaître, autant que des hommes pouvaient le faire, quels étaient les véritables.¹²⁵

L'entreprise fut couronnée de succès puisque le fonds fut reconstitué en 76 ACN. Plus tard, Auguste déplaça la nouvelle collection dans le temple d'Apollon Palatin.

Les Livres étaient consultés à huis clos sur ordre d'un magistrat et du Sénat, lequel statuait ensuite sur l'opportunité de publier ou non la réponse donnée. Au début du 5^{ème} siècle PCN, les livres furent détruits sur ordre de Stilichon.¹²⁶

L'histoire des Livres Sybillins nous est transmise notamment par Denys d'Halicarnasse :

[...] Tarquinius chose two men of distinction from among the citizens and appointing two public slaves to assist them, entrusted to them the guarding of the books [...]. Since the expulsion of the kings, the commonwealth, taking upon itself the guarding of these oracles, entrusts the care of them to persons of the greatest distinction, who hold this office for life, being exempt from military service and from all civil employments, and it assigns public slaves to assist them, in whose absence the others are not permitted to inspect the oracles. In short, there is no possession of the Romans, sacred or profane, which they guard so carefully as they do the Sibylline oracles. They consult them, by order of the senate, when the state is in the grip of party strife or some great misfortune has happened to them

¹²⁵ TACITE, *Annales*, VI, 12, 3. C'est nous qui soulignons.

¹²⁶ SCHEID J., *op. cit.*, p.102-103.

in war, or some important prodigies and apparitions have been seen which are difficult of interpretation, as has often happened. These oracles till the time of the Marsian War, as it was called, were kept underground in the temple of Jupiter Capitolinus in a stone chest under the guard of ten men. But when the temple was burned after the close of the one hundred and seventy-third Olympiad, 100 either purposely, as some think, or by accident, these oracles together with all the offerings consecrated to the god were destroyed by the fire. Those which are now extant have been scraped together from many places, some from the cities of Italy, others from Erythrae in Asia (whither three envoys were sent by vote of the senate to copy them), and others were brought from other cities, transcribed by private persons. Some of these are found to be interpolations among the genuine Sibylline oracles, being recognized as such by means of the so-called acrostics.¹²⁷

c. Extispicine et haruspicine

Ces deux démarches de la divination romaine sont liées au sacrifice. Mais alors que l'extispicine limite son observation aux organes constituant la fressure (à savoir les poumons, le foie, la vésicule biliaire, le péritoine et le cœur) en vue d'obtenir l'aval des dieux concernant le déroulement de la cérémonie, l'haruspicine, quant à elle – et bien qu'elle procède de la même manière –, poursuit un but tout autre, qui est d'émettre un pronostic quant au futur.¹²⁸

En effet, cette technique d'origine étrusque concerne l'étude des prodiges, sur base desquels elle tire soit des explications, soit des prévisions comme, par exemple, une victoire ou une défaite future. Nous citerons Lucain pour illustrer ce procédé divinatoire :

[...] Déjà il avait commencé à répandre le vin et à parsemer les farines du plat de son couteau ; la victime, longtemps rebelle au sacrifice redouté, ses cornes

¹²⁷ DENYS D'HALICARNASSE, *Les antiquités romaines*, IV, 62.

¹²⁸ A propos des haruspices dans le monde romain, voir HAACK M.-L., *Les haruspices dans le monde romain*, éd. Ausonius, Paris, 2003.

sauvages maintenues par les desservants court-vêtus, le genou plié, tendait son cou vaincu. Mais le sang ne jaillit pas comme de coutume : par la large blessure, à la place d'un sang rouge, une humeur corrompue se répandit. Arruns, étonné de ce sacrifice infernal, pâlit et se saisit des entrailles pour y chercher la raison de la colère des dieux du ciel. La couleur même effraya l'haruspice ; car les viscères pâles, mouchetées de taches horribles et imprégnées d'un sang glacé, bigarraient leur teinte livide de points sanguinolents. Il regarde le foie inondé de pus, il voit les veines menaçantes du côté hostile. La fibre du poumon haletant se dissimule et un petit sillon coupe les parties vitales. Le cœur est bas, les viscères laissent échapper de l'humeur à travers leurs fissures béantes, les intestins montrent leurs replis et, prodige indicible qui jamais n'apparut impunément dans les entrailles, voici qu'Arruns voit sur la tête des fibres croître la masse d'une autre tête; une partie pend malade et flétrie, une partie brille, et, démesurée, secoue les veines de rapides battements. Quand ces prodiges lui ont fait concevoir les grands maux fixés par le destin, il s'écrie : « J'ai à peine le droit, dieux du ciel, de révéler aux peuples ce que vous mettez en mouvement ; car ce n'est pas à toi, très grand Jupiter, que j'ai fait ce sacrifice, et les dieux infernaux sont entrés dans les viscères du taureau égorgé. Ce que nous craignons ne peut être exprimé, mais les événements dépasseront toute crainte. Veillent les dieux rendre favorable ce que j'ai vu; puissent ces fibres être menteuses et Tagès, fondateur de cet art, être un imposteur. » Ainsi prédisait l'Étrusque, enveloppant les présages dans des termes contournés et les dissimulant dans des longues ambages.¹²⁹

A partir des guerres puniques, le succès de cette technique étrangère ne cesse de croître car, comme nous allons le voir plus loin dans ce travail, le peuple romain est alors en proie au doute et cherche par tous les moyens à connaître les causes du mécontentement supposé des dieux, et à trouver la manière la plus efficace de le faire cesser.¹³⁰

d. *Omina, signa, somnia*

¹²⁹ LUCAIN, *La guerre civile*, I, 611-638.

¹³⁰ SCHEID J., *op. cit.*, p.104.

Les *omina* et les *signa* sont respectivement des paroles humaines d'une part, et des signes de l'autre, opportunément saisis et interprétés comme étant des « présages de vérité ». L'exemple souvent cité pour illustrer cette pratique nous est donné par Cicéron : *Quand Marcus Crassus embarquait son armée à Brindes, un marchand qui vendait dans le port des figues de Caunie criait : « Cauneas ». Admettons, si tu veux, que Crassus fût averti par ce cri de ne pas partir (caue-ne-eas), et que s'il avait obéi au présage, il ne serait pas mort.*¹³¹ Les *somnia*, comme leur nom l'indique, désigne quant à eux l'observation et l'interprétation des songes.

A la fin de la République et au début de l'Empire, on se trouve à Rome face à une généralisation de l'assujettissement aux signes et aux présages¹³², tant et si bien que se développe au sein même des hautes sphères de la Cité une sorte de paranoïa, comme nous le révèle le témoignage de Suétone¹³³ lorsqu'il nous parle d'Auguste, dont il dit qu' *il ne partait jamais en voyage le lendemain des jours de marché, et n'entreprenait aucune affaire sérieuse le jour des nones*¹³⁴ ; en ce qui regarde les nones, il voulait seulement, comme il l'écrit à Tibère, éviter le « mauvais présage » de ce mot » - le mot *nonis* pouvant se découper en *non is* et traduisant donc l'idée de « ne pas partir ».

Ainsi paroles, gestes, songes et faits en tout genre sont minutieusement passés au crible, afin d'y déceler les signes avant coureurs d'évènements futurs, et ainsi de les éviter s'ils s'avèrent être néfastes. La hantise provoquée par la recherche croissante et incessante de ces signes est révélatrice du changement de mentalité au sein du peuple romain en cette fin troublée d'époque républicaine, durant laquelle la religion s'efface de plus en plus devant les pratiques superstitieuses comme le percevait bien un contemporain attentif tel que Cicéron¹³⁵ :

¹³¹ CICERON, *De la divination*, II, 84.

¹³² LEHMANN Y., *Divination (...)*, *op. cit.*, p.249-258.

¹³³ SUETONE, *Vies des douze Césars, Auguste*, XCII, 12.

¹³⁴ Comme le signale l'éditeur, le mot *nundina* (*dies*) signifie littéralement « le neuvième jour » : or, c'était aussi le neuvième jour après la mort qu'on célébrait un sacrifice funèbre, suivi d'un banquet, *nouemdiale* ; de là les craintes superstitieuses d'Auguste.

¹³⁵ LEHMANN Y., *Religions (...)*, *op. cit.*, p.195-197.

C'est pourquoi il faut à la fois propager la religion, qui est combinée avec la connaissance de l'ordre naturel, et arracher toutes les racines de la superstition. Celle-ci, en effet, est obsédante et pressante, et de quelque côté que tu te tournes, elle te poursuit : que tu aies écouté un prophète ou un présage, que tu aies immolé ou que tu aies observé un oiseau, que tu aies consulté un Chaldéen ou un haruspice, s'il y a eu un éclair, s'il a tonné, si la foudre a frappé quelque chose, si un être ou un phénomène comparables à un prodige sont nés ou apparus. Et comme n'importe lequel de ces événements se produit nécessairement souvent, il n'est plus possible de vivre l'esprit en paix.¹³⁶

e. La divination privée

A côté des pratiques officielles, de nombreuses familles consultaient aussi les haruspices, les devins, et les prophètes pour répondre à leurs propres préoccupations. Les techniques de divination privée poursuivaient un but précis pour le « sorcier » : s'introduire dans la familiarité des dieux afin d'y soutirer des informations convoitées. Mais ces rites avaient mauvaise réputation.

Parmi les modes de consultation en vogue, l'astrologie occupe une place de choix. Professée par les mages de tradition orientale et diffusée à Rome avec l'hellénisme, elle devient petit à petit une des techniques divinatoires privées les plus utilisées.¹³⁷

3) Fortuna

Alors que le *fatum* incarne la nécessité inéluctable dans l'abstrait, Fortuna quant à elle revêt une dimension affective et concrète par rapport aux hommes envers qui, selon son bon vouloir, elle se montre capricieuse, cruelle, ou bienveillante. Bien qu'elle se distingue du *fatum* en ce sens où ce dernier représente une loi devant laquelle s'incline la raison sans

¹³⁶ CICERON, *De divinatione*, II, 149.

¹³⁷ SCHEID J., *op. cit.*, p.105.

qu'une cause soit toujours fournie¹³⁸, il semble néanmoins que *fatum* et Fortuna forment ensemble une seule et même réalité transcendante¹³⁹ : la Fortune n'est autre que le visage ; la personnification ; du *fatum* lorsqu'il apparaît aux hommes dans le monde du concret.

¹³⁸ HILD J. A., *Fortuna*, in DAREMBERG C., SAGLIO E., *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, t. 2, vol. 2, éd. Akademische Druck und Verlagsanstalt, Graz, 1969, p.1264.

¹³⁹ LACROIX J., *Fatum et Fortuna dans l'œuvre de Tacite*, in *REL*, t. 29, éd. Les Belles Lettres, Paris, 1952, p.247-264.

Chapitre II

Fortuna

2.1. Servius Tullius

Selon la légende, le culte de la Fortune aurait été introduit par Servius Tullius, qui aurait déifié le fait de sa propre réussite en la figure de Fortuna. L'œuvre la plus marquante de son règne ; le *census*¹⁴⁰ ; témoigne de l'importance qu'il lui accorde. En effet, le *census* qu'il instaure consiste surtout en l'appréciation officielle de la richesse de chacun permettant ensuite un classement de tous selon le niveau de richesse. Or, cette richesse est alors considérée comme un des dons les plus précieux octroyés par la Fortune. Quant au rôle de celle-ci, il est fondamental, puisque la réussite ne dépend que de son bon vouloir : Servius ne devient Roi que parce qu'il reçoit constamment l'aide de Fortuna, qui multiplie sur sa route les occasions favorables. Néanmoins, sa réussite est aussi dûe au fait que dès sa naissance, il a été prédestiné à jouer un rôle public à travers des « signes merveilleux ». ¹⁴¹

Sa naissance légendaire

Après la prise de la ville latine de Corniculum, Tarquin l'Ancien aurait ramené une captive, Ocesia, et l'aurait préposée à l'entretien du feu du foyer dans son palais. C'est à cette occasion qu'un phallus aurait surgit des flammes, et aurait eu des relations sexuelles avec Ocesia, donnant naissance à Servius¹⁴². Tanaquil, l'épouse de Tarquin l'Ancien, y aurait vu

¹⁴⁰ GRANDAZZI A., *Servius Tullius, IVe s. av. J.-C.*, in LECLANT J., *op. cit.*, p.1978-1979.

¹⁴¹ DUMEZIL G., *Servius et la Fortune*, éd. Gallimard, Paris, 1943, p.181-187.

¹⁴² Cet épisode nous est raconté par Ovide : *Car Tullius avait pour père Vulcain et pour mère Ocesia de Corniculum, qui était d'une beauté remarquable. Celle-ci se trouvait avec Tanaquil lors de la célébration d'un sacrifice traditionnel : elle reçut l'ordre de dresser du vin dans le foyer décoré ; de ce dernier se dressa ou parut se dresser au milieu des cendres la forme d'un membre viril – il est plus vraisemblable qu'il se dressa. Sur ordre, la prisonnière s'assoit sur le foyer : ainsi Servius fut conçu par lui et doit sa naissance à une semence*

la promesse d'un grand destin pour l'enfant puisque selon elle le père de cette union ne pouvait être qu'un dieu, et en l'occurrence le dieu du feu : Vulcain. Servius aurait alors grandi au palais, rendant de nombreux services à Tarquin, jusqu'à succéder à celui-ci à sa mort avec l'aide de Tanaquil, qui aurait préféré Servius à son propre fils ; le futur Tarquin le Superbe. Ce dernier accèdera au trône après la mort de Servius Tullius, qui est assassiné par sa propre fille ; la future épouse de Tarquin le Superbe : Tullia.

Néanmoins, le témoignage de Plutarque dans l'ouvrage qu'il consacre à la *Fortune des romains* diffère légèrement de ce que nous relate Ovide :

Pendant qu'il dormait, les femmes qui étaient là virent son visage tout étincelant de lumière. Ce prodige fit croire que Servius avait été engendré par le feu ; et l'on y vit un bon augure, annonçant le pouvoir inespéré dont, après la mort de Tarquin, il fut revêtu, grâce à l'active intervention de Tanaquil. On dit que de tous les rois de Rome, ce fut le moins propre et le moins zélé à conserver entre ses mains le pouvoir monarchique. Il songeait même à déposer la royauté, mais Tanaquil l'en empêcha; et, en mourant, elle lui fit, à ce qu'il paraît, promettre par serment qu'il persisterait à garder le trône et qu'il ne changerait pas l'ancienne constitution des Romains. Ainsi Servius fut bien complètement roi par le fait de la Fortune, puisqu'il le devint contre toute attente, et qu'il le resta malgré lui.¹⁴³

céleste. (OVIDE, Les fastes, 6, 626-635). Plutarque, quant à lui, se limite à la version rationnelle de la naissance de Servius Tullius : En effet, après la prise de Corniculum par les Romains, une jeune captive, Ocrisia, dont ni la beauté ni le caractère n'avaient été ternis par la Fortune, fut donnée à Tanaquil, la femme du roi Tarquin, et devint son esclave ; un subalterne, un de ceux que les Romains nomment « clientes », la reçut pour épouse et voilà les parents dont était né Servius. (PLUTARQUE, Fortune des romains, 10). Il en va de même du témoignage de Tite-Live : [...] lors de la prise de Corniculum, Servius tullius, qui tenait la première place dans la ville, fut tué ; sa femme, enceinte, aurait été reconnue au milieu des autres captives ; en raison de son illustre origine, la Reine de Rome lui aurait épargné l'esclavage ; elle aurait mis au monde son enfant à Rome chez Tarquin l'Ancien ; un si grand service aurait fait naître entre les deux mères une étroite amitié, et l'enfant, lui qui avait été élevé dès son jeune âge dans le palais, aurait été pris en affection et en estime. Le sort de sa mère, tombée aux mains de l'ennemi par la conquête de sa patrie, aurait fait croire qu'il était né d'une esclave. (TITE-LIVE, Histoire romaine, I, 39).

¹⁴³ PLUTARQUE, *Fortune des romains*, 10.

Ainsi, si l'on se réfère à Plutarque, tout serait l'œuvre de Tanaquil ; de la naissance jusqu'à la montée sur le trône de Servius. Même sa mère supposée aurait été ramenée au palais, non pas par Tarquin, mais bien par sa femme. Cette donnée nous semble à souligner car elle confirme le fait que les figures féminines jouent durant la période étrusque un rôle prédominant : que ce soit Tanaquil ou Tullia, elles occupent toutes deux une place de premier plan dans le processus de prise de pouvoir. Mais c'est bien plus que des femmes qu'il faut voir derrière ces épouses ; elles prolongent en fait dans le récit des figures de divinités féminines protectrices du souverain, qui à la fois assurent et garantissent sa venue au pouvoir. Elles sont dès lors des transpositions strictement humaines de la Fortune¹⁴⁴.

Ceci est à mettre en rapport avec le fait que se développe au 6^{ème} siècle ACN en Italie une idéologie tyrannique présentant le détenteur du pouvoir comme ayant une relation particulière avec une déesse qui lui accorde sa faveur¹⁴⁵. C'est le cas de Servius, dont la tradition fait l'amant de la Fortune, comme en témoigne un passage du livre VI des *Fastes* d'Ovide :

Fortune, tu as même jour, même fondateur, même lieu. Mais qui est dans ta demeure caché sous des toges superposées ? C'est Servius, le fait est établi ; mais la cause en est controversée. Le doute est dans mon esprit même. Serait-ce que la déesse fait un timide aveu de ses amours secrètes ? Rougit-elle d'avoir, divinité céleste, partagé le lit d'un simple mortel ? Car elle brûla d'une ardente passion

¹⁴⁴ BRIQUEL D., *Des rois venus du nord*, in HINARD F. (ss la dir.), *Histoire romaine*, t.1, *Des origines à Auguste*, éd. Fayard, Paris, 2000, p.110-115.

¹⁴⁵ *Le lien privilégié qu'entretenait le roi avec Fortuna, dont on le disait l'amant, est conforme au modèle de certaines royautés orientales, où la grande déesse s'accouple avec un homme qui devient roi par cette hiérogamie.* (DUBOURDIEU A., *Fortuna*, in LECLANT J., *op. cit.*, p.922.) On retrouve ce lien particulier en Grèce : Hérodote, lorsqu'il nous raconte la rentrée de Pisistrate à Athènes, au moment de son alliance avec Mégacès, nous dit qu'il est conduit par la déesse Athéna *en personne* (HERODOTE, *Histoires*, I, 60). Toujours selon l'historien Grec, la déesse serait une alliée et une amie pour la famille de Pisistrate depuis le temps de l'Odyssée : *Hippocrate donna à son fils le nom de Pisistrate parce qu'un des fils de Nestor l'avait porté, et afin de perpétuer le souvenir de cette origine* (HERODOTE, *Histoires*, V, 65). Or, Athéna, dans l'Odyssée, prie Poséidon de *donner la gloire à Nestor et à ses fils* (HOMERE, *Odyssée*, III, 57). Voir notamment à ce sujet CARRIERE J.-P., *Prodige, stratagèmes et oracles dans la prise du pouvoir par Pisistrate (Hérodote, I, 59-65)*, in SMADJA E., GENY E., *op. cit.*, p.13-32.

*pour le roi ; aveugle pour les hommes, elle ne le fut point pour lui seul. Son habitude était d'entrer la nuit par une petite fenêtre – d'où vint le nom de la porte Fenestella. Maintenant elle rougit et dissimule d'un voile le visage aimé, car la figure du roi est recouverte de nombreuses toges.*¹⁴⁶

Le roi fait donc l'objet d'une attention toute spéciale de la part de la déesse, qui le protège et le guide au travers de ses succès, qui eux-mêmes le hissent au-dessus du commun des mortels. Le détenteur du pouvoir se présente comme destiné à s'approcher des dieux par les hauts faits qu'il accomplit ; résultat du mélange harmonieux entre dessein des dieux, conscience et volonté de l'intéressé, et consentement de la masse.¹⁴⁷

Une analogie peut être faite, selon nous, avec le héros grec qui, par ses exploits, dépasse le statut d'humain pour se hisser à la frange de l'humanité, tout proche du niveau d'immortel.

L'époque des rois étrusques correspond en Italie à une période d'intenses contacts avec les Grecs, mais aussi avec le Proche-Orient, et en particulier avec les mondes chypriote et phénicien. Il n'est dès lors pas étonnant de voir transparaître une inspiration orientale dans les amours de Servius et de la Fortune à travers une donnée bien connue par les religions de l'Orient : les rites de hiérogamie¹⁴⁸. Il s'agit de l'union d'un roi et de la déesse dont il s'affirme le protégé ; modèle que nous retrouvons en tous points conforme dans le cas de Servius.

¹⁴⁶ OVIDE, *Les fastes*, 6, 569-580.

¹⁴⁷ DUMEZIL G., *op. cit.*, p.181-187.

¹⁴⁸ BRIQUEL D., *op. cit.*, p.114.

2.2. Les Fortunes italiques

La religion de l'époque pré-étrusque est caractérisée par la coexistence de deux courants : l'un, indigène et méditerranéen, est dominé par des divinités de fertilité et de fécondité, et l'autre, indo-européen, met l'accent sur la triade Jupiter-Mars-Quirinus.¹⁴⁹

Aux 5^{ème} et 4^{ème} siècles, au terme de l'occupation étrusque, les manifestations du culte public sont en rapport avec les deux préoccupations majeures du peuple romain, qui est alors essentiellement formé de paysans et de soldats, à savoir la fécondité et la victoire.

A la fin du 4^{ème} siècle et au début du 3^{ème} siècle, l'intensité des apports gréco-étrusques entraîne une importante transformation du panthéon romain, et de nombreux sanctuaires apparaissent, témoins de la pénétration à Rome de divinités nouvelles émanant notamment de cités voisines comme Diane, honorée à Aricie dans les monts Albains, Castor, venu de Lavinium, et Fortuna, particulièrement honorée à Préneste et à Antium¹⁵⁰, mais également dans de nombreuses autres villes du Latium¹⁵¹.

Mais l'apparition de divinités nouvelles ne se limite pas au voisinage ; elle est également le fait des marchands qui, bien plus que leurs denrées, amènent aussi avec eux les rites et les croyances de leurs pays d'origine respectifs. Enfin, certaines assimilations sont le fruit de rivalités entre Cités, qui tentent d'attirer en leurs murs les divinités protectrices de leurs ennemis afin de capter à leur profit leurs pouvoirs bénéfiques. C'est le cas notamment de Rome, qui, avant la prise de Véies en 396 ACN par exemple, procède à l'*evocatio* de Iuno Regina :

Une foule immense vint remplir le camp. Alors le dictateur, après avoir consulté les auspices, sortit et fit prendre les armes aux soldats. « Apollon Pythien, dit-il, c'est sous ta conduite et à ton instigation que je m'avance pour détruire la ville de

¹⁴⁹ LE GLAY M., VOISIN J.-L., LE BOHEC Y., *Histoire romaine*, éd. Presses Universitaires de France, Paris, 1991, p.42.

¹⁵⁰ Concernant les lieux cités, voir carte en annexe p.110.

¹⁵¹ Voir carte en annexe p.117.

Véies. Je fais vœu de te donner un dixième du butin. Et toi aussi, Junon Reine, qui as actuellement Véies pour résidence, daigne, après notre victoire, nous suivre dans notre ville qui va devenir la tienne ; là ta majesté trouvera un temple digne d'elle ». ¹⁵²

Une fois les richesses profanes enlevées de Véies, on se mit en devoir d'emporter les trésors des dieux et les dieux eux-mêmes, mais en adorateurs et non en pillards. [...] En tous cas son déplacement n'exigea que des engins peu puissants ; elle avait l'air de venir d'elle-même, raconte-t-on, légère et facile à transporter ; sans accident elle arriva sur l'Aventin, son séjour éternel, où l'appelait le vœu du dictateur romain, et où un temple lui fut ensuite dédié par ce même Camille, qui le lui avait promis. ¹⁵³

2.2.1. Les deux sanctuaires majeurs.

A. Préneste : Fortuna Primigenia

La ville

Préneste (l'actuelle Palestrina) est une des plus anciennes villes du Latium. Sa fondation remonterait au 8^{ème} siècle ACN sur base des témoignages les plus anciens relevés sur le site. De par sa position stratégique à 35 kilomètres à l'Est de Rome, elle contrôlait l'entrée de la vallée qu'occupaient les Herniques, et elle se trouvait sur la route reliant l'Etrurie et Paestum. ¹⁵⁴

¹⁵² TITE-LIVE, *Histoire romaine*, V, 21, 1-3.

¹⁵³ TITE-LIVE, *Histoire romaine*, V, 22, 3-7.

¹⁵⁴ Voir FERNIQUE E., *Etude sur Préneste, ville du Latium*, éd Ernest Thorin, Paris, 1880.

Toutes les informations sur la période archaïque nous sont fournies par l'archéologie¹⁵⁵, et notamment par des fouilles menées au 19^{ème} siècle et qui ont mis au jour trois tombes recelant de nombreux objets comme des bijoux, des fibules, ou encore de la vaisselle.

Faisant partie des membres fondateurs de la Ligue latine, la ville alterne luttes et périodes d'alliances avec Rome¹⁵⁶ : en 496¹⁵⁷ survient, selon la Tradition, la bataille du Lac Régille. Les deux Cités sont alors amies et Préneste n'intervient pas dans le combat qui oppose Rome aux Latins emmenés par Tusculum :

Consulat de Servius Sulpicius et de Manius Tullius : rien à signaler. Viennent ensuite Titus Aebutius et Gaius Vétusius. Sous leur consulat, Fidènes fut assiégée et Crustumérie prise ; Préneste passa des Latins aux Romains, ce qui rendit inévitable une guerre avec les Latins, déjà de plus en plus menaçante depuis quelques années. Aulus Postumius, dictateur, Titus Aebutius, maître de cavalerie, avec de grandes forces d'infanterie et de cavalerie, rencontrèrent l'ennemi au Lac Régille¹⁵⁸, sur le territoire de Tusculum. [...] Aussi, la bataille fut-elle terrible et sanglante entre toutes : [...] si grande fut l'ardeur des Romains que d'un seul et même élan ils mirent l'ennemi en déroute et prirent son camp. Telle fut la bataille du lac Régille. Le dictateur et le maître de cavalerie rentrèrent à Rome en triomphe.¹⁵⁹

¹⁵⁵ A propos des vestiges archéologiques du sanctuaire de Fortuna Primigenia à Préneste, voir : FASOLO F., GULLINI G., *Il santuario della Fortuna Primigenia a Palestrina*, éd. Università di Roma. Istituto di archeologia, Rome, 1953, complété d'un deuxième volume contenant 28 planches ; ainsi que IACOPI G., *Il santuario della fortuna primigenia e il Museo archeologico prenestino*, éd. La Libreria dello Stato, Rome, 1963.

¹⁵⁶ Toutes les dates qui suivent sont ACN.

¹⁵⁷ Cette date est proposée par Tite-Live. Denys d'Halicarnasse, quant à lui, estime la date de la bataille à 493 ACN. Pour le récit de la bataille du Lac Régille fait par Denys d'Halicarnasse, voir DENYS D'HALICARNASSE, *Antiquités romaines*, VI, 2-14.

¹⁵⁸ L'éditeur précise que la position du Lac Régille est inconnue. Peut-être s'agirait-il du *Pantano Secco*, au nord de Frascati, dans les Monts Albains.

¹⁵⁹ TITE-LIVE, *Histoire romaine*, II, 19-20.

Mais, en 382, à la suite de l'invasion gauloise de 390, Préneste s'attaque aux possessions de Rome en soutenant d'une part la révolte de la colonie romaine de Velletri et d'autre part en prenant d'assaut la colonie de Satricum, toutes deux en pays volsque :

Cette année aussi, s'élevèrent les premiers bruits d'une défection des Prénestins: aux dénonciations des Tusculans, des Gabiens et des Labicans, dont ils avaient ravagé les terres, le sénat répondit si mollement, qu'on vit bien qu'il croyait peu aux accusations, parce qu'il ne voulait pas qu'elles fussent vraies.¹⁶⁰

L'année suivante, Sp. et L. Papirius, nouveaux tribuns militaires avec puissance de consuls, menèrent les légions à Vélitres; leurs quatre collègues, Ser. Cornelius Maluginensis, tribun pour la quatrième fois, Q. Servilius, Ser. Sulpicius, L. Aemilius pour la quatrième fois, restèrent pour défendre la ville au premier bruit d'un nouveau mouvement de l'Étrurie; car tout était suspect de ce côté. À Vélitres, on rencontra une armée auxiliaire de Prénestins, plus nombreuse en quelque sorte que les troupes de la colonie: on les combattit avec succès; la proximité de la ville fut à la fois, pour l'ennemi, l'occasion d'une fuite prématurée et son unique asile en sa fuite.

Les tribuns renoncèrent à attaquer la place, parce que le succès était douteux, et qu'ils ne voulaient point combattre pour la destruction de la colonie. La lettre qu'ils envoyèrent à Rome au sénat pour annoncer leur victoire, accusait plus les Prénestins que les Véliternes : aussi, par un sénatus-consulte et par un ordre du peuple, on déclara la guerre aux Prénestins, qui s'allièrent aux Volsques, et, l'année suivante, marchèrent sur Satricum, colonie du peuple romain: malgré l'opiniâtre défense des colons, ils l'emportèrent d'assaut, et abusèrent cruellement de la victoire.¹⁶¹

C'est ainsi qu'en 380, l'armée de Préneste est aux portes de Rome mais elle est vaincue lors de la seconde bataille de l'Allia par le dictateur Cincinnatus, qui récupère les colonies et en profite pour prendre Préneste elle-même :

¹⁶⁰ TITE-LIVE, *Histoire romaine*, VI, 21, 9.

¹⁶¹ TITE-LIVE, *Histoire romaine*, VI, 22, 1-3.

Ainsi animés de part et d'autre, ils arrivèrent sur les bords de l'Allia. Le dictateur romain, en présence de l'ennemi rangé et sous les armes : "Ne vois-tu pas, dit-il, A. Sempronius, qu'ils comptaient sur la fortune de ce lieu en prenant position sur l'Allia? Puissent les dieux immortels ne leur avoir point donné de plus sûr gage de confiance, ou de meilleur appui! Mais toi, qui comptes sur tes armes et ton courage, charge et lance la cavalerie au milieu de ces bataillons; moi, avec les légions, parmi leurs lignes troublées et tremblantes, je pousserai nos enseignes. Assistez-nous, dieux témoins des serments! venez punir ceux qui vous ont outragés, qui ont abusé de votre nom pour nous trahir!"

Les Prénestins ne résistèrent ni aux cavaliers, ni aux fantassins: au premier choc, au premier cri, leurs lignes furent rompues. Puis, ne pouvant sur aucun point tenir la ligne, ils tournent le dos: culbutés et en pleine déroute, emportés par la frayeur au-delà de leur camp, ils ne s'arrêtèrent qu'en vue de Préneste.

Là, ces fuyards se rallient, et s'emparent d'une position qu'ils fortifient à la hâte: s'ils se réfugiaient dans leurs murs, on brûlerait aussitôt leurs campagnes, et, après une entière dévastation, on mettrait le siège devant la ville. Mais lorsque, après avoir pillé leur camp sur l'Allia, le Romain vainqueur apparut, ils abandonnèrent même ce nouveau retranchement; et, rassurés à peine par la protection de leurs remparts, ils se renferment dans leur ville de Préneste. Outre cette ville, huit autres se trouvaient sous la domination des Prénestins. On leur porta la guerre tour à tour; on les prit sans beaucoup de peine, et on mena l'armée à Vélitres, qu'on emporta de même. Alors on revint à Préneste, le but de cette guerre. Sans attendre l'emploi de la force, elle capitula.¹⁶²

En 360, lors de la deuxième invasion gauloise, Préneste s'unit aux agresseurs contre Rome. Une nouvelle bataille a lieu en 339/8 durant laquelle elle est vaincue et perd une partie de son territoire :

¹⁶² TITE-LIVE, *Histoire romaine*, VI, 29, 1-7.

*Les Tiburtes et les Prénestins perdirent du territoire: on les punissait ainsi, non seulement de leur dernière révolte, crime commun à tous les Latins, mais de cette haine pour la domination romaine qui jadis avait associé leurs armes à celle des Gaulois, la nation sauvage.*¹⁶³

En 338, la ligue Latine est dissoute et Préneste devient un municipe gouverné par deux préteurs, deux édiles, un Sénat et deux censeurs. Néanmoins, elle conserve son indépendance, frappe monnaie, et jouit du droit d'asile. Elle connaît alors des années de grande prospérité, pendant lesquelles des familles prénestines entrent même dans le Sénat urbain.¹⁶⁴

Durant la seconde guerre Punique, Préneste s'attire la reconnaissance et l'amitié des Romains après avoir défendu Casilinum face à Hannibal en 216 :

*Après avoir pillé et incendié Acerrae, Hannibal, à la nouvelle que le dictateur romain et de nouvelles légions étaient appelées à Casilinum et voulant éviter qu'à Capoue aussi, avec un camp ennemi si proche, ne se produisît quelque mouvement, conduit son armée à Casilinum. Casilinum, à cette époque, était tenue par 500 Prénestins, un petit nombre de Romains et des soldats de nom latin, poussés au même endroit par la nouvelle du désastre de Cannes.*¹⁶⁵

Le culte de la Fortune acquiert dès lors une très grande popularité à Rome.¹⁶⁶ Mais durant la guerre sociale, la Cité prend position en faveur de Marius et accorde, en 82, l'asile à Marius le Jeune, fils de l'ennemi juré de Sylla. Ces deux faits lui vaudront un terrible châtement après la victoire de Sylla à la Porte Colline :

Après la prise de Préneste, Lucretius mit à mort sur-le-champ une partie des sénateurs qui s'y trouvaient et avaient exercé des commandements sous Marius, et il jeta les autres en prison ; mais Sylla, arrivé sur les lieux, les fit périr. Et il ordonna à toutes les personnes qui se trouvaient à Préneste de s'avancer dans la

¹⁶³ TITE-LIVE, *Histoire romaine*, VIII, 14, 9.

¹⁶⁴ CEBEILLAC-GERVASONI M., *Préneste*, in LECLANT J., *op. cit.*, p.1789.

¹⁶⁵ TITE-LIVE, *Histoire romaine*, XXIII, 17, 7.

¹⁶⁶ PRELLER L., *op. cit.*, p.382.

plaine, sans armes. Quand ce fut fait, il mit à part quelques rares individus qui lui avaient rendu des services ; après quoi il ordonna aux autres de se diviser en trois groupes séparés : les romains, les Samnites et les citoyens de Préneste. Lorsque les groupes furent constitués, Sylla fit savoir aux Romains par la voix du héraut « qu'ils avaient eux aussi accompli des actes méritant la mort mais que, néanmoins, il leur avait pardonné ». Les autres, en revanche, furent tous abattus ; mais il autorisa leurs femmes et leurs enfants à s'en aller indemnes. Puis, il livra au pillage Préneste, qui était une des villes les plus riches à l'époque. Voilà donc comment Préneste fut prise elle aussi.¹⁶⁷

Il prend la ville d'assaut, sans épargner le temple, et tous les membres des familles aristocratiques sont massacrés, et leurs biens servent à l'implantation d'une colonie de vétérans de Sylla.¹⁶⁸ Préneste perd alors son rôle de premier plan et un scepticisme général s'installe face à cette Fortune qui avait bien mal su protéger ses adorateurs contre les vengeances de Sulla. La place est laissée au doute et à l'incrédulité. Ainsi s'exprime Cicéron :

Restent les sorts et les Chaldéens, pour en venir ensuite aux devins inspirés et aux songes. Tu penses donc qu'il faut discuter des sorts ? Qu'est-ce qu'un sort ? A peu près la même chose que le jeu de la « mourre », le lancer des osselets ou des dés : jeux régis par le hasard et l'imprévu, non par la réflexion et le calcul. Toute cette technique a été inventée par tromperie, pour faire du profit, pour promouvoir la superstition ou induire en erreur.¹⁶⁹

Mais le scepticisme de cette période fait vite la place à un regain de foi, et le culte de Fortuna, loin de disparaître, va retrouver une vigueur nouvelle sous l'influence des superstitions apportées dans le monde gréco-romain par les peuples d'alentours.¹⁷⁰

¹⁶⁷ APPIEN, *Guerres civiles*, I, 94.

¹⁶⁸ BOUCHE-LECLERCQ A., *op. cit.*, p.922.

¹⁶⁹ CICERON, *De la divination*, II, 41.

¹⁷⁰ BOUCHE-LECLERCQ A., *op. cit.*, p.922.

C'est donc une alternance de luttes et d'ententes qui a rythmé les rapports entre les deux Cités latines du 5^{ème} au 1^{er} siècle ACN.

Le sanctuaire¹⁷¹

Pour les Anciens, Préneste est vraiment la ville de la Fortune dans le sens où le sanctuaire oraculaire qui lui est voué est le plus illustre. En témoignent les dires de Strabon lorsqu'il veut définir et distinguer Préneste des cités voisines : *A Préneste se trouve le temple de la Fortune, célèbre pour ses oracles*¹⁷².

La première mention connue de l'oracle de Préneste est donnée par Valère Maxime, qui nous informe que le consul Q. Lutatius Cerco s'est vu interdire par le Sénat en 241¹⁷³, à la fin de la première guerre Punique, de consulter les sorts de Préneste, sous prétexte qu'il s'agissait d'auspices « étrangers » :

*Lutatius Cerco, lui qui a mis fin¹⁷⁴ à la première guerre punique, s'est vu interdire par le Sénat de consulter les sorts de la Fortune de Préneste. Les membres du Sénat jugèrent que les affaires publiques devaient être conduites sous des auspices nationaux, et pas sous des auspices étrangers.*¹⁷⁵

Ce témoignage prouve qu'à cette époque déjà, donc, l'oracle de Préneste jouissait d'une renommée considérable.

¹⁷¹ Voir annexe p.111 pour l'état actuel du sanctuaire.

¹⁷² STRABON, *Geographie*, V, 3, 11.

¹⁷³ BOUCHE-LECLERCQ A., *op. cit.*, p.921.

¹⁷⁴ Comme le précise l'éditeur, il y a ici confusion entre Q. Lutatius Cerco, consul en 241, et son frère mieux connu, C. Lutatius Catulus, consul en 242. C'est ce dernier qui met fin à la première guerre punique en remportant la bataille des îles Egates.

¹⁷⁵ VALERE MAXIME, *Des faits et des paroles mémorables*, I, 3, 2. Nous avons réalisé la traduction française ici proposée à partir de la traduction anglaise de SHACKLETON BAILEY (voir bibliographie finale).

Sur le terrain, le premier aménagement lié au culte de la fortune à Préneste remonte aux 4^{ème} – 3^{ème} siècles ACN¹⁷⁶ et apparaît comme l'un des plus énigmatiques de la religion italique ancienne. En effet, Fortuna y apparaît à la fois comme la mère et la fille de Jupiter¹⁷⁷.

Le sanctuaire se développe sur cinq niveaux¹⁷⁸ et trois terrasses qui conduisent à la « place des hémicycles¹⁷⁹ » où les fidèles attendaient les réponses de l'oracle. Au-dessus, se dressait un temple de forme circulaire¹⁸⁰ que le monumental ensemble était destiné à mettre en valeur ; la statue de Fortuna en bronze doré mentionnée par Pline s'y trouvait sans doute¹⁸¹ :

*Les plus épaisses s'appellent feuilles de Préneste, et ce qui leur fait garder ce nom encore aujourd'hui, c'est, dans cette ville, une statue de la Fortune dont la dorure est inaltérable.*¹⁸²

Le sanctuaire, daté de la fin du 2^{ème} siècle ACN, s'inspire des modèles de Rhodes, de Cos, ou encore de Pergame. En bas de la colline, se situe ce qu'on a longtemps identifié comme un sanctuaire inférieur mais qui en réalité correspond aux édifices du forum de la cité pré-syllanienne.¹⁸³

¹⁷⁶ A propos des vestiges archéologiques du sanctuaire de Fortuna Primigenia à Préneste, voir, comme nous l'avons déjà mentionné : FASOLO F., GULLINI G., *Il santuario della Fortuna Primigenia a Palestrina*, éd. Università di Roma. Istituto di archeologia, Rome, 1953, complété d'un deuxième volume contenant 28 planches ; ainsi que IACOPI G., *Il santuario della fortuna primigenia e il Museo archeologico prenestino*, éd. La Libreria dello Stato, Rome, 1963.

¹⁷⁷ Cette ambiguïté n'étant pas l'objet de notre étude, nous n'en parlerons pas ici. Mais à ce propos, voir DUMEZIL G., *Déeses latines et mythes védiques*, in *Latomus*, vol. 25, éd. Latomus, Bruxelles, 1956, p.71-98 ; et HONOREZ J.-M., *La Fortune de Préneste : mère et fille de Jupiter*, mémoire de Licence, Université de Liège, Faculté de Philosophie et Lettres, section Philologie Classique, Liège, 1960.

¹⁷⁸ Voir annexe p.112.

¹⁷⁹ *Rangées de gradins semi-circulaires et concentriques, destinées à des auditeurs, des spectateurs, aux membres d'une assemblée* (REY-DEBOVE J., REY A., *op. cit.*, p.1255). Voir annexe p.113.

¹⁸⁰ Voir annexe p.114.

¹⁸¹ CEBEILLAC-GERVASONI M., *op. cit.*, p.1789.

¹⁸² PLINE, *Histoire naturelle*, XXXIII, 61.

¹⁸³ CEBEILLAC-GERVASONI M., *op. cit.*, p.1789.

Aux temps archaïques, les réponses de la déesse – les *sortes* – étaient inscrites sur des cailloux ou des baguettes de bois.¹⁸⁴ Les consultants n’y avaient pas accès ; ce sont des enfants qui étaient chargés de les mélanger et de les tirer pour eux¹⁸⁵. Ils les confiaient ensuite au spécialiste – le *sortilegus Fortunae Primigeniae* – qui était chargé de les lire et qui énonçait la réponse attendue par le consultant. Mais nous ignorons dans quelles mesures ces enfants étaient recrutés et à quelles conditions ils devaient satisfaire.

L’oracle était rendu dans une grotte – l’*Antro delle Sorti*¹⁸⁶ – dont le fond était recouvert d’eau, et dans laquelle est aménagé au I^{er} siècle av. J.-C. la *mosaïque du Nil*. Cette référence à l’eau est souvent liée à l’antre dans lequel prophétise la divinité dans les cultes oraculaires¹⁸⁷.

Mais le *sortilegus* n’était pas le prêtre en titre de Fortuna. Cette charge incombait au *sacerdos Fortunae Primigeniae*, qui était accompagné d’un abondant personnel sacerdotal et subalterne, et ce, dès la fin du 2^{ème} ou le début du 1^{er} siècle ACN, et certainement même bien avant, dès que l’oracle de Préneste a fait l’objet d’un intérêt croissant et est sorti petit à petit du cadre local.¹⁸⁸ La tâche du corps sacerdotal était triple et consistait à célébrer les sacrifices, à dispenser les prédictions, et à perpétuer la tradition prophétique conformément aux rites particuliers en usage à Préneste.

Sous la République, et plus particulièrement à l’époque syllanienne, après le siège de 82 ACN et la réduction de la ville en colonie, la salle à abside et l’area sacrée sont construites. A la même époque, la grotte est réaménagée et la mosaïque des poissons y est posée par Sylla. Le sanctuaire supérieur quant à lui aurait été construit entre 120 et 110 ACN¹⁸⁹.

¹⁸⁴ HILD J. A., *op. cit.*, p.1271.

¹⁸⁵ PRELLER L., *op. cit.*, p.381.

¹⁸⁶ MEYBOOM P. G. P., *The Nile mosaic of Palestrina. Early evidence of Egyptian religion in Italy*, in *EPRO*, vol. 121, éd. E. J. Brill, Leiden, 1995, p.9.

¹⁸⁷ A propos de la *Mosaïque du Nil* de Préneste, voir MEYBOOM P. G. P., *op. cit.*

¹⁸⁸ CHAMPEAUX J., *op. cit.*, vol. 1, *Fortuna dans la religion archaïque*, éd. Ecole française de Rome, Rome, 1982, p.72.

¹⁸⁹ Cette chronologie est proposée par MEYBOOM P. G. P., *op. cit.*, p.8-19. Jacqueline Champeaux, quant à elle, propose l’intervalle 110-100 ACN en ce qui concerne la construction du sanctuaire supérieur.

L'organisation du culte

Nous ne connaissons les bases du culte rendu à la Fortune de Préneste qu'à travers Cicéron dans son essai de 44, le *De divinatione*, au Livre II, lignes 85 et 86¹⁹⁰ :

Atque ut in haruspicina fecimus, sic videamus, clarissimarum sortium quae tradatur inventio. Numerium Suffucium Praenestinatorum monumenta declarant honestum hominem et nobilem, somniis crebris, ad extremum etiam minacibus, quum juberetur certo in loco silicem caedere, perterritum visis irridentibus suis civibus id agere coepisse; itaque perfracto saxo sortes erupisse in robore insculptas priscarum litterarum notis. Is est hodie locus septus religiose propter Iovis pueri, qui lactens cum Iunone Fortunae in gremio sedens mammam appetens castissime colitur a matribus.

Eodemque tempore in eo loco, ubi Fortunae nunc sita est aedes, mel ex olea fluxisse dicunt, haruspicesque dixisse summa nobilitate illas sortes futuras, eorumque iussu ex illa olea arcam esse factam, eoque conditas sortes, quae hodie Fortunae monitu tolluntur. Quid igitur in his potest esse certi, quae Fortunae monitu pueri manu miscentur atque ducuntur? quo modo autem istae positae in illo loco? quis robur illud cecidit, dolavit, inscripsit? « Nihil est », inquit, « quod deus efficere non possit ». Utinam sapientes Stoicos effecisset ne omnia cum superstitiosa sollicitudine et miseria crederent! Sed hoc quidem genus divinationis vita jam communis explosit; fani pulcritudo et vetustas Praenestinarum etiam nunc retinet sortium nomen, atque id in vulgus.

Comme nous l'avons fait pour l'haruspicine, voyons quelle est la tradition relative à la découverte des sorts les plus célèbres. Les chroniques de Préneste rapportent que Numerius Suffustius, personnage honorable et de noble famille, reçut dans des songes fréquents, et à la fin même menaçants, l'ordre d'entailler le rocher en un lieu déterminé. Terrifié par ces visions, il se serait mis à l'œuvre malgré les risées de ses concitoyens : alors du rocher brisé seraient sortis des sorts de chêne gravés de caractères archaïques. Ce lieu est aujourd'hui un enclos

¹⁹⁰ CICERO, *De la divination*, II, 85-86.

consacré près de la chapelle de Jupiter enfant, qui, représenté assis avec Junon sur les genoux de Fortune qui l'allait et dont il cherche à saisir le sein, reçoit des mères un culte particulièrement pieux.

Les chroniques disent qu'au même moment, à l'endroit où se trouve aujourd'hui le sanctuaire de Fortune, du miel coula d'un olivier. Les haruspices déclarèrent que ces sorts jouiraient de la plus haute renommée, et sur leur ordre, on fabriqua de cet olivier un coffret où l'on déposa les sorts que l'on tire aujourd'hui sur l'inspiration de Fortune. Que peut-il y avoir de sûr dans ces sorts que, sur l'inspiration de Fortune, la main d'un enfant mélange et tire ? Comment furent-ils placés en ce lieu ? Qui a coupé, équarri et gravé ce chêne ? On dit qu'il n'y a rien d'impossible à la divinité. Que n'a-t-elle donné aux stoïciens la sagesse qui les empêcherait de tout croire avec une inquiétude et une anxiété superstitieuses. En tous cas, l'opinion commune a désormais rejeté ce mode de divination ; c'est grâce à la beauté et à l'antiquité du sanctuaire que les sorts de Préneste gardent encore leur réputation, et cela auprès du vulgaire.¹⁹¹

Les attributs de la déesse

A Préneste, Fortuna revêt deux fonctions : elle est à la fois déesse-mère et déesse oraculaire. L'idée qui domine dans le culte primitif est celle de la maternité. Ainsi, on trouve deux cultes : l'un, maternel et donc attirant un public essentiellement féminin, a son siège dans le temple de Jupiter *Puer* (mais il s'adressait moins au jeune dieu, qui n'y était pas honoré pour lui-même, qu'à Fortuna *Iouis Pueri*). L'autre, oraculaire et universel, où se rencontrent toutes sortes de consultants, à la fois hommes, femmes, magistrats, ou encore simple public populaire.¹⁹² C'est à ce caractère oraculaire que la déesse doit sa renommée la plus durable dans le monde romain. En effet, à elle seule, sa fonction de déesse-mère ne pouvait lui conférer qu'un rayonnement limité puisque, dès qu'elle sortait de Préneste, elle se heurtait à la concurrence des déesses-mères voisines comme la Diane de Némi, la Junon de Capoue ou encore la Mater Matuta de Satricum.¹⁹³

¹⁹¹ CICERON, *De la divination*, II, 85-86.

¹⁹² CHAMPEAUX J., *op. cit.*, vol.1, p.21 (d'après MARUCCHI, *BCAR*, XXXV, 1907, p.305-307).

¹⁹³ *idem*, p.55.

Une grande fête était organisée tous les ans en l'honneur de Fortua, les 9 et 10 avril¹⁹⁴. Mais ces dates de fêtes sont propres à la ville de Préneste et ne sont mentionnées ni dans les calendriers épigraphiques romains, ni dans les *Fastes* d'Ovide. Il semble néanmoins que d'autres fêtes étaient organisées durant l'année, notamment le jour de l'An au temps de l'Empire. Il ne faut pas voir là un choix de date anodin. En effet, il permet de concilier les deux fonctions de la déesse, et il est chargé d'une symbolique toute particulière : d'une part, il est normal d'évoquer une déesse de la fécondité au printemps, saison de renaissance de la nature par excellence, et d'autre part, la fête du nouvel An représente un moment crucial pour bon nombre de cultes oraculaires – notamment en Babylonie et en Assyrie – dans le sens où *le nouvel an est comme une création nouvelle, puisque le monde, par la volonté du démiurge, est orienté vers des destins nouveaux*¹⁹⁵. Or, à chaque instant de changement et/ou de renouvellement, les hommes éprouvent le besoin de sonder l'avenir inconnu vers lequel ils s'avancent.

A Préneste, comme nous l'avons dit, l'oracle se rend via le tirage des sorts. Ce type de divination basé sur le hasard se combine parfaitement avec la vision que les Romains de l'époque classique se faisaient de chaque naissance : *l'apparition au monde d'un être pourvu d'une condition, de dons et d'un avenir qui lui ont été attribués par le hasard, ou par le décret inconnu d'une puissance supérieure*¹⁹⁶. Cette vision est renforcée par les dires de Sénèque :

*On dit souvent qu'il n'a pas été en notre pouvoir de choisir nos parents ; que le sort nous les a donnés.*¹⁹⁷

Mais la conception ancienne du tirage des sorts n'était en rien associée au hasard en tant qu'abdication de la liberté et de la volonté humaines. En effet, elle était interprétée comme étant l'action directe des dieux dans le monde des hommes, dont ils guidaient la main.

¹⁹⁴ HILD J. A., *op. cit.*, p.1271.

¹⁹⁵ DHORME E., *Les anciennes religions orientales*, vol. 2., t. 2, *Les religions de Babylonie et d'Assyrie; (suivi de) Les religions des hittites et des hourrites des phéniciens et des syriens*, éd. PUF, Paris, 1949, p.242-246.

¹⁹⁶ CHAMPEAUX J., *op. cit.*, vol.1, p.61.

¹⁹⁷ SENEQUE, *De la brièveté de la vie*, 15, 3.

Cette vision des choses implique donc la croyance en une prédestination d'origine divine pour tout homme. Néanmoins, il ne faut pas y voir un renoncement de l'homme à choisir lui-même entre les possibles, mais bien un réel sentiment religieux impliquant de croire en la bienveillance des dieux et à leur accorder une confiance absolue.¹⁹⁸

Nous avons conservé quelques exemples de ces sorts italiques¹⁹⁹, qui nous donnent une idée de ce sur quoi se basaient les prêtres pour interpréter les dires de la divinité, et ainsi rendre l'oracle. Dans le cadre de ce travail, nous jugeons nécessaire de les reporter ici, de même que leur traduction²⁰⁰ :

1. *Corrigi vix tandem quod curvum est factum crede.*

Believe you that what has once been made crooked can hardly now be made straight.

2. *Credis quod deicunt,[?] non sunt ita,[.] ne fore stultu.*

Believe you what they say ? Affairs are not so. Don't be a fool.

3. *De incerto certa ne fiant, si sapis, caveas.*

If you are wise, about uncertainty beware lest things become certain.

4. *De vero falsa ne fiant, judice falso.*

Don't let falsehoods arise from truth by being a false judge.

¹⁹⁸ LECRIVAIN CH., *Sortitio*, in DAREMBERG C., SAGLIO E., *op. cit.*, t. 4, vol. 2, p.1401-1418.

¹⁹⁹ Au nombre de 17, ils sont repris dans le CIL, I², 2173-2189. Après avoir cherché sans succès une traduction valable dans de nombreux manuels d'épigraphie, nous avons fait appel à Monsieur Bruno Rochette. Selon ce dernier, ces textes posent de gros problèmes de traduction car ils sont écrits en latin archaïque, et possèdent une ponctuation datant de la même époque. Les spécialistes de la langue latine archaïque eux-mêmes n'arrivent pas à tout traduire. Néanmoins, nous renvoyons le lecteur intéressé vers l'ouvrage de DEGRASSI A, *Inscriptiones latinae liberae rei publicae*, éd. La nuova Italia, Firenze, 1963, p.287-294, où il trouvera une analyse de ces phrases ainsi qu'un essai de correspondance en latin classique.

²⁰⁰ Cette traduction est proposée par Warmington E. H. dans la collection Loeb (WARMINGTON E. H., *Remains of old latin*, vol. 4, *Archaic inscriptions*, éd. William Heinemann, Londres, 1953, p.246-251). Sur les bons conseils de Monsieur Rochette, nous avons choisi de nous limiter à cette traduction. Nous tenons cependant à préciser qu'elle ne reste qu'une traduction parmi d'autres, et que tant que les spécialistes n'auront pas mis au jour le sens réel et profond de ces *sortes*, elle reste sujette à modifications. La ponctuation et les termes entre [] sont ceux proposés par Warmington et n'apparaissent pas dans le CIL.

5. *Est equos perpulcer, sed tu vehi non potes istoc.*

That horse is a very fine one, but you can't ride him.

6. *Est via fertiliū [(p)er (c)livom]...[;] qua vi[s]... sequi [,] non est. [datur ista.]*

It's an uphill road ; you are not empowered tu follow by the road you want to.

7. *Formidat omnes, [;] quod metuit,[] id sequi satius [.] est.*

He fears all men ; it is better to chase what he is afraid of.

8. *[Mendaces] Homines multi sunt,[;] credere noli.*

Many men are liars. Don't believe them.

9. *Hostis incertus de certo nisi caveas.*

An untrustworthy foe will arise from a trustworthy man, unless you take care.

10. *Jubeo et uti, si sic fecerit [is ei sifecerit], gaudebit semper.*

I command it, and if he does it for him, he will be glad forever.

11. *Laetus lūbens petito [;] quod dabitur,[]gaudebis semper.*

Seek you joyfully and willingly, and you will be glad for ever, because of what shall be given.

12. *Non sum [.]mendacis quas dixti, [;] consulis stulte.*

We are not the liars you said. You ask advice like a fool.

13. *[...] Nunc me rogitas, nunc consulis,[?] tempus abit jam.*

It is now you keep asking me, it is now you seek advice? It is too late by now.

14. *Permuitis prosum,[;] ubei profui, gratia nemo.*

Very many do I help. When I have helped, no one thanks me.

15. *Postquam ceciderunt sei sum [s(p)es (o)m(nes)], consulis tunc [tun] me.*

After all your hopes have fallen do you really ask my advice?

16. *Quod fugis, quod jactas, tib[e]i quod datur spernere nolei.*

Spurn not what you flee, what you toss aside, I mean what is granted you.

17. *Quis [Qur] petis post tempus consilium [?], quod rogas non est.*

Why do you seek advice after the occasion ? What you ask doesn't exist.

Cette vision du monde permet un nouveau parallélisme entre déesse mère et oraculaire : Fortuna, bien plus que de donner naissance à l'homme, s'engage aussi à le guider tout au long de sa vie. Bien que tout homme puisse vivre sa vie comme bon lui semble, c'est à travers le tirage régulier des sorts qu'il peut suivre le meilleur cheminement possible tout au long de son existence.

Vers 110-100 ACN, Préneste bâtit un troisième temple à la Fortune sur la terrasse supérieure du sanctuaire. Cette construction fait suite aux apports de la philosophie pythagoricienne avec laquelle Préneste est entrée en contact aux alentours des 4^{ème} et 3^{ème} siècles à travers les courants culturels venus d'Etrurie et de Grande-Grèce.²⁰¹ Les conséquences de cette rencontre entre les deux cultures ne sont pas anodines, puisqu'on assiste à une réforme sacerdotale qui remodèle la Fortuna *Primigenia* archaïque en lui conférant le prestige d'un mythe symbolique en tant que, simultanément, mère et fille de Jupiter²⁰². Cette double filiation répond à la fois à la question des origines et à celle du devenir, auxquelles, sous l'influence des penseurs grecs, les communautés du Latium tentent à présent également de répondre.²⁰³

Ainsi, alors que sous l'influence des disciples de Pythagore Fortuna devient la maîtresse du temps et de l'éternité, elle accède aussi, au cours des 3^{ème} et 2^{ème} siècles, à la royauté universelle, et se voit confier la domination absolue du monde, des temps et des

²⁰¹ LE GLAY M., *La religion romaine*, éd. Armand Collin, Paris, 1991, p.34-37.

²⁰² Voir *supra* p.56.

²⁰³ BUTTAY-JUTIER F., *op. cit.*, p.44 .

destins.²⁰⁴ C'est sous cette forme qu'elle fait son entrée à Rome, comme nous allons le voir *infra*.

B. Les deux Fortunes d'Antium

La Fortune d'Antium est mentionnée en particulier par Horace, qui lui demande d'étendre sa protection sur Auguste et sur les armées romaines :

*O déesse qui gouverne l'aimable Antium, toi dont l'intervention élève du plus bas degré un être mortel ou change en funérailles les triomphes orgueilleux [...] Préserve César, prêt à marcher au bout du monde contre les Bretons, et le nouvel essaim des jeunes hommes redoutable aux régions de l'Aurore et à l'Océan rouge.*²⁰⁵

Mais cette Fortune abstraite, à laquelle fait référence le poète, ne ressemble plus à celle, où plutôt aux deux Fortunes, qui était originairement célébrées à Antium et y rendaient leurs oracles²⁰⁶, comme nous allons le voir.

La ville

Antium (aujourd'hui Anzio) appartient alors, comme Préneste, au territoire des Volsques. Les Fortunes qui y sont célébrées sont beaucoup moins connues que celle de Préneste. La divinité y a un double caractère et elle y est donc vénérée sous la forme d'une paire de deux Fortunes indissociables²⁰⁷. Cette dualité se traduit par la double iconographie

²⁰⁴ *idem*, p.147.

²⁰⁵ HORACE, *Odes et Epodes*, I, 35.

²⁰⁶ Voir *infra* p.65-68.

²⁰⁷ LE GLAY M., *La religion (...), op. cit.*, p.382.

des déesses²⁰⁸, bien que les auteurs antiques ne parlent généralement que d'une seule divinité²⁰⁹.

La Cité d'Antium est nommée dans le premier traité²¹⁰ conclu entre Rome et Carthage à la fin du 6^{ème} siècle ACN, parmi les ports du Latium soumis à la domination romaine. Vaincue et humiliée à de nombreuses reprises par les Romains, elle constitue, sous l'empire, un lieu de plaisance où sont construites de nombreuses villas. Preuve en est que tous les Julio-Claudiens y séjournent successivement : Auguste y reçoit la délégation de la plèbe qui lui offre, en 2 ACN, le titre de « Patris patriae » : *Le surnom de « Père de la patrie » lui fut décerné par tous, d'un soudain et parfait accord : ce fut d'abord la plèbe qui le lui offrit, en lui envoyant une délégation à Antium [...]»²¹¹ ; Tibère s'y rendait : [...] pendant la période suivante, il ne s'absenta que pour aller dans les villes voisines et sans dépasser Antium [...]»²¹² ; Caligula et Néron y sont nés : *Pour moi, je trouve dans les actes officiels qu'il [Caligula] naquit à Antium²¹³ et Néron naquit à Antium²¹⁴.**

Fonctions des déesses

Bien qu'elles soient dissemblables par leur iconographie²¹⁵, elles sont totalement identiques sur le plan de leurs attributions. En effet, elles partagent communément les fonctions qui leur sont dévolues et sont donc toutes deux oraculaires, fécondantes et poliades.

²⁰⁸ Voir annexes p.115-116.

²⁰⁹ HILD J. A., *op. cit.*, p.1271. Il existe cependant quelques exceptions : Martial les appelle les *veridicae sorores* (MARTIAL, *Les épigrammes*, V, 1) ; Suétone les *Fortunae Antiatinae* (SUETONE, *Caligula*, LVII, 6) ; Macrobe, enfin, parle des *simulacra fortunarum* (MACROBE, *Les Saturnales*, I, 23).

²¹⁰ La date de signature (509, selon Polybe) et la question de l'authenticité de ce traité ont donné lieu à de nombreuses controverses parmi les historiens. A ce sujet, voir HEURGON J., *Rome et la Méditerranée occidentale jusqu'aux guerres puniques*, éd. PUF, Paris, 1993, p.386-395.

²¹¹ SUETONE, *Auguste*, XVIII.

²¹² SUETONE, *Tibère*, XXXVIII.

²¹³ SUETONE, *Caligula*, VIII.

²¹⁴ SUETONE, *Néron*, VI.

²¹⁵ Dans certains cas, l'une des deux figures est coiffée d'un casque, et l'autre d'un diadème. (D'après (HILD J. A., *op. cit.*, p.1271). Voir annexe p.115.

Leurs prérogatives ne se limitent donc pas à rendre des oracles : conjointement, elles protègent les naissances et veillent sur la Cité d'Antium, dont elles sont les divinités principales²¹⁶.

Nous n'en avons conservé que deux représentations complètes, où elles figurent ensemble : l'une sur un denier de Q. Rustius²¹⁷, et l'autre sur l'ex-voto de Préneste.²¹⁸

<p>La dualité de la Fortune d'Antium et le couple Déméter – Coré/perséphone²¹⁹</p>
--

Cette décomposition d'une seule déesse en deux divinités peut s'opérer de différentes manières : le premier procédé est celui du dédoublement pur et simple, et qui consiste soit à placer côte à côte deux déesses homonymes, soit à présenter deux images différentes de la même divinité, représentant deux de ses fonctions, comme nous le rencontrons avec les deux Fortunes d'Antium.

Une variante du même procédé est celle qui amène à présenter un couple de deux déesses absolument pareilles entre elles, mais désignées par des noms différents, entre lesquelles n'est établi aucun lien de filiation et qui ont plutôt l'apparence de deux soeurs.

Enfin, on peut aussi décomposer la déesse en une dualité mère/fille, exprimant le renouvellement perpétuel de la nature. Cette dernière « division », selon nous, pourrait être appliquée à la Fortune de Préneste. En effet, bien qu'elle ne soit pas représentée avec une

²¹⁶ CHAMPEAUX J., *op. cit.*, vol.1, p.168-169.

²¹⁷ Q. Rustius est originaire d'Antium et il est duumvir de la cité. En 19 ACN, pour commémorer le retour d'Auguste de son voyage en Orient, il frappe des deniers à l'effigie des deux fortunes d'Antium (CHAMPEAUX J., *op. cit.*, vol.1, p.150 ; 177). Voir annexe p.115.

²¹⁸ Voir annexe p.116.

²¹⁹ Nous résumons ici les propos de F. LENORMANT dans son article *Cérès*, in DAREMBERG C., SAGLIO E., *op. cit.*, t. 1, vol. 2, p.1047-1050.

autre déesse pouvant être sa fille, elle est, comme nous l'avons évoqué plus haut dans ce travail²²⁰, elle-même et à la fois fille et mère de Jupiter.

Ce processus de décomposition et de dualité se rencontre déjà en Grèce avec le couple Déméter – Coré/Perséphone. En effet, presque partout où elle est honorée, Déméter se montre inséparable de l'adoration rendue en même temps à sa fille, la déesse Coré/Perséphone. Ainsi, dans *Les Phéniciennes*, lorsqu' Euripide parle des deux déesses, il dit :

*[...] Viens, viens sur cette terre
que tes descendants ont fondée, et qu'ont possédée les deux
déeses qu'on invoque ensemble, Perséphone et la bienfaitante
Déméter [...]*²²¹

A l'origine, cette dualité féminine rendait compte d'une conception purement agraire : Déméter incarnait la terre féconde et la mère, et Perséphoné-Coré la végétation qui se développe de son sein, ainsi que la puissance mystérieuse qui anime cette végétation. Puis, le mythe s'est développé : Perséphone est devenue l'épouse d'Hadès, et en tant que telle la reine des demeures infernales et des morts qui les habitent. Sous cette forme, elle présidait à la destinée de l'homme après le trépas.

Procédé divinatoire

Tout comme à Préneste, il est fondé sur le hasard. Néanmoins, son mode de fonctionnement est différent. Nous ne le connaissons que par Macrobe, lorsqu'il établit une comparaison entre Jupiter et le dieu du soleil : un cortège avait lieu, que les statues des deux déesses présidaient. Selon l'auteur antique, tous les plus grands personnages du pays y étaient présents. Les hommes qui portaient le *ferculum*²²² devaient bouger et se diriger en fonction de

²²⁰ *supra*, p.65.

²²¹ EURIPIDE, *Les Phéniciennes*, 681-685.

²²² Sorte de table à brancards, qu'un certain nombre d'hommes portaient sur leurs épaules dans les pompes solennelles, et sur laquelle était placé tout objet digne d'attention pour être exposé, dans une situation élevée, à la vue de tous.

l' « inspiration divine », de telle sorte que les prêtres pouvaient interpréter la direction prise par le cortège et en tirer les indices nécessaires à la formulation de réponses aux questions posées :

[...] On promène en effet la statue du dieu d'Héliopolis sur un brancard, comme on fait pour les statues des dieux dans la procession qui ouvre les jeux du cirque ; les porteurs sont généralement les grands de la province, la tête rasée, et purifiés par une longue continence. Dirigés par le souffle du dieu, ils transportent la statue, non pas où ils veulent, mais où les pousse le dieu ; de même, à Antium, nous voyons les statues représentant les deux Fortunes se mouvoir d'elles-mêmes pour rendre des oracles.²²³

Il semble que l'observation de ces mouvements statuaires erratiques avait pour but de leur faire désigner des sorts qui étaient étalés ou du moins mis à la portée des statues.²²⁴ Néanmoins, selon Jacqueline Champeaux²²⁵, cette hypothèse est à prendre avec prudence car aucune source antique n'autorise à prétendre à l'existence de sorts similaires à ceux de Préneste à Antium.

2.2.2. Les centres secondaires du culte

En dehors des deux sanctuaires majeurs dont nous venons de parler, l'Italie antique de la période républicaine est peuplée de nombreux autres lieux de culte dédiés à Fortuna. Ils peuvent être de différents types : temples, sanctuaires permanents, ou encore hommages privés rendus par des fidèles. Ainsi, diverses inscriptions, mentions dans des textes, ou encore objets témoignent de cultes rendus à Fortuna d'une part dans le Latium, à Tusculum, Signia,

(d'après RICH A., *Dictionnaire des Antiquités romaines et grecques*, éd. Firmin-Didot, Paris, 1883, [en ligne], http://www.mediterranees.net/civilisation/Rich/Articles/Armee_romaine/Insignes/Ferculum.html. Site consulté le 11 novembre 2009). Il représente donc l'élément essentiel du culte puisque, sans lui, il est impossible de transporter les statues et ainsi de mettre en place le procédé divinatoire.

²²³ MACROBE, *Les saturnales*, I, 23, 13.

²²⁴ Selon BOUCHE-LECLERCQ A., *op. cit.*, p.924.

²²⁵ CHAMPEAUX J., *op. cit.*, vol.1, p.160.

Cora, Ostie, et sur l'Algide ; ensuite sur la côte adriatique, à Fanum ; et enfin en Campanie et dans le Samnium, à Cales, Teanum, Capoue, Benevento, Calabre, Corfinium, Patauium, Scolacium, et enfin Hydruntum.²²⁶

La pluralité de ces différents lieux de culte atteste que Fortuna était largement honorée en Italie centrale, non seulement dans le Latium, mais aussi en Campanie. Néanmoins, nous ne connaissons pas les fonctions de ces diverses Fortunes. De plus, rien ne nous permet de croire que ces cultes ne sont pas que le résultat de la propagation dans les diverses régions de l'Italie, à la suite de la conquête romaine, d'une Fortuna purement latine à l'origine, et qui, donc, en ces lieux, n'en aurait été qu'une adaptation locale.²²⁷ Nous ignorons encore à ce jour à peu près tout de la religion italique de la déesse, en dehors des trois centres incontestables de son culte que constituent Préneste, Antium et Rome.

2.3. Les Fortunes romaines

Comme nous venons de le voir, les *soeurs* d'Antium et la *Primigenia* de Préneste ont en commun trois traits dominants : elles sont déesses-mères, rendent des oracles, et sont considérées comme divinités majeures et poliades de leurs cités respectives, où elles ne font l'objet que d'un seul culte. Au contraire, dans la Rome archaïque, le groupe multiforme des Fortunes semble relever d'une autre construction du religieux, puisqu'il diffère du culte italique en trois points²²⁸ :

Tout d'abord, la Fortune romaine archaïque n'est en rien une divinité poliade ; ce titre incombe à Jupiter *Optimus Maximus*, honoré sur le Capitole.

Ensuite, bien que Servius lui y ait fait construire de nombreux temples, elle ne présente en aucun de ces lieux un caractère oraculaire.²²⁹ Cette grande différence est due, comme nous l'avons vu dans le premier chapitre de ce travail consacré au destin, au fait que

²²⁶ Voir carte en annexe p.117.

²²⁷ CHAMPEAUX J., *op. cit.*, vol.1, p.190.

²²⁸ *idem*, p.195.

²²⁹ BLOCH R., *op. cit.*, p.77.

les Romains adoptent une attitude réservée à l'égard de la mantique, car elle échappe au contrôle de l'Etat.

Enfin, par leur dispersion topographique et fonctionnelle, les Fortunes romaines tranchent avec l'unité rencontrée à Préneste et à Antium - bien que pour cette dernière, l'unité se traduise par une indissoluble collégialité, comme nous l'avons fait remarquer plus haut -.²³⁰

Dans les pages qui suivent, nous allons nous attacher à décrire les caractères revêtus par la Fortune romaine aux différentes étapes de son évolution. Ce n'est pas sur l'analyse des temples en eux-mêmes que nous focaliserons notre attention, mais bien sur l'évolution du sentiment religieux romain, qui va transformer les Fortunes romaines aux attributs multiples telles qu'elles sont introduites par Servius Tullius en une Fortune unique présidant au destin.

Cette transformation s'opère sous la République, et tout particulièrement durant la seconde guerre Punique²³¹. Dès lors, nous ne ferons qu'évoquer la période archaïque romaine, puisque les multiples temples qui lui sont alors dédiés en font non pas la gardienne du Destin, mais bien la protectrice efficace des diverses classes d'âges et de personnes, auxquelles ses nombreuses épiclèses se rattachent.

2.3.1. L'époque archaïque : Les Fortunes serviennes et des classes d'âge.

On dénombre sept Fortunes romaines archaïques : *Fors* Fortuna aux abords de la Via Portuensis, une Fortune sur le forum Boarium qui ne porte pas d'épiclèse, Fortuna *muliebris*²³² sur la Voie Latine, Fortuna *virgo*, Fortuna *virilis*, Fortuna *barbata*, et enfin Fortuna *viscata*.²³³

²³⁰ *supra* p.56.

²³¹ *infra* p.76-79.

²³² Concernant les liens présumés entre le culte de Fortuna *muliebris*, les Fortunes d'Antium, et Coriolan, voir : GAGE J., *La chute des Tarquins et les débuts de la république romaine*, éd. Payot, Paris, 1976, p.167-194.

²³³ Concernant les diverses Fortunes que nous évoquons, voir PRELLER L., *op. cit.*, p.376-383.

D'autres épiclèses sont liées à l'inconstance de la Fortune et à la manière dont elle reçoit les prières qui lui sont adressées : Fortuna *respiciens / obsequens* ou « favorable », Fortuna *hujusce diei* qui représente l'occasion agréable qui peut se présenter chaque jour et qui diffère d'un jour à l'autre, Fortuna *brevis*, Fortuna *manens*, Fortuna *mala*, Fortuna *bona*, Fortuna *redux* qui symbolise les heureux retours, Fortuna *dux* qui guide les voyageurs, et enfin une Fortune tranquille qui préside aux bonnes traversées.

De plus, on trouve également une infinité de Fortunes, génies tutélaires des individus, des terrains, des cohortes, des corporations, etc... Ainsi, sous l'Empire par exemple, on voit apparaître une Fortuna *regia* ou *aurea* protectrice de l'empereur, et qui se transmet d'un souverain à son successeur.

C'est Trajan qui réunira toutes ces épiclèses en édifiant un temple à la Fortune vue comme puissance universelle. Celle-ci est fêtée le 1^{er} jour de l'An et a comme attributs la corne d'abondance, le gouvernail, des plumes sur la tête, une boule sous les pieds, et enfin une roue à côté d'elle.

Cette prolifération de Fortunes aux dénominations variées a amené les Anciens à ressentir le besoin de réaliser une certaine mise en ordre. Ils ont donc réalisé des listes reprenant les dénominations de la Fortune. C'est le cas, par exemple, de Plutarque²³⁴ :

Pourquoi Servius Tullius consacra-t-il un temple à la fortune petite, que dans leur langue ils appellent brevem ?

Ce prince, qui, né d'une mère captive, était passé d'un rang obscur au trône de Rome, a-t-il voulu reconnaître ce bienfait de la fortune ? Mais alors cette révolution ne marquerait-elle pas la grandeur de la fortune plutôt que sa petitesse ? Au reste, de tous les rois de Rome, nul ne releva autant que Servius la puissance de la fortune, qu'il défia sous une multitude de titres différents. Il bâtit des temples non seulement à la fortune secourable, préservatrice, douce, première-née, mâle, mais encore à la fortune propre, revenue, de bonne espérance, et à la fortune vierge. Et qui pourrait compter toutes ses autres dénominations ? Il avait

²³⁴ PLUTARQUE, *Questions Romaines*, LXXIV, 281, d-e.

même élevé un temple à la fortune visqueuse, c'est-à-dire celle qui nous saisit de loin et nous colle aux affaires. Avait-il observé que la fortune profite des moindres occasions pour étendre son pouvoir ; que souvent les succès les plus éclatants, comme les plus grands revers, tiennent aux plus petits événements ? Et en bâtissant un temple à la fortune petite, voulut-il montrer qu'il faut saisir les occasions et ne pas négliger les plus faibles avantages ?

Ainsi, dans son dictionnaire topographique de l'ancienne Rome, L. Richardson²³⁵ dénombre pas moins de 30 temples voués à la Fortune, soit presque autant que pour Jupiter, auquel le même auteur en rattache 34²³⁶. Ce nombre témoigne donc de manière évidente de la place de choix qu'a prise la déesse au fil des siècles aux yeux des Romains.

Ces innombrables Fortunes nous donnent une idée précise de la manière dont les anciens romains concevaient le temps. Il apparaît en effet que c'est dans le cadre bref de l'année, où s'inscrivent les rythmes de la vie politique et militaire et l'exercice des magistratures, qu'ils pensent le destin de leur patrie.²³⁷ Ainsi Fortuna, représentant les années que les hommes passent dans chaque classe d'âge, depuis la naissance jusqu'à la puberté et l'âge adulte, pouvait réorienter à son gré la destinée de chaque individu au fil des étapes cruciales de son existence. En ce point, les Fortunes d'Antium, de Préneste et de Rome se rejoignent, bien qu'elles aient une manière de procéder différentes : alors que les déesses de Préneste et d'Antium proclament, forgent et assignent l'avenir de chacun, dès la naissance, à travers une divination fondée sur le hasard, les Fortunes romaines quant à elles, inscrivent, sans la proclamer, cette détermination dans les différentes étapes rythmant le devenir biologique de chaque être.

Le concept de Fortune a toujours été perçu par les Romains en fonction de points d'application fortement localisés dans le temps et l'espace. L'homme romain vivait d'abord dans le présent et l'action. Dès lors, la Fortune d'un jour n'était jamais une donnée immuable qui obligeait l'homme à agir d'une seule façon. Une des caractéristiques principales de la

²³⁵ RICHARDSON L., *op. cit.*, p.154-158.

²³⁶ *idem*, p.218-228.

²³⁷ CHAMPEAUX J., *op. cit.*, vol.1, p.469.

mentalité romaine est que cet aspect ambigu de Fortuna ne devient positif ou négatif, favorable ou non, qu'une fois transformé par l'action humaine.²³⁸

2.3.2. La République²³⁹

La période qui s'étend de l'introduction de Fortuna à Rome par Servius Tullius au 6^{ème} siècle ACN à la 2^{ème} guerre punique est plongée dans une certaine obscurité. Dès lors, la connaissance que nous avons de la déesse est centrée sur deux époques bien distinctes : d'une part, celle de Servius Tullius et de la construction des premiers temples, et d'autre part l'époque républicaine à partir de la seconde guerre punique. Or, c'est dans le silence compris entre ces deux moments que doit s'être déroulée la grande métamorphose qui, sous le coup de l'hellénisation, a fait de l'antique et maternelle Fortuna des Latins une véritable Tyché romaine, au sens où les Grecs l'entendaient.

Apports de l'hellénisation : à partir du 3^{ème} siècle ACN.

La divination fondée sur le hasard – plus particulièrement ici sur le tirage des sorts, comme nous l'avons vu à Préneste – est un oracle de type courant dans diverses cultures, et qui ne se limite pas à l'Italie. Mais la notion de hasard va prendre avec Fortuna une importance telle que, sous l'influence de sa rencontre avec Tychè, elle va incarner *le Hasard même divinisé*.²⁴⁰

La consultation des sorts, dans les religions classiques comme chez les Barbares, répond au sentiment que ce sont les dieux eux-mêmes qui désignent un individu et qui l'appellent au destin pour lequel il est marqué. En témoignent notamment des passages de l'*Illiade* : que ce soit pour déterminer qui de Pâris ou de Ménélas lancera sa pique en premier,

²³⁸ MESLIN M., *L'Homme romain. Des origines au 1^{er} siècle de notre ère*, éd. Complexe, Bruxelles, 2001, p.78.

²³⁹ Concernant les crises et les mutations subies par la religion romaine à la fin de la République, voir : BLOCH R., *op. cit.*, p.104-112.

²⁴⁰ CHAMPEAUX J., *op. cit.*, vol. 1, p.61.

ou encore qui parmi les chefs grecs affrontera Hector en combat singulier, les Grecs et les Troyens recourent au tirage des sorts :

Hector, fils de Priam, et le divin Ulysse commencent, eux, par mesurer le champ ; puis, choisissant des sorts, ils les secouent dans un casque de bronze, pour savoir qui des deux, le premier, lancera la pique de bronze²⁴¹.

Comme nous l'avons vu précédemment²⁴², la Tyché grecque n'a rien d'une déesse mère ; elle est, dès qu'elle quitte son statut de nymphe pour accéder à celui de déesse, la représentante du Sort. Avec les Moires, elle est chargée de tisser la destinée des humains. Elle tient entre les mains la corne d'Amalthée, source d'abondance, ou porte sur les bras le jeune Plutos, symbole de richesse.²⁴³

La Fortune qui apparaît dès le 3^{ème} siècle ACN n'est plus la vieille divinité latiale de la fécondité, mais bien une divinité nouvelle de la chance – une *Fortuna-Tychè* – fruit du syncrétisme religieux gréco-romain.

*
* *

L'hellénisation de Fortuna est le fait de courants philosophico-religieux venus de Grèce et d'Orient²⁴⁴. A partir des grands foyers d'hellénisme – Alexandrie, Pergame, Rhodes, Athènes –, les philosophes grecs²⁴⁵ parcourent l'Italie toute entière, du sud de la péninsule jusqu'à l'Etrurie et au Latium, et, alors qu'ils véhiculent leurs doctrines, ils transportent aussi avec eux leur déesse : Tychè. Nous proposons, tout comme Jacqueline Champeaux²⁴⁶, de

²⁴¹ HOMERE, *Illiade*, 3, 313-317.

²⁴² *supra*, p.25-27.

²⁴³ FERNIQUE E., *op. cit.*, p.82.

²⁴⁴ LE GLAY M., *La religion (...)*, *op. cit.*, p.34-37.

²⁴⁵ Trois courants principaux se manifestent : l'épicurisme, le néo-pythagorisme et le stoïcisme. Concernant les rapports entre religion et philosophie en Grèce à partir de Socrate jusqu'aux pythagoriciens, voir : DECHARME P., *La critique des traditions religieuses chez les grecs des origines au temps de Plutarque*, éd. Alphonse Picard et fils, Paris, 1904, p.181-355.

²⁴⁶ CHAMPEAUX J., *op. cit.*, vol.2, p.61.

situer de manière plus précise le lieu de rencontre entre les deux déesses à Syracuse. En effet c'est là, au 3^{ème} siècle ACN, que Tychè reçoit pour la première fois comme attribut le gouvernail. Or, c'est précisément munie de celui-ci que la Fortune romaine sera représentée jusqu'à la fin de l'Empire.

On va constater que l'influence grecque passe ensuite par Bénévent et Capoue, pour enfin atteindre Rome où un culte de Fortuna-Tychè est attesté dès 194 ACN. Mais dans un premier temps, la marque de son hellénisation ne se traduit que par l'acquisition du caractère poliade, qu'elle emprunte à sa parèdre Tychè²⁴⁷ :

A Bénévent, la présence d'un culte de Fortuna est attestée par une tablette de bronze gravée de la dédicace : *Fortunai/Poblicai/sacra*²⁴⁸. Fortuna y est donc honorée en tant que *publica* ; transposition de la « Tychè des villes » que nous venons d'évoquer. Mais, alors que le monde grec est centré sur la *polis* et peut donc concevoir l'existence de plusieurs Tychè comme protectrices de chaque ville qui le compose, le monde romain quant à lui orbite autour de la notion d'*imperium* et de La Ville qui en est le cœur – prévalant sur toutes les autres puisqu'elles dépendent d'elle – : Rome. Dès lors, c'est déjà une Fortune du peuple romain qui apparaît à Bénévent dans la seconde moitié du 3^{ème} siècle ACN. La seule raison pour laquelle l'idée d'une Fortune nouvelle, protectrice de l'Etat, est arrivée plus tôt à éclosion dans la ville samnite plutôt qu'à Rome est que Bénévent est géographiquement plus proche de la ville de Syracuse, à partir de laquelle la notion d'une Tychè poliade se répand à travers la péninsule.²⁴⁹

²⁴⁷ A partir d'Alexandre, l'art grec s'applique souvent à personnifier, sous les traits de Tyché, la divinité protectrice d'une cité. Les monnaies d'Asie-Mineure nous offrent, en nombre infini, des exemples de ces Tychés des villes, comme on les appelait. (FERNAND A., *Étude sur la déesse grecque Tyché : sa signification religieuse et morale, son culte et ses représentations figurées*, éd. E. Leroux, Paris, 1889, p.184). Par exemple, à Attae, en Phrygie, on lit sur le revers de la médaille la légende ΤΥΧΗ ΠΟΛΙΕΩΣ (MIONNET T. E., *Description de médailles antiques, grecques et romaines, avec leur degré de rareté et leur estimation. Ouvrage servant de catalogue à une suite de plus de vingt mille empreintes en soufre, prises sur les pièces originales*, t.4, éd. Testu, Paris, 1809, *Phrygie*, 272, p.238).

²⁴⁸ CIL, I², 397.

²⁴⁹ Tout un quartier de Syracuse tirait son nom de la déesse Tychè, comme nous en informe Cicéron : *Syracuse est si vaste qu'elle semble composée de quatre grandes villes : [...]La troisième a été nommée Tycha, parce qu'il*

A la suite de cette rencontre avec Tychè, Fortuna acquiert de nouveaux caractères²⁵⁰ : elle devient légère, malveillante, indigne de confiance, et douée de volonté. Ces nouvelles « facettes » de la déesse sont bien illustrées par un proche d'Ennius, le poète latin Pacuvius au 2^{ème} siècle ACN :

*Certains philosophes disent que la Fortune est insensée, aveugle, brutale, et qu'elle se tient sur un globe de pierre mobile ; là où le sort pousse le globe, ils pensent que la Fortune tombe. Ils l'appellent aveugle, parce qu'elle ne voit pas où elle arrive ; insensée, parce qu'elle est cruelle ; incertaine, instable, brutale, parce qu'elle est incapable de distinguer l'homme de bien du méchant. [...]*²⁵¹

La deuxième guerre punique (218-201 ACN)

Selon le traité de l'Ebre signé en 226 ACN entre le carthaginois Hasdrubal et Rome, le fleuve Ebre marquait la frontière naturelle entre les deux cités rivales, et l'une comme l'autre ne pouvaient le franchir sans porter atteinte au traité :

*L'habileté d'Hasdrubal à gagner les peuples et à les soumettre à ses lois avait engagé les Romains à renouveler avec lui le traité d'alliance, aux conditions que l'Hèbre serait la limite des deux empires, et que Sagonte, placée entre les deux puissances, conserverait sa liberté.*²⁵²

y avait autrefois un temple de la Fortune. On y remarque un très grand gymnase et plusieurs édifices sacrés. C'est la partie la plus peuplée. [...] (CICERON, *De signis*, LIII).

²⁵⁰ MAILLARD G., *Fortuna déesse de la fertilité et de la fécondité. Recherches sur la nature et le culte anciens de Fortuna dans le Latium*, mémoire de Licence, Université de Liège, Faculté de Philosophie et Lettres, section Histoire, Liège, 1971-1972, p.9-11.

²⁵¹ PACUVIUS, 366 (d'après FERNIQUE E., *op. cit.*, p.82-83). C'est nous qui soulignons.

²⁵² TITE-LIVE, *Histoire romaine*, XXI, 2, 7.

Mais en 219, Hannibal assiège et prend la ville de Sagonte, située sur la côte orientale de l'Espagne, et viole ainsi le traité de 226 ACN. Dès lors, les hostilités entre Rome et Carthage reprennent, et la guerre est déclarée par Rome en 218 ACN. La même année, l'armée d'Hannibal se met en marche vers l'Italie.

Durant les premières années de la guerre, de 218 ACN à 212 ACN, Rome doit faire face à une période sombre puisqu'elle enchaîne les défaites : Scipion sur le Tessin en décembre 218, Tiberius Sempronius sur les bords de la Trébie en janvier 217, la même année Flaminius en Ombrie, au lac Trasimène, et enfin à Cannes en Apulie, le 2 août 216, qui est une des plus terribles défaites de l'histoire romaine : sur 80 000 soldats romains, 45 000 sont tués et 20 000 sont capturés.²⁵³

Entre 212 ACN et 201 ACN, après les années noires qu'elle vient de vivre, Rome réagit²⁵⁴, et reprend Syracuse, Capoue et Tarente alors sous domination carthaginoise. P. Cornelius Scipio s'empare en 209 ACN de Carthagène et anéantit l'armée de secours envoyée par Hasdrubal en 207 ACN près du fleuve Métaure.

La dernière action décisive de P. Cornelius Scipion réside dans son débarquement en Afrique en 204 ACN qui donne lieu, deux ans plus tard, à la bataille de Zama. Celle-ci marque un terme à la guerre en célébrant la victoire romaine. Les deux cités ennemies signent en 201 ACN un traité, par lequel Carthage se voit dans l'obligation de²⁵⁵ : livrer ses éléphants et sa flotte à l'exception de dix navires, céder ses possessions espagnoles, renoncer à toute opération militaire au-delà des frontières de la Libye sans autorisation romaine, entretenir l'armée romaine pendant trois mois, rendre les prisonniers et les déserteurs, verser dix mille talents eubéens d'argent à Rome en 50 ans, et enfin livrer cent otages choisis parmi la plus haute noblesse carthaginoise à Rome.

C'est donc dans un profond trouble moral et religieux que se trouve le peuple romain en cette fin de 3^{ème} siècle ACN.

²⁵³ BORDET M., *Précis d'histoire romaine*, éd. Armand Colin, Paris, 1991, p.71-75.

²⁵⁴ Pour plus de détails, voir LE GLAY M., VOISIN J.-L., LE BOHEC Y., *op. cit.*, p.88-90.

²⁵⁵ BRIZZI G., *La deuxième guerre punique*, in HINARD F., *op. cit.*, p.440-441.

Une période de changement

La sensibilité religieuse latine se modifie car les victoires d'Hannibal font douter les romains de leur propre survie. Dès lors, on assiste à une crise dans la conscience religieuse romaine, et le ritualisme traditionnel et structuré laisse la place à de vives réactions émotionnelles. Les cérémonies habituelles ne semblent plus satisfaire les dieux, les romains ressentent le besoin d'introduire en leurs murs des rites et des cultes nouveaux afin de rétablir la *pax deorum*.²⁵⁶ Sous l'influence de l'hellénisme, la vision qu'ont les romains de l'univers va s'élargir, et deux notions vont prendre énormément d'importance : l'individualisme de chacun, et le surhumanisme d'individus exceptionnels. Le développement de cette dernière notion est à mettre en parallèle avec la naissance du Principat.

Dès lors les romains, qui à l'origine ne connaissaient pas le « héros », voient sa figure se multiplier. C'est dans ce bouleversement idéologique que la divination se modifie, avec l'apparition d'un besoin nouveau ; celui de deviner l'avenir, afin de calmer les angoisses du temps présent. Mais cette nouvelle sensibilité est encore loin de faire l'unanimité parmi les romains, et sera combattue par le Sénat – gardien de la Tradition – qui tentera en vain de l'endiguer, comme par exemple en 212 ACN, comme nous le confie Tite-Live :

*Quand il fut clair que le mal était déjà trop fort pour être guéri par des magistrats inférieurs, le Sénat chargea le préteur Marcus Aemilius de délivrer le peuple de ces superstitions. Celui-ci lut à l'assemblée le décret du Sénat et promulgua un édit ordonnant à quiconque possédait des livres prophétiques, formulaires de prières ou traité exposant une méthode pour sacrifier, de lui apporter tous ces livres et écrits avant les calendes d'avril, et interdisant absolument de sacrifier dans un lieu public ou sacré selon un rite nouveau ou étranger.*²⁵⁷

Ainsi, dès la fin du 2^{ème} siècle ACN, les exemples d'utilisation politique de la divination se multiplient : que ce soit Marius, qui attend que les oracles lui soient favorables avant d'agir, ou Sylla, qui se voit constamment marqué par des signes divins, ou encore César,

²⁵⁶ BLOCH R., *op. cit.*, p.104-112.

²⁵⁷ TITE-LIVE, *Histoire romaine*, XXV, 1, 11-12.

qui se voit entouré par des signes de faveur céleste qui lui dictent sa conduite durant tous les moments importants de sa vie, ils témoignent tous trois de l'importance qu'ils accordent à la divination – et donc à la prédestination – sous toutes ses formes. La valeur sacrée de la personne du chef s'impose et il est élevé au statut de héros, combinant la *virtus* – la valeur militaire – et la *felicitas* – le bonheur qui l'élève au-dessus du rang des mortels.

La 2^{ème} guerre punique, et avec elle les victoires d'Hannibal et la naissance d'un sentiment de crainte et d'un besoin de renouveau au sein du peuple romain, mènent à un changement de perspective au sein de la religion romaine. Fortuna qui, à l'origine, revêt une signification exclusivement favorable, est alors perçue différemment, et traduit désormais aussi l'inconstance et l'hostilité²⁵⁸.

Au 2^{ème} siècle ACN, nous nous trouvons face à une Fortuna fort hellénisée, déesse de la chance, de la prospérité et de la victoire, supérieure aux autres dieux, maîtresse des destins individuels et de ceux des nations.²⁵⁹ Néanmoins, le syncrétisme du 2^{ème} siècle n'est encore fait que de deux composantes latino-grecque, et n'a pas encore été effleuré par l'Égypte dont les influences se font sentir à partir des Antonins.²⁶⁰

Une Fortune nouvelle : Fortuna *Publica*

En 204, à Rome, un temple est voué à la Fortune sur le Quirinal par la voix du consul P. Sempronius Tuditanus et est dédié en 194 par P. Sempronius Tuditanus au moment de livrer bataille à Hannibal :

On dédia cette année aux dieux plusieurs temples. [...] Un temple fut aussi dédié à Fortuna Primigenia, sur le mont Quirinal, par Q. Marcius Ralla, nommé duumvir à cet effet. C'était P. Sempronius Sophus qui avait fait vœu de l'élever, dix ans

²⁵⁸ HILD J. A., *op. cit.*, p.1273.

²⁵⁹ CHAMPEAUX J., *op. cit.*, vol.1, p.176.

²⁶⁰ *idem*, p.122.

*auparavant, pendant la guerre punique, et qui l'avait fait construire étant censeur.*²⁶¹

Or, la Fortune que l'on honore à partir de cette date sur le Quirinal prend un caractère tout à fait nouveau, que le nom complet qu'on lui donne alors traduit parfaitement, à savoir : *Fortuna Publica populi Romani Quiritium Primigenia in colle Quirinali*²⁶². Elle est donc à présent perçue à la fois comme l'héritière du culte prénestin, et comme une divinité nationale du peuple romain.²⁶³ Au temple dédié en 194 s'ajoutent ensuite deux autres sanctuaires dans lesquels on honore Fortuna sous la seule épiclese de *publica*.

Peu à peu les cultes du Quirinal, d'abord placés sous le patronage de la déesse prénestine, vont se détacher de l'emprise de celle-ci et passer sous la tutelle de Fortuna Publica considérée, elle, comme intégralement romaine²⁶⁴ comme le laisse présumer Ovide en nous disant : *Toi non plus, je ne veux pas te passer sous silence, Fortune publique de notre puissant peuple [...]*²⁶⁵.

C'est donc entre le vœu de 204 et la dédicace de 194 qu'il faut situer d'une part le changement radical qui transforme l'antique protectrice de Préneste en une divinité nationale, et d'autre part – et les deux faits sont liés –, l'apparition dans la religion romaine d'une idéologie de la Fortune qui, pour la première fois et à travers la dédicace sur le Quirinal, est publiquement proclamée déesse tutélaire du peuple romain et par là même, garante de sa puissance et de la victoire de ses armées. Car, alors que le vœu de 204 avait pour unique but de s'attirer la victoire, la dédicace de 194 quant à elle fait suite à dix années de réflexion durant lesquelles l'idée d'une Fortune publique protectrice du peuple romain a eu largement le temps de mûrir, notamment suite aux contacts avec l'Orient hellénistique.

²⁶¹ TITE-LIVE, *Histoire romaine*, XXXIV, 53. Le livre XXXIV n'étant pas disponible dans la Collection des Universités de France, nous avons utilisé la traduction proposée par la Bibliotheca Classica Selecta, disponible à l'adresse <http://bcs.fltr.ucl.ac.be/LIV/XXXIV.html>. Page consultée le 5 novembre 2009.

²⁶² CHAMPEAUX J., *op. cit.*, vol.2, p.9.

²⁶³ BILLINGTON S., *Fors Fortuna in ancient Rome*, in BILLINGTON S., GREEN M., *The concept of the Goddess*, éd. Routledge, New York, 1999, p.129-140.

²⁶⁴ CHAMPEAUX, *op. cit.*, vol.2, p.17-35.

²⁶⁵ OVIDE, *Les fastes*, V, 729-730.

Suite aux défaites du Tessin et de la Trébie, que nous avons évoquées plus haut, Rome se livre, dès 218 ACN, à l'exercice de rites expiatoires et à l'appel de divinités nouvelles car elle y voit le remède de l'espérance religieuse face à l'angoisse du peuple romain²⁶⁶. Ainsi, tous les dieux priés en 218 ACN reçoivent l'hommage d'un temple au cours des années qui suivent : Junon *Sospita* en 197 – dédié en 194²⁶⁷, Fortuna *Primigenia* ou *Publica* en 204 – dédié en 194, Iuventas en 207 – dédié en 191²⁶⁸, et enfin Hercule dont le temple est dédié en 189. Les trois premières sont des déesses mères, et Rome attend d'elles qu'elles « raniment » la Ville ; qu'elles régénèrent ses forces vitales, afin de lui permettre une véritable re-naissance après les années noires qu'elle vient de vivre.²⁶⁹

Quoi de mieux dès lors, que de prier Fortuna, qu'une double filiation rattache au protecteur de Rome par excellence – Jupiter – et qui, donc, à travers ce lien, a peut-être été perçue dès le départ comme une protectrice logique de la Ville.

Quoiqu'il en soit, ces expiations et ces vœux, les unes étant destinées à pardonner le passé, et les autres à engager de manière favorable l'avenir, sont révélateurs du changement de mentalité du peuple romain qui prend conscience que l'avenir, même celui de Rome, est incertain.

²⁶⁶ CHAMPEAUX J., *op. cit.*, vol.2, p.18.

²⁶⁷ TITE-LIVE, *Histoire romaine*, XXXII, 30, 10.

²⁶⁸ TITE-LIVE, *Histoire romaine*, XXXIV, 36, 5-6.

²⁶⁹ CHAMPEAUX J., *op. cit.*, vol.2, p.23.

Conclusion

Au terme de cette étude, le moment est à présent venu de dresser le bilan de nos recherches et de répondre à la question que nous nous sommes posée aux prémices de cette enquête, à savoir : comment Fortuna, déesse-mère latiale originelle devenue déesse oraculaire mais n'ayant pas pénétré Rome à ce titre lors de son introduction par Servius Tullius, est-elle devenue, sous la République, une déesse intégralement romaine présidant au destin ?

Pour ce faire, nous nous devons de rassembler les éléments qui, chapitre après chapitre, nous ont permis d'y répondre.

Dans un premier temps, nous avons jugé opportun, dans le cadre de l'étude d'une divinité ayant trait au destin, de nous intéresser à ce concept. Cela nous a permis de nous rendre compte qu'il n'était pas perçu de manière unanime. Cette première remarque nous a amené à nous interroger sur sa signification particulière au sein des civilisations égyptienne et grecque, afin d'en dégager d'une part, les différents aspects et, d'autre part, de confronter ceux-ci à la perception romaine du concept.

Ainsi, nous avons pu constater que, pour les Egyptiens, le destin était régi de manière arbitraire et irrévocable par les dieux qui n'y étaient pas soumis, mais laissaient néanmoins à l'homme une part de libre-arbitre en tant qu'il était responsable de son bonheur à travers sa piété personnelle.

Pour les Grecs, par contre, hommes et dieux étaient soumis de la même manière au destin. Le seul « privilège divin » était d'en connaître à l'avance les décrets. Au sein de cette vision, la seule liberté laissée à l'homme consistait à le laisser accepter son sort afin qu'il ait de manière illusoire un certain impact sur son avenir ; celui d'y adhérer. Nous avons néanmoins nuancé cette vision fataliste en évoquant Platon qui, à travers le mythe d'Er, intégrait la capacité de l'homme à se choisir lui-même une destinée favorable avant même la naissance.

Conclusion

Nous avons ensuite suivi un cheminement logique en nous intéressant aux divinités présidant au destin dans ces deux peuples : Isis et Tychè.

Pour la première, nous nous sommes aperçu qu'au cours des siècles, ses fonctions ne cessaient de croître, de telle sorte qu'elle finit par devenir la déesse souveraine et universelle par excellence ; la *déesse aux 1000 noms*. C'est sous cette forme qu'elle présidait – déjà dans l'*hymne de Philae*, puis, de manière plus accentuée au contact d'idées Grecques suite à la conquête de l'Égypte par Alexandre le Grand – au destin de chaque être, supplantant la Fortune, comme nous l'avons vu, en la surpassant.

En ce qui concerne Tychè, nous avons pu constater qu'elle n'englobait pas totalement le destin et qu'elle n'en représentait que la partie hasardeuse. L'intérêt que lui portèrent les hommes n'en fut dès lors que plus grand puisqu'elle créait une sorte de « brèche » au sein de la vision grecque implacable du destin, en leur permettant de le modifier. Ainsi, au tournant du 3^{ème} siècle ACN, cette popularité devait amener la divinité à devenir source de bonheur pour tous les mortels, tutélaire des villes, et protectrice des rois.

Pour clôturer ce premier volet d'enquête, nous avons confronté les conceptions que nous venions d'observer à la vision romaine du destin. L'intérêt de notre démarche est qu'elle nous a permis d'observer que les perceptions romaines étaient calquées sur le modèle grec. Ainsi, en abordant la philosophie stoïcienne et son impact sur la société romaine, nous sommes arrivés à la conclusion que, pour les Romains, le destin était certes perçu comme une force implacable, mais qu'au sein même de celle-ci, l'homme avait un rôle à jouer en tant qu'acteur volontaire.

C'est en regard de cette possibilité d'impact de l'homme sur son destin que nous avons ensuite évoqué la divination romaine : témoigner de l'accord ou de la désapprobation des dieux afin de maintenir la *pax deorum* ; tels en étaient les buts. Les procédés divinatoires romains n'avaient, à l'origine, rien d'oraculaire, dans le sens où ils se concentraient sur des événements proches, ne cherchant pas à révéler au consultant un avenir lointain. Néanmoins, nous avons constaté que, sous l'influence de l'hellénisme, dès le 2^{ème} siècle ACN, la perception des signes a évolué en prenant une valeur fortement prémonitoire.

Conclusion

Cette première étape fut essentielle puisqu'elle nous a permis de poser les balises et de cerner le cadre dans lequel s'est insérée la déesse Fortuna, à laquelle nous avons consacré la seconde partie de notre travail.

A travers l'étude des sanctuaires de Préneste et d'Antium, nous avons fait la connaissance d'une Fortune à la fois oraculaire, fécondatrice et poliade. Or, le premier élément frappant que nous avons constaté est que, lorsqu'elle est introduite à Rome par Servius Tullius, elle ne présente plus aucun de ces caractères. La Ville refusant tout sanctuaire oraculaire au sein de ses murs, Fortuna y fait sa première entrée en tant que protectrice efficace des diverses classes d'âges et de personnes, auxquelles ses nombreuses épicièles se rattachent. Et pourtant, dès le 2^{ème} siècle ACN, les sources mentionnent la déesse comme présidant au destin.

Afin de comprendre cette transformation, notre attention s'est alors portée sur un événement majeur auquel les Romains ont dû faire face à cette période : la deuxième guerre Punique. En nous remémorant les défaites successives du Tessin, de la Trébie, du lac Trasimène et de Cannes, nous avons mis le doigt sur l'élément essentiel de la transformation de Fortuna : un sentiment d'incompréhension, d'insécurité et de crainte face au futur, au sein du peuple romain qui, dans le passé, n'avait jamais douté de l'issue favorable de son avenir.

Conjointement à cet événement, nous avons constaté, à la suite de courants philosophico-religieux venus de Grèce et d'Orient, la rencontre de Fortuna avec sa parèdre Grecque Tychè, et ce, dès le 3^{ème} siècle ACN.

Il est impossible de ne pas établir de lien entre ces deux événements qui n'ont, à la base, certes rien en commun, mais qui vont, une fois mis en regard, transformer Fortuna en une déesse du destin au cœur même de la Ville. En effet, Tychè, comme nous l'avons rappelé, permettait d'échapper à l'irrévocabilité du destin. C'est donc en toute logique que les Romains, face à la crainte d'un avenir funeste, ont attribué à leur déesse les fonctions de son homologue Grecque. C'est ainsi qu'en 194 ACN, comme nous l'avons vu, Fortuna prend à Rome l'épicèle de *Publica populi Romani*, garante du devenir du peuple romain, et, de manière plus générale, déesse présidant au destin de Rome.

Conclusion

Dans une religion devenue philosophique, Fortuna, elle qui assurait la victoire du peuple romain contre ses ennemis et qui lui conférait l'empire universel, était désormais perçue, au terme de la République, comme le principe moteur des événements et de l'Histoire elle-même.

*

* *

Parmi les vastes possibilités d'étude qui s'offraient à nous lorsque nous avons décidé de nous intéresser au culte de la déesse Fortuna, nous avons dû faire un choix. Le champ d'enquête était considérable, et il aurait été absurde et impossible de vouloir tout décrire sans renoncer à rien. Car Fortuna, telle qu'elle nous est apparue sous sa forme de maîtresse des destins, a parcouru les siècles et, de l'Antiquité à nos jours, sa nature est demeurée inchangée. Elle n'est certes plus une déesse, mais, en tant qu'allégorie, elle a traversé les années tant et si bien qu'aujourd'hui encore, nous l'appelons par son nom. Ainsi, lorsque nous *croyons en notre bonne fortune*, ou encore, pour reprendre l'expression connue, lorsque nous *faisons contre mauvaise fortune bon cœur*, c'est à la déesse romaine ancienne que nous, hommes du 21^{ème} siècle, faisons référence.

L'étude de Fortuna est un sujet ample et passionnant. Nous déplorons, dès lors, que si peu d'études globales aient été consacrées à la déesse, et nous espérons que, dans un avenir proche, d'autres chercheurs s'intéresseront à cette *fortune* qui demeure si présente dans nos esprits, malgré son origine si lointaine.

Bibliographie

1. Sources :

APPIEN, *Histoire romaine*, t.8, *Livre XIII. Guerres civiles, Livre I*, texte établi, traduit et commenté par P. GOUKOWSKY et annoté par F. HINARD, éd. Les Belles Lettres, Paris, 2008 (Collection des Universités de France. Série grecque, 467).

APULEE, *Les Métamorphoses ou L'Ane d'Or*, texte traduit par P. VALLETTE, éd. Les Belles Lettres, Paris, 1947 (Collection Les grandes œuvres de l'Antiquité classique).

CICERO, *De Senectute. De Amicitia. De divinatione*, vol. 20, texte traduit par W. ARMISTEAD FALCONER, éd. Harvard University Press, Londres, 2001 (Collection Loeb Classical Library, 154).

CICERON, *De la divination*, texte traduit et commenté par G. FREYBURGER et JOHN SCHEID, éd. Les Belles Lettres, Paris, 1992 (Collection La roue à livres).

CICERON, *La nature des dieux*, texte traduit et commenté par C. AUVRAY-ASSAYAS, éd. Les Belles Lettres, Paris, 2002 (Collection La roue à livres).

CICERON, *De signis*, traduction française de P. C. B. GUEROULT, revue, corrigée et accompagnée de notices et de notes par G. LAMOTHE, éd. Librairie Hatier, Paris, 1924.

DIONYSIUS OF HALICARNASSUS, *The Roman Antiquities*, vol. 3, texte traduit par E. CARY et E. SPELMAN, éd. Harvard University Press, Cambridge, 1953 (Collection Loeb classical Library. Greek authors, 357).

ESCHYLE, *Les suppliantes, Les Perses, Les Sept contre Thèbes, Prométhée enchaîné*, t. 1, texte établi et traduit par P. MAZON, éd. Les Belles Lettres, Paris, 1931 (Collection des Universités de France).

Bibliographie

EURIPIDE, *Les Phéniciennes*, texte traduit et commenté par C. AMIECH, éd. L'Harmattan, Paris, 2004.

EURIPIDE, *Tragédies*, t. 8, 3^e partie, *Sthénébée-Chrysis*, texte établi et traduit par F. JOUAN et H. VAN LOOY, éd. Les Belles Lettres, Paris, 2002 (Collection des Universités de France. Série grecque, 419).

HERODOTE, *Histoires*, t.1, *Livre I. Clio*, texte établi et traduit par PH.-E. LEGRAND, éd. Les Belles Lettres, Paris, 1993 (Collection des Universités de France. Série grecque, 72).

HERODOTE, *Histoires*, t.5, *Livre V. Terpsichore*, texte établi et traduit par PH.-E. LEGRAND, éd. Les Belles Lettres, Paris, 1961 (Collection des Universités de France. Série grecque, 104).

HESIODE, *Théogonie, Les Travaux et les Jours, Bouclier, suivis des Hymnes homériques*, texte présenté, traduit et annoté par J.-L. BACKES, éd. Gallimard, Paris, 2001 (Collection Folio).

HOMERE, *L'Iliade*, t. 1, *Chants I-VI*, texte établi et traduit par P. MAZON, avec la collaboration de P. CHANTRAINE, P. COLLART et R. LANGUMIER, éd. Les Belles Lettres, Paris, 2002 (Collection des Universités de France. Série grecque, 83).

HOMERE, *L'Odyssée*, texte traduit par P. MAZON, édité par H. MONSACRE, éd. Diane de Selliers, Bruxelles, 2001.

HORACE, *Odes et Epodes*, t. 1, texte traduit par F. VILLENEUVE, éd. Les Belles Lettres, Paris, 1959 (Collection des Universités de France. Série latine, 53).

LUCAIN, *La guerre civile (La Pharsale)*, t. 1, *Livres I-V*, texte établi et traduit par A. BOURGERY, éd. Les Belles Lettres, Paris, 1958 (Collection des Universités de France. Série latine, 39).

Bibliographie

MARTIAL, *Les épigrammes*, t. 1, *Livres I à VII*, texte traduit par P. RICHARD, éd. Classiques Garnier, Paris, 1931.

MACROBE, *Les saturnales*, t. 1, *Livres I-III*, texte traduit et publié par H. BORNECQUE, éd. Garnier Frères, Paris, 1937 (Collection Classiques Garnier).

OVIDE, *Les fastes*, t. 2, *Livres IV-VI*, texte établi, traduit et commenté par R. SCHILLING, éd. Les Belles Lettres, Paris, 1993 (Collection des universités de France. Série latine, 309).

PAUSANIAS, *Description de la Grèce*, t. 7, *Livre VII. L'Achaïe*, texte établi par M. CASEVITZ, traduit et commenté par Y. LAFOND, éd. Les Belles Lettres, Paris, 2000 (Collection des universités de France. Série grecque, 404).

PINDARE, *Olympiques*, t. 1, texte traduit par A. PUECH, éd. Les Belles Lettres, Paris, 1931 (Collection des universités de France. Série grecque).

PLATON, *La République*, traduction et notes de R. BACCOU, éd. Garnier-Flammarion, Paris, 1966 (Collection Garnier-Flammarion).

PLINE, *Histoire naturelle*, *Livre XXXIII. Nature des métaux*, texte établi, traduit et commenté par H. ZEHACKER, éd. Les Belles Lettres, Paris, 1983 (Collection des universités de France. Série latine, 266).

PLUTARQUE, *Les Vies des Hommes illustres*, vol. 1, texte traduit par D. RICARD, éd. Firmin Didot, Paris, 1868.

PLUTARQUE, *Œuvres morales*, t. 5, 1^{ère} partie, *Traité 20-22. La fortune des Romains, La fortune ou la vertu d'Alexandre, La gloire des Athéniens*, texte établi et traduit par F. FRAZIER et C. FROIDEFOND, éd. Les Belles Lettres, Paris, 1990 (Collection des universités de France. Série grecque, 338).

Bibliographie

PLUTARQUE, *Œuvres morales*, t. 12, 2^{ème} partie, *Opinions des philosophes*, texte établi et traduit par G. LACHENAUD, éd. Les Belles Lettres, Paris, 1993 (Collection des universités de France. Série grecque, 356).

SENEQUE, *Dialogues*, t. 2, *De la vie heureuse, de la brièveté de la vie*, texte traduit par A. BOURGERY, éd. Les Belles Lettres, Paris, 1941 (Collection des universités de France. Série latine, 56).

STRABON, *Geographie*, t. 3, *Livres V et VI. Italie-Sicile*, texte établi et traduit par F. LASSERRE, éd. Les Belles Lettres, Paris, 1967 (Collection des universités de France. Série grecque, 178).

SUETONE, *Vies des douze Césars*, t. 1, *César – Auguste*, texte établi et traduit par H. AILLOUD, éd. Les Belles Lettres, Paris, 1967 (Collection des universités de France. Série latine).

SUETONE, *Vies des douze Césars*, t. 2, *Tibère – Caligula – Claude – Néron*, texte établi et traduit par H. AILLOUD, éd. Les Belles Lettres, Paris, 1967 (Collection des universités de France. Série latine).

SUETONE, *Vies des douzes Césars*, t. 3, *Galba – Othon – Vitellius – Vespasien – Titus – Domitien*, texte établi et traduit par H. AILLOUD, éd. Les Belles Lettres, Paris, 1964 (Collection des universités de France. Série latine).

TACITE, *Annales*, t. 2, *Livres IV-VI*, texte établi et traduit par P. WUILLEUMIER, éd. Les Belles Lettres, Paris, 1975 (Collection des universités de France. Série latine, 215).

TITE-LIVE, *Histoire romaine*, t. 1, *Livre I*, texte établi par J. BAYET et traduit par G. BAILLET, appendice rédigé par R. BLOCH, éd. Les Belles Lettres, Paris, 1942 (Collection des universités de France. Série latine, 96).

Bibliographie

TITE-LIVE, *Histoire romaine*, t. 2, *Livre II*, texte établi par J. BAYET et traduit par G. BAILLET, appendice rédigé par R. BLOCH, éd. Les Belles Lettres, Paris, 1941 (Collection des universités de France. Série latine, 100).

TITE-LIVE, *Histoire romaine*, t. 6, *Livre VI*, texte établi et traduit par J. BAYET, éd. Les Belles Lettres, Paris, 1966 (Collection des universités de France. Série latine, 184).

TITE-LIVE, *Histoire romaine*, t. 8, *Livre VIII*, texte établi et traduit par Ch. GUITTARD et R. BLOCH, éd. Les Belles Lettres, Paris, 1987 (Collection des universités de France. Série latine, 280).

TITE-LIVE, *Histoire romaine*, t. 11, *Livre XXI*, texte établi et traduit par P. JAL, éd. Les Belles Lettres, Paris, 1988 (Collection des universités de France. Série latine, 282).

TITE-LIVE, *Histoire romaine*, t. 13, *Livre XXIII*, texte établi et traduit par P. JAL, éd. Les Belles Lettres, Paris, 2001 (Collection des universités de France. Série latine, 361).

TITE-LIVE, *Histoire romaine*, t. 15, *Livre XXV*, texte établi et traduit par F. NICOLET-CROIZAT, éd. Les Belles Lettres, Paris, 1992 (Collection des universités de France. Série latine, 301).

TITE-LIVE, *Histoire romaine*, t. 17, *Livre XXVII*, texte établi et traduit par P. JAL, éd. Les Belles Lettres, Paris, 1998 (Collection des universités de France. Série latine, 348).

TITE-LIVE, *Histoire romaine*, t. 22, *Livre XXXII*, texte établi et traduit par B. MINEO, éd. Les Belles Lettres, Paris, 2003 (Collection des universités de France. Série latine, 371).

VALERIUS MAXIMUS, *Memorable doings and sayings*, t. 1, *Books I-V*, texte édité et traduit par D. R. SHACKLETON BAILEY, éd. Loeb Classical Library, London, 2000 (Collection Loeb Classical Library, 492).

VIRGILE, *Énéide*, t. 3, *Livres IX-XII*, texte établi et traduit par J. PERRET, éd. Les Belles Lettres, Paris, 1987 (Collection des universités de France. Série latine, 91).

2. Travaux :

AGHION I., BARBILLON C., LISSARRAGUE F., *Héros et dieux de l'antiquité. Guide iconographique*, éd. Flammarion, Paris, 1994.

AGUSTA-BOULAROT S., BUFFARD-MORET B., COLLOGNAT A., FLAMARION E., HADDAD-WOLTING K., MONCHATRE N., *Dictionnaire culturel de la mythologie gréco-romaine*, éd. Nathan, Paris, 1992.

ALLEGRE F., *Etude sur la déesse grecque Tychè : sa signification religieuse et morale, son culte et ses représentations figurées*, éd. Ernest Leroux, Paris, 1889.

ARNAUD-LINDET M.-P., *Histoire et politique à Rome: les historiens romains : IIIe siècle av. J.-C.-Ve siècle ap. J.-C.*, éd. Bréal, Rosny, 2001.

BARATTE F., *Histoire de l'art antique : l'art romain*, éd. Ecole du Louvres, Paris, 1996.

BELFIORE J.-C., *Dictionnaire de mythologie grecque et romaine*, éd. Larousse, Paris, 2003.

BERGMAN J., "I Overcome Fate, Fate Harkens to Me", in RINGGREN H. (éd.), *Fatalistic Beliefs in Religion, Folklore and Literature*, Symposium on Fatalistic Beliefs held at Abo on the 7th-9th of September 1964, éd. Almqvist & Wiksell, Stockholm, 1967.

BIANCHI BANDINELLI R., *Rome : le centre du pouvoir*, éd. Gallimard, Paris, 1969.

BILLINGTON S., *Fors Fortuna in ancient Rome*, in BILLINGTON S., GREEN M., *The concept of the Goddess*, éd. Routledge, New York, 1999.

BLAY M., *Dictionnaire des concepts philosophiques*, éd. Larousse – CNRS, Paris, 2006.

BLEEKER C.J., *Die Idee Des Schicksals in Der Altägyptischen Religion*, in *Numen*, vol. 2, éd. Brill, Leiden, 1955.

Bibliographie

BLOCH R., *La divination dans l'antiquité*, éd. PUF, Paris, 1984.

BONHEME M.-A., *Pouvoir, prédestination et divination dans l'Égypte pharaonique*, in SMAJDA E., GENY E. (éd.), *Pouvoir, divination, prédestination dans le monde antique*, éd. Presses Universitaires Franc-Comtoises, Paris, 1999.

BORDET M., *Précis d'histoire romaine*, éd. Armand Colin, Paris, 1991.

BOUCHE-LECLERCQ A., *Histoire de la divination dans l'antiquité*, éd. Jérôme Million, Paris, 2003 (1963¹).

BRICAULT L., *Atlas de la diffusion des cultes isiaques (IVE S. AV. J.-C. - IVE S. APR. J.-C.)*, éd. Diffusion de Boccard, Paris, 2001.

BRIQUEL D., *Des rois venus du nord*, in HINARD F. (ss la dir.), *Histoire romaine*, t.1, *Des origines à Auguste*, éd. Fayard, Paris, 2000.

BRIZZI G., *La deuxième guerre punique*, in HINARD F. (ss la dir.), *Histoire romaine*, t.1, *Des origines à Auguste*, éd. Fayard, Paris, 2000.

BROWN F. E., *Roman Architecture*, éd. G. Braziller, New-York, 1961.

BUTTAY-JUTIER F., *Fortuna. Usages politiques d'une allégorie morale à la Renaissance*, éd. Presses de l'Université Paris-Sorbonne, Paris, 2008.

CARRIERE J.-P., *Prodige, stratagèmes et oracles dans la prise du pouvoir par Pisistrate (Hérodote, I, 59-65)*, in SMADJA E., GENY E. (éd. par), *Pouvoir, divination, prédestination dans le monde antique*, éd. Presses Universitaires Franc-Comtoises, Paris, 1999.

CHAMPEAUX J., *Fortuna. Recherches sur le culte de la fortune à Rome et dans le monde romain des origines à la mort de César*, vol. 1, *Fortuna dans la religion archaïque*, éd. Ecole française de Rome, Rome, 1982.

Bibliographie

CHAMPEAUX J., *Fortuna. Recherches sur le culte de la fortune à Rome et dans le monde romain des origines à la mort de César*, vol. 2, *Les transformations de Fortuna sous la République*, éd. Ecole française de Rome, Rome, 1987.

CHAMPEAUX J., *Permission, monition, prédiction : les signes de la divination romaine*, in KANY-TURPIN J. (ss la dir.), *Signe et prédiction dans l'antiquité*, Actes du Colloque international Interdisciplinaire de Créteil et de Paris (22-23-24 mai 2003), éd. Publications de l'Université de Saint-Etienne, Saint-Etienne, 2005.

CHANTRAINE P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque, histoire des mots*, éd. Klincksieck, Paris, 1999.

CHASSINAT E., *Le temple de Dendera*, vol. 3, Le Caire, 1959.

CLEMENT C., *Destin*, in *Encyclopaedia Universalis*, corpus 7, éd. Encyclopaedia Universalis, Paris, 2008.

DAREMBERG C., SAGLIO E., *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, t. 1, vol. 2 ; t. 2, vol. 2 ; t. 4, vol. 2, éd. Akademische Druck und Verlagsanstalt, Graz, 1969 [1918¹].

DAVREU R., *Moïra*, in *Encyclopædia Universalis 2007* (sur cd-rom).

DE BENOIST A., *Indo-Européens et tradition gréco-romaine*, in DE SMEDT M. (ss la dir.), *L'Europe païenne, Grecs, Romains, Celtes, Scandinaves, Germains, Slaves,...*, éd. Seghers, Paris, 1980.

DECHARME P., *La critique des traditions religieuses chez les grecs des origines au temps de Plutarque*, éd. Alphonse Picard et fils, Paris, 1904.

DEGRASSI A., *Inscriptiones Latinae Liberae Rei Publicae*, éd. La nuova Italia, Firenze, 1963.

Bibliographie

DE MORGAN J., BOURIANT U., LEGRAIN G., JEQUIER G., BARSANTI A., *Catalogue des monuments et inscriptions de l'Égypte antique. Première série, Haute Égypte*, t. 1, *De la frontière de Nubie à Kom Ombos*, éd. A. Holzhausen, Vienne, 1894.

DHORME E., *Les anciennes religions orientales*, vol. 2., t. 2, *Les religions de Babylonie et d'Assyrie; (suivi de) Les religions des hittites et des hourrites des phéniciens et des syriens*, éd. PUF, Paris, 1949.

DUMEZIL G., *Servius et la Fortune*, éd. Gallimard, Paris, 1943.

DUMEZIL G., *Déesses latines et mythes védiques*, in *Latomus*, vol. 25, éd. Latomus, Bruxelles, 1956.

DUNAND F., *Une interpretatio romana d'Isis. Isis déesse des naissances*, in MAROUZEAU J. (ss la dir.), in *REL*, t. 40, éd. Les Belles Lettres, Paris, 1962.

DUNAND F., LEVEQUE P., *Les syncrétismes dans les religions de l'antiquité*, Colloque de Besançon (22-23 octobre 1973), éd. E. J. Brill, Leiden, 1975.

DUNAND F., *Religion populaire en Égypte romaine. Les terres cuites isiaques du Musée du Caire*, in *EPRO*, t. 76, éd. E. J. Brill, Leiden, 1979.

DUNAND F., ZIVIE-COCHE C., *Dieux et hommes en Égypte 3000 av. J.-C. 395 apr. J.-C.*, t.2, *L'Égypte ptolémaïque et romaine*, éd. Armand Colin, Paris, 1991.

DUNAND F., *Isis Mère des Dieux*, éd. Errance, Paris, 2000.

FASOLO F., GULLINI G., *Il santuario della Fortuna Primigenia a Palestrina*, éd. Università di Roma. Istituto di archeologia, Rome, 1953.

FERNAND A., *Étude sur la déesse grecque Tyché : sa signification religieuse et morale, son culte et ses représentations figurées*, éd. E. Leroux, Paris, 1889.

Bibliographie

FERNIQUE E., *Etude sur Préneste, ville du Latium*, éd Ernest Thorin, Paris, 1880.

GAGE J., *La chute des Tarquins et les débuts de la république romaine*, éd. Payot, Paris, 1976.

GIRARD P., *Le sentiment religieux en Grèce : d'Homère à Eschyle*, éd. Hachette, Paris, 1879.

GRIMAL N., *Histoire de l'Égypte ancienne*, éd. Fayard, Paris, 1988.

GUILLAUMONT F., *Cicéron, philosophe et augure. Recherches sur la théorie cicéronienne de la divination*, in *Latomus*, vol. 184, éd. Latomus, Bruxelles, 1984.

HAACK M.-L., *Les haruspices dans le monde romain*, éd. Ausonius, Paris, 2003.

HAMMOND N. (éd.), *Atlas of the greek and roman world in antiquity*, éd. Noyes Press, New Jersey, 1981.

HECQUET-NOTI N., *Fortuna dans le monde latin : chance ou hasard ?*, in FOEHR-JANSSENS Y., METRY E. (ss la dir.), *La Fortune. Thèmes, représentations, discours*, éd. Librairie Droz, Genève, 2003.

HEURGON J., *Rome et la Méditerranée occidentale jusqu'aux guerres puniques*, éd. PUF, Paris, 1993.

HONOREZ J.-M., *La Fortune de Préneste : mère et fille de Jupiter*, mémoire de Licence, inédit, Université de Liège, Faculté de Philosophie et Lettres, section Philologie Classique, Liège, Année académique 1960-1961.

HOWATSON M. C. (ss la dir.), *Dictionnaire de l'antiquité. Mythologie, littérature, civilisation*, éd. Robert Laffont, Paris, 1993.

IACOPI G., *Il santuario della fortuna primigenia e il Museo archeologico prenestino*, éd. La Libreria dello Stato, Rome, 1963.

Bibliographie

JENKINS G. K., *Monnaies grecques*, éd. Office du Livre, Fribourg, 1972.

JUNKER H., *Der grosse Pylon des Tempels der Isis in Philä*, éd. Rudolf M. Rohrer, Wien, 1958.

JUNKER H., WINTER E., *Das Geburtshaus des Tempels der Isis in Philä*, éd. Böhlau, Wien, 1965.

LACROIX J., *Fatum et Fortuna dans l'œuvre de Tacite*, in *REL*, t. 29, éd. Les Belles Lettres, Paris, 1952.

LAVEDAN P., *Dictionnaire illustré de la mythologie et des antiquités grecques et romaines*, éd. Hachette, Paris, 1931.

LECLANT J. (ss la dir.), *Dictionnaire de l'Antiquité*, éd. PUF, Paris, 2005.

LE CORSU F., *Isis mythe et mystères*, éd. Les Belles Lettres, Paris, 1977.

LE GLAY M., *La religion romaine*, éd. Armand Collin, Paris, 1991.

LE GLAY M., VOISIN J.-L., LE BOHEC Y., *Histoire romaine*, éd. Presses Universitaires de France, Paris, 1991.

LEHMANN Y. (ss la dir.), *Religions de l'Antiquité*, éd. PUF, Paris, 1999.

LEHMANN Y., *Divination et prédestination à Rome. Enjeux doctrinaux et politiques.*, in SMADJA E., GENY E. (éd.), *Pouvoir, divination, prédestination dans le monde antique*, éd. Presses Universitaires Franc-Comtoises, Paris, 1999.

LENOIR F., TARDAN-MASQUELIER Y. (ss la dir.), *Encyclopédie des religions*, t. 1, *Histoire*, éd. Bayard, Paris, 1997.

Bibliographie

LISDORF A., *The Dissemination of Divination in Roman Republican Times – A Cognitive Approach*, in *ARC*, n. 21 [en ligne].

MAILLARD G., *Fortuna déesse de la fertilité et de la fécondité. Recherches sur la nature et le culte anciens de Fortuna dans le Latium*, mémoire de Licence, inédit, Université de Liège, Faculté de Philosophie et Lettres, section Histoire, Liège, Année académique 1971-1972.

MALAISE M., *Les conditions de pénétration et de diffusion des cultes égyptiens en Italie*, in *EPRO*, t. 22, éd. E. J. Brill, Leiden, 1972.

MALAISE M., *Le calathos sur la tête d'Isis : une enquête*, in *ANRW*, à paraître.

MESLIN M., *L'Homme romain. Des origines au 1^{er} siècle de notre ère*, éd. Complexe, Bruxelles, 2001.

MEYBOOM P. G. P., *The Nile mosaic of Palestrina. Early evidence of Egyptian religion in Italy*, in *EPRO*, vol. 121, éd. E. J. Brill, Leiden, 1995.

MIONNET T. E., *Description de médailles antiques, grecques et romaines, avec leur degré de rareté et leur estimation. Ouvrage servant de catalogue à une suite de plus de vingt mille empreintes en soufre, prises sur les pièces originales*, t.4, éd. Testu, Paris, 1809.

PAILLARD C., *Fatum stoicum*, in *Encyclopédie de l'Agora* [en ligne].

PIRONTI G., *Les Moires et les normes panthéoniques*, in BRULE P. (éd.), *Revue internationale et pluridisciplinaire de religion grecque ancienne*, suppl. 21 : *La norme en matière religieuse en Grèce ancienne*, actes du XI^e colloque international du CIERGA (Rennes, septembre 2007), éd. Centre international d'Étude de la Religion grecque antique, Liège, 2009.

POUCET J., *Les Tarquins, les Livres Sibyllins et la Sibylle de Cumès : entre Tradition, Histoire et Imaginaire*, in *Folia Electronica Classica*, t. 16 [en ligne].

Bibliographie

PRELLER L., *Les dieux de l'ancienne Rome*, éd. Emile Perrin, Paris, 1884.

QUAEGEBEUR J., *Le dieu égyptien Shai dans la religion et l'onomastique*, in *OLA*, 2, éd. Leuven University Press, Louvain, 1975.

REY-DEBOVE J., REY A. (ss la dir.), *Le nouveau Petit Robert*, éd. Dictionnaires Le Robert, Paris, 2002.

RICH A., *Dictionnaire des Antiquités romaines et grecques*, éd. Firmin-Didot, Paris, 1883.

RINGGREN H., *The problem of fatalism*, in RINGGREN H. (éd.), *Fatalistic Beliefs in Religion, Folklore and Literature*, Symposium on Fatalistic Beliefs held at Abo on the 7th-9th of September 1964, éd. Almqvist & Wiksell, Stockholm, 1967.

ROMEYER DHERBEY G. (ss la dir.), *Les stoïciens*, éd. J. VRIN, Paris, 2005.

ROUSSEL A., *La religion dans Homère*, éd. Jean Maisonneuve et fils, Paris, 1914.

SAINT-GERMAIN C., *La question des augures à Rome : l'éthique du devenir incertain*, in *Théologiques*, vol. 8, n° 1, éd. Université de Montréal, Montréal, 2000.

SCHEID J., *La religion des romains*, éd. Armand Colin, Paris, 2007.

SCHRECKENBERG H., *Ananke : Untersuchungen zur Geschichte des Wortgebrauchs*, éd. C.H. Beck, Munich, 1964.

SETHE K., *Urkunden der 18 Dynastie*, vol. 4, éd. J. C. Hinrichs, Leipzig, 1906.

SEYFFERT O., *Dictionary of classical antiquities. Mythology, religion, literature and art.*, éd. William Glaisner, London, 1894.

TRAN TAM TINH V., *Le culte des divinités orientales à Herculaneum*, in *EPRO*, t. 17, éd. E. J. Brill, Leiden, 1971.

Bibliographie

VERSNEL H. S., *Self-sacrifice, compensation and the anonymous gods*, in REVERDIN O., GRANGE B. (éd.), *Entretiens sur l'antiquité classique*, t. 27, *Le sacrifice dans l'antiquité : huit exposés suivis de discussions*, 25-30 août 1980, Vandoeuvres-Genève, éd. Fondation Hardt, Genève, 1981.

WARD-PERKINS J. B., *Architecture romaine*, éd. Berger-Levrault, Paris, 1983.

WARMINGTON E. H., *Remains of old latin*, vol. 4, *Archaic inscriptions*, éd. William Heinemann, Londres, 1953.

ZABA Z., *Les maximes de Ptahhotep*, éd. de l'Académie Tchécoslovaque des sciences, Prague, 1956.

3. Sites Internet :

- <http://agora.qc.ca> : première encyclopédie virtuelle, évolutive et participative en langue française. Dernière mise à jour : 05/12/2009.
- <http://atilf.atilf.fr/academie9.htm> : *Dictionnaire de l'Académie française* en version informatisée.
- <http://bcs.fltr.ucl.ac.be/> : site de la *Bibliotheca Classica Selecta*. Dernière mise à jour : 04/12/09.
- <http://bib18.ulb.ac.be/> : iconothèque numérique de l'Université Libre de Bruxelles.
- <http://www.csr-arc.com/> : site de l'*Archive for Religion & Cognition*.
- <http://www.erudit.org/> : consortium interuniversitaire sans but lucratif (composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal) qui se

Bibliographie

donne pour mission la promotion et la valorisation de la recherche en offrant des services d'édition numérique de documents scientifiques depuis 1998.

- <http://fr.wikipedia.org> : projet d'encyclopédie collective, universelle et multilingue établie sur Internet.
 - <http://mercure.fltr.ucl.ac.be/hodoi/corpora/> : site attaché à la BCS et comprenant un corpus complet et une base de données globale sur Homère, Hérodote, et Platon. Dernière mise à jour : 09/06/2006.
 - <http://www.mediterranees.net/index.html> : modules d'Histoire. Responsable de la partie consacrée à l'Antiquité et aux voyageurs en Méditerranée : Agnès Vinas, professeur agrégée de Lettres classiques dans un lycée de Perpignan. Dernière mise à jour : 27/12/09.
-

Abréviations utilisées :

ANRW : *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt: Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung*

ARC : *Archive for Religion & Cognition*

BCAR : *Bullettino della Commissione Archeologica Comunale in Roma*

CIL : *Corpus Inscriptionum Latinarum*

EPRO : *Etudes préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain.*

Numen : *International Review for the History of Religions*

OLA : *Orientalia Lovaniensia Analecta*

PUF : *Presses Universitaires de France*

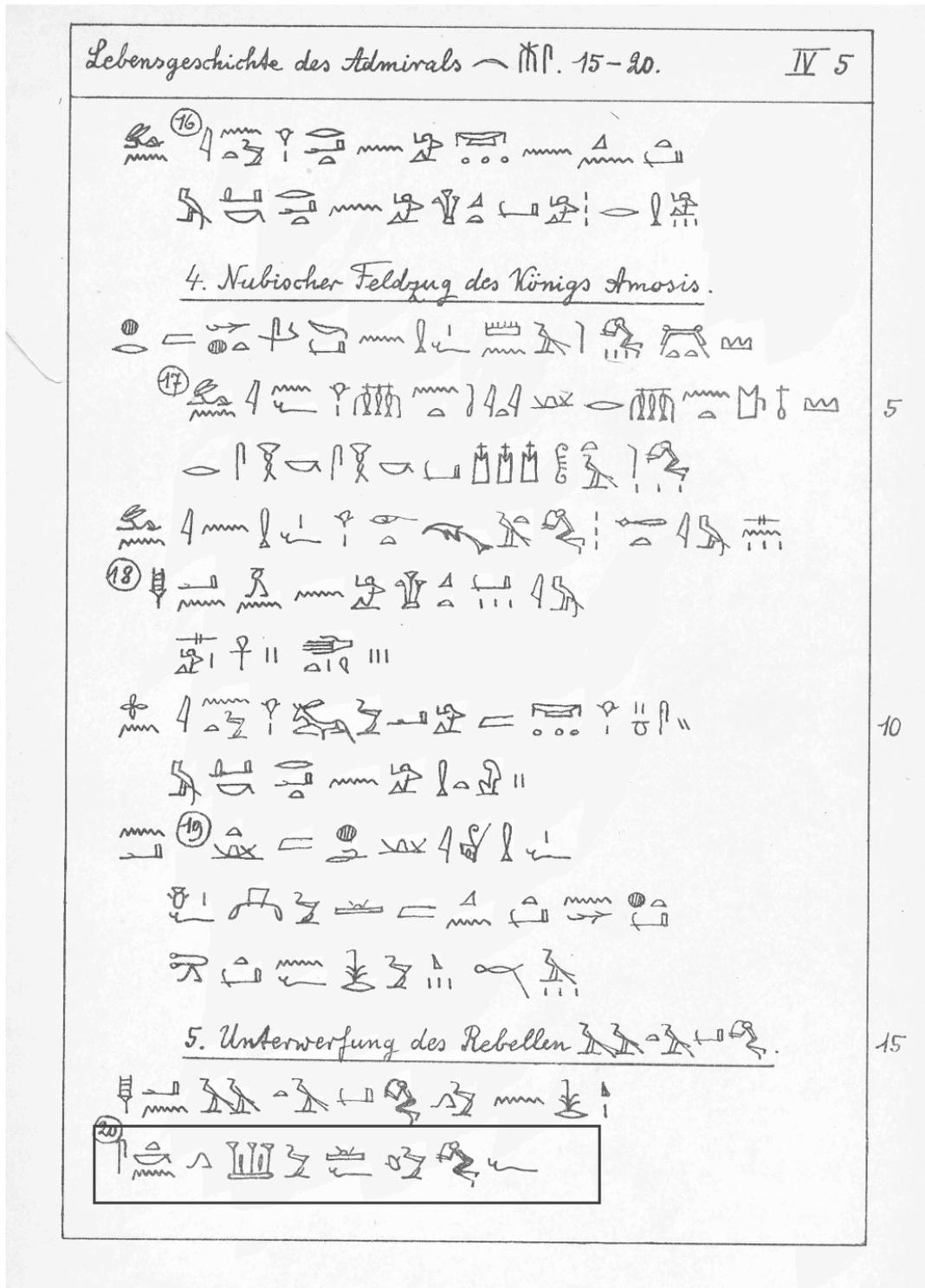
REL : *Revue des études latines*

Annexes

Table des illustrations

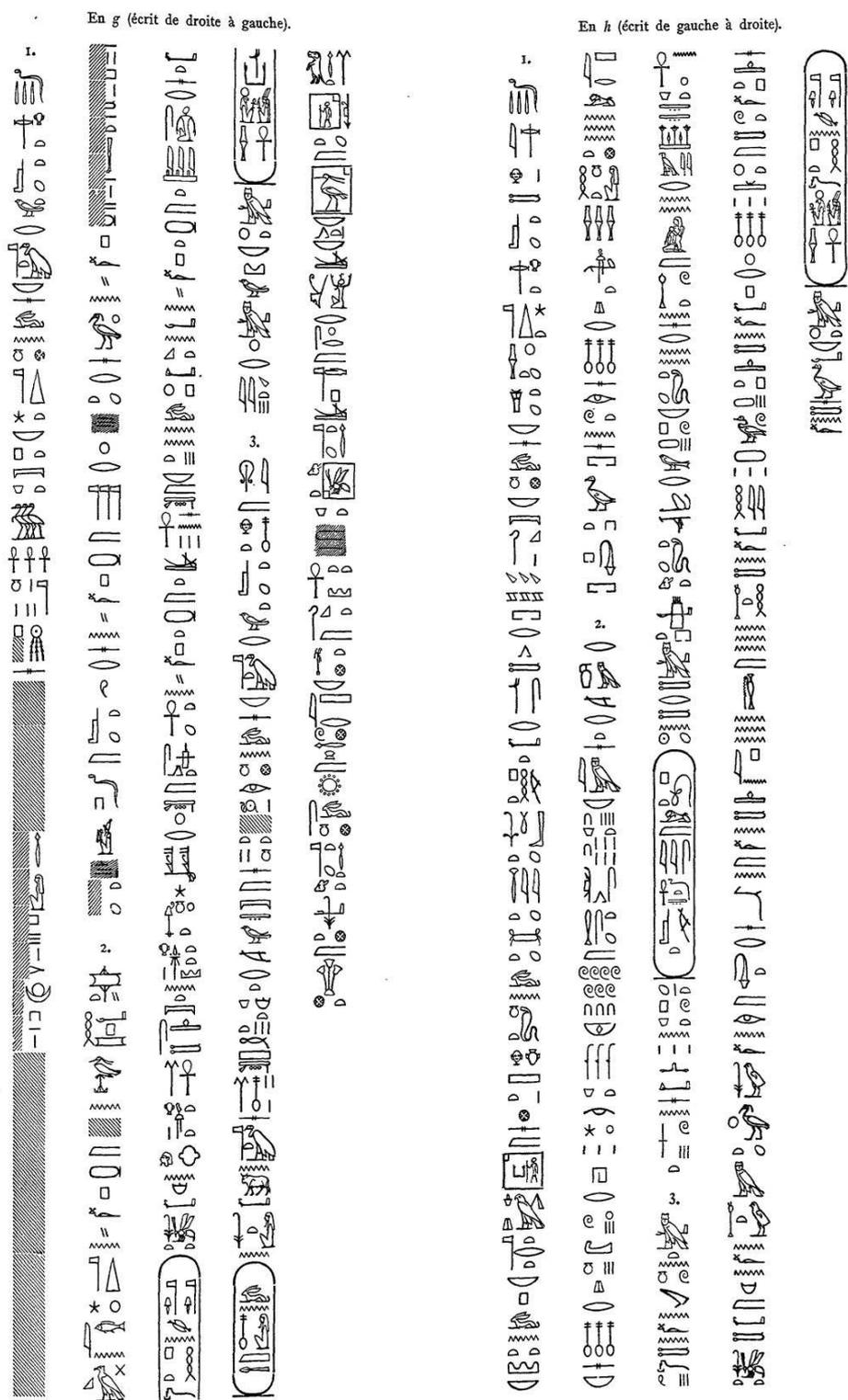
FIGURE 1 : INSCRIPTION D'AHMES D'ELKAB	103
FIGURE 2 : INSCRIPTION DU TEMPLE D'ASSOUAN.....	104
FIGURE 3 : ISIS-TYCHÈ	105
FIGURE 4 : DIFFUSION DES CULTES ISIAQUES EN CAMPANIE.....	106
FIGURE 5 : ISIS-FORTUNA.....	107
FIGURE 6 : SHOU (L'AIR) SÉPARE GEB (LA TERRE) DE NOUT (LE CIEL).....	108
FIGURE 7 : TYCHÈ D'ANTIOCHE.....	109
FIGURE 8 : CARTE DU SUD DE L'ITALIE.....	110
FIGURE 9 : SANCTUAIRE DE LA FORTUNE À PRÉNESTE : ÉTAT ACTUEL	111
FIGURE 10 : AXONOMÉTRIE DU SANCTUAIRE DE LA FORTUNE À PRÉNESTE.....	112
FIGURE 11 : SANCTUAIRE DE LA FORTUNE À PRÉNESTE : DÉTAIL DE L'HÉMICYCLE VOÛTÉ	113
FIGURE 12 : SANCTUAIRE DE LA FORTUNE À PRÉNESTE : RECONSTITUTION DE LA QUATRIÈME TERRASSE MENANT AU THÉÂTRE CULTUEL ET À LA THOLOS	114
FIGURE 13 : LES FORTUNES D'ANTIUM : MONNAIES	115
FIGURE 14 : LES FORTUNES D'ANTIUM : EX-VOTO	116
FIGURE 15 : LE CULTES DE FORTUNA EN ITALIE SOUS LA RÉPUBLIQUE	117

Figure 1 : Inscription d'Ahmes d'Elkab



SETHE K., *Urkunden der 18 Dynastie*, vol. 4, éd. J. C. Hinrichs, Leipzig, 1906, 5, 17. C'est nous qui encadrons.

Figure 2 : Inscription du temple d'Assouan



DE MORGAN J., BOURIANT U., LEGRAIN G., JEQUIER G., BARSANTI A., *Catalogue des monuments et inscriptions de l'Egypte antique. Première série, Haute Egypte, t. 1, De la frontière de Nubie à Kom Ombo*, éd. A. Holzhausen, Vienne, 1894, p.55.

Figure 3 : Isis-Tychè



DUNAND F., *Religion populaire en Egypte romaine, Les terres cuites isiaques du Musée du Caire*, in *EPRO*, t. 76, éd. E. J. Brill, Leiden, 1979, fig. 47-49.

Figure 5 : Isis-Fortuna



TRAN TAM TINH V., *Le culte des divinités orientales à Herculanium*, in *EPRO*, t. 17, éd. E. J. Brill, Leiden, 1971, fig. 9-12.

Figure 6 : Shou (l'air) sépare Geb (la terre) de Nout (le ciel)



Pap. Greenfield, British Museum (d'après LE CORSU F., *Isis mythe et mystères*, éd. Les Belles Lettres, paris, 1977, fig. 1, p.3).

Figure 7 : Tychè d'Antioche



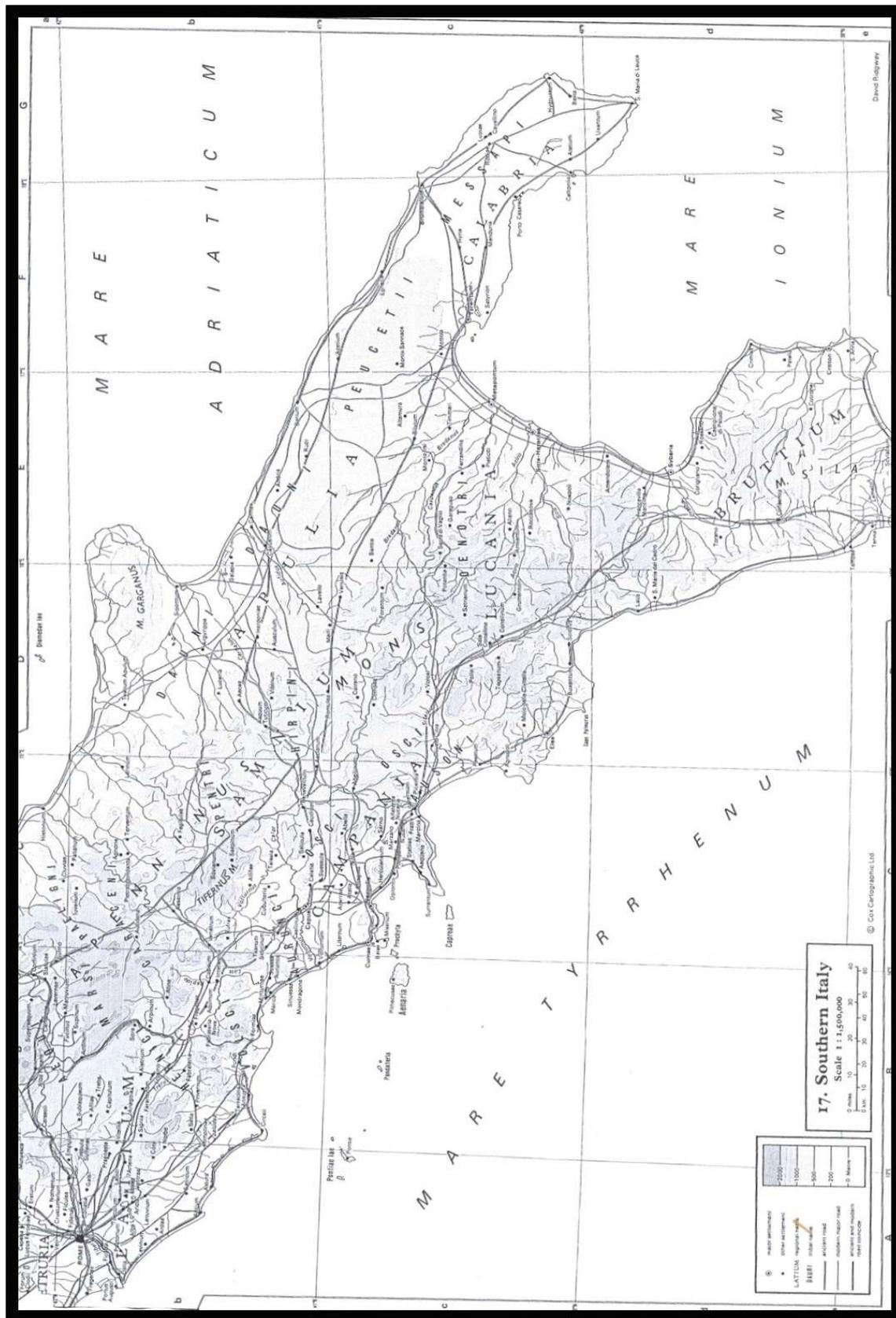
Tigrane d'Arménie : *Statue de la Tychè d'Antioche, monnayage d'Antioche, 84-69 ACN (tetradrachme, 16,45 g, diam. 30 mm)* in JENKINS G. K., *Monnaies grecques*, éd. Office du Livre, Fribourg, 1972, p.292, fig. 664.



Tyché d'Antioche

Marbre, copie romaine d'un original grec en bronze, Rome, Musée du Vatican, Galerie des Candélabres, inv. 2672. (D'après l'Encyclopédie libre Wikipédia, [en ligne], à l'adresse : http://fr.wikipedia.org/wiki/Fichier:Tyche_Antioch_Vatican_Inv2672.jpg#file (page consultée le 25 novembre 2009)).

Figure 8 : Carte du sud de l'Italie



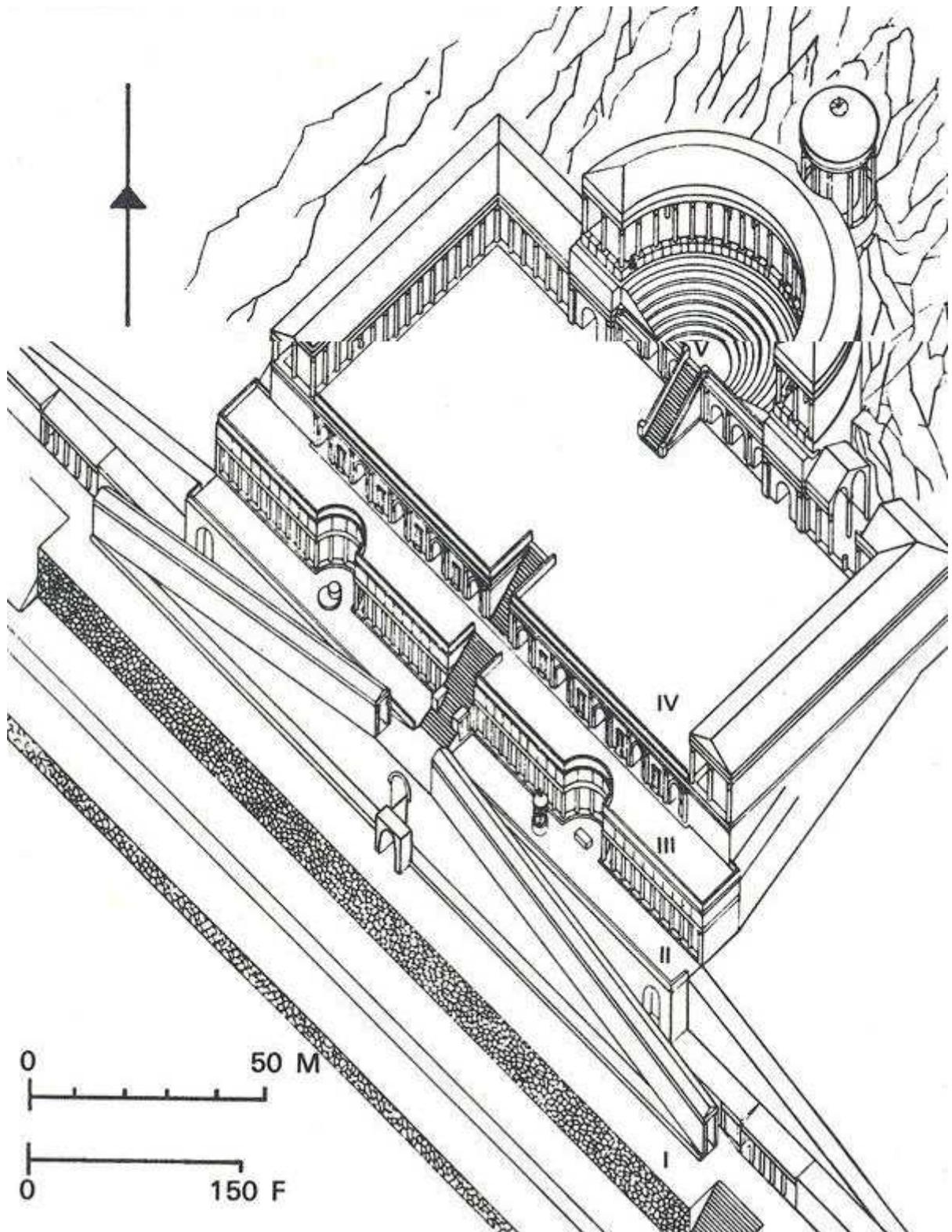
HAMMOND N. (éd.), *Atlas of the greek and roman world in antiquity*, éd. Noyes Press, New Jersey, 1981.

Figure 9 : Sanctuaire de la Fortune à Préneste : état actuel



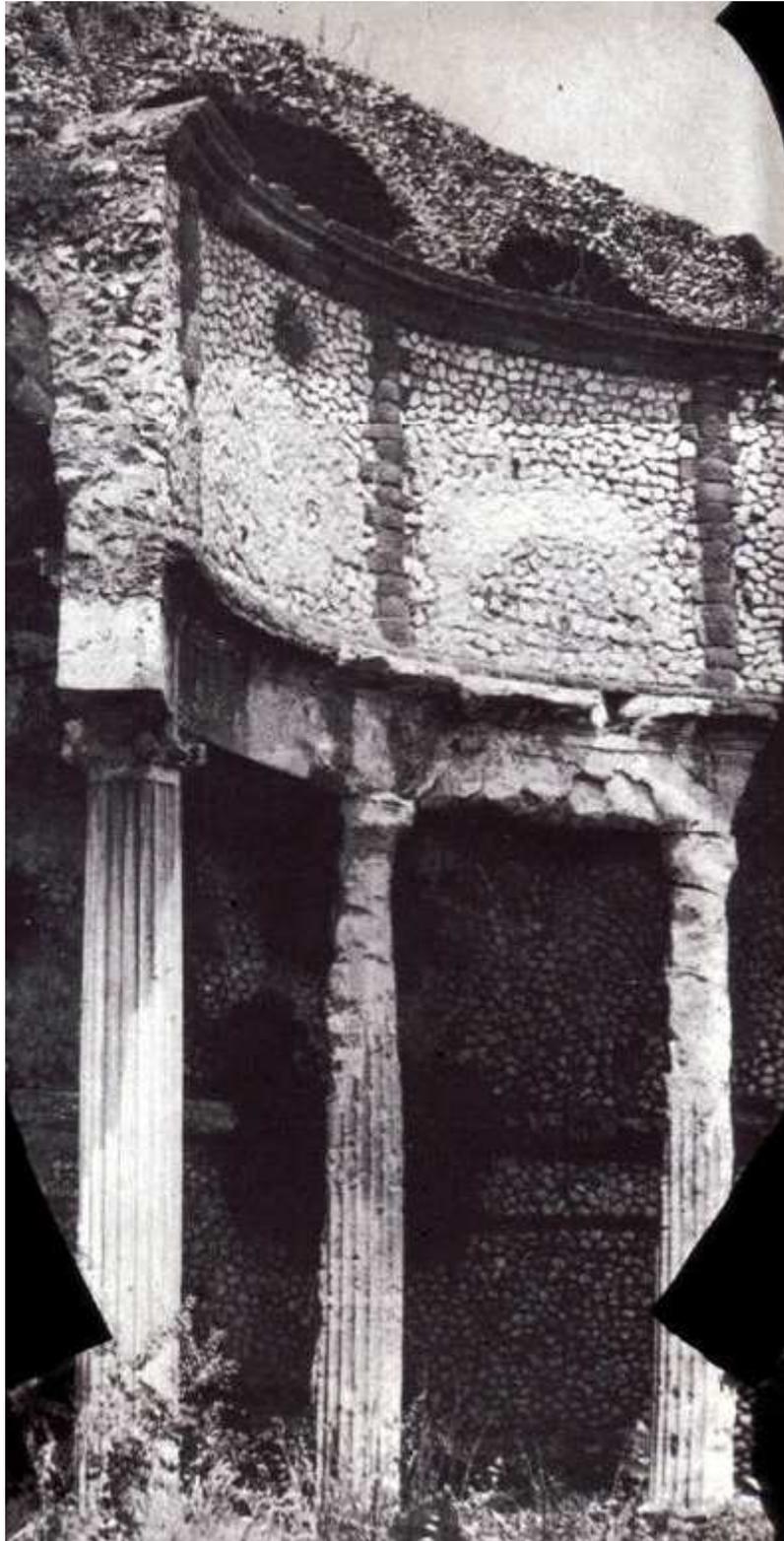
BARATTE F., *Histoire de l'art antique : l'art romain*, éd. Ecole du Louvres, Paris, 1996, p. 76, fig. 14.

Figure 10 : Axonométrie du sanctuaire de la Fortune à Préneste



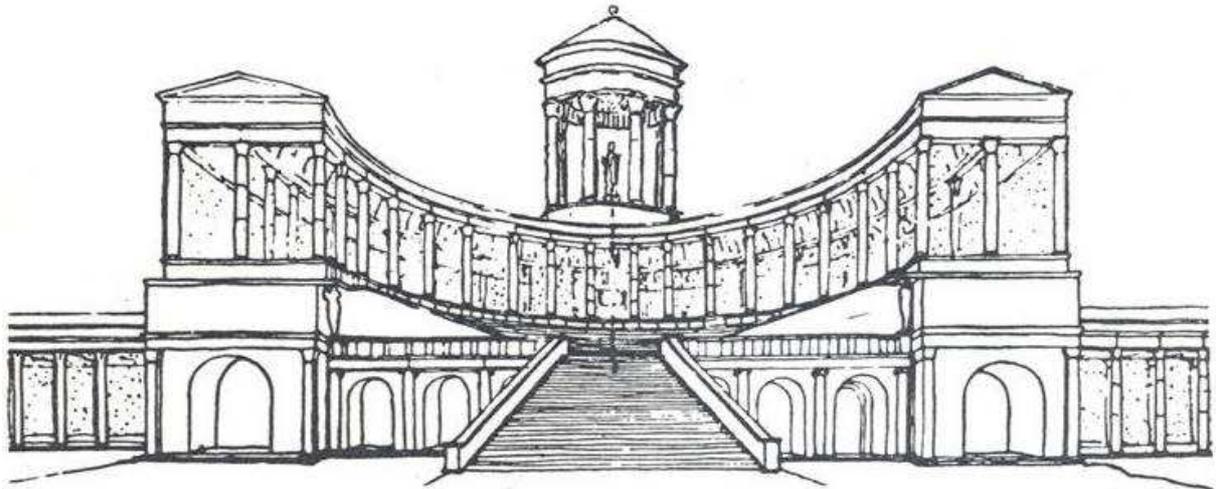
BIANCHI BANDINELLI R., *Rome : le centre du pouvoir*, éd. Gallimard, Paris, 1969, p.354, fig. 436.

Figure 11 : Sanctuaire de la Fortune à Préneste : détail de l'hémicycle voûté



WARD-PERKINS J. B., *Architecture romaine*, éd. Berger-Levrault, Paris, 1983, p. 46, fig. 50.

Figure 12 : Sanctuaire de la Fortune à Préneste : reconstitution de la quatrième terrasse menant au théâtre culturel et à la tholos



BROWN F. E., *Roman Architecture*, éd. G. Braziller, New-York, 1961, fig. 20 (D'après http://bib18.ulb.ac.be/cdm4/item_viewer.php?CISOROOT=/shu013&CISOPTR=93&REC=9 . Page consultée le 2 décembre 2009).

Figure 13 : Les Fortunes d'Antium : Monnaies



Aureus ; denier de Q. Rustius (Cabinet des médailles)

(D'après CHAMPEAUX J., *Fortuna. Recherches sur le culte de la fortune à Rome et dans le monde romain des origines à la mort de César*, vol. 1, *Fortuna dans la religion archaïque*, éd. Ecole française de Rome, Rome, 1982, pl. IX, fig. 1-2).



Fortunae Antiates, coin of gens *Rustia*

(D'après SEYFFERT O., *Dictionary of classical antiquities. Mythology, religion, literature and art.*, éd. William Glaisner, London, 1894, p. 240).

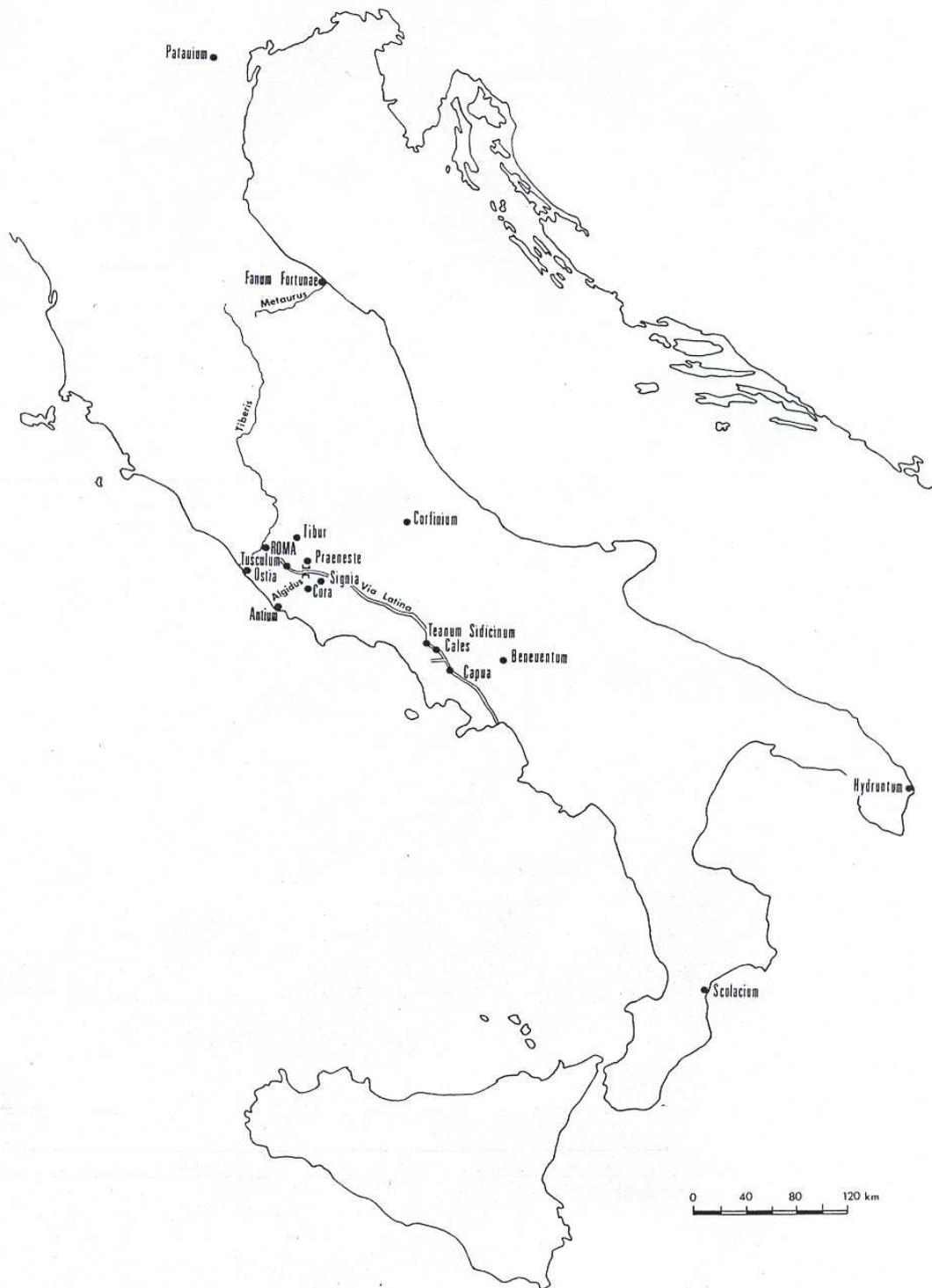
Figure 14 : les Fortunes d'Antium : ex-voto



Ex-voto du musée de Palestrina

(D'après CHAMPEAUX J., *Fortuna. Recherches sur le culte de la fortune à Rome et dans le monde romain des origines à la mort de César*, vol. 1, *Fortuna dans la religion archaïque*, éd. Ecole française de Rome, Rome, 1982, pl. IX, fig. 3).

Figure 15 : le culte de Fortuna en Italie sous la République



CHAMPEAUX J., *Fortuna. Recherches sur le culte de la fortune à Rome et dans le monde romain des origines à la mort de César*, vol. 1, *Fortuna dans la religion archaïque*, éd. Ecole française de Rome, Rome, 1982, carte I.

Table des matières

AVANT-PROPOS	5
INTRODUCTION.....	ERREUR ! SIGNET NON DEFINI.
CHAPITRE I : LE DESTIN.....	8
1.1. LES ANTÉCÉDENTS : LES MONDES GREC ET ÉGYPTIEN	11
A. <i>Le concept de destin</i>	11
1) <i>En Egypte : Shai</i>	11
2) <i>En Grèce : l'anagkè et la Moira</i>	13
B. <i>Les divinités tutélaires</i>	20
1) <i>En Egypte : Isis</i>	20
2) <i>En Grèce : Tychè</i>	25
1.2. LE MONDE ROMAIN	27
1) <i>Le Fatum</i>	28
2) <i>Les procédés divinatoires</i>	31
a. Les auspices.....	33
b. Les Livres sibyllins	37
c. Extispicine et haruspicine.....	39
d. <i>Omina, signa, somnia</i>	40
e. La divination privée	42
3) <i>Fortuna</i>	42
CHAPITRE II : FORTUNA.....	44
2.1. SERVIUS TULLIUS.....	44
<i>Sa naissance légendaire</i>	44
2.2. LES FORTUNES ITALIQUES.....	48
2.2.1. <i>Les deux sanctuaires majeurs</i>	49
A. Préneste : Fortuna Primigenia	49
La ville.....	49
Le sanctuaire	55
L'organisation du culte.....	58
Les attributs de la déesse	59
B. Les deux Fortunes d'Antium.....	64
La ville.....	64
Fonctions des déesses	65
La dualité de la Fortune d'Antium et le couple Déméter – Coré/perséphone.....	66

Procédé divinatoire.....	67
2.2.2. <i>Les centres secondaires du culte</i>	68
2.3. LES FORTUNES ROMAINES.....	69
2.3.1. <i>L'époque archaïque : Les Fortunes serviennes et des classes d'âge</i>	70
2.3.2. <i>La République</i>	73
Apports de l'hellénisation : à partir du 3 ^{ème} siècle ACN.....	73
La deuxième guerre punique (218-201 ACN).....	76
Une période de changement	78
Une Fortune nouvelle : <i>Fortuna Publica</i>	79
CONCLUSION	82
BIBLIOGRAPHIE	86
ANNEXES	101
TABLE DES ILLUSTRATIONS	102
TABLE DES MATIÈRES	119

