



HAL
open science

Fatum, prédestination et liberté: le "Roman de Thèbes", roman chrétien ?

Guillaume Andreucci

► **To cite this version:**

Guillaume Andreucci. Fatum, prédestination et liberté: le "Roman de Thèbes", roman chrétien?. Littératures. 2009. dumas-00502480

HAL Id: dumas-00502480

<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-00502480v1>

Submitted on 15 Jul 2010

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Guillaume ANDREUCCI

*FATUM, PRÉDESTINATION ET LIBERTÉ :
le Roman de Thèbes, roman chrétien ?*



U.P.P.A. [2008-2009]
mémoire de Master I
sous la direction de Valérie Fasseur

Introduction : La disparition du *fatum* antique :

Œdipe –

*Le voilà donc rempli cet oracle exécration
Dont ma crainte a pressé l'effet inévitable !
Et je me vois enfin, par un mélange affreux,
Inceste et parricide, et pourtant vertueux.
Misérable vertu, nom stérile et funeste,
Toi par qui j'ai réglé des jours que je déteste,
à mon noir ascendant tu n'as pu résister :
Je tombais dans le piège en voulant l'éviter.*

*Un dieu plus fort que toi m'entraînait vers le crime ;
Sous mes pas fugitifs il creusait un abîme ;
Et j'étais, malgré moi, dans mon aveuglement,
D'un pouvoir inconnu l'esclave et l'instrument.*

Voltaire, *Œdipe*, V, 4¹.

Oidipous, *Œdipus*, *Edyppus*, Œdipe. Chaque époque a eu son Œdipe, personnage archétype de l'humain impuissant face à la volonté divine. Dans son *Œdipe roi*, Voltaire illustre à merveille la conception antique de *fatum* qui, depuis l'Antiquité grecque, ne cesse de fasciner et d'interroger les hommes. Sommes-nous les seuls maîtres de notre destin ou, comme Œdipe, sommes-nous à notre insu entraînés par des forces supérieures qui dictent nos actes pour nous faire accomplir un destin pré-écrit?

Malgré la permanence de ce mythe, chaque Œdipe vient questionner la liberté humaine selon la vision de son époque propre. L'Œdipe de Sophocle n'est pas soumis au destin de la même manière que celui de Voltaire, ou de Cocteau. Si le *fatum* de l'Antiquité supprimait toute possibilité de liberté, faisant de tout personnage de tragédie le jouet des dieux, la civilisation occidentale a, au cours du premier millénaire, connu le renversement de cette conception fataliste et l'émergence du concept de libre-arbitre ; grâce notamment à

¹ Paris : éd. Pierre Ribou et Jacques Ribou fils, 1719, p. 76-77, disponible sur gallica.bnf.fr : <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k72224f.image.f83.langFR> (consulté le 15/06/2009).

l'avènement du christianisme et aux travaux des grands penseurs chrétiens tels que saint Augustin et Boèce.

Le *fatum* fut en effet la cible privilégiée des pères de l'Église, qui, à travers ce concept, visaient l'ensemble des croyances païennes qu'il fallait éradiquer pour imposer le culte d'un Dieu unique. Avec lui étaient condamnés les oracles, Parques et autres rites divinatoires. En se convertissant au christianisme, le païen gagnait sa liberté.

[Par le christianisme], l'homme fut affranchi, à ses propres yeux, de l'esclavage ontologique que faisait peser sur lui le Destin. Les astres, en leur cours immuable, ne réglèrent donc plus implacablement nos destinées ! L'homme, tout homme, avait un lien direct avec le Créateur, Souverain des astres eux-mêmes ! [...] C'était l'humanité tout entière qui, dans sa nuit, se trouvait illuminée soudain et qui prenait conscience de sa liberté royale. Plus de cercle ! Plus d'*Heimarméné* ! Plus de *Fatum* !²

Le rejet du *fatum* par le christianisme n'est pas dû qu'à la volonté de voir disparaître les croyances païennes ; il est une différence idéologique fondamentale entre la pensée antique et la pensée chrétienne, un point sur lequel les deux philosophies ne pouvaient s'accorder. Le christianisme, fondé sur les notions morales de vertu et de péché, ne peut s'accommoder de l'idée d'un destin écrit à l'avance et dicté par les dieux sur lequel l'homme n'a aucun pouvoir. Pour être responsable et jugé selon ses actes, bons ou mauvais, l'homme doit être doté de libre-arbitre.

Toutefois, au sein même de la pensée chrétienne, l'idée d'un libre-arbitre humain vint se heurter à celle d'une préscience divine qui, si elle n'est pas le *fatum* antique, suppose que les événements sont, depuis la Création, connus et dictés par la Providence divine. Aussi saint Augustin puis Boèce questionneront-ils tour à tour cette épineuse question dans des traités qui influencèrent toute la pensée médiévale sur la question du destin et de la liberté³.

Le problème reste sensible, et la réflexion délicate et difficile. Ainsi, lorsqu'au XII^e siècle Simun de Freine traduit en « roman » la *Consolation de Philosophie* de Boèce, pour mettre à disposition des laïcs la pensée du philosophe chrétien, il prend soin de supprimer les passages abordant cette question :

² Henri de Lubac, *Le Drame de l'humanisme athée*, Paris : Cerf, 1983, p. 19.

³ Saint Augustin, *De libero arbitrio*, in *Dialogues philosophiques III*, éd. et trad. Goulven Madec, Paris : Desclée de Brouwer, 1986, pp. 157-529 et Boèce, *La Consolation de Philosophie*, éd. et trad. Claudio Moreschini et Éric Vanpeteghem, Paris : Le Livre de Poche, 2008, coll. « Lettres gothiques ».

[...] ce n'est pas sous l'effet du hasard ou de la lassitude que le *Roman de Philosophie* sacrifie les deux derniers livres de la *Consolation* ; c'est parce que ces livres abordent des problèmes philosophiques, comme l'existence du mal (qui s'oppose à l'idée d'un Dieu bon) et celui du libre-arbitre humain (qui s'oppose à la prescience divine).⁴

Ce *Roman de Philosophie* dont parle ici Francine Mora-Lebrun fait partie des nombreuses « mises en roman » du XII^e siècle, traductions en langue vernaculaire de grandes œuvres latines appréciées à l'époque, parmi lesquelles le *Roman de Thèbes*⁵, où nous trouvons notre Œdipe médiéval.

Écrit aux alentours de 1150, le *Roman de Thèbes* est la traduction en roman de la *Thébaïde*⁶ de Stace. Il s'inscrit dans la trilogie dite « antique » composée des trois premiers « romans » de notre histoire littéraire : le *Roman de Thèbes* donc, le *Roman d'Eneas*⁷, adaptation de l'*Énéide* de Virgile, et le *Roman de Troie*⁸, composé par Benoît de Sainte-Maure à partir du *De Excidio Trojae historia* du pseudo-Darès et de l'*Ephemeris belli Trojani* du pseudo-Dictys. Ces trois œuvres ont souvent été considérées comme les trois volets d'une même histoire comme en atteste leur regroupement au sein d'un même manuscrit au XIV^e siècle⁹. Écrits probablement à la cour de Henri II Plantagenêt, roi d'Angleterre, et époux d'Aliénor d'Aquitaine, ces trois romans ont le plus souvent été étudiés et interprétés conjointement¹⁰. C'est au *Roman de Thèbes* principalement que nous consacrerons notre étude.

À la guerre fratricide qui oppose Étéocle à Polynice, l'adaptateur médiéval de la *Thébaïde* a ajouté le récit de l'histoire d'Œdipe et de Laïus, donnant ainsi au public laïc un aperçu de l'ensemble du mythe de la famille thébaine. Cependant, comme le *Roman de Philosophie*, le *Roman de Thèbes* est plus une adaptation qu'une simple traduction. Les premiers médiévistes à s'être penchés sur cette œuvre furent surpris de voir combien son

⁴ Francine Mora-Lebrun, « *Mètre en roman* ». *Les romans d'antiquité du XII^e siècle et leur postérité (XII^e-XIV^e siècle)*, Paris : Champion, 2008, p. 196.

⁵ *Le Roman de Thèbes*, éd. Guy Raynaud de Lage (édition du manuscrit C), Paris : Champion, 2002.

⁶ Stace, *Thébaïde*, éd. et trad. Roger Lesueur, Paris : Les Belles Lettres, 2000, 3 vol.

⁷ *Le Roman d'Eneas*, éd. et trad. Aimé Petit, Paris : Le Livre de Poche, 1997, coll. « Lettres Gothiques ».

⁸ Benoît de Sainte-Maure, *Le Roman de Troie*, éd. et trad. E. Baumgartner et F. Vieliard, Paris : Le Livre de Poche, 1998, coll. « Lettres Gothiques ».

⁹ Manuscrit B.N.F., français 60 (sigle : B pour le *Roman de Thèbes*). Sur le classement des différents manuscrits voir Guy Raynaud de Lage, « Introduction » au *Roman de Thèbes*, *op.cit.*, p. V-IX.

¹⁰ Sur le contexte de la création des « mises en roman », voir Francine Mora-Lebrun, « *Mètre en roman* »..., *op.cit.*, chap. I : « Le Milieu culturel et politique ».

auteur avait pris de liberté avec sa source ; supprimant notamment nombre d'éléments présents dans la *Thébaïde*.

La suppression est un trait commun à la plupart des romans d'antiquité. Transmettre la connaissance des grandes épopées latines à un public laïque nécessitait de simplifier ces récits souvent trop denses.

Comme les souligne Aimé Petit en conclusion, les suppressions visent souvent à simplifier et à clarifier le texte source. [...] Les clercs ont visiblement fait l'effort nécessaire pour s'adapter au niveau culturel de leur public de chevaliers, qui ne connaissait rien ou presque à l'Antiquité. [...] Les suppressions les plus notables concernent bien sûr la mythologie païenne. [...] Toutes les interventions divines dans la diégèse, si fréquentes dans l'épopée antique, ont été systématiquement supprimées.¹¹

C'est donc la mythologie, les interventions divines notamment, qui disparaissent lors du passage du latin au roman. Il faut bien évidemment voir dans ces suppressions plus qu'une simplification de la diégèse. Au regard de ce que nous avons remarqué sur les rapports entre la pensée chrétienne et le *fatum* antique, éliminer les interventions divines de la *Thébaïde* convenait mieux à l'époque médiévale. Ainsi, Guy Raynaud de Lage, dans son édition du *Roman de Thèbes* remarque que le clerc-adaptateur a « allégé la narration et du poids du Destin et du fatras mythologique »¹².

Voilà qui fait *a priori* de notre Œdipe médiéval un bien piètre exemple d'homme soumis au Destin. Toutefois, si la majeure partie de la mythologie a bien été supprimée par l'adaptateur médiéval, il en a conservé une partie, et a même ajouté le récit de l'histoire d'Œdipe qui fait intervenir les fameux oracles transmis à Laïus et à Œdipe. Si l'auteur de *Thèbes* avait voulu supprimer complètement le thème du Destin, pourquoi alors ajouter un tel récit à son roman ?

En outre, tout en supprimant la plupart des interventions divines, il conserve la diégèse de la *Thébaïde*. La mort d'Étéocle et Polynice aura bien lieu, ainsi que la destruction de Thèbes. Supprimer le « fatras mythologique » équivaut-il forcément à supprimer le poids du Destin sur les personnages ? Sont-ils libres pour autant ? Si les dieux sont évincés du récit

¹¹ *Id.* p. 195.

¹² Guy Raynaud de Lage, « Introduction » in *Le Roman de Thèbes*, éd. Guy Raynaud de Lage, Paris : Champion, 2002, p. XXXII.

médiéval, par quoi sont-ils alors remplacés ? Quelles forces amènent les personnages à accomplir leurs destinées et à confirmer les oracles initiaux ?

La tension entre liberté humaine et prédestination divine est donc sensible dans le *Roman de Thèbes*, plus encore peut-être que dans la *Thébaïde*. Loin de libérer totalement ses personnages, l'adaptateur médiéval construit un univers dans lequel la question du libre-arbitre humain reste constamment ambiguë, et nous invite au fil de la lecture à une profonde et subtile réflexion sur la liberté humaine, confrontant les conceptions antique et médiévale de prédestination et de liberté.

C'est cette réflexion que nous suivrons et tenterons de mettre en lumière au fil de cette étude, en analysant dans un premier temps les différentes forces qui régissent les destins dans le *Roman de Thèbes* et en examinant de plus près le rôle et la place des dieux au sein de cet univers. Puis, dans un deuxième temps, nous nous demanderons si les personnages du roman disposent librement de leur volonté, et quelles sont, à l'inverse, les entraves à leur libération. Enfin, dans une troisième partie, nous verrons comment l'étude du statut de la parole nous fournit les clefs de la réflexion de l'auteur, ce qui nous permettra de dégager, au-delà de la leçon chevaleresque, la leçon cléricale contenue dans le roman.

1 Les forces du destin :

Le thème du *fatum* était un thème essentiel dans le mythe originel de la famille des Labdacides, notamment au travers du personnage d'Œdipe. C'est bien évidemment la tragédie qui a fait le mieux ressortir l'impuissance de l'homme face aux dieux et au Destin. Chez Sophocle notamment, le roi de Thèbes est l'archétype de la victime d'un terrible destin qu'il accomplit en croyant l'éviter. Bien que les dieux n'interviennent jamais directement dans *Œdipe roi*¹³, il est clair pour le spectateur que ce sont eux qui règlent les événements qui leurs sont racontés. Lorsqu'au premier siècle Stace décide de faire de l'histoire d'Étéocle et Polynice le sujet d'un poème épique, la légende thébaine est parmi les plus célèbres. Le poète napolitain ne centre pas son épopée sur le thème du *fatum*, c'est bien le récit guerrier qui l'intéresse. Stace n'est pas un tragique, ni un philosophe ; il ne s'agit donc pas pour lui de démontrer l'impuissance de l'homme face au Destin, ni de donner à son lecteur une leçon stoïcienne sur l'attitude à adopter face au *fatum*. Toutefois, le Destin est bien présent dans la *Thébaïde*, non parce que son auteur a voulu en faire un thème central, mais certainement car il était considéré comme acquis que les dieux réglaient la vie des hommes sans que ces derniers ne puissent s'y opposer. Les dieux sont en effet omniprésents dans l'œuvre de Stace. Les Olympiens interviennent régulièrement lors de conseils dans lesquels ils décident de l'issue des combats entre Argiens et Thébains. C'est Jupiter lui-même qui est à l'origine de la guerre puisqu'il souhaite punir les crimes d'Argos et de Thèbes à la fois.

Chez Stace, le dieu apparaît mécontent des humains en général malgré sa répugnance affichée pour les châtiments sanglants (cf. I, 214-216 et VII, 199-206). Il pousse les deux nations coupables à l'anéantissement mais leur envoie dans le même temps des prodiges sinistres qui devraient les dissuader d'avoir recours à la violence (cf. VII, 398-422). Y a-t-il là, comme on l'a dit parfois, contradiction ? N'est-ce pas plutôt un effet de la puissance de la colère divine qui prive les hommes de raison pour mieux les envoyer à la mort ?¹⁴

Comme nous l'avons dit en introduction, la plus évidente modification opérée par l'adaptateur médiéval de la *Thébaïde* est d'avoir considérablement allégé le rôle et la présence

¹³ Sophocle, *Œdipe roi*, in *Sophocle, Tome II*, éd. Alphonse Dain et trad. Paul Mazon, Paris : Les Belles Lettres, 1989, p. 62-129.

¹⁴ Roger Lesueur, « Introduction » in Stace, *Thébaïde*, *op.cit.*, p. XL-XLI.

des dieux dans le *Roman de Thèbes*. Guy Raynaud de Lage voit dans les nombreuses suppressions de la mythologie de Stace la continuité de la disparition du thème du Destin au fil des récritures¹⁵.

Cependant, comme le note L. G. Donovan, la diminution du rôle des dieux dans le *Roman de Thèbes* « n'est pas suppression »¹⁶. En effet, les dieux – bien que plus discrets que dans la *Thébaïde* – restent présents et interviennent même parfois dans l'action du *Roman de Thèbes*. Quelle place les dieux occupent-ils dans l'univers que met en place l'adaptateur médiéval ? Quels sont leurs rapports avec les hommes et dans quelle mesure peuvent-ils influencer sur le destin des personnages ?

1.1 Prières, oracles et malédictions : quel pouvoir pour les dieux ?

En parallèle des suppressions des interventions divines de la *Thébaïde*, l'adaptateur médiéval choisit d'ajouter à la diégèse initiale l'histoire de Laïus et d'Œdipe. Apparaissent alors de nouveaux dieux, au travers notamment des oracles. Cet ajout nous montre que l'auteur de *Thèbes* n'a pas voulu supprimer purement et simplement les dieux de l'histoire, mais plutôt leur conférer un rôle nouveau. Quel pouvoir exercent donc les dieux au travers de ces interventions ?

1.1.1 Apollon, Laïus et Oedipe :

Le premier dieu mythologique à entrer en scène dans le *Roman de Thèbes* est « Apollo, le dieu de conseil » (v. 183). Laïus, désireux de connaître la façon dont il doit mourir, va consulter l'oracle qui lui indique « que a present engendrera / un felon filz qui l'ocirra » (v. 44-45). Le roi de Thèbes décide alors d'éliminer son fils à la naissance. Il mande trois de ses hommes et leur commande d'arracher le nouveau-né aux bras de sa mère et de le tuer (v. 81-86). La mère, désespérée, s'effondre et s'endort, mais non sans avoir exprimé sa conviction que l'enfant survivra et que la prophétie s'accomplira :

Il t'a ocirre comandé,
biax tres chier filz, estre mon gré.
Vers les dex veut eschaucier
et leur respons a faux prover.

¹⁵ cf. Guy Raynaud de Lage, « Introduction » in *Le Roman de Thèbes, op.cit.*, p. XXXI-XXXIII.

¹⁶ L. G. Donovan, *Recherches sur le Roman de Thèbes*, Paris : SEDES, 1975, p. 77.

Mes il est voir, si com je cuit,
ainsi sera comme il ont dit. (v. 73-78)

La reine Jocaste est donc persuadée que son époux ne peut s'opposer à la force du destin annoncé par Apollon. Le meurtre d'Œdipe n'apparaît plus comme une tentative de Laïus de se soustraire à la mort mais bel et bien comme un affront fait au dieu. La mort de l'enfant devient l'enjeu d'une rivalité entre Laïus et Apollon, comme le souligne l'auteur en terminant cet épisode :

Or verrons nos qui porra plus,
ou Appolo ou Laÿus :
se li enfes est decolez,
dont est li dex a fox provez ;
s'il eschape des mains as trois,
poor em puet avoir li rois. (v. 97-102)

L'accomplissement de l'oracle semble être alors une victoire du dieu sur l'homme, comme si le meurtre de Laïus devenait la preuve de la supériorité d'Apollon. Ces vers posent la question des forces qui dépassent l'homme : il s'agit de savoir « qui porra plus » et où s'arrêtera le contrôle de Laïus sur sa destinée.

Néanmoins, si l'oracle finit par se réaliser, Apollon n'intervient aucunement pour sauver Œdipe. L'enfant est épargné grâce à deux événements : 1) la compassion des trois sergents qui décident de le pendre par les pieds plutôt que de le tuer, décision prise à la fois par pitié et par peur de commettre un péché¹⁷ ; 2) l'arrivée opportune du roi Polybe qui recueille l'enfant et lui aussi éprouve immédiatement amour et compassion envers Œdipe et l'adopte¹⁸.

L'enfant devient adolescent et, lorsqu'il atteint l'âge de quinze ans, les railleries dont il fait l'objet le poussent à consulter – lui aussi – Apollon pour connaître ses véritables origines. Œdipe refuse sa condition d'enfant bâtard. En se rendant à Delphes, il tente de reprendre le contrôle d'une destinée qu'il ne comprend ni ne connaît. L'oracle annonce de nouveau la mort de Laïus, et, par une réponse ambiguë, le dieu indique à Œdipe la direction de Thèbes que le jeune garçon prend immédiatement. Nous aurons l'occasion de revenir sur

¹⁷ v. 112-114 : « conmeü sunt de grant pité / et dient tuit : « Pechié feront, / quant il nos rit, se l'ocion. »

¹⁸ v. 135-136 : « Norrir le fet si l'a tant chier / com s'il l'eüst de sa moullier. »

les paroles d'Apollon, mais examinons ici les circonstances de la réalisation de la prédiction, c'est-à-dire le meurtre de Laïus.

Dans sa chevauchée vers Thèbes, Œdipe rencontre son père lors de jeux organisés sur le chemin. Cette coïncidence amène le père et le fils à accomplir leur destin, mais – à la différence des récits antiques – Apollon ni aucun dieu n'interviennent dans la rencontre des deux personnages. La présence d'Œdipe et de Laïus au même endroit, au même moment, tend à être comme « rationalisée » par l'auteur :

le jour y ot grant assemblee
de pluseurs genz de la contree,
car une feste celebroident
d'un de lor dex qu'il aoroient.
Assez y ot contes et dus ;
venuz y ert le rois Laÿus,
et d'autres genz tant y avoit
nus hom le nombre n'en savoit. (v. 217-224)

En tant que roi de Thèbes, Laïus ne pouvait pas être absent de cette grande assemblée qui semble réunir tous les hauts personnages de la région. L'insistance de l'auteur sur le nombre élevé de participants renforce l'idée selon laquelle la présence de Laïus dans cette réunion n'est pas étonnante. L. G. Donovan a établi que l'adaptateur médiéval de la *Thébaïde* connaissait parfaitement sa source et qu'il l'a enrichie – pour conter notamment l'histoire d'Œdipe – d'éléments pris dans le *Mythographus secundus*. Cependant, ni cet ouvrage, ni la *Thébaïde* ne situent le parricide au sein de jeux organisés en l'honneur de dieux. La *Thébaïde* indique même avec précision l'endroit où Œdipe commet le meurtre de son père :

si, au passage étroit d'un carrefour de Phocide, j'ai assailli un roi d'un grand âge et mutilé le visage de ce vieillard tremblant, en cherchant mon père ;¹⁹

Ce « passage étroit » symbolise bien le *fatum*, ce chemin tracé par les dieux par lequel l'homme ne peut éviter de passer. Œdipe et Laïus se retrouvent face à face, chacun guidé par ce *fatum*. Les vers de la *Thébaïde* que nous venons de citer se situent dans une adresse d'Œdipe à Tisiphone qui récapitule les événements de sa tragique destinée et associe chacun

¹⁹ Stace, *Thébaïde*, I, v. 64-66 : « trifidaeqe in Phocidos arto / longaeuum implicui regem secuique trementis ora senis, dum quaero patrem », *op.cit.*, p. 4.

d'eux à la volonté de la furie²⁰. Il apparaissait ainsi clair pour l'auteur de *Thèbes* que la rencontre entre Œdipe et Laïus était – dans l'épopée latine – guidée par les dieux. En plaçant cette rencontre dans une fête, l'adaptateur médiéval modifie les règles qui gouvernent le monde de ses personnages.

À propos du choix d'Étéocle comme premier gouvernant de la cité, L. G. Donovan note qu'au hasard, l'auteur de *Thèbes* substitue le droit d'aînesse comme cause de la décision des barons.

Cette modification [...] tend à extraire l'histoire d'un monde réglé par les dieux et par le hasard pour la faire entrer dans une société solidement assise sur des droits et des devoirs connus de tous.²¹

Cette remarque semble bien pouvoir s'appliquer à la modification du lieu de la rencontre entre Œdipe et son père. À la causalité divine se substituent les obligations sociales d'un roi. Les dieux ne sont plus présents que par l'adoration que leur vouent les habitants du pays²².

Si Laïus est entraîné en ce lieu par ses obligations sociales, qu'en est-il d'Œdipe ? Le jeune homme chevauche vers Thèbes, en quête de ce père dont il ignore tout. Passant à proximité du lieu, il aperçoit les jeux :

Jeux i fesoient de mout biaux ;
la est venuz li jovenciaux.
Talent li prist d'ilec ester,
des geuz veoir et esgarder. (v. 225-228)

Ces vers mettent l'accent sur la beauté des jeux et le jeune âge d'Œdipe par la présence à la rime de « mout biaux » et de « jovenciaux ». Cette précision justifie le désir qui

²⁰ Stace, *Thébaïde*, I, v. 56-74 : « Dieux qui régnent sur les âmes criminelles et sur le Tartare trop étroit pour la foule des damnés, toi Styx que je vois, fleuve livide aux sombres profondeurs, toi, Tisiphone, habituée à mes fréquentes prières, cautionnez et secondez mes vœux impies : *si j'ai bien mérité de toi*, si c'est bien moi qu'au sortir du ventre de ma mère *tu as réchauffé dans ton sein dans ton sein*, *si tu as guéri mes pieds transpercés de plaies* ; si j'ai atteint les lacs de Cirrha qui s'étendent entre les deux pics de la montagne, quand je pouvais passer ma vie avec Polybe, mon père supposé ; si, au passage étroit d'un carrefour de Phocide, j'ai assailli un roi d'un grand âge et mutilé le visage de ce vieillard tremblant, en cherchant mon père ; si, *éclairé d'avance par tes leçons*, j'ai habilement résolu les énigmes du Sphinx hostile ; si je me suis engagé avec ivresse dans les douces fureurs de l'amour et dans une union déplorable avec ma mère ; si j'ai souvent obtenu des nuits sacrilèges ; si *j'ai enfanté des fils pour toi – tu es la première à le savoir –* ; si j'ai voulu ensuite me châtier à tout prix en enfonçant moi-même mes doigts meurtriers dans ces yeux que j'ai abandonnés sur ma mère, l'infortunée ! exauce moi, si ma prière en vaut la peine, si elle répond bien *au délire que tu voulais m'inspirer*. », *ibid.* (nous soulignons).

²¹ L. G. Donovan, *Recherches...*, *op.cit.*, p. 79.

²² v. 220 : « car une feste celebrioyent / d'un de lor dex qu'il aoroient. »

va saisir Œdipe d'aller voir ce qui s'y passe. Si, en effet, la jeunesse est l'âge des désirs et de l'envie d'entreprendre, il semble logique qu'un jeune homme, apercevant ces jeux soit pris de curiosité et aille voir ce qui s'y passe. Cependant, si l'on regarde la syntaxe, le « talent » qui saisit Œdipe est le sujet du verbe « prist ». Le jeune homme, mentionné par le pronom « li » est *objet* de l'action. Si les dieux n'interviennent pas ici, Œdipe est rendu passif et est comme entraîné par son désir à accomplir son destin sans avoir d'emprise sur celui-ci.

Ainsi, la rencontre entre Œdipe et Laïus – qui préside à l'accomplissement de l'oracle d'Apollon – est comme « rationalisée » par le déplacement de son contexte. La présence de Laïus s'explique par ses fonctions et celle d'Œdipe par son jeune âge et la curiosité qui en découle. Apollon – qui était présenté comme rival de Laïus après que ce dernier avait voulu se soustraire à son destin – ni aucun autre dieu n'interviennent apparemment pour provoquer la rencontre de la victime et du meurtrier. Toutefois, la syntaxe du vers 227 suggère qu'Œdipe est poussé à affronter Laïus par des forces qui le rendent passif. Cette impression va être renforcée par la narration du meurtre lui-même.

Si la jeunesse est l'âge des désirs et de la curiosité, elle est aussi « Âge de folie »²³ ; une rixe éclate vite entre les jeunes hommes et, les seigneurs s'en mêlant, plusieurs personnes sont tuées. Parmi elles, le roi Laïus :

A tant monterent les tençons
par la folie des bricons,
que s'en merlerent li seignor,
dont grant donmage fu le jor.
Houmes y ot assez mal mis,
rois Layus i fu ocis :
la teste y ot le jor coupee,
si ne fu pas d'autrui espee
que par l'espee de son fil,
qui puis en jut en grant essil. (v. 235-244)

La construction « A tant [...] que » montre comment Œdipe et Laïus sont poussés à participer au combat général par un enchaînement logique. On peut donc déjà noter que le meurtre de Laïus est provoqué par une « force » extérieure à Œdipe : « la folie des bricons ». Cependant, cette force n'est pas guidée ou contrôlée par un dieu. Ce détail entre dans la même

²³ Claude Gauvard, *Dictionnaire du Moyen Âge*, art. « Jeunesse », Paris : P.U.F., coll. « Quadrige », p. 776.

logique de « rationalisation » dans l'enchaînement des événements : il ne s'agit plus d'un *fatum* entièrement régi par les dieux mais plutôt d'un enchaînement malencontreux d'événements. Toutefois, Œdipe reste impuissant face à ces événements. Il ne semble pas avoir le contrôle de ses gestes et est même comme absent de la scène. En effet, le nom d'« Edyppus » a disparu des vers qui racontent le meurtre du roi de Thèbes : la tournure passive employée des vers 239 à 243 fait de Laïus le sujet. Œdipe, une nouvelle fois désigné par un substitut (« son fil »), n'est plus que le complément du nom du complément d'agent qui est « l'espee ». La volonté du jeune homme – et par là même sa responsabilité dans le meurtre – s'est presque évaporée. La syntaxe de la phrase nous amène à penser que c'est du destin de Laïus qu'il s'agit. Œdipe, ne contrôlant même plus son « espee », serait-il redevenu subtilement le jouet de forces supérieures qui viendraient à ce moment précis, par son intermédiaire, voler la vie de Laïus ? Pour tenter de trouver une réponse, rapprochons cette scène d'un autre meurtre involontaire : celui d'Atys par Tydée.

1.1.2 Atys et Laïus :

Atys est « un beau “demoiselle” un peu vaniteux, mais touché par la grâce de l'amour, un jeune homme plein de verve et de charme, qui mourra presque par accident, et que tout le monde plaindra, même ses ennemis »²⁴. Cet « accident » dont parle L. G. Donovan est la mort tragique d'Atys qui, parti au combat sans se vêtir de son haubert, rencontre le preux Tydée sur le champ de bataille. Voyant ce jeune garçon désarmé, le duc de Calydon décide, non sans condescendance, de refuser le combat. Cependant, Atys considère ce refus comme une « couardie » et attaque Tydée de front. Ce dernier veut repousser son assaillant en le frappant sur l'écu, mais il ne contrôle pas son geste et abat le jeune garçon :

Thideüs voit qu'il l'estret joindre,
en l'escu le cuide un pou poindre,
mes ne pot ameser sa main ;
en mi le piz le fiert de plain. (v. 5825-28)

Comme Œdipe, Tydée ne semble plus maître de ses actes. L'*épée* d'Œdipe tranchait la tête de son père, la *main* de Tydée porte le coup fatal à Atys. Mais ce qui rapproche encore plus les deux meurtres, c'est leur dimension punitive. Nous avons vu que dans la scène du parricide, il s'agissait surtout du destin de Laïus, Œdipe étant utilisé peut-être comme un

²⁴ L. G. Donovan, *Recherches...*, *op.cit.*, p. 129.

simple *agent* de l'action. En ce qui concerne Atys, lui-même reconnaît dans un dernier souffle que Tydée n' a aucune responsabilité dans sa mort :

N'em plorez ja, fet il, amis ;
je meïsmes me sui ocis. (v. 5841-42)

Atys interprète sa mort comme la conséquence directe de son orgueil : par légèreté, il avait voulu sortir sans haubert et

a ceus de l'ost montrer son cors. (v. 5796)

Il était ainsi sorti sans défense sur le champ de bataille et avait entrepris de se mesurer au meilleur des chevaliers argiens. À l'annonce de la mort de son ami, Ismène, désespérée, plaint le destin cruel de celui qu'elle aimait, mais souligne elle aussi que sa vaillance a causé sa perte :

Mar fu veü ton vasselage
avant tes jourz en es mors ci. (v. 6080-81)

Dans les soixante vers qui composent sa plainte, la jeune fille ne blâme pas une seule fois Tydée. Celui-ci n'est en rien tenu pour responsable de la mort d'Atys. Comme le nom d' « Edyppus » lors du meurtre de Laïus, celui de « Thideüs » a disparu des déplorations funèbres d'Ismène. Cette dernière accuse étonnamment l'épée du chevalier :

Mal soit de l'arme qui t'ocist
et du fevre qui l'arme fist !
car en grant deul as mis ta gent,
et moi seur touz, et plus de cent ! (v. 6131-34)

Une nouvelle fois, l'arme du crime est personnifiée et désignée comme la véritable coupable du meurtre. Tydée et Œdipe apparaissent uniquement comme les porteurs de ces armes maudites. Quelles forces se cachent derrière celles-ci ? Ismène nous aiguille peut-être en évoquant le « fevre qui l'arme fist » et qui n'est autre que Galant, aidé dans sa tâche par Vulcain. L'auteur nous l'avait précisé lors du combat de Tydée contre les cinquante :

Galanz le fevre la forja
et Volcanus la tresgita ;
trois déesses ot au tremper
et trois fees ot au faer. (v. 1579-82)

Cette précision sur les origines de l'arme de Tydée est ajoutée à sa source par l'auteur de *Thèbes*. S'il y mêle des divinités gréco-latines et des personnages issus d'un merveilleux

moins bien délimité (comme ces « trois fees » dont on ignore le nom et l'origine), ce passage souligne en tout cas la provenance divine de l'épée du chevalier. Son origine donne à cette arme une vertu particulière : toute personne blessée par elle en mourra :

Faee estoit en tel maniere
que ja rien vivant qu'il en fiere,
pour que sanc en face voler,
qu'il ne muire sanz affoler.
[...]
ne ja nus hom n'en ert navrez
qui de la plaie soit sannez. (v. 1583-1590)

Lorsque cette propriété de l'arme de Tydée est mentionnée, cela apparaît comme une aide des dieux au héros car elle lui permet de vaincre les cinquante chevaliers venus en embuscade. Mais *a posteriori*, ces vers deviennent tragiques et sont une malédiction qui empêchera Atys de guérir des suites de sa blessure, le coup porté par Tydée ne pouvait que lui être fatal. L'intervention divine est donc ambivalente : elle peut être aide et malédiction tout à la fois. Cette ambivalence est suggérée par la mention de Vulcain qui, dans la mythologie gréco-latine, est à la fois le plus laid des dieux et l'époux de la déesse de la beauté : Vénus.

Subtilement, la plainte d'Ismène peut désigner les dieux comme coupables de la mort d'Atys. Tydée ne serait que l'intermédiaire d'une punition divine qui frappe Atys en raison sans doute de son orgueil. Laïus lui aussi était devenu par son *hybris* le rival d'Apollon, lui aussi était mort dans des circonstances singulières, fruit des événements dont on peut penser qu'ils sont issus de la volonté de quelque force supérieure à l'homme et qui l'utilise à son insu.

On peut donc rapprocher les morts de Laïus et d'Atys dans la mesure où chacune d'elles est décrite comme un accident lors duquel le meurtrier n'est que « l'exécuteur » et où la mort peut être interprétée comme le châtement d'une forme d'*hybris* ou simplement de présomption. Cependant, rien ne prouve que ce soient les dieux en personne qui punissent les deux personnages, cette interprétation n'est que subtilement suggérée par la manière dont les deux morts sont rapportées par l'auteur.

Toutefois, un autre élément porte à croire que ces deux meurtres dépassent la volonté des hommes : ils sont tous deux annoncés par des prédictions.

En effet, le meurtre de Laïus par Œdipe est dès le début du récit prédit par l'oracle d'Apollon puis confirmé au moment où Œdipe va à son tour à Delphes. La mort d'Atys avait été annoncée de manière voilée à Ismène lors d'un rêve, la nuit précédant le drame :

D'un songe sui mout esfraïe
Diex doint qu'en bone eure le die !
Hui matin quant je me dormoie,
la mere Athon plorer veoie ;
el me disoit : « Mon filz me renz,
ou se ce non perdrai le sens !
Adont toutes parz le querroie,
mes pour rien trouver nel pooie. » (v. 5899-5906)

Chez Stace, le songe est un outil fréquent des dieux pour entrer en communication avec les hommes et les avertir de leur destin. Ici, il ne s'agit pas directement d'une intervention divine, mais cette prémonition avertit le lecteur que la mort du jeune chevalier répond à l'accomplissement d'une destinée écrite à l'avance. Cette image de la mère pleurant son fils défunt est également évoquée par Tydée au moment où il refuse de combattre Atys :

Pour ce ne te veul pas ocire ;
ta mere en avroit deul et ire. (v. 5813-14)

Mais la volonté du chevalier semble bien impuissante face à la force du destin, puisque le drame aura bien lieu et que le chagrin de la mère deviendra réalité :

Et ta mere, que pourra dire ?
assez avra courroux et ire ;
ja mes nul jour que ele vive,
n'avra mes joie, la chetive ! (v. 6119-22)

déplore Ismène sur la dépouille de son bien-aimé.

Cependant, on peut noter une différence majeure entre la mort de Laïus et celle d'Atys : lorsque le roi de Thèbes est tué par son fils, il s'agit de l'accomplissement de son destin et son temps sur terre est révolu. La mort du jeune Atys est au contraire jugée comme trop précoce par les autres personnages. En effet, si tant de personnages se désolent du décès du chevalier, c'est que tous pensent que cette tragédie a eu lieu prématurément. Cette impression est renforcée par le fait que l'oracle annonçant la mort de Laïus est évoqué dès le début du récit et que, par conséquent, le lecteur attend cet événement et n'est en rien surpris lorsqu'il survient. Le songe annonciateur de la mort d'Atys est au contraire mentionné par

l'auteur après que le lecteur a pris connaissance de la mort effective du jeune garçon. Ainsi, cet événement n'est pas aussi attendu par le lecteur que la mort de Laïus. L'insistance portée à son jeune âge lors de sa description²⁵ concourt à faire penser au lecteur que l'heure n'était pas encore arrivée pour Atys. Aussi ses vassaux évoquent-ils la vie qui aurait dû être la sienne sans cet événement :

se tu vesquisses un pou plus,
sormontasses contes et dus. (v. 6035-36)

Ismène elle aussi dans sa plainte regrette que son ami soit mort « avant [s]es jourz » (v. 6092). Ces éléments laissent penser que c'est bien Atys lui-même, par son comportement présomptueux, qui a avancé l'heure de sa mort en provoquant un châtement peut-être divin. Mais les dieux ont-ils besoin d'intervenir pour qu'un jeune chevalier désarmé succombe lors d'un combat avec le plus valeureux guerrier ennemi ?

L'épisode reste donc ambigu et pose plusieurs questions : si Atys a lui-même provoqué sa mort avant son heure, comment se fait-il que cette mort ait pu être prédite lors du songe d'Ismène ? L'heure de la mort de chacun est écrite à l'avance puisque prédite avec précision, et les hommes semblent impuissants face à ces forces. Mais Laïus et Atys ont-ils provoqué eux-mêmes leurs trépas par leur orgueil démesuré ? Si Œdipe et Tydée deviennent un instant l'outil des forces du destin, quelles puissances se tiennent derrière les armes des chevaliers ? En effet, dans les exemples que nous avons étudiés, les dieux n'interviennent pas explicitement. Le seul contact direct entre hommes et dieux s'effectue par l'oracle. La parole sert de médiateur dans l'oracle, mais aussi dans la prière.

1.1.3 « Jupiter et Thesiphoné »²⁶, la malédiction initiale :

À la fin du récit du parcours d'Œdipe, ce dernier adresse à Jupiter et à Tisiphone une « prière » pour maudire ses deux fils qui ont foulé de leurs pieds les yeux qu'il s'était arrachés en guise de pénitence :

Puissant roi des dex, Jupiter,
Tesophoné, sires d'enfer,
les orgueilleux me destruisiez
qui mes eulz mistrent soz lor piez.

²⁵ v. 5767-68 : « Athes fu un meschin mout granz / et nepourquant n'ot que quinze anz » ; v. 5780 : « n'i ot ne barbe ne guernon »...

²⁶ v. 558.

Entr'eus sourdre descorde taux
que pesme leur soit et mortax,
que le regne qu'ont a baillir
ne puissent ja em pes tenir. (v. 545-552)

Si Œdipe reproduit le geste infanticide de Laïus en proférant cette malédiction, il s'oppose à son aïeul dans la mesure où cet infanticide ne sera pas dirigé à l'encontre des dieux mais dans une alliance avec eux. Dans la *Thébaïde*, Jupiter n'accède à la demande d'Œdipe que parce qu'il avait lui-même déjà décidé de punir les cités de Thèbes et d'Argos pour des raisons bien antérieures²⁷. Dans le *Roman de Thèbes*, les dieux semblent faire peu de cas des hommes tant que ceux-ci ne les menacent pas directement et Œdipe est véritablement l'instigateur de la malédiction, les dieux ne font que répondre à sa prière.

Dans son imprécation, Œdipe associe Jupiter, le « roi des dex » et Tisiphone, « sire d'enfer ». Cette association correspond à la synthèse des deux divinités qui interviennent, séparément, dans la *Thébaïde* pour fixer le destin d'Étéocle et Polynice. Cette synthèse correspond au processus d'allègement du « fatras mythologique » bien expliqué par Aimé Petit. Mais cette association étroite des puissances célestes et infernales n'est pas sans faire écho à ce que nous avons relevé plus haut concernant les dons divins. Ici encore, on s'aperçoit que toute intervention divine auprès des hommes possède un caractère ambivalent, à la fois céleste et infernal.

Si nous avons vu que l'orgueil des personnages pouvait les conduire à leur perte, peut-être à cause de l'intervention des dieux, ici, ces derniers répondent favorablement à Œdipe car celui-ci fait preuve d'une humilité sans pareille. En effet, c'est « mout humblement » (v. 543) qu'il exhorte les dieux à maudire ses fils. Jupiter et Tisiphone exaucent son souhait en raison de cette humilité :

Tant simplement les apela
tout li firent quanqu'il proia. (v.553-54)

Jupiter et Tisiphone ne sont pas sensibles à l'orgueil d'Étéocle et Polynice ni à leur crime, mais à l'humilité d'Œdipe. Le roi de Thèbes s'oppose en cela à son père et à ses fils qu'il désigne lui-même comme des « orgueilleux » (v. 547). Mais le rôle et la puissance des dieux sur les deux héritiers du trône sont nettement réduits par rapport à la *Thébaïde*. Dans l'œuvre de Stace, la malédiction proférée par Œdipe est entendue par Tisiphone qui insinue

²⁷ Cf. *Thébaïde, op.cit.*, I, v. 214-246 dans lesquels Jupiter rappelle les fautes de Cadmus et de Tantale.

dans le cœur des deux frères « la folie ancestrale [...] avec la maladie qu'inspire le bonheur d'autrui et la peur qui engendre la haine » ainsi que « l'amour passionné du trône [...], l'ambition qui ne supporte pas le second rang, la joie supérieure d'une unique suprématie, enfin la discorde inséparable du pouvoir partagé »²⁸. Puis Jupiter, conséquemment au conseil des dieux, envoie auprès d'Étéocle l'ombre de Laïus. L'aïeul, poussé par Mercure, rend visite à son petit-fils en un songe dans lequel il l'exhorte – faisant appel à la volonté de Jupiter – à défendre Thèbes contre son frère. La colère qu'il éprouve alors envers son frère le pousse à refuser le retour de ce dernier sur le trône et c'est le début des hostilités.

Dans le *Roman de Thèbes*, la rivalité mortelle des deux frères naît au moment du partage des terres et de l'héritage du trône. C'est à ce moment-là qu'interviennent les dieux qui ne font que les pousser à choisir un système de partage voué à l'échec :

Entr'eus s'alerent descordant
et de leur regne contendant
si com les ont amonesté
Jupiter et Tesiphoné.
Nouveleté i treuvent tal
qui leur revertira a mal ;
car, quant li un d'elz regneroit,
et li autres s'essilleroit,
et quant li anz seroit passez,
li essilliez fust coronnez ; (v. 555-564)

La nature d'Étéocle et Polynice est déjà mauvaise bien avant l'intervention des dieux. Au vers 536, ils sont déjà nommés « felon filz ». Jupiter et Tisiphone ne font que tourner ces nature belliqueuses l'une contre l'autre. Ce ne sont pas eux qui scellent le destin d'Étéocle et Polynice, mais c'est la nature des héritiers d'Œdipe qui fait de cet accord une cause inéluctable de guerre. Cette nature n'est nullement insufflée par les dieux mais est dès les premiers vers du roman identifiée comme la conséquence de l'inceste dont ils sont issus :

Pour le pechié dont sunt crié
felons furent et enragié ; (v. 27-28)

L'origine du mal qui frappe Étéocle et Polynice est rappelée dans les tous derniers vers du roman :

²⁸ *Thébaïde*, I, v. 126-130. (trad. Roger Lesueur).

mout chaî paine et granz ahanz
et maudiçons sor les enfanz,
car li peres leur destina
et Fortune leur otroia :
contre Nature furent né,
pour ce leur fu si destiné
que plains furent de felonie ;
bien ne porent fere en lor vie. (v. 10 552-58)

Si l'auteur associe de nouveau le destin des deux frères à l'inceste, il rappelle également la malédiction proférée par Œdipe. Le destin des personnages est clairement défini comme inéluctable. En raison de leur naissance, les deux frères sont impuissants et ne peuvent gouverner le royaume de manière pacifique. Mais ici, Jupiter et Tisiphone ne sont pas nommés, d'autres forces sont identifiées comme présidant au destin des personnages : Fortune et Nature. Ces deux puissances sont-elles les véritables ordonnatrices du destin des hommes ? Remplacent-elles les dieux de la *Thébaïde* dans l'univers du *Roman de Thèbes* ?

1.2 Fortune et Nature :

Associer ainsi Fortune et Nature n'a rien de surprenant au XII^e siècle. En effet, comme l'explique Michel Zink, la notion de Nature se décompose au Moyen Âge en « des significations particulières extraordinairement nombreuses et diverses » qui « se regroupent aisément sous deux rubriques essentielles : d'un côté, l'univers et les lois qui s'y exercent, de l'autre l'essence, les propriétés des êtres, leurs caractères innés »²⁹. Si l'on se réfère à la première des deux rubriques établies par Michel Zink, Nature apparaît comme l'ordonnatrice du monde, la force qui maintient l'harmonie et régule le chaos. Cette conception de la nature rappelle le récit des origines du monde dans le premier livre des *Métamorphoses* d'Ovide dont on connaît l'influence sur la littérature médiévale. En effet, Ovide explique que le chaos originel fut ordonné par « un dieu, avec l'aide de la nature »³⁰. Georges Lafaye note, dans son édition d'Ovide, que le poète latin tait le nom de ce dieu :

²⁹ Michel Zink, *Nature et Poésie au Moyen Âge*, Paris : Fayard, 2006, p. 29.

³⁰ « Hanc deus et [...] natura ». Ovide, *Métamorphoses*, éd. et trad. Georges Lafaye, Paris : Les Belles Lettres, 1961, v. 21.

Quel est ce dieu ? Ovide s'abstient de le dire, comme il s'abstient de dire [...] s'il est identique à la Nature, quoique le singulier *diremit* semble bien le faire entendre.³¹

Au XII^e siècle, Bernard Silvestre reprend le récit de la conception du monde dans sa *Cosmographie*. Dans ce poème, on trouve Nature dans un rôle analogue à celui qu'elle avait chez Ovide puisqu'elle ordonne le chaos primordial, aidée dans sa tâche par Noÿs, la Providence divine. Or, la Providence est elle aussi une force qui gouverne la loi du monde pour en maintenir l'harmonie, mais qui gouverne principalement le destin des hommes. Ainsi donc, comme le souligne Michel Zink, « parler de la nature, c'est parler de Dieu sous les espèces de la création et du dynamisme qui l'anime tout entière, *mais qui modèle surtout le destin de l'homme* »³². Voilà un point sur lequel Nature se rapproche de Fortune qui est elle aussi une force régulatrice du destin de l'homme.

Fortune est néanmoins une force qui s'oppose à première vue à la nature dans la mesure où elle s'abat sur l'homme sans justice ou ordre apparents. Aussi Boèce les confronte-t-il dans le poème *O stelliferi conditor orbis* situé au chapitre 5 du livre I de la *Consolation de Philosophie* :

Ô créateur de la sphère stellaire,
[...]
Ta puissance tempère les variations des saisons :
ainsi, les doux feuillages que le souffle de Borée
emporte, Zéphyr les ramène
et les semences qu'Arcturus a vues,
Sirius les brûle comme hautes moissons ;
rien hors de l'emprise de ton antique loi
ne manque à sa place ni à sa tâche.
Bien que tu gouvernes toutes choses selon une finalité précise,
tu dédaignes de contenir les seules actions
humaines que tu devrais pourtant diriger.
Pourquoi l'inconstance de la fortune provoque-t-elle
de si grands retournements ?³³

³¹ Ovide, *Métamorphoses*, *op.cit.*, p. 8.

³² *Nature et poésie au Moyen Âge*, *op.cit.*, p. 48. (Nous soulignons)

³³ Boèce, *La Consolation de Philosophie*, I, 5, éd. Claudio Moreschini et trad. Éric Vanpeteghem, Paris : Le Livre de Poche, 2008, coll. « Lettres Gothiques », p. 71.

Conscient de l'ordre et de l'harmonie qui gouvernent le monde par l'intermédiaire de Nature et de la Providence, le narrateur regrette que Fortune n'agisse pas avec la même justice lorsqu'elle règle le destin des hommes. Cependant, tout en les opposant, Boèce rapproche subtilement Fortune et Nature lorsque, quelques vers plus loin, il utilise une métaphore marine pour décrire l'inconstance de Fortune :

Part non méprisable d'une si grande œuvre,
nous, les hommes, sommes secoués par la houle de la fortune.
Apaïse, maître, la rage des flots
et par ta loi qui maîtrise l'immensité du ciel,
affermiss et stabilise les terres !³⁴

Par cette métaphore, Boèce rappelle que, malgré son équilibre, Nature peut se déchaîner et rompre l'harmonie qui la caractérise de façon brutale, de même que Fortune peut brutalement tourner, comme le révèle l'image bien connue de la « Roue de Fortune ».

À propos de Boèce, Michel Zink note que « la tempête, déchaînement des éléments, marque la puissance de Nature, qui peut bousculer ses propres lois et induire le désordre et la destruction dans l'ordre du monde qu'elle a elle-même établi »³⁵. La tempête, tout en procédant d'un dérèglement de l'harmonie de l'univers, n'échappe pas au contrôle de Nature, comme les coups de Fortune restent soumis au contrôle de la Providence divine. C'est ce que fera découvrir Philosophie à Boèce dans la suite de la *Consolation*.

Dans *Thèbes*, la mort d'Amphiaräus est un événement surnaturel, mais qui reste toutefois sous le contrôle des dieux. Lors de l'engloutissement du devin, les personnages relèvent avec effroi le caractère contre-nature du châtement :

Com serions ici enenes,
puis que nos vient tel aventure
que terre fet contre nature ! (v. 5220-22)

Ces vers associent également Nature et le destin par la rime *aventure / contre nature*. En effet, *aventure* – mot que nous retrouverons fréquemment pour indiquer les caprices de

³⁴ *Id.* p. 73.

³⁵ *Nature et Poésie au Moyen Âge, op.cit.*, p. 73.

Fortune – signifie étymologiquement « ce qui va se produire »³⁶. Cette rime indique que, tout en étant contre-nature, la mort d'Amphiaräus est un événement soumis au destin.

Il ne s'agit donc pas de la dimension contre-nature de la naissance d'Étéocle et Polynice. Alors que le châtement d'Amphiaräus est une interruption momentanée de l'harmonie de la nature mais reste soumis au contrôle d'un dieu, l'inceste dont sont issus les fils d'Œdipe est contre-nature en ce qu'il *s'oppose* aux lois de Nature. De là – semblent expliquer les vers 10 552 à 10 558 que nous avons cités plus haut – découlent le destin tragique des deux frères et l'intervention de Fortune.

1.2.1 Le changement, loi commune à Nature et Fortune :

Parti à la recherche de son père, le jeune Œdipe chevauche vers Thèbes sans savoir qu'il a déjà accompli l'oracle d'Apollon. En effet, il vient à peine de tuer Laius qu'il reprend son chemin,

et dist que ja ne finera
tresque son pere trouvera. (v.265-266)

Le jeune homme fait alors une rencontre décisive dans la découverte de ses origines : celle du Sphinx. En effet, l'énigme que va lui imposer de résoudre le monstre l'oblige à reconnaître sa *nature* – c'est-à-dire son « essence », son « caractère inné » pour reprendre la terminologie de Michel Zink³⁷ :

D'une beste ai oÿ parler :
quant primes doit par terre aler
a quatre piez vet longuement
et puis a trois tant seulement ;
o les trois vet grant aleüre.
Quant ses aages li meüre,
ce lui demande sa nature
que du tierz piez n'ait ja puis cure,
mes quant sa grant vertu li vient,
a deus piez vet et bien se tient ;

³⁶ *aventure* vient du latin populaire *adventura*, participe futur neutre pluriel du verbe *aduenire* : « se produire, arriver ».

³⁷ Michel Zink, *Nature et Poésie au Moyen Âge*, *op.cit.*, p. 29. (cf. *supra*, p. 20)

mes pui li ont mestier li troi,
et puis li quatre (...) (v. 317-328)

Cette nature, c'est ce qui fait de lui un mortel. L'homme, dans l'énigme du Sphinx, est caractérisé par le changement entropique qui le fait évoluer de la naissance à la mort. Ce changement marque les différents âges de la vie et l'avancée de la marche du temps, analogue à la marche de l'homme à quatre, trois ou deux pieds. Cependant, tout en insistant sur l'avancée inexorable du temps, la formulation cyclique de l'énigme évoque un retour à l'origine et un éternel recommencement. Or, ce mouvement est le mouvement caractéristique de Nature en tant que loi ordonnatrice du monde :

Au départ, Nature organise le chaos primordial. Elle règle la marche du monde et le soumet à sa loi, qui est celle du changement ordonné : révolution des astres et des saisons ; succession des années ; génération, naissance, croissance, déclin, mort, corruption, génération nouvelle.³⁸

L'énigme du Sphinx souligne donc l'analogie entre la Nature, loi qui gouverne et préserve l'harmonie du monde et la nature de l'homme qui le soumet au changement et l'amène à la mort.

Mais le rythme cyclique, imposant le changement permanent, ne fait pas écho qu'à la loi de Nature, mais bien aussi à celle de Fortune, comme le remarque Valérie Fasseur :

La symétrie rigoureuse qui informe l'énigme du Sphinx suggère un mouvement circulaire à quatre pôles, et un retour final au point d'origine, analogue à celui de la roue de Fortune, dont l'intervention dans le destin d'Œdipe a été mentionnée auparavant. Le rythme caractéristique des caprices de Fortune est bien celui qui régit l'existence d'Œdipe. Il est à son acmé précisément en cet instant où, découvrant dans l'énigme le reflet de sa condition mortelle, il sauve sa vie, conquiert le trône, s'engouffre dans l'inceste et condamne Thèbes à sa perte. Telle est bien Fortune selon Boèce.³⁹

Le changement incessant et imprévisible bien qu'inévitable semble être ce qui rapproche étroitement Nature et Fortune. L'homme, bien qu'il soit tributaire des caprices de Fortune et ne soit pas soumis à l'harmonie qui règne dans l'ordre de Nature, reste, par sa condition mortelle, impuissant devant le cycle des générations et la loi du renouvellement. La

³⁸ Michel Zink, *Nature et poésie au Moyen Âge*, p. 226.

³⁹ Valérie Fasseur, « L'Énigme du Sphinx, le début du *Roman de Thèbes* ou le lecteur médiéval du signe antique », in *Troianalexandrina*, 6 (2006), p. 160.

mort, si présente dans le *Roman de Thèbes*, peut frapper à tout instant, comme le déplore Ismène sur la dépouille de son bien-aimé :

Tes deus biax eux, or me les euvres !
Des or les mengeront coleuvres,
ton cors et ta bele faiture
tornera mes em porreture !
Ha ! Mors, com tu es poostive !
Il n'est rien el monde qui vive
que tu n'aies en ta baillie,
et quant te plest, tolz li la vie. (v. 6085-93)

Ces vers évoquent la cruauté du sort qui attend chacun des hommes et contre lequel rien n'est possible. Ces beaux yeux, que lui avait donnés Nature, Mort peut venir les reprendre à tout instant, selon les remous de Fortune. La brutalité de la mort est soulignée ici par le ton pathétique d'Ismène et la violence des images dans lesquelles on retrouve un écho du cycle de l'énigme du Sphinx. En effet, le verbe *torner* ainsi que l'évocation des couleuvres et de la pourriture rappellent que la terre dont nous sommes issus nous reprend inéluctablement. À la croissance succède le déclin, c'est la loi de Nature et c'est la loi de Fortune⁴⁰.

La naissance incestueuse d'Étéocle et Polynice ne respecte pas cette loi puisque le cycle des générations est bouleversé. C'est en cela qu'elle est « contre Nature ». Les dieux étant plus discrets que dans la *Thébaïde*, le destin tragique de la famille thébaine peut apparaître comme une succession d'événements malheureux soumis aux caprices arbitraires et imprévisibles de Fortune. Cependant, l'auteur du *Roman de Thèbes* rappelle à plusieurs reprises les fautes commises contre la loi de Nature par les descendants de Cadmus. Ainsi, après avoir rapporté le duel qui entraîne la mort des deux frères, l'adaptateur ne manque pas de préciser :

Ore sont mort andui li frère
et pour le pechié de leur pere
que il onques nul jor n'amerent
et pour ses eulz qu'il defolerent

⁴⁰ Dans son étude sur Nature, Michel Zink relève également le lien étroit qu'établit la mort entre les lois de Nature et de Fortune : « La loi de Nature, c'est le changement définitif de la mort aussi bien que les changements incessants de la vie. C'est pourquoi Nature, comme on le sait depuis Boèce, a à voir avec Fortune ». (*Op.cit.* p. 225)

qu'il s'avoit tret pour la dolor
que sa mere ot prise a oisour. (v. 9810-16)

Ces vers rappellent l'enchaînement logique des événements qui provoquent la fin tragique d'Étéocle et Polynice : inceste, automutilation d'Œdipe, foulage de ses yeux par ses fils, mort de ceux-ci. Le lien logique de cause à conséquence est marqué par la conjonction *pour* et l'enchaînement des propositions subordonnées relatives dans la phrase. La mort des deux frères est la conséquence d'une succession de fautes commises depuis Œdipe (voire, mais ces vers ne le précisent pas, depuis Laïus). Chacune de ces fautes réside dans un non-respect de l'ordre imposé par Nature : chacun se retourne vers son aîné, vers la génération précédente : Œdipe vers Jocaste, Étéocle et Polynice vers Œdipe – tout comme l'auteur présente la logique de l'enchaînement des fautes à rebours, partant de la mort des fils pour remonter jusqu'à la faute du père. Se retournant ainsi vers le passé, la famille thébaine contrarie l'ordre de Nature qui veut que les êtres avancent vers l'avenir.

En se reconnaissant dans l'énigme du Sphinx, Œdipe n'effectue que la moitié du chemin qui lui permettrait d'échapper à la tragédie. En effet, il ne voit pas qu'il s'agit d'une mise en garde : la marche de l'homme s'effectue vers l'avant et non dans un mouvement de retour vers le passé qui va à l'encontre des lois de Nature. En n'acceptant pas ce mouvement, le jeune homme court droit à sa perte. La résolution incomplète de l'énigme devient alors le point de départ de l'enchaînement des fautes et des coups de Fortune.

Loin de s'opposer donc, Fortune et Nature semblent se compléter et s'épauler dans le gouvernement du monde. Nature, « fille de la Providence »⁴¹, ordonne l'ordre du monde et son équilibre, empêchant ainsi le retour du chaos. Fortune, servante de la Providence, intervient pour régler le destin des hommes, empêchant ceux-ci de déranger l'ordre établi par Nature. Cependant, la difficulté réside dans la motivation de Fortune qui – comme le suggèrent ses représentations qui la montrent souvent les yeux bandés – semble agir en dépit de toute justice et s'abattre arbitrairement sur les hommes, contrairement à Nature qui préserve un ordre organisé et stable. Un passage particulier du *Roman de Thèbes* associe une nouvelle fois Fortune et Nature et peut nous aider, sinon à y répondre, du moins à éclaircir cette question. C'est la violente tempête qui éclate lors de l'arrivée de Polynice à Argos.

⁴¹ Bernard Silvestre, *Cosmographie*, éd. et trad. Michel Lemoine, Paris : Cerf, 1998, I, 2, p. 54.

1.2.2 La tempête d'Argos :

Après la décision des barons de confier la première année de règne à son frère, Polynice décide de partir en exil pour servir le roi Adraste. Il part seul et sans préparer son voyage, s'en remettant à Fortune :

Il ne fist pas mout grant conroi,
car il ne maine nul o soi,
ne escuier ne compaignon,
que seulement son cheval non.
[...]
D'eure en autres s'est conmandez
a Fortune, a cui s'est donnez, (v. 603-606 et 617-18).

L. G. Donovan note que ce passage est emblématique de la différence entre l'intervention de Fortune dans le *Roman de Thèbes* et celle du *fatum* dans la *Thébaïde* :

Dans la *Thébaïde*, le « fatum » pousse les hommes à agir dans le vide, dans un monde livré au hasard. On a l'impression que c'est le « fatum » qui prend les décisions. [...] En revanche, dans le *Roman de Thèbes*, Fortune intervient plus tard, non pas avant le commencement d'une action, mais plutôt pour modifier et régler le résultat d'une action entreprise par la volonté de l'homme dans une société fortement structurée dans laquelle chacun doit choisir, non pas librement, mais entre un nombre assez limité de possibilités qui lui sont offertes selon sa place dans l'ensemble. La Fortune présuppose un homme en action, le « fatum » est le plus souvent la force motrice derrière une action qui conduira à une conséquence prédéterminée par les dieux mais en général imprévisible pour les humains.⁴²

Ici, la « force » qui se tient derrière l'exil de Polynice et qui lui impose un choix entre « un nombre assez limité de possibilités » est le conseil des barons. Leur jugement attribue le règne à Étéocle et indique à Polynice de partir servir un roi⁴³. Si le choix de ce roi reste libre, la volonté de Polynice est bien réduite⁴⁴, ce qui explique l'attitude désabusée dont il fait preuve lors de son départ précipité. De la même manière, si le chevalier a décidé du but de son voyage, il s'interroge sur le chemin à emprunter pour y arriver, craignant que son frère ne lui tende un piège pour se débarrasser définitivement de lui. C'est à ce moment qu'il confie sa chevauchée à Fortune. La solitude et la légèreté de l'équipement de Polynice à son départ

⁴² *Recherches sur le Roman de Thèbes*, p 99-100.

⁴³ v. 587-594.

⁴⁴ v. 599-600 : « Ou bien li poist ou mal li place / ne puet muer que il nel face. »

symbolisent sa vulnérabilité. Il se trouve seul face à son destin, il n'est plus chevalier ni seigneur puisque sans écuyer ni compagnon. Pensif, il ne guide plus lui-même la direction de sa monture et confie à Fortune son sort. Cependant, il est bien conscient de la dimension imprévisible de Fortune qui peut rapidement tourner. C'est pourquoi il prend soin de prier les dieux de le sauver des périls qui pourraient se mettre sur son chemin :

D'eures en autres s'est conmandez
a Fortune, a cui s'est donnez,
et deprie les dex fortement
qu'il le conduient sauvement. (v. 617-620)

Fortune et les dieux sont des forces distinctes qui agissent indépendamment l'une de l'autre, alors que le *fatum* est soumis aux dieux et à leurs décisions. Fortune peut mener l'homme dans le meilleur comme le pire, se donner à elle ne garantit en aucun cas d'être sauvé, c'est pour cette raison qu'il est nécessaire à Polynice de prier les dieux en même temps qu'il remet son sort entre les mains de Fortune. Le parcours de Polynice vers Argos va voir s'affronter la force des dieux et celle de Fortune dans le règlement du destin humain, et ce par l'intervention de Nature.

En effet, une tempête éclate après dix jours de chevauchée, alors que Polynice longe la mer. La violence extrême de cette tempête en fait une manifestation de la puissance de Nature impossible à imaginer pour l'homme, même pour le poète :

mes la mer vet si tempestant
que nus homs ne savroit conter
que ele estoit, ne pourpensser. (v. 626-628)

L'image de la mer déchaînée succède à la mention de Fortune, ce qui n'est pas sans rappeler Boèce. Ici encore, Nature et Fortune sont rapprochées par leur puissance et s'allient pour régler le destin humain. L'homme est immédiatement identifié comme impuissant à la fois face à Fortune, et face à la tempête qu'il ne peut même décrire. Les éléments se rebellent et très vite, ce sont les dieux eux-mêmes qui sont dépassés par la toute-puissance de Nature :

[...] corurent li douze vent
et troublerent le firmament ;
onques ne pot tenir Helus,
qui est lor sires et lor dus ;
parmi cele eve vont bruiant
que l'en n'oïst pas Deu tonnand. (v. 631-636)

Alors que chez Stace, cette tempête soulignait la puissance des dieux, ici, Éole n'a plus rien d'un dieu omnipotent. La puissance de Nature le dépasse, et son pouvoir est plus celui d'un seigneur que d'un dieu : il est le « sire » et le « duc » des vents qui se lèvent et qu'il ne peut plus maîtriser. Son contrôle sur eux en temps normal n'est qu'illusoire. C'est bien Nature qui garde le pouvoir et peut l'affirmer à tout moment par des débordements tels que cette tempête⁴⁵. La puissance de Nature est tellement grande qu'elle couvre également les grondements de Jupiter lui-même. En quelques vers, l'auteur de *Thèbes* élimine à la fois l'homme et les dieux face à Nature. Elle semble alors toute-puissante, la tempête perd le sens qu'elle avait dans la *Thébaïde*. Elle n'est plus manifestation de la puissance des dieux mais agit comme une entité autonome et capable de se rebeller à tout moment. L'ordre et l'harmonie qui la caractérisent habituellement se brisent pour un temps, immédiatement après la mention de Fortune dans le texte. Nature semble s'être mise au service de Fortune. Elle frappe et menace Polynice. Prier les dieux pour qu'ils le protègent est inutile, car ils sont eux-mêmes impuissants devant la tempête.

Cette tempête ressemble à un retour au chaos originel que Nature avait ordonné. En effet, les éléments se déchaînent dans le désordre le plus total :

De toutes parz tonne forment,
foudre chieent espessement ;
chancelanz vet le firmament
et la terre qui est dedenz. (v. 637-640)

La proximité syntaxique de la terre et du ciel à ce moment précis pourrait faire craindre un retour au néant présent avant leur séparation par Dieu⁴⁶. Ce désordre rappelle bien la loi de Fortune, faite de remous et de tempêtes incontrôlables et arbitraires. Il semble que Nature ait en fait laissé s'exprimer Sylva, l'« informe chaos » qui constitue, dans la *Cosmographie* de Bernard Silvestre, la matière brute à partir de laquelle Nature et Noÿs (la Providence) vont façonner et ordonner le monde. Bernard Silvestre rapproche lui aussi sa Sylva de Fortune, dans des vers inspirés de Boèce :

⁴⁵ La mer – par sa dimension mystérieuse et indomptable – est le lieu privilégié de la démonstration de la puissance de Nature par la tempête. Mer et tempête sont encore associées lors de la description de la cosmographie représentée sur le char d'Amphiaräus : « En terre paint houmes et bestes, / en mer, poissons, vents et tempestes » (v. 4965-66).

⁴⁶ La séparation de la terre et du ciel est également la première chose que fait Nature pour ordonner le chaos chez Ovide. De même, chez Bernard Silvestre, la séparation préside à l'ordonnance du monde (I, 1 : « [...] découpe l'amas, romps-le / en ses parties ; sépare les en divers lieux, / car, séparés, ils plairont mieux [...] » *Cosmographie, op.cit.*, p. 54.)

Paix, amour, ordre ou loi, elle ne connaît rien.
Et, puisque tout cela fait défaut à Sylva,
doit-on lui décerner le nom d'œuvre divine,
de frivole appareil, qu'une fortune aveugle,
à défaut d'un meilleur patronage, inventa ?⁴⁷

Nous retrouvons donc ici l'opposition entre une Nature caractérisée par l'ordre et la loi et une Fortune aveugle et chaotique. Ayant remis son destin entre les mains de Fortune, Polynice se retrouve dans un monde livré au désordre que la tempête vient alors symboliser. L'homme est soumis et bien impuissant devant l'hostilité d'un tel univers au secours duquel les dieux ne peuvent être appelés.

Doit-on voir ici une différence fondamentale entre l'univers de la *Thébaïde* et celui du *Roman de Thèbes* ? En effet, le monde antique est gouverné par les dieux. Le destin des hommes est établi à l'avance et dépend de la volonté des dieux. Chaque élément de la nature est une manifestation de leur puissance. La violence des tempêtes est là pour rappeler à l'homme combien il est impuissant et insignifiant face à eux. Cet univers n'est certes pas très réjouissant pour l'être humain qui est privé de toute forme de libre-arbitre, mais il est au moins gouverné par un ordre. Le *Kosmos* suggère un équilibre et une harmonie qui montrent également la puissance de Jupiter qui, par son pouvoir, préserve le monde et empêche le chaos de reprendre le dessus. L'univers médiéval paraît ici beaucoup moins rassurant. En effet, Fortune est aveugle et semble imposer à l'homme un chaos, sinon arbitraire et absurde, du moins instable et imprévisible. L'image de la tempête est reprise par l'auteur de *Thèbes* – se rappelant certainement Boèce à son tour – pour illustrer l'instabilité d'un monde gouverné par Fortune. Dans ce monde, l'homme semble n'avoir aucun recours et Polynice prend rapidement conscience de la mort qui le guette instamment :

Pollinicsés, pour le tempier,
ne lesse pas son chevauchier,
ainçois atent presente mort
por le tempier qu'il voit si fort. (v. 645-648)

Mais Fortune est-elle si arbitraire ? Nous avons vu que sa loi était liée à celle de Nature. Comme elle, Fortune suit un cycle. Ainsi, il ne s'agit pas d'un chaos mais d'un rythme qui impose l'alternance entre chance et malheur.

⁴⁷ Bernard Silvestre, *Cosmographie, op.cit.*, I, 1, p. 53.

Ainsi, cette violente tempête par laquelle Polynice craint le trépas est en fait salvatrice pour lui. Elle retient les bêtes sauvages qui l'attendaient sur son chemin et qui, sans le déchaînement chaotique des éléments, l'auraient cruellement dévoré :

Par mi un bois vet chevauchant,
fières bestes vet rencontrant :
grippons, serpanz, guivres, dragons,
lieparz et tygres et lýons ;
mes le tempier les a dantez
et debatuz et flaielez ;
onques de quanqu'il encontra
un trestout seul ne l'adesa. (v. 649-656)

Il semble alors au lecteur que Fortune et Nature se sont alliées pour frayer un chemin à Polynice vers son but en domptant les animaux qui le menaçaient. Cela révèle un aspect primordial de Fortune : son ambivalence. Tel événement qui paraît à l'homme fâcheux peut se révéler salutaire à son insu. Cependant, l'homme n'est pas capable d'observer la véritable finalité de Fortune et la considère ainsi la plupart du temps comme hostile. Mais Fortune – comme Nature – est soumise à la Providence, intelligence suprême qui voit tout, sait tout et range chaque chose et chaque être selon sa place, permettant au destin de chacun de s'accomplir. Ici, la tempête non seulement protège Polynice d'une mort certaine mais lui fait aussi rencontrer celui qui sera son plus puissant allié : Tydée.

En effet, Tydée qui chevauche également dans le but d'aller servir Adraste avance poussé par la tempête :

Iluec meismes vient fuiant
pour le tempier quel vet chaçant. (v. 693-94)

La démarche de Tydée est analogue à celle de Polynice. Son départ procède d'un choix délibéré ou du moins guidé par sa seule condition de chevalier, mais bien vite, il ne semble plus maître du choix du chemin qu'il emprunte mais est contraint par cette impressionnante tempête. Or, nous apprenons vite qu'il s'en était, comme Polynice, remis à Fortune :

Il rechevauchoit a la lune
si com l'i amenoit Fortune,
ne n'ot ne per ne escuier,
ne mes que soi et son destrier. (v.701-04)

Fortune, par l'intermédiaire de cette tempête, amène donc les deux chevaliers à se rencontrer. Elle protège Polynice des animaux sauvages et pousse Tydée à venir s'abriter au même endroit que son futur compagnon. À partir de cette rencontre se scelle une alliance qui, par l'intermédiaire d'Adraste, donne à Polynice les moyens de combattre son frère et de repartir à la conquête de Thèbes, entraînant ainsi sa destruction. Après cet épisode, la tempête se calme et l'ordre de Nature reprend son cours, comme s'il ne s'était interrompu que pour permettre aux deux personnages de se rencontrer et, par voie de conséquence, à Polynice d'accomplir sa sombre destinée. La malédiction proférée par Œdipe va se réaliser, non par l'intermédiaire de Jupiter ou de Tisiphone mais bien grâce à l'alliance de Nature et de Fortune.

Vue sous cet angle, Fortune ne semble plus aussi aveugle et arbitraire, mais participe à l'ordre et à l'accomplissement du destin de chacun selon la règle qui gouverne l'univers. Cette règle est dictée par l'Intelligence suprême que l'on appelle également Providence. Fortune et Nature ne sont en fait que les filles de cette Providence dans la mesure où elles mettent en œuvre cette loi sur terre en réglant le mouvement de la vie et le destin des hommes.

Car la providence embrasse toutes choses en même temps, bien qu'elles soient diverses, bien qu'elles soient infinies, alors que le destin répartit chaque chose dans le mouvement en les distribuant selon leur lieu, leur forme et leur temps de sorte que ce déroulement de l'ordre temporel, unifié dans la perspective de l'intelligence divine, est la providence, tandis que cette même unification, répartie et déployée dans le temps, s'appelle le destin. Bien que ce soient des choses différentes, l'une dépend pourtant de l'autre, car l'ordre du destin procède de l'unicité de la providence.⁴⁸

L'univers du *Roman de Thèbes* n'est donc pas soumis au chaos, encore moins au hasard. Cependant, il diffère de l'univers antique car il n'est pas régi par les dieux. Ceux-ci sont présentés comme inférieurs à Fortune et Nature, véritables forces ordonnatrices du monde. Nature garantit l'harmonie et l'équilibre, alors que Fortune distribue selon sa propre logique bons et mauvais coups du destin. Les hommes doivent composer avec ces forces et s'y soumettre.

⁴⁸ BOECE, *La Consolation de Philosophie*, IV, 6, *op.cit.* p. 253.

1.3 Les rapports entre hommes et dieux : rivalités et châtements :

Dans le *Roman de Thèbes*, les personnages ont aussi à composer avec les dieux qui, bien qu'inférieurs à Fortune et Nature, restent la plupart du temps menaçants. Essayons de terminer l'étude des forces du destin par l'analyse des deux interventions directes de dieux : les morts d'Amphiaräus et de Capanée.

1.3.1 L'engloutissement d'Amphiaräus:

Des nombreuses interventions divines directes de la *Thébaïde*, l'adaptateur médiéval n'a conservé dans le *Roman de Thèbes* que celles qui concernent la mort du devin Amphiaräus et du géant Capanée. Dans ces deux épisodes, un dieu décide de tuer lui-même le personnage, sans utiliser aucun « médiateur » pour accomplir sa volonté.

L'archevêque Amphiaräus est consulté parAdraste sur l'issue du combat avant le début des hostilités. Le devin, après avoir d'abord refusé de divulguer au roi l'oracle qu'il sait fatal, finit par parler et prédit la mort prochaine de la quasi totalité de l'armée argienne ainsi que sa propre mort avec précision :

Je meïsmes, se tu m'i meïnnes,
ne vivrai mie trois semeïnnes ;
que ja nus hom ne m'ocirra,
mes la terre me sorbira.
Sorbira moi et mon cheval
jusqu'el parfont abisme a val. (v. 2075-80)

Dans son oracle, Amphiaräus précise qu'il ne sera pas tué par un homme mais bien par une force surnaturelle. De plus, il semble connaître la date de sa mort avec exactitude puisqu'il évoque les trois semaines qui lui restent à vivre. Cette connaissance se confirme le jour venu, car Amphiaräus, sur la terre du champ de bataille qui va l'engloutir

[...] sot bien par sort
que celui jor recevroit mort
par argures sot li guerriers
que c'estoit son jour derreniers. (v. 5053-56)

Le devin combat avec la dernière vigueur avant d'être, à l'heure prévue, englouti par la terre. La mort d'Amphiaräus semble avoir été déterminée par Dieu sans raison apparente. « Quant à l'homme, écrit Annette Papp, il se trouve démuné de tout pouvoir en face de cette volonté. [...] La seule attitude à adopter dans une telle situation est celle du sage : seules la

soumission et l'acceptation peuvent répondre à la prédestination divine comme nous l'apprend Amphiaraüs »⁴⁹. Le devin serait victime d'une destinée inéluctable et quasi arbitraire, « liée à une guerre dont il a deviné le cours funeste »⁵⁰. Sa soumission à ce destin donnerait au lecteur un modèle de sagesse face à la puissance divine.

Dans la *Thébaïde*, l'engloutissement qui emmenait Amphiaraüs aux enfers pour un entretien avec Pluton était une faveur accordée par Apollon à son devin favori pour lui avoir fait subir un destin immérité et qu'il avait su accepter avec une sagesse toute stoïcienne⁵¹. Dans le *Roman de Thèbes*, cet engloutissement prend une autre signification :

la terre croule et li ciel tonne,
et si com Diex l'ot destiné,
et il l'ot dit et deviné,
la terre le sorbist sanz ahan
com fist Abyron et Dathan. (v. 5072-76)

Si l'on considère qu'Amphiaraüs représente un modèle de sagesse dans sa soumission aux dieux, il peut paraître étonnant de le voir ici comparé à Abiram et Dathan dont l'engloutissement est une punition pour leur résistance au pouvoir divin⁵². Dans cet épisode de *L'Ancien Testament*, l'engloutissement est clairement interprété par Moïse comme le signe d'une punition de Dieu pour leur mépris de son pouvoir :

sin autem nouam rem fecerit Dominus ut aperiens terra os suum degluttiat eos et omnia quae ad illos pertinent descenderintque uiuentes in infernum scietis quod blasphemauerint Dominum.⁵³

La suite de la scène de l'engloutissement d'Amphiaraüs fait également écho à l'épisode de Danthan et Abiram :

⁴⁹ Annette Papp, « Destin et Fortune dans le *Roman de Thèbes* », in *RZL*, XII (1988), p. 212.

⁵⁰ Aimé Petit, « Monseigneur Amphiaraüs ? », in *Les Lettres Romanes*, 33 (1979).

⁵¹ *Thébaïde*, v. 99 : « Augur Apollineis modo dilectissimus aris » et v. 101-102 : « crimine non ullo subeo noua fata, nec alma / sic merui de luce rapi ». (Trad. R. Lesueur : « Je fus tout récemment le plus aimé des augures aux autels d'Apollon [...] Sans être coupable d'aucun crime, je connais un destin incroyable et je n'ai pas mérité d'être ainsi ravi à la lumière bienfaisante du jour »)

⁵² *Nombres*, 16, 25-34.

⁵³ *Biblia sacra iuxta uulgatam uersionem, Liber numerorum*, 16, 30, éd. Robertus Weber et Roger Gryson, Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 1994, p. 203. (Trad. Lemaître de Sacy : « Mais si le Seigneur fait par un prodige nouveau que la terre, s'entrouvrant, les engloutisse avec tout ce qui est à eux, et qu'ils descendent tous vivants en enfer, vous saurez alors qu'ils ont blasphémé contre le Seigneur. », Paris : Robert Laffont, 1990, coll. « Bouquins », p. 176.)

Cil qui merueille virent
s'espoenterent et fouirent,
mout fouirent a grant desroi
car chascun ot pour de soi. (v. 5077-80)

at uero omnis Israhel qui stabat per gyrum fugit ad clamorem peruentium dicens ne forte et
nos terra degluttat. (*Liber numerorum*, 16, 34)⁵⁴

Ainsi rapproché du récit biblique, l'engloutissement du devin signifie plus une punition divine pour un comportement blasphématoire qu'une faveur accordée à Amphiaraüs. Le devin préféré d'Apollon dans la *Thébaïde* est dans *Thèbes* victime de la colère de Dieu et il semble qu'il faille trouver dans le texte les raisons de cette colère. En effet, la comparaison avec l'engloutissement des Lévités suggère que l'épisode du *Roman de Thèbes* – contrairement à celui de la *Thébaïde* – constitue un châtement.

Dans l'œuvre de Stace, l'engloutissement est au contraire un privilège accordé par Apollon à Amphiaraüs. En effet, le dieu ne quitte jamais son protégé durant la bataille. Il octroie même au devin une force et un courage lui permettant de livrer une dernière bataille glorieuse. Puis, refusant de voir Amphiaraüs mourir indignement sur le champ de bataille, il décide de le faire engloutir par la terre :

« Profite de la lumière dont tu jouis encore, dit-il, et couvre-toi de gloire pour les temps futurs, tant que la Mort irrévocable me craint, placé près de toi. [...] Va faire la joie, depuis longtemps attendue, des peuples de l'Élysée ; du moins, tu n'auras pas à subir les ordres de Créon et ton cadavre ne sera pas exposé nu, privé de sépulture. »⁵⁵

Dans *Thèbes*, le dieu Apollon est totalement absent de la scène. Tout en retranscrivant l'ardeur et la fougue du devin sur le champ de bataille, l'adaptateur médiéval en fait disparaître l'origine divine. Alors que dans la *Thébaïde*, Apollon, « voulant illustrer ses derniers moments, [...] répand sur son bouclier et sur son casque le feu resplendissant des astres », dans *Thèbes*, c'est la qualité des armes d'Amphiaraüs qui lui donne cette dimension resplendissante :

⁵⁴ *Biblia sacra iuxta uulgatam uersionem*, *op.cit.*, p. 204. (Trad. Lemaître de Sacy : « Tout Israël qui était là autour s'enfuit au cri des mourants, en disant : Craignons que la terre ne nous engloutisse aussi avec eux », *op.cit.*, p. 176.)

⁵⁵ Stace, *Thébaïde*, VII, v. 772-777, *op.cit.*, tome II, p. 105.

Mout fu bien appareilliez d'armes,
des meilleurs que l'en fet a Parmes ;
au col ot un escu vermeill
qui mout reluist contre soleil ;
[...]

Li soleux luist cler conme en mai,
el curre d'or fierent li rai. (v. 5031-5044)

L'idée qu'un dieu puisse être à l'origine de cette lumière n'est qu'une interprétation abusive des Thébains, transis par la peur d'un ennemi si farouche :

Cil dedenz s'esbahissent tuit,
li plus hardiz avant li fuit,
qu'il cuident que soit aucun dex
qui se combatte por les Griex. (v. 5048-52)

Amphiaräus n'est pas accompagné ni aidé par les dieux. Cependant, il peut s'apparenter à l'un d'eux par sa puissance. Lors de sa présentation, l'auteur de *Thèbes* énumère les pouvoirs de l'archevêque qui vont bien plus loin que la simple divination. Le point le plus surprenant est qu'Amphiaräus

revivre fet les houmes mors (v. 2060)

Aimé Petit voit dans ce vers une allusion à l'épisode de la *Thébaïde* dans lequel Tirésias prédit l'avenir en suscitant les Mânes⁵⁶. Il récuse ainsi l'idée selon laquelle Amphiaräus posséderait les pouvoirs d'un « sorcier » qui ressuscite littéralement les morts. Cependant, ce vers donne au personnage une connotation obscure et des pouvoirs qui violent les règles de la nature. D'autant plus qu'ils font écho aux vers 1995-98 qui concernent le chagrin des proches des cinquante chevaliers tués par Tydée :

Quant il orent assez ploré
et pour leur amis garmenté,
enterrent les, car contre mort,
ce savez bien, n'a nul ressort.

L'inéluctabilité de la mort est régulièrement soulignée dans le texte, les personnages sont obligés de l'accepter, ni le deuil ni les pleurs ne peuvent faire revenir les trépassés. L'énigme

⁵⁶ Aimé Petit, « Monseigneur Amphiaräus ? », *art. cit.* M. Petit a par ailleurs démontré qu'Amphiaräus est dans *Thèbes* une synthèse des devins de la *Thébaïde* Amphiaräus et Tirésias.

du Sphinx que résolvent Œdipe puis Tydée, la plainte d’Ismène sur le corps d’Atys⁵⁷, celle de Polynice et d’Adraste sur celui de Tydée⁵⁸, le discours de Capanée contre Amphiaraüs⁵⁹ sont autant d’épisodes qui rappellent que la mort le point commun à tous les hommes, la véritable destinée contre laquelle l’humanité ne peut se dresser. Ainsi, l’évocation du pouvoir d’Amphiaraüs – même si, comme le pense Aimé Petit, il ne s’agit que d’une évocation du pouvoir de divination – fait, par sa connotation et son opposition aux vers que nous venons d’évoquer, du devin un être aux pouvoirs surhumains, capable de contrecarrer la puissance du destin. Il s’apparente donc à un dieu. Ses adversaires eux-mêmes ne savent plus s’ils ont affaire à un humain lorsqu’Amphiaraüs chevauche sur le champ de bataille, exterminant l’armée thébaine. Doit-on voir dans ses pouvoirs la cause du châtement d’Amphiaraüs ? Les dieux, inquiets de la puissance du devin, ont-ils décidés de le tuer de peur qu’ils ne prennent leur place, comme semble l’annoncer le récit du mythe des géants peint sur son char⁶⁰ ? Il est difficile de répondre précisément à cette question. Toujours est-il que le sens de l’épisode de l’engloutissement d’Amphiaraüs est renversé par l’adaptateur médiéval : alors que dans la *Thébaïde*, le devin était le protégé d’un dieu et s’illustrait par sa soumission à la puissance divine, dans le *Roman de Thèbes*, il apparaît comme le rival des dieux et sa mort comme un châtement.

Les rapports entre hommes et dieux dans le *Roman de Thèbes* ne sont jamais des rapports amicaux ou d’alliance, mais toujours de rivalité. L’épisode de la mort de Capanée en est la meilleure illustration.

1.3.2 La « Capanéide » :

Bien que du même côté que le devin, Capanée s’oppose souvent à Amphiaraüs dans les conseils de guerre. Si le mépris de l’archevêque pour la puissance divine doit être décelé par le lecteur, celui du géant est explicite dans le texte médiéval. Dès l’apparition de Capanée, ses origines sont rappelées par l’auteur, le plaçant immédiatement sous le signe de l’*hybris* que symbolisent les géants (v. 2037-40).

⁵⁷ v. 6089-92 : « Ha ! Mors, com tu es poostive ! / Il n’est rien el monde qui vive / que tu n’aies en ta baillie, / et quant te plest, tolz li la vie. »

⁵⁸ v. 6851-52 : « Diex en fist son comandement, / en lui n’a mes recouvrement ! »

⁵⁹ v. 2097-99 : « Chevauche toi, ne croi en sort, / car a ton jour vendra ta mort. / Ja nus devin ne t’en garra »

⁶⁰ v. 4969-4972 : « Li jaiant sunt en l’autre pan, / tout plain d’orgoïl et de boban ; / les diex veulent desheriter / et par force des cieus giter. »

Capanée est présenté comme un être irascible et belliqueux, qui n'a foi qu'en sa « destre, [s]'espee, [s]a lance » (v. 9357). C'est lui qui exhorte le roi Adraste à partir en guerre contre les Thébains, malgré la prédiction d'Amphiaräus dont il n'a cure :

Sire, dist il, ne doiz pas croire
quanque oz dire a cest provoire,
car de tout ce qui est a estre
ne te set rien dire cist prestre.

[...]

Chevauche toi, ne croi en sort,
car a ton jour vendra ta mort.

Ja nus devins ne t'en garra,
ne ja ainçois ne t'avendra. (v. 2083-2100)

Mais il ne faut pas trop vite condamner Capanée pour impiété ; en effet, s'il récuse les prédictions des devins et les considère comme fausses, il croit cependant à la force du destin, puisqu'il considère – comme les autres personnages dont nous avons parlé plus haut – que la mort de chacun est fixée à un « jour » bien précis. Ainsi, même si la prédiction s'avérait, aucun devin ne pourrait protéger qui que ce soit de sa propre mort. Cette conception du destin est bien celle qui se vérifie dans l'épisode de la mort d'Amphiaräus qui, à l'heure de nonne, est englouti comme cela lui avait été prédit.

Toutefois, Capanée reste un personnage orgueilleux, que ses blasphèmes condamneront. Comme Laius et comme Amphiaräus, Capanée se constitue rival des dieux, dans un défi qu'il leur lance, rendu ivre par sa puissance au combat.

Ne dieu de ciel ne dieu de terre
na pueent pas sosfrir ma guerre ;
dieu ne deesse n'est el monde
que ma destre main ne confonde,
neïs danz Jupiter lor mestre
ferai je craire en ma main destre ;
de la sus le ferai cheoir,
que tuit le pourrez veoir,
et touz les autres ensement
ferai vivre com autre gent ;
d'eus ferai tout le monde delivre,
touz les ferai a honte vivre. (v. 9365-76)

Cette tirade de Capanée établit clairement la hiérarchie entre les différents dieux, répartis entre le ciel et la terre, qui tiennent les hommes sous leur pouvoir. Ces dieux eux-mêmes sont soumis à leur maître Jupiter. Capanée se présente comme un libérateur de la race humaine qui va faire descendre les dieux de leur position supérieure. Il ne s'agit pas de s'élever à leur niveau, mais de les faire « vivre com autre gent ». Capanée ne veut pas acquérir la puissance d'un dieu, mais leur enlever la leur.

La hiérarchie établie par Capanée se vérifie dans la scène du conseil des dieux qui suit immédiatement le blasphème du géant. On y retrouve Jupiter, mais également Junon, Hercule et Bacchus ainsi que l'ensemble des dieux de Thèbes et d'Argos qui ne sont pas personnellement nommés⁶¹. Ce conseil, le seul de ceux de la *Thébaïde* conservé par l'auteur (et qui sera retiré des versions plus tardives du *Roman de Thèbes*⁶²), nous apprend enfin le véritable rapport entre les dieux et le destin dans l'univers du roman. En effet, la plupart des dieux y implorent Jupiter de faire cesser cette guerre qui décime tous leurs fidèles. Le roi des dieux, impassible,

dist leur que chose destinée
ne puet tolir noif ne gelée :
« Des que je fui diex apelez,
que fu primes li mons fondez,
que j'oi seur terre devisez
les langages et les regnez,
et par tantes diversitez
vous oroié voz deïtez,
des lores fu fet voirement
et par le vostre acordement ;
d'oisiâx, de bestes et de gent
ne puet ore estre autrement ;
tout maintenant, sanz nule faille,
couvient que soit ceste bataille ;
tout ainsi l'estuet avenir,
qui qu'en doit mesavenir. » (v. 9404-20)

⁶¹ cf. v. 9377-78.

⁶² L'épisode de la « Capanéide » est propre à la version courte, c'est-à-dire aux manuscrits B et C, considérés comme les versions les plus proches de l'original. Voir sur ce point : Aimé Petit, « Un passage controversé du *Roman de Thèbes* : La Capanéide, *Marche Romane*, 31 (1981), p. 43-61.

Dans cette longue explication de Jupiter aux autres dieux, nous apprenons que les forces du destin sont supérieures à celles des dieux. Fixé depuis la Création, chaque événement doit nécessairement se produire. Dans la *Thébaïde*, les dieux sont ceux qui contrôlent le destin, Jupiter étant le plus puissant d'entre eux et fait office de juge « *aequus* » lors des différends qui opposent les dieux, mais les destins lui sont totalement soumis⁶³. Dans le *Roman de Thèbes*, le destin est une force supérieure aux hommes, mais également aux dieux. Tout en affirmant sa supériorité sur les autres dieux en leur rappelant que c'est lui qui leur a octroyé leur nature divine, il affirme leur impuissance face à l'inéluctabilité du destin.

Ainsi, dans le *Roman de Thèbes*, les dieux sont des créatures immortelles qui sont supérieures aux hommes et que l'on peut aussi bien assimiler à des démons, mais dont la force reste inférieure à celle du destin et de leur maître Jupiter.

Le roi de l'Olympe indique donc qu'il ne peut changer le cours du destin et arrêter ainsi la guerre entre Thébains et Argiens. Néanmoins, lorsqu'il entend la « parole [...] mout outrageuse et fole » (v. 9574) de Capanée, Jupiter avance l'heure de la mort du géant :

Mes il ne velt pas atendre,
primes en velt venjance prendre
de l'outrage du hardement (v. 9579-81)

Ces vers font apparaître un paradoxe : Jupiter présente le destin comme une force supérieure aux dieux, mais il peut choisir d'avancer la mort d'un personnage s'il le souhaite. La mort de Capanée était-elle prévue par les destins ?

Comme Atys, Capanée semble avoir, par son orgueil, provoqué sa propre mort qui intervient « avant ses jourz ». Jupiter voit d'un mauvais œil le défi de Capanée, il ne s'agit pas uniquement de la vengeance d'un dieu blessé dans son orgueil et vexé, mais d'un exemple à méditer par tous les hommes qui, comme Capanée, seraient pris de folie et tenteraient de défier les dieux eux-mêmes. Aussi le plus puissant d'entre eux intervient-il en personne – comme pour Amphiaraüs – et de manière particulièrement spectaculaire :

Des la bataille des Jaianz
ne fu mes outrage si granz,
qui se voudrent a nos combatre
et par force du ciel abatre.

⁶³ *Thébaïde*, op.cit., I, v. 212-213 : « graue et immutabile sanctis / pondus adest uerbiset uocem fata sequuntur ». (Trad. R. Lesueur : « ses paroles sacrées ont un retentissement énorme et les destins attendent ce qu'il va dire ».)

Cist vassaux velt autretel fere ;
ja s'en est sus levez en l'aire,
d'iluec nous ledist et menace.
Pour ce covient que je l'en face
tiex enseignes et tel venjance
qui nos soit mes en remembrance,
que jamés nule créature
n'ose penser si grant injure. (v. 9589-9600)

Une fois de plus, le lignage de Capanée est rappelé, son geste ne fait que réitérer celui de ses ancêtres, symboles de l'*hybris*. L'outrage des Géants avait également été mentionné lors de la description du char d'Amphiaräus⁶⁴. On y retrouvait ces êtres orgueilleux représentés en pleine ascension vers l'Olympe où se trouvait Jupiter, armé de la foudre :

Li jaiant sunt en l'autre pan,
tout plain d'orgoïl et de boban ;
les diex veulent déshériter
et par la force des cieus giter.
[...]
Jupiter est de l'autre part,
unne foudre tient et un dart.

Cette représentation fait écho à la scène de la mort de Capanée. Ainsi, l'histoire des Géants semble être le prélude annonciateur de l'*hybris* d'Amphiaräus comme de celui de Capanée, elle représente la folie de ceux qui veulent se mesurer aux dieux et est censée être l'exemple qui interdit à chacun de mener une telle entreprise. Amphiaräus et Capanée, chacun à sa manière, n'ont pas respecté la leçon que l'on doit tirer de la légende des géants et servent à leur tour d'exemple de la puissance des dieux. C'est la raison pour laquelle Jupiter lui-même intervient directement et de manière spectaculaire : lors de la mort d'Amphiaräus,

la terre croule et li ciex tonne (v. 5072)

lors de celle de Capanée,

tremble li ciex, tremble la terre (v. 9622)

Ces deux épisodes peuvent ainsi être rapprochés, comme ceux des morts de Laius et d'Atys. Toutefois, ici encore, la différence notable est qu'Amphiaräus – comme Laius – meurt

⁶⁴ v. 4969-4984.

à l'heure prévue et prédite par l'oracle, alors que Capanée – comme Atys – semble avoir « avancé » l'heure de sa mort, abrégeant ainsi sa destinée. Chacun de ces quatre personnages s'est – à sa manière – distingué par son orgueil et l'a payé de sa vie. Nous sommes alors plus proches de la « démesure » médiévale que de l'*hybris* antique⁶⁵. Les châtiments divins apparaissent comme la conséquence logique d'un comportement exagérément présomptueux de la part des personnages. Ce ne sont plus les dieux qui décident du destin de tel ou tel guerrier, mais plutôt une « loi » qui amène inexorablement celui qui se conduit démesurément à périr plus rapidement qu'il n'aurait dû. Les dieux ne seraient alors plus que les outils, les exécuteurs de cette loi. Un tel mouvement est clairement énoncé par un « vilain » au moment de la mort d'Hippomédon – personnage qui, nous le verrons, périra aussi en raison de sa démesure :

Li vilains dit : « Qui glaive fet,
sanz doutance a glaive revet. » (v. 8579-80)

Ainsi, il est difficile d'appliquer la logique antique à ces épisodes du *Roman de Thèbes*. L'ambiguïté domine quant au rapport entre la mort des personnages et le destin. Le châtiment dont ils sont victimes est-il appelé par leur comportement ? Mais dans ce cas, comment expliquer qu'il puisse être prédit ? Mais si l'on considère que les forces qui s'abattent sur les hommes sont similaires à celles du *fatum* antique, comment Atys et Capanée pourraient-ils avancer l'heure de leur mort ? Il semble bien exister des forces qui régulent le destin des hommes, mais elles sont manifestement différentes de celles de la *Thébaïde*, notamment dans leur rapport avec les dieux et dans leur contrôle sur les hommes.

Si l'on examine les forces qui régissent l'univers du *Roman de Thèbes*, on s'aperçoit donc qu'elles diffèrent fortement de celles de la *Thébaïde*. En effet, la puissance et le rôle des dieux y sont fortement diminués. Ces derniers apparaissent comme plus distants vis-à-vis des hommes, ils n'interviennent plus systématiquement pour régler leur destin et sont même présentés comme inférieurs à d'autres forces : Fortune et Nature. La grande différence entre le *fatum* antique et le Destin dans le *Roman de Thèbes* réside dans le fait que le Destin de

⁶⁵ Alors que l'*hybris* antique est fondamentalement un « défi » lancé aux dieux pour s'emparer de leur puissance, et représente une véritable menace pour les Olympiens qui décident alors de punir tout homme s'en rendant coupable, la démesure médiévale nous apparaît comme une volonté de l'homme d'agir en dehors de ses propres limites, d'agir « contre Nature ». Ainsi, nul besoin d'un dieu pour punir l'homme puisque la démesure entraîne irrémédiablement la perte de celui qui s'en rend coupable. Alors que l'*hybris* peut aboutir (comme le prouve le mythe de Prométhée), dans la logique médiévale, la démesure ne peut qu'amener à la perte ; il n'est pas possible de tirer bénéfice d'une conduite démesurée.

l'œuvre médiévale n'est pas une force qui règle les sentiments et les décisions des personnages. Aucune furie ne vient prendre possession de l'esprit d'Étéocle et Polynice pour insuffler en eux la soif de pouvoir, aucun dieu n'est capable de donner le courage, la force, la folie aux personnages. Les dieux entretiennent avec les hommes des relations de rivalité ou d'alliance, mais ne peuvent influencer sur leur destin que de manière « extérieure » – c'est-à-dire en leur faisant des dons qui s'avèreront fatals, ou en provoquant des « catastrophes » causant la mort des hommes. Le destin apparaît donc plutôt comme un ensemble de forces – certes supérieures – mais extérieures à l'homme. Ces forces sont organisées à partir de mouvements qui obéissent à des lois : le mouvement de la roue de Fortune qui implique que toute victoire appelle inévitablement une défaite future, le mouvement cyclique de Nature qui impose le changement et l'alternance des saisons et des générations et contre lequel l'homme ne peut aller, enfin, le mouvement qui fait se retourner le sort contre celui qui agit avec orgueil et démesure. Les dieux de l'Olympe ne seraient-ils pas finalement l'allégorie de ce dernier mouvement ?

Les personnages sont cependant bien impuissants face à la tragédie dont ils sont les acteurs. Ni Laïus ni Œdipe ne parviennent à contrecarrer l'oracle qui leur a été transmis. Ni Étéocle ni Polynice ne réussissent à régner sur Thèbes paisiblement et à assurer la pérennité de leur royaume. Si ni les dieux ni Fortune ou Nature ne les poussent à agir, doit-on en conclure qu'ils sont eux-mêmes les responsables du malheur qui les poursuit ? C'est peut-être la véritable réflexion que nous propose l'auteur de *Thèbes* dans sa réécriture de la *Thébaïde*.

2 Passions, raison et libre-arbitre : quelles responsabilités et quelle liberté pour l'homme ?

Le *fatum* antique suppose un homme n'ayant d'emprise ni sur sa destinée, ni sur ses propres sentiments. Dans la tragédie, toute prise de liberté par l'homme est un leurre et finit toujours par se révéler inefficace, prouvant ainsi l'absence de libre-arbitre. Témoins Laïus ou Œdipe qui, pensant échapper à l'oracle le réalisent. La sagesse consiste alors à accepter son sort et à ne pas tenter d'y échapper. Selon cette conception, l'homme n'est qu'un jouet pour les dieux et ne contrôle rien. Ainsi privé de liberté, il est exempt de toute responsabilité dans le destin qui est le sien.

Or, la responsabilité humaine est le centre de la doctrine chrétienne puisqu'elle est la base du péché. Sans responsabilité humaine, il n'y a ni justes, ni mauvais, ni aucun mérite à accomplir sa vie dans le respect de la loi divine.

Si l'auteur de *Thèbes* relègue les dieux au second plan, éliminant leurs interventions dans les sentiments et l'esprit des personnages, est-ce pour rendre ces derniers responsables des malheurs qui adviennent ? La responsabilité entraînant nécessairement une part de liberté, il convient d'examiner si l'homme est présenté dans le *Roman de Thèbes* comme responsable de son destin et de quelle marge de liberté il dispose, ainsi que des facteurs qui entravent ou amènent à cette liberté.

2.1 L'homme et l'animal :

Le libre-arbitre est l'affirmation même de l'humanité. L'animal, n'agissant que par instinct, est contraint par sa nature. L'homme est le seul être à pouvoir agir « contre Nature ». Si la leçon du roman nous invite à ne rien faire de tel, il ne s'agit pas de retourner à l'état de nature, c'est-à-dire un état animal. Au contraire, une réflexion se développe au fil de *Thèbes* sur le statut de l'homme au sein des créatures terrestres, réflexion qui s'articule précisément autour de la question du libre-arbitre et de la responsabilité humaine.

2.1.1 L'énigme du Sphinx :

Ayant sans le savoir accompli l'oracle d'Apollon, le jeune Œdipe reprend sa route à la recherche de ses origines⁶⁶. Son périple le mène au rocher du Sphinx, monstre qui sème la terreur dans la ville de Thèbes en imposant à ses habitants de résoudre une énigme sous peine de mort. Œdipe, en résolvant l'énigme, va devenir le libérateur de la cité et son roi. Cependant, il ne se présente pas face au monstre en héros. Le jeune homme se rend près du rocher sans rien savoir de l'épreuve qui l'attend :

Li damoisiaux mot n'en savoit,
par iluec vint errant tot droit (v. 287-88)

Œdipe ne dirige pas sa monture, il se laisse porter où l'emmène son cheval. Attitude proche de celle de Polynice ou de Tydée lorsqu'ils remettent leur sort entre les mains de Fortune. C'est cette passivité qui contraint Œdipe à affronter le Sphinx :

Pour ot grant, mes neporec,
vousist ou non, estut iluec. (v. 293-94)

Ces vers indiquent qu'il s'agit maintenant pour Œdipe de jouer son destin. Jusqu'à présent, il s'est laissé entraîner par Fortune, poussé par son désir de sortir de sa condition bâtarde. Il a ainsi tué son père, comme le prédisait l'oracle, puis fui vers Thèbes, mais sans être réellement maître de ses actes, sans que ceux-ci procèdent de décisions *volontaires*. Cette attitude ne peut demeurer. S'il veut garder la vie sauve, Œdipe doit devenir acteur de son destin.

Examinons une nouvelle fois l'énigme posée par le monstre :

D'une beste ai oÿ parler :
quant primes doit par terre aler
a quatre piez vet longuement
et puis a trois tant seulement ;
o les trois vet grant aleüre.
Quant ses aages li meüre,
ce lui demande sa nature
que du tierz piez n'ait ja puis cure,
mes quant sa grant vertu li vient,

⁶⁶ v. 263-66 : « Edyppus pas ne s'asseüre, / vers Thebes vet grant aleüre / et dist que ja ne finera / tresque son pere trouvera ».

a deus piez vet et bien se tient ;
mes pui li ont mestier li troi,
et puis li quatre. Amis, di moi
se tu onques veïs tel beste.
Se tu nel sez, perdras la teste. (v. 317-330)

La créature qui se cache derrière cette énigme est présentée comme une « bête ». En effet, l'évocation de la marche à quatre pattes renvoie à une condition animale, proche de la terre. Cette proximité entre homme à quatre pattes et animal est soulignée dans le manuscrit *S* du *Roman de Thèbes* : « a quatre piez vait come ours »⁶⁷, comparaison ambiguë si l'on considère que l'ours, bien qu'appartenant au règne animal, est précisément le seul à se dresser sur ses pattes postérieures, accomplissant ainsi lui aussi le mouvement décrit dans la suite de l'énigme. L'énigme se poursuit en effet par l'élévation de cette créature : elle avance sur trois, puis deux pieds, ce qui accélère sa marche. L'état bipède est clairement identifié comme l'état supérieur. C'est sur deux pieds que cette créature se tient « bien ». En effet, la marche sur deux pieds est bien caractéristique de l'espèce humaine. C'est elle qui permet à l'allocutaire de l'énigme d'en trouver la réponse. Cet état est associé par le Sphinx à la « vertu ». Cependant, nous l'avons déjà dit, la nature de l'homme est marquée par le changement et l'éphémère : cet état de grande vertu peut subitement cesser pour replonger l'homme vers la terre. Alors que le mouvement d'élévation des quatre pattes vers les deux est développé sur neuf vers, le mouvement de chute est décrit en un vers et demi. Cette soudaineté évoque la brutalité de ce mouvement qui ramène l'homme vers sa condition animale, l'obligeant à se remettre à quatre pattes pour ne pas s'écrouler totalement. Sa marche est stoppée, comme le suggère l'arrêt marqué au milieu du vers 328. Le mot de « bête » resurgit alors comme pour mieux montrer combien l'homme et l'animal sont proches et peuvent se confondre.

Le cycle de l'énigme du Sphinx ne décrit pas seulement la loi naturelle qui veut que tout ce qui vit est amené inéluctablement à mourir. Il est aussi symbolique de la condition humaine. L'état humain, symbolisé par la marche sur deux pieds, est présenté comme un état intermédiaire qui peut à tout moment s'écrouler pour ramener l'homme à l'état de bête. Ainsi, ceux qui ne parviennent à résoudre l'énigme du Sphinx sont dévorés « comme autre beste » nous dit l'auteur⁶⁸. Pour échapper à ce sort funeste, Œdipe doit user de sa parole (« Ami, di

⁶⁷ *Le Roman de Thèbes*, éd. et trad. Francine Mora-Lebrun (éd. du ms *S*), Paris : Le Livre de Poche, coll. « Lettres gothiques », 1995, v. 325.

⁶⁸ v. 282.

moi») et de sa raison (« Se tu nel sez»), précisément les deux caractéristiques qui différencient l'homme de l'animal, ainsi que l'explique Saint Augustin : la parole est « ce don qui nous assure la prééminence sur les bêtes », et « par la dignité de la raison, l'homme dépasse les animaux »⁶⁹. L'idée selon laquelle l'homme ne se différencie de l'animal que par sa raison se retrouve dans le prologue du *Roman de Troie* de Benoît de Saint Maure :

Les philosophes, les traitiez
Dont toz li monz est enseignez
Si fussent teü, veirement
Li siècles vesquist folement :
Come bestes eüssont vie ;
Que fust saveir ne que folie
Ne seüst hon fors esgarder,
Ne l'un ne l'autre dessevrer.⁷⁰

Le propos est clair : l'homme, sans la raison, n'est qu'un animal. Son humanité se révèle dans sa capacité à distinguer savoir et ignorance, raison et folie. Œdipe, dont l'ignorance n'a cessé d'être rappelée au fil du texte – ignorance concernant son origine, ignorance face à l'oracle d'Apollon⁷¹, ignorance quant à la présence du Sphinx à Thèbes⁷² – doit désormais user de sa raison pour se reconnaître dans la bête et tout à la fois se différencier d'elle. Le jeune chevalier est ainsi censé acquérir une connaissance bien plus profonde et importante : celle de lui-même et de sa propre nature. Cette nature qui, nous l'avons vu, est instable et changeante. Si l'homme s'élève par la raison, il peut tout aussi rapidement chuter de nouveau dans la folie et l'animalité. Se connaître soi-même, c'est affirmer son humanité et s'élever au-dessus des autres espèces animales, ainsi que l'explique Boèce :

En effet, la nature humaine est, par sa condition, telle qu'elle l'emporte sur toutes les autres choses pour autant qu'elle se connaisse elle-même, et qu'elle se rabaisse en dessous des

⁶⁹ Saint Augustin, *De ciuitate Dei*, VII, 14 : « [...] nostri sermonis, quo pecoribus antecellimus » et *De doctrina christiana*, XXII, 20 : « Magna enim quaedam res est homo, factus ad imaginem et similitudinem Dei, non in quantum mortali corpore includitur, sed in quantum bestias rationalis animae honore praecedit », cité par Sylvianne Messerli dans *Œdipe enténébré, légendes d'Œdipe au XI^e siècle*, Paris : Champion, 2002, p. 132.

⁷⁰ Benoît de Saint-Maure, *Le Roman de Troie*, éd. et trad. E. Baumgartner et F. Vieliard, Paris : Le Livre de Poche, coll. « Lettres gothiques », 1998, v. 9-16.

⁷¹ *Thèbes*, v. 208 : « mes du respons n'entendi mot ».

⁷² *Id.*, v. 287 : « Li damoisax mot n'en savoit ».

bêtes si elle cesse de se connaître ; car il est de la nature de tous les autres êtres animés de s'ignorer, mais pour l'homme, cela devient un défaut.⁷³

Ces lignes, comme l'énigme du Sphinx, rappellent à l'homme sa responsabilité. Si, par nature, les autres bêtes ne peuvent faire autrement que de vivre dans l'ignorance, l'homme peut accéder à la connaissance. Mais sa nature est telle qu'il peut également vivre dans l'ignorance, ce qui pour lui constitue une faute. Par une telle faute, l'homme se prive de son humanité et devient une bête. Mais dans ce cheminement, il assume l'entière responsabilité de son destin.

Tout le roman est traversé par cette réflexion sur l'ambivalence de la condition humaine. Chacun des personnages semble parfois sombrer et devenir une bête. Les récits des cruelles batailles entre Thébains et Argiens montrent toute l'animalité présente au sein de l'homme.

2.1.2 Le lion et le sanglier :

La plus exemplaire manifestation de cette animalité dans le roman est sans doute le combat qui oppose Polynice à Tydée lors de leur première rencontre. Comme nous l'avons vu, les deux chevaliers se retrouvent à Argos et sont poussés par la tempête à partager le même abri. Or, cette cohabitation temporaire provoque entre eux une dispute qui ne tarde pas à se transformer en duel à l'épée. Cet épisode est un passage clef de la *Thébaïde* car il scelle la collaboration des trois plus importants chefs argiens : Polynice, Tydée et Adraste. Le *Roman de Thèbes* reprend le récit du combat ainsi que de son interruption par Adraste dans des proportions similaires à sa source et avec une apparente fidélité⁷⁴. Cependant, la subtile réécriture du clerc médiéval peut donner à l'épisode un sens différent de celui qu'il recouvre dans l'œuvre de Stace.

Dans le *Roman de Thèbes*, la première chose que fait Tydée en arrivant est d'attacher son cheval à l'abri d'un olivier :

A l'olivier, desouz la tour,
Li aresna son missodour
et vint avant, entre en l'arvol ; (v. 705-707)

⁷³ Boèce, *La Consolation de Philosophie*, II, 5, *op.cit.*, p.113.

⁷⁴ L'auteur médiéval suit la même structure que sa source : arrivée de Tydée ; dispute ; entame du combat à l'épée ; description des deux combattants : Polynice puis Tydée ; intervention d'Adraste qui les sépare et reconnaît en eux les deux gendres promis par les dieux. (*Thébaïde*, v. 401-514 ; *Thèbes*, v. 689-878)

Ce détail est absent de la *Thébaïde*, il s'agit d'un ajout de l'adaptateur médiéval et il convient donc de s'interroger sur sa signification. La mention de l'olivier peut avoir été inspirée à l'auteur par le récit du déluge dans lequel le rameau d'olivier ramené à Noé par la colombe est signe de la baisse du niveau des eaux, et par conséquent de l'apaisement de la colère divine⁷⁵. Cet olivier peut ainsi nous signifier que le déluge qui s'abat sur Argos est sur le point de s'arrêter.

Mais, étonnamment, c'est surtout à un symbolisme antique et non médiéval ou chrétien que nous font penser ces quelques vers. En effet, l'association du cheval et de l'olivier rappelle le mythe du duel entre Athéna et Poséidon, dieu associé au cheval, pour être la divinité élue des Athéniens. Les Olympiens, réunis en conseil, décidèrent de départager les deux divinités en leur proposant d'offrir chacun un présent au peuple grec. Celui qui offrirait le meilleur cadeau serait élu. Poséidon frappa la terre de son trident et en fit une source. Athéna fit sortir du sol le premier olivier et en expliqua aux hommes les bienfaits. L'olivier fut choisi car il figurait la tempérance, la sagesse et la paix⁷⁶. Attachant sa monture à un olivier, Tydée semble confier la fougue guerrière qui le caractérise à la raison et à la tempérance. Augustin, dans le livre XVIII de la *Cité de Dieu* transmet une version de ce mythe :

Un olivier étant soudain sorti de terre tandis qu'une source jaillissait en un autre endroit, ces prodiges étonnèrent le roi ; il envoya consulter Apollon de Delphes pour en savoir le sens et ce qu'il fallait faire. Apollon répondit que l'olivier signifiait Minerve et l'eau Neptune : il appartenait aux citoyens de décider laquelle des deux divinités dont c'était là les emblèmes devait donner son nom à leur cité. Ayant reçu cet oracle, Cécrops convoqua pour le vote les citoyens des deux sexes [...] les hommes votèrent pour Neptune, les femmes pour Minerve ; et parce qu'une voix de plus se trouva du côté des femmes, Minerve l'emporta. Alors Neptune irrité ravagea de ses flots bouillonnants les terres des Athéniens [...] Pour apaiser la colère du dieu, les Athéniens [...] imposèrent aux femmes trois sortes de peines : elles perdraient leur droit de vote, aucun de leurs enfants ne porteraient leur nom, on ne les appellerait pas « Athéniennes ».⁷⁷

⁷⁵ *Genèse*, 8, 11.

⁷⁶ Il existe une autre version de ce mythe dans laquelle Poséidon offre le premier cheval au peuple athénien. S'il est impossible de savoir si l'auteur de *Thèbes* a eu accès à cette version, l'association du cheval et de l'olivier semble bien symboliser l'union de la puissance et de la fougue à la sagesse et la tempérance.

⁷⁷ Saint Augustin, *La Cité de Dieu*, XVII, 9, éd. B. Dombart et A. Kalb et trad. G. Combès, Paris : Desclée de Brouwer, 1960, cinquième série, p. 507.

Cette version du mythe présente le duel entre Minerve et Neptune comme une opposition entre les hommes et les femmes. La violence et la force virile y doivent trouver un compromis avec la douceur et la paix féminine. Cet accord entre masculin et féminin figuré dans *Thèbes* par l'attache du cheval – attribut indissociable du guerrier – à l'olivier est significatif tant le drame de la famille thébaine est de n'avoir su trouver une juste place aux femmes : Jocaste à la fois épouse et mère, Antigone et Ismène filles et sœurs d'Œdipe. La tempête provoquée par Neptune dans le mythe rapporté par Augustin montre combien il est difficile de ne pas voir inlassablement ressurgir la violence virile. La victoire du féminin semble toujours provisoire, toute tentative de médiation par la tempérance est la paix vouée à l'échec. Le souvenir de ce mythe évoqué par l'association de la tempête, du cheval et de l'olivier annonce ainsi peut-être l'échec que connaîtra l'ambassade des femmes thébaines dans la suite du roman.

Ainsi, ce détail ajouté par l'auteur médiéval, qu'il lui ait été inspiré par la Genèse ou la mythologie, semble signifier à la fois l'apaisement de la tempête et surtout le fait que Tydée se présente à Polynice en paix, ayant contenu sa violence bestiale par la raison.

Alors que Polynice refuse l'hospitalité à Tydée, le duc de Calydon mentionne précisément ce cheval attaché à l'olivier :

Hebergiez moi ceanz mon cors,
et mes chevaux soit la dehors
ou metez ceanz mon cheval,
je sousferrai por lui le mal. (v. 723-726)

Polynice doit choisir entre l'hospitalité ou le rejet envers Tydée. Mais le rejet de l'homme entraîne le retour de la bête, jusqu'à présent attachée sous l'olivier. La venue du cheval sous l'abri de Polynice signifie le combat et la violence. Polynice et Tydée semblent donc lors de ce dialogue à la frontière ténue qui sépare l'homme de la bête. Il s'agit pour eux de faire un choix entre la violence et la paix, la raison ou la folie. Chacun des deux chevaliers considère précisément que son adversaire est fou :

Pollinicés l'en tint pour fol (v. 708)
[...]
Thideüs respont franchement [...]
« De folie, fait il, vous poise » (v. 719-721)
[...]

Venez en sont a l'escremie
ez vos bataille pour folie ; (v. 750-51)

L'opposition entre homme et animal se confond une nouvelle fois avec celle entre raison et folie. Dans la *Thébaïde*, cette folie et cette rage sont insufflées au sein des deux guerriers par le destin et leur cohabitation devient immédiatement conflit⁷⁸. Dans *Thèbes*, le dialogue inséré par l'auteur fait naître un temps de latence, certes bref, mais qui pourrait permettre aux deux personnages de régler leur différend sans en venir aux mains. Cependant, Polynice et Tydée ne parviennent pas à s'accorder et mettent alors tous deux la main à l'épée. L'adaptateur médiéval, avant de suivre sa source en décrivant simultanément le duel et les deux chevaliers, ajoute toutefois une réflexion personnelle qui insiste sur la possibilité d'éviter la violence :

Ja s'il s'entreconneüssant,
ne cuit qu'il s'entratendissant. (v. 755-56)

La violence est donc provoquée par un défaut de connaissance, mais il existe une possibilité de l'éviter. Cette idée est absente de la *Thébaïde* puisque les événements s'y succèdent selon un ordre prédéfini et irrémédiable. Bien que Polynice et Tydée finissent par s'affronter et ainsi révéler leur bestialité, il existe dans le *Roman de Thèbes* une issue à ce destin. Toutefois, les deux personnages ne la suivent pas et, aveuglés par leur bestialité, ils en viennent aux mains. C'est l'occasion pour l'auteur de les décrire. La description est marquée par l'ambivalence des guerriers, à la fois hommes et bêtes.

Les deux chevaliers combattant sont en effet comparés par l'auteur à deux lions :

Ensemble joustent li baron,
fier et hardiz conme l'yon. (v. 789-90)

La comparaison peut paraître laudative ou encore être un *topos*, mais c'est au motif de celle-ci qu'il convient de s'intéresser. En effet, si l'auteur assimile Polynice et Tydée à des lions, c'est parce qu'ils sont « *fiers* ». Or cet adjectif est ambigu, il signifie à la fois « courageux » et « sauvage », il s'applique ainsi autant aux hommes qu'aux bêtes, il est à la fois vice et vertu. Ainsi, la « fierté » des combattants, assimilable à celle d'un lion, est-elle courage ou sauvagerie ? L'auteur laisse planer cette ambiguïté tout au long de sa description, qu'il sature de cet adjectif. On retrouve en effet six occurrences de « fier » en moins d'une

⁷⁸Stace, *Thébaïde*, *op.cit.*, I, v. 408-409 : « Hic uero ambobus rabiem fortuna cruentam / attulit [...] » (« C'est là que ce hasard leur inspira à tous deux une soif enragée de sang »)

centaine de vers⁷⁹, sans compter la mention des « fieres bestes » qui barraient la route de Polynice quelques instants plus tôt⁸⁰. S'il désigne toujours les chevaliers, cet adjectif est employé principalement dans des comparaisons avec des animaux ; deux fois il est directement épithète d'un nom d'animal. En apparence, il est utilisé pour signifier le courage des combattants, mais son retour insistant souligne leur sauvagerie. La description est donc ambivalente, Polynice et Tydée semblent avoir progressivement abandonné la raison pour laisser échapper leur bestialité. Aussi l'auteur s'arrête-t-il sur leurs écus, ornés de peaux de bêtes. Chacun des personnages est assimilé à l'animal dont il porte la dépouille.

Celui de Polynice est recouvert de la peau d'un lion :

d'un lÿon ot une pel grant,
qui li couvroit le piz devant,
li essiliez Pollinics,
que li donna Eddyppodés ; (v. 781-84)

L'assimilation de Polynice à un lion n'est pas une invention de l'auteur médiéval. Elle était déjà présente chez Stace. Cependant, on peut noter une différence entre sa signification chez Stace et dans le *Roman de Thèbes*. En effet, dans la *Thébaïde*, la dépouille de lion est placée sur les épaules de Polynice, ce qui n'est pas sans rappeler Hercule revêtu de la peau du lion de Némée, symbole de sa puissance. Le lion figure alors la puissance guerrière de Polynice. Cependant, le même détail au Moyen Âge est moins valorisant⁸¹. En effet, la tradition judéo-chrétienne a fait du lion un animal ambivalent, il existe un bon lion et un mauvais lion. Il incarne les forces du mal car il est dangereux et brutal ; il est par conséquent une créature à fuir : « Sauve-moi de la gueule du lion » (Psaume 22), ou encore : « Soyez vigilants, votre adversaire, le Diable, tel le lion rugissant, rôde, cherchant qui dévorer. Résistez-lui, soyez fermes dans votre foi » (1 Pierre 5, 8-9). Mais le lion des Écritures est également fort et courageux, associé à David et à sa descendance : « Ne pleure pas : voici le lion de la tribu de Juda, le rejeton de David, il a remporté la victoire, il va ouvrir le livre et briser les sept sceaux » (Apocalypse, 5, 5). Ainsi, au XII^e siècle, le lion n'évoque plus

⁷⁹ « Granz cuers ont et fierz les talent » (v. 753) ; « fier ot le vis comme lÿon » (v. 770) ; « Andui sont mout de fier talent » (v. 777) ; « de fieres bestes ont escuz » (v. 780) ; « fier et hardiz comme lÿon » (v. 790) ; « c'un senglier et uns lÿons fiers » (v. 837).

⁸⁰ v. 649.

⁸¹ Les informations sur l'histoire de la symbolique du lion et du sanglier qui suivent sont – sauf indication contraire – tirées de l'ouvrage de Michel Pastoureau, *Une histoire symbolique du Moyen Âge occidental*, Paris : Seuil, 2004.

seulement la noblesse et le courage et n'est pas encore le roi des animaux. Il est un animal tout aussi ambivalent que la description de Polynice, à la fois fort, puissant mais aussi féroce et dangereux. Alors que dans la *Thébaïde* cette dépouille de lion rappelle les exploits du héros Hercule, dans le *Roman de Thèbes*, c'est à Œdipe que l'auteur fait référence, inventant une transmission de l'écu du père au fils, désigné comme un « exilé », ce qui évoque également ses origines. Cette évocation de la filiation du chevalier est tout aussi ambiguë. En effet, la transmission de l'écu peut faire référence aux origines royales de Polynice, à l'héritage qu'il tient de son père : le trône de Thèbes. C'est alors à la majesté du lion que l'image ferait appel. Toutefois, le véritable héritage que Polynice tient d'Œdipe est sa « félonie ». La transmission de l'écu nous rappelle surtout la transmission du péché évoquée dans les premiers vers du texte⁸². L'ascendance de Polynice n'est pas glorieuse et la rappeler ainsi au travers de la description de son écu recouvert d'une peau de lion n'a rien de valorisant. Lui-même n'ose pas divulguer le nom de son père à Adraste quelques vers plus loin :

Cil ne dist pas le non son pere
pour ce qu'il ert filz de son frere. (v. 862-63)

Tydée, quant à lui, possède un écu recouvert de la peau d'un sanglier :

et Thideüs l'ot d'un senglier
qui le pais souloit guetier,
que la deesse li donna ;
pour soi vengier li otroia. (v. 785-88)

L'évolution de la symbolique du sanglier de l'Antiquité au Moyen Âge est tout aussi intéressante que celle du lion. En effet, chez les Romains, le sanglier est animal admiré autant que redouté. Sa chasse est une chasse noble et se termine souvent par un combat singulier et au corps à corps. Ainsi, être vainqueur d'un sanglier est toujours un exploit. Dans la *Thébaïde*, l'assimilation de Tydée au sanglier caractérise le chevalier par une férocité et une

⁸² Tydée lui-même reconnaît immédiatement la félonie de Polynice. L. G. Donovan considère cette mauvaise nature de Polynice comme la cause du combat : « Une dernière modification, et la plus importante, concerne les causes du duel entre les deux chevaliers devant le palais. Dans la *Thébaïde*, « par hasard » [...], ils sont saisis tous les deux « d'une rage sanguinaire », mais dans le *Roman de Thèbes*, c'est Polynice seul qui se laisse emporter par une fureur déraisonnable et qui provoque un combat acharné au sujet d'une broutille. [...] Polynice, toujours emporté, refuse de l'écouter [Tydée] et, à ce moment, le mot *felon*, cette fois dans la bouche de Tydée, s'applique à nouveau à ce fils d'Œdipe : “Touz jors puet on prier felon / ja n'en fera se noaux non.” (739-740) Il n'y a donc pas de doute : Polynice, en dépit de sa « haute naissance », de son courage et de la justice de sa cause, conserve quelque chose de la violence et de l'excès qui lui viennent de ses origines. » (*Recherches sur le Roman de Thèbes*, *op.cit.*, p. 101.) Cette « violence » et cet « excès », Polynice les tient de son père, comme cet écu recouvert de la peau du lion.

puissance qui sont cependant respectables et nobles. Elle désigne également Polynice comme le courageux chasseur qui affronte le gibier tant redouté. Cependant, sous la plume d'un clerc médiéval, la mention du sanglier a une connotation plus négative. En effet, sous l'influence des pères de l'Église, le prestige du sanglier décline depuis l'Antiquité jusqu'au Moyen Âge. Il est considéré comme une bête impure et effrayante, ennemie du bien et image de l'homme pêcheur. Alors qu'Augustin en fait une créature du Diable, Isidore de Séville ne voit en lui que férocité : « Le sanglier (*aper*) est ainsi nommé d'après sa férocité (*a feritate*) en substituant *p* à *f* »⁸³. De plus en plus, le Sanglier devient un animal diabolique et le courage qui le caractérisait autrefois n'est plus que violence mauvaise. Dans le *Roman de Thèbes*, il nous est précisé que le sanglier dont la peau orne l'écu de Tydée avait pour habitude de dévaster son propre pays ; c'est bien à la destruction et la rage que cet animal fait appel. Ainsi donc, comme celle du lion, l'évocation du sanglier n'a plus la même nuance au XII^e siècle et ajoute à l'ambivalence qui pèse sur la description des personnages : sont-ils des hommes ou se sont-ils changés subitement en bêtes féroces ?

D'autant que l'adaptateur médiéval est plus précis que sa source dans sa description, il détaille le physique des combattants en le calquant, semble-t-il, sur les animaux dont leurs écus portent l'effigie. Tydée a les cheveux sombres comme le sanglier :

cheveux ot noirs, barbe et guernons, (v. 769)

Par contraste, la chevelure blonde et bouclée de Polynice, bien qu'elle soit un *topos*, nous fait penser à la crinière du lion :

cheveux ot blonz recercelanz (v. 758)

La description du combat de Polynice et Tydée est donc marquée par la férocité et la sauvagerie. En cela, l'adaptateur médiéval ne trahit pas la *Thébaïde* qui décrit également un combat violent et sanglant. Cependant, cette violence n'a pas la même connotation dans les deux textes. Dans l'œuvre de Stace, elle montre la puissance et la noblesse des chevaliers, assimilés à deux animaux dangereux mais nobles. Dans *Thèbes*, il s'agit de deux hommes qui n'ont su garder leur raison et traiter leur différend de manière pacifique et mesurée, et qui, par leur violence, deviennent des bêtes féroces. Cette différence est claire au moment de l'intervention d'Adraste.

⁸³ Isidore de Séville, *Etymologiae*, livre XII, I, 27, cité par Michel Pastoureau dans *Une histoire symbolique du Moyen Âge*, op.cit., p. 72.

En effet, dans la *Thébaïde*, le roi sépare les combattants tout en saluant leur force :

Pourquoi cette fureur, jeunes étrangers, car personne ici n'oserait en arriver à de telles violences, quelle est cette ardeur implacable à troubler de vos haines le silence tranquille de la nuit ? [...] En vérité, vous n'êtes pas de basse extraction, pareille violence me le montre bien et ce sang versé me donne une belle preuve et combien éclatante ! de votre fière origine.⁸⁴

Bien qu'il réproue la violence des chevaliers, Adraste la considère comme un signe de leur noblesse. Dans le *Roman de Thèbes*, sa réaction est toute autre :

Quant les vit combattre en la place,
entr'eus se met, fort les menace,
se de riens se forfont mes hui,
demein les pendra a cel pui.
[...]
« Pour quoi combattez a tel eure ?
quel pechié vous est coru seure,
quant toute créature dort,
entre vous deus querez la mort ? » (v. 829-46)

Ici, le roi condamne immédiatement la violence des deux hommes. Elle n'est pas signe de noblesse mais de « péché ». Aussi veut-il les punir de mort, répondant à la violence par la violence. Mais Adraste sait faire preuve de discernement et de mesure. Considérant les deux chevaliers, il remarque justement leurs écus recouverts de peau de bêtes qui lui indiquent qu'il s'agit là de ses futurs gendres :

Puis se commence a porpenser
et leurs armes a regarder
que ce sont cil que li promist
la deesse qui ce li dist,
c'un senglier et uns lçons fiers
avront ses filles a moullierz. (v. 833-38)

Derrière les bêtes, Adraste reconnaît les hommes et apaise sa colère, il décide alors de les inviter et de les marier à ses filles. Il apparaît comme celui qui sait déchiffrer les signes et ainsi éviter la violence. Lors de leur rencontre, Polynice et Tydée ont eu l'occasion de ne pas céder à la bestialité, mais n'y sont pas parvenus. Adraste offre au lecteur un contre-point, il

⁸⁴ Stace, *Thébaïde*, *op.cit.*, I, v. 438-446.

effectue le chemin inverse : alors qu'il s'apprêtait à exécuter les deux héros, il se reprend et leur offre l'hospitalité, précisément ce qu'avait refusé Polynice à Tydée et avait engendré le combat. Mais il convient avant cela de les désarmer, c'est-à-dire de les faire redevenir hommes.

Lor chevaux fet tres bien garder,
si les conmande a desarmer.
[...]
Au perron, desouz l'olivier,
se désarment li chevalier. (v. 873-886)

La scène se passe sous l'olivier. Ce détail fait écho au début de l'épisode, lors de l'arrivée de Tydée et de la dispute. Adraste ramène les chevaliers vers le symbole de la tempérance et de la paix pour interrompre leur discorde. Ce geste semble nous faire revenir au moment clef où il fallait choisir entre l'homme ou l'animal, entre l'hospitalité ou la violence. Alors que les deux jeunes hommes avaient choisi de laisser éclater leur bestialité, Adraste renvoie leurs chevaux en même temps qu'il les désarme, symbolisant ainsi qu'il les dépouille de leur animalité.

La description de Polynice et Tydée peut reprendre :

Il n'orent males ne conroi,
desfublez sunt devant le roi ;
mes les cors ont genz et bien fez,
bien semblent contes de palez ;
et orent senglement vestu,
l'un un samit, l'autre un bofu,
et sunt bien chaucié li meschin
chacun d'un poie alixandrin.
Deus mantiaux vers, larges et froiz,
leur affubla li riches rois, (v. 889-98)

Après avoir décrit les armes des chevaliers, l'auteur s'attarde sur leurs vêtements. Cet ordre révèle la logique du texte. En effet, alors que la description du combat faisait ressortir toute la bestialité des deux personnages avant l'intervention d'Adraste ; après leur retour à la raison, les vêtements montrent leur humanité. Pour l'auteur, c'est dans la réconciliation et non dans le combat que se révèle leur noblesse. Ils sont en effet richement vêtus et l'auteur les

compare non plus à des bêtes sauvages mais à des comtes. Adraste est celui qui leur rend leur humanité, c'est donc lui qui parachève leur tenue en les affublant d'un manteau.

Ainsi donc, la réécriture de cet épisode lui donne un sens nouveau. Par l'ajout de certains détails, l'adaptateur médiéval ouvre les interprétations de cette scène. Dans la *Thébaïde*, la rencontre de Polynice et Tydée et leur combat prouvent leur valeur et leur héroïsme. Le déchiffrement de l'oracle par Adraste – reconnaissant dans les peaux de bêtes les deux gendres qui lui étaient promis – est marqué d'une ironie tragique. En effet, les noces de Polynice et Tydée avec les deux filles d'Adraste – annoncées dès les premiers vers de l'épopée – découlent de la volonté de Jupiter et sont le déclencheur du destin funeste des héros :

Qu'Adraste devenu beau-père et des mariages conclu sous de mauvais auspices soient pour moi le germe de la guerre.⁸⁵

Dans le *Roman de Thèbes*, l'auteur nous présente deux hommes aux prises avec leur propre bestialité. Le combat semble pouvoir être évité, Polynice et Tydée se trouvent, nous l'avons dit, sur la mince frontière qui sépare l'homme de l'animal. La violence apparaît comme ce qui fait basculer l'homme du mauvais côté, alors que la raison lui redonne son humanité. Le mariage avec les filles du roi n'a pas à voir avec le destin des villes d'Argos et de Thèbes, mais avec celui d'Adraste. Ce dernier n'est plus le roi aveugle de l'épopée latine qui se réjouit sans le savoir de sa perte, mais est au contraire la personnalisation de la raison. Son discernement le préserve contre son envie de céder à la violence. C'est lui qui sait révéler les hommes derrière les bêtes, il désarme les chevaliers pour les recouvrir de vêtements nobles. Il offre ainsi un contre-point à l'autre roi du roman, Œdipe. En effet, dans *Thèbes*, c'est Œdipe le roi qui se réjouit de son ascension sans voir qu'il est en train de provoquer sa propre chute.

L'auteur du *Roman de Thèbes* nous présente donc des personnages plus complexes que sa source. Ils offrent un visage ambivalent, à la fois courageux chevaliers et bêtes sauvages. La frontière entre homme et animal est ténue, et se définit à partir de celle entre raison et folie, aveuglement et discernement.

⁸⁵ Stace, *Thébaïde*, *op.cit.*, I, v. 243-245 : « Belli mihi semina sunt / Adrastus socer et superbis adiuncta sinistris / conubia. » Dans son édition Roger Lesueur, souligne en note cette dimension tragique de la reconnaissance des deux combattants par Adraste, le désignant comme celui qui se trompe : « C'est bien là l'erreur du bon Adraste qui interprète à contre-sens la volonté des destins. Heureux de marier ses deux filles, il ignore que Jupiter a décidé la ruine d'Argos dont ce mariage est annonciateur. » (*op.cit.* p. 123)

Un animal a une place de choix dans le roman, et va nous permettre de clarifier les rapports entre homme et bête, il s'agit du cheval.

2.1.3 Le cheval, symbole du destin :

Le cheval est en effet un animal au statut particulier. Il est le plus proche compagnon du chevalier et en semble presque indissociable. Ainsi, nous avons vu que lorsque Polynice décide de partir seul et sans équipement, il conserve toutefois sa monture. Bernard Ribémont note cette importance du cheval dans *Thèbes* en comparaison de la *Thébaïde* et y voit une des preuves de l'influence de la chanson de geste :

Le héros épique médiéval se définit largement comme un « homme à cheval », à la différence de son ancêtre de l'épopée antique. Il est attaché à sa monture que, le cas échéant, il pleure comme un être cher [...]. Si la présence de la race équine est peu marquée dans l'œuvre de Stace, le romancier médiéval lui accorde en revanche une place véritable. Et, en ce domaine encore, un ensemble de *topoi* de la chanson de geste travaille les apparitions, les descriptions des chevaux du *Roman de Thèbes*.⁸⁶

Chacun des portraits de notre « premier roman » est accompagné de celui du cheval du personnage décrit. Ainsi l'énumération des compagnons d'Étéocle du vers 6285 au vers 6338 détaille-t-elle les montures de chacun d'eux. Cette énumération fait elle-même suite à la longue description des armes du roi et de son propre cheval : Blanchenue. L'homme et l'animal semblent indissociables l'un de l'autre. Le cheval est un signe de la richesse et de la puissance du chevalier. Ses descriptions insistent sur ses qualités intrinsèques (vitesse, puissance, etc.) mais également sur la richesse de son ornement. Ainsi Blanchenue :

Li chevaux fait bien a veoir :
d'or est li frains, d'argent la selle,
d'un poile chier fu la sourcele. (v. 6258-60)

Le cheval est animal noble, c'est pourquoi la course de chevaux occupe la place la plus importante lors des jeux organisés par Ligurge pour fêter la mort du serpent. La course est remportée par l'écuier de Parthénopée qui est à cette occasion fait chevalier :

Parthonopiex que cortois fist,
les chevaux et les armes prist
si donna tout a l'escuier,

⁸⁶ Bernard Ribémont, *Qui des sept arz set rien entendre... Études sur le Roman de Thèbes*, Orléans : Paradigme, 2002, p. 27-28.

puis en fist sempres chevalier.
Armes li donne et bon conroi
et bon destrier et palefroi ; (v. 2835-2840)

Devenir chevalier, c'est posséder armes et montures. Ces attributs sont les signes du statut de l'homme. Mais cette association systématique de l'homme et de l'animal peut également révéler l'ambivalence de la condition humaine et sa proximité avec la condition animale. D'autant plus que le chevalier, s'il est noble, peut également être le guerrier sanguinaire qui révèle sa bestialité, comme l'a montré l'analyse de la rencontre de Polynice et Tydée.

Cependant, il semble que le cheval ait encore une autre fonction au sein du roman. S'il est mentionné à chaque description, il l'est aussi à chaque fois que sont évoquées les puissances qui régissent le destin. Les allusions à la roue de Fortune par exemple sont systématiquement associées à la chevauchée. La première occurrence de Fortune a lieu lors de l'apparition du roi Polybe dans la forêt de Thèbes :

Par icel bois vet chevauchant
si com Fortune vet menant, (v. 129-130)

Le roi est sur son cheval, mais il n'en dirige pas la course. C'est Fortune qui le guide. Ce qui rappelle la deuxième mention de Fortune que nous avons évoquée plus haut, au moment de la tempête d'Argos. Polynice et Tydée remettent tous deux leur sort entre les mains de Fortune ; il sont également montés sur leurs chevaux et les laissent avancer sans les guider⁸⁷.

Cette attitude, marquée par la passivité, est également celle d'Œdipe chevauchant vers Delphes, puis vers Thèbes :

Edyppus est a quelque paine,
si com aventure le maine,
venuz avant en mi l'areine,
descent et son cheval areine. (v. 197-200)

Ce n'est pas Fortune qui est mentionnée ici, mais « aventure » ; dans un rôle analogue cependant, puisque, comme Fortune, elle « mène » la course d'Œdipe, alors objet de l'action. *Aventure* est un mot qui désigne un événement apparaissant comme imprévisible et fortuit à

⁸⁷ v. 610-618 : « Polinices chevauche sex / [...] D'eure en autres s'est conmandez / a Fortune a cui s'est donnez » et v. 701-702 : « Il rechevauchoit a la lune / si com l'i amenoit Fortune ».

l'homme, mais en lien étroit avec un destin écrit par avance et inéluctable car, étymologiquement, il signifie « ce qui doit arriver ». Ce mot vient d'un dérivé du latin *uenire*, il contient donc également dans sa racine l'idée de mouvement. Nous commençons à voir se dessiner le rapport symbolique qui peut exister entre l'idée de destin et la chevauchée. L'homme sur son cheval est entraîné par une force qui lui est extérieure. Face à elle, il peut être passif et ainsi se laisser emporter où le guidera Fortune ou « aventure ». Il est l'*homo uiator* décrit dans l'énigme du Sphinx, entraîné malgré lui vers sa fin. Aussi retrouvons-nous cette association de la chevauchée et de Fortune ou d'aventure aux passages clefs du destin des personnages : le sauvetage d'Œdipe par Polybe, la consultation de l'oracle, la rencontre du Sphinx, celle de Tydée et Polynice, mais également la découverte du jardin d'Hipsipyle :

Mout chevauchent a grant paine
quant aventure les amaine
a un vergier qui mout ert gent ; (v. 2167-69)

ou encore la mort de Tydée :

En l'ost est li temoltes sors ;
hors sunt issuz cil de leanz,
et Thideüs ne fu pas lenz :
montez estoit par aventure,
de l'ost s'en ist grant aleüre.
Sor un cheval sist de Gascoingne
qui tost le porte a la besoingne ; (v. 6344-50)

Dans ce dernier exemple, Tydée part au combat en avant du reste de l'armée en raison de la rapidité de sa monture. Or, ce détail va lui coûter la vie. Il rencontre l'armée ennemie et se lance dans une bataille qui lui sera fatale. Le cheval est l'élément qui amène l'homme à la rencontre de son destin.

Dans toutes ces chevauchées, les cavaliers sont complètement passifs. Ils sont les objets de Fortune ou d'« aventure ». Entraînés par leur monture vers leur destin, ils ne semblent pas la contrôler. Ces chevauchées n'ont rien à voir avec celle de l'écuyer de Parthénopée lors de la course. Œdipe, Polynice ou Tydée n'ont pas la maîtrise de leur cheval, comme ils n'ont pas d'emprise sur leur destin. Le cheval apparaît alors comme le symbole de ces forces extérieures qui soumettent l'homme et dont nous avons parlé plus haut. Cependant, il s'agit d'un animal apprivoisé, l'homme peut – et doit – apprendre à le dominer s'il veut avancer sans danger. L'homme sur son cheval n'est pas privé de liberté, c'est lui qui choisit

de ne plus guider sa course. Deux épisodes du roman vont nous aider à clarifier le rapport de l'homme avec sa monture, son destin et sa liberté.

Le premier est un ajout de l'adaptateur médiéval à sa source, il s'agit du combat des deux frères qui s'entretuent, décrit du vers 5691 au vers 5734. Cet épisode est un des plus tragiques du roman. Bien qu'ajouté par le clerc, il semble être un des exemples les plus probants de l'inéluctabilité du destin. Deux frères sont amenés à se rencontrer sur le champ de bataille, l'un servant Polynice, l'autre Étéocle. Ne se reconnaissant pas, ils s'entretuent. Avant de mourir, ils se reconnaissent et pleurent leur sort sans pour autant pouvoir le modifier. Tous deux sont de jeunes combattants, ce qui accentue le pathétique de la scène. L'un d'eux vient tout juste d'être adoubé par Étéocle. On retrouve alors la mention du don du cheval qui accompagne l'adoubement :

n'avoit mie plus de deus mois
que l'avait adoubé li rois ;
douné li avoit cheval gent,
bien valoit cinc cenz mars d'argent. (v. 5705-08)

On retrouve ici le cheval en tant qu'attribut du chevalier, signe de son statut et riche don du seigneur. Mais immédiatement après, il devient cause d'un tragique événement :

Sur le cheval ot gent conroi
issuz estoit hors au tornoi.
Esgardez quel péchié le chace !
car son frere enconte en la place ;
ne se cognurent pas andui,
cil li chevauche, et cist a lui. (v. 5709-5714)

Chacun sur son cheval, les deux frères entrent dans la passivité qui caractérise l'homme soumis au destin. Ils sont amenés l'un vers l'autre par leurs montures respectives. Au vers 5711, une fois de plus, le personnage est objet de l'action. Une force supérieure l'agit, ici appelée « péché ». Le mot péché fait planer une ambiguïté sur l'épisode : s'agit-il d'un « malheur », d'une force extérieure liée au destin et qui entraîne un événement et un comportement tragiques, ou plutôt suggère-t-il que les deux frères se rendent coupables et responsables de leur mort ?⁸⁸

⁸⁸ Sur la polysémie du mot *péchié* dans le *Roman de Thèbes*, voir l'article de Françoise Quintin : « Péché et pénitence dans le *Roman de Thèbes* », *RZL*, XII (1988), pp. 213-217.

L'idée d'une impuissance des deux frères est renforcée par la mention d' « aventure » qui suit de nouveau immédiatement la mention de la chevauchée :

Si com l'aventure ert a estre,
ambedui joustent devers destre. (v. 5715-16)

Ainsi donc, cet épisode semble lié à la nécessité et affirmer l'inéluctabilité du destin et l'impuissance de l'homme. Comme pour le combat de Polynice et Tydée, la violence émerge à partir d'un défaut de reconnaissance. Les personnages ne savent pas qu'ils combattent contre un proche. L'auteur nous montre une fois de plus des personnages aveugles et liés. Cela rappelle également le meurtre de Laïus par Œdipe. Cette scène apparaît donc comme une mise en abyme du roman tout entier. Tout du moins il concentre toute la question du destin et de la liberté humaine : les personnages sont emportés par des forces extérieures et un défaut de connaissance (ou de reconnaissance) entraîne la violence et la mort sans leur laisser en apparence d'alternative. Le duel entre les deux frères est marqué par sa violence, mais aussi par l'absence de contrôle des combattants sur leurs coups :

a la joute trop s'abandonnent,
es escuz mout grant cox se donent
[...]
Par mi les cors a mors se fierent
et des chevaux jus s'abatierent ; (v. 5717-24)

Toutefois, cette chute de cheval semble libérer les deux personnages de l'emprise du destin. Alors que le combat avait été engagé en raison du défaut de reconnaissance des personnages, une fois à terre, les deux frères ont recouvré leur discernement :

a terre conneü se sont,
l'un pleure l'autre, grant deul font,
chascuns plains l'autre plus que soi
car mout ierent de boune foi ; (v. 5725-28)

La reconnaissance stoppe la haine et la violence, comme dans le cas de Polynice et Tydée. C'est à terre que cette reconnaissance est possible. Tant que les deux frères étaient sur leurs chevaux, ils étaient impuissants, passifs et aveugles. Mais leur chute leur permet de reprendre le contrôle de leur destin. La proximité avec le sol évoque l'humilité, qui apparaît alors comme une condition nécessaire au discernement et à l'arrêt de la violence. Le cheval apporte certes une noblesse au chevalier, mais l'homme ne doit pas se laisser emporter par la bête. Il doit sans cesse revenir à la raison et à l'humilité s'il veut éviter un destin tragique.

Les deux frères redeviennent sujets de l'action. L'inexorabilité du destin trouve une sortie dans le pardon mutuel qu'ils s'accordent et qui leur offre une chance de salut :

La mort se pardonnent et plorent
et tant com pueent por elz orent ;
li uns baise l'autre et embrace,
ainsi se muerent en la place. (v. 5731-34)

Cette scène offre un contre-point au couple Étéocle/Polynice. Contrairement aux héritiers d'Œdipe, ces deux frères s'aiment. Ils s'entretuent cependant à cause d'un défaut de reconnaissance. Avant le combat, montés sur leurs chevaux et grisés peut-être par leur statut de chevalier, il semblent agir par le destin et cèdent rapidement à la violence. Mais ils se distinguent surtout d'Étéocle et Polynice par le pardon qu'ils s'accordent avant de mourir, revenant à une humilité qui leur permet d'agir avec raison.

Le second épisode que nous souhaitons aborder pour définir le rôle symbolique du cheval dans le *Roman de Thèbes* est celui de la mort d'Hippomédon. Dans son étude sur les romans antiques, Aimé Petit remarque que cet épisode de la *Thébaïde* subit une modification importante dans *Thèbes*. Il classe cette modification dans la substitution d'une causalité divine par une causalité humaine⁸⁹, ou plus exactement d'une « causalité surnaturelle » par une « causalité naturelle » :

De même, si Hippomédon succombe, au même livre IX, sous les coups du fleuve Ismène (v. 446-521) (le fleuve, le visage souillé, finissant par le frapper d'une branche de chêne), c'est à l'épuisement de son cheval qu'il doit sa perte dans le roman. [...] Encore une fois, une cause naturelle remplace une cause surnaturelle.⁹⁰

Nous ne reviendrons pas sur les différences entre le *Roman de Thèbes* et sa source pour cet épisode, renvoyant pour cela à l'étude d'Aimé Petit. Attardons-nous plutôt sur le sens que prend la mort d'Hippomédon dans le roman suite à cette modification, notamment par rapport au fait que le cheval du guerrier soit l'élément central de la scène.

La bataille qui voit périr Hippomédon a pour origine un conseil d'Hippomédon lui-même avec Adraste. Las de ce siège qui n'en finit plus, le nouveau chef Argien propose à son roi de mener une nouvelle attaque contre les Thébains. Hippomédon est immédiatement

⁸⁹ Aimé Petit, *Naissances du roman...*, chap. 3, III) « Substitutions », B) « Causalité divine et causalité humaine : les dieux remplacés par des sentiments », *op.cit.*, p. 222-225.

⁹⁰ *Id.*, p. 224.

montré comme un fin stratège, mais également comme un guerrier fourbe, sanguinaire et avide de violence :

Ypomeon pas ne repose,
touz jors engigne a une chose ;
vers ceus dedenz est en aguet
comment lor face aucun forfet ;
mout se pourpense en son corage
com lor puisse faire donmage. (v. 8167-72)

Hippomédon n'a qu'une idée en tête : massacrer les Thébains. C'est précisément cette haine démesurée qui l'amène à s'aventurer dans le fleuve où il se noiera. En effet, le combat entre Thébains et Argiens qui suit est perturbé par la crue du fleuve, si bien que le champ de bataille est divisé en deux parties : les uns combattent dans la plaine, les autres dans le fleuve même. Or, ceux qui se retrouvent dans le fleuve sont condamnés à périr, soit sous les coups de l'ennemi, soit par noyade. Il paraît en effet impossible de sortir de l'eau tant le courant est puissant :

Veïssiez i meint chevalier
mourir de glaive ou de noier.
Cil qui joustent muerent de la plaie,
cil qui fuit au noer s'essaie
[...]
li cheval ne sevent qu'il facent,
par les regnes lor piez enlacent,
les cous plessent, a val en vont,
u gué naient grant et parfont. (v. 8547-60)

Le fleuve n'est pas un champ de bataille, et y pénétrer – qui plus est avec armes et cheval – est assurément en faire son tombeau. Cependant, Hippomédon s'y précipite avec joie, dans l'espoir de tuer un maximum d'ennemis :

Ypomedon i voit sa joie,
tant i crie que touz enroie ;
a l'iaue vet l'espee traite,
tant en decoupe com li haite ! (v. 8561-64)

Hippomédon est mû par deux sentiments extrêmes : la joie et la haine. C'est signe de l'absence de raison et de mesure, atouts qui caractérisent habituellement le noble chevalier. Son comportement connote donc également la démesure : il avance en criant et « découpe »

les ennemis comme de la vulgaire viande animale. Cette folie meurtrière l'empêche de voir que le fleuve n'est pas un endroit adapté pour le combat à cheval, aussi précipite-t-il sa monture dans les eaux :

Il ot le cheval Thideüs,
qui valoit bien cent mars et plus,
ne tel cheval ne nasqui d'ive
pour corre par terre une live !
El bon cheval forment se fie
si vet sus lui comme en navie ; (v. 8565-70)

Hippomédon monte le cheval de Tydée. C'est signe de la transmission de la tête de l'armée de Tydée à Hippomédon. Mais ce cheval est aussi celui à cause duquel Tydée a trouvé la mort. Hippomédon n'a pas l'air d'en avoir conscience puisqu'il voue une confiance aveugle en ce cheval, pensant qu'il va savoir se déplacer dans le fleuve. Cependant, l'auteur sous-entend l'incapacité de l'animal à se mouvoir dans l'eau. En effet, il a d'une part déjà indiqué le fait que les hommes à cheval trouvaient une mort certaine en pénétrant dans le fleuve. D'autre part, lorsqu'il fait l'éloge de la monture de Tydée, il précise que celle-ci est le plus rapide qui puisse exister pour courir « par terre ». Immédiatement après est évoqué le fait qu'Hippomédon se fie à ce cheval « comme à un navire ». Cette structure fait apparaître clairement la contradiction entre les réelles capacités de l'animal et l'usage que veut en faire Hippomédon, mettant en lumière l'aveuglement du chevalier.

Mettant sa confiance dans l'animal, le chevalier entre dans un état de passivité similaire à celui d'Œdipe, Polynice ou Tydée lorsqu'ils chevauchent là où les amènera Fortune. Il fait également preuve – comme les autres personnages cités – d'une erreur de jugement, il pèche par ignorance et manque de discernement. Cet aveuglement provient de sa haine, évoquée avant la description du cheval et rappelée dans le vers qui suit :

a ceus dedenz porte grant ire
et mout se painne d'eus ocire. (v. 8571-72)

Ainsi donc, la description de la monture d'Hippomédon contient à la fois l'annonce et les raisons de sa mort prochaine. De nouveau, le drame naît d'un défaut de discernement de la part du personnage. La causalité divine présente dans la *Thébaïde* est bien remplacée par une causalité naturelle, l'épuisement du cheval, mais aussi et surtout par une causalité humaine : l'erreur d'Hippomédon. La responsabilité du chevalier est explicite dans le récit de sa noyade :

Chevaux ne fu tant tresist paine,
 mes nepourquant trop le demaine,
 car il ne prent autre mesure
 ne que s'il fust a terre dure.
 Que vous diroie ? Tant le maine
 qu'au bon cheval failli l'alaine ;
 [...]

An l'eve l'escovint noier,
 onc n'em porta autre loier ;
 naiez est li preuz et li sages
 Ypomedon ; ce est donmage ! (v. 8573-8584)

L'épuisement du cheval provient bien de la démesure d'Hippomédon. L'auteur la souligne de nouveau en appuyant le fait qu'il utilise sa monture comme s'il se trouvait sur la terre ferme. Hippomédon est entraîné par son cheval vers une fin tragique, comme il était dans la *Thébaïde* entraîné par le dieu fluvial. Mais la différence réside dans le fait qu'il paraît responsable, par son aveuglement, de cette noyade. Hippomédon ne peut plus rien faire pour échapper à son destin à partir du moment où il pénètre dans l'eau, mais il existait une possibilité de salut avant de s'y introduire. Ce salut passait par la mesure et le discernement. Dans la description du cheval et le récit de l'entrée d'Hippomédon dans le fleuve, l'adaptateur médiéval insiste sur la folie que constitue l'entreprise du chevalier. Le lecteur ne peut que deviner la suite des événements. L'apostrophe du narrateur à son lecteur « Que vous diroie ? » montre bien que les événements suivent une logique implacable, et qu'il est possible de déceler l'erreur d'Hippomédon avant même qu'il n'entre dans l'eau.

La fin d'Hippomédon n'est donc pas à proprement parler « tragique ». En effet, il n'est impuissant face à son destin qu'à partir du moment où il décide de faire confiance à sa monture, faisant ainsi preuve d'un aveuglement certain. Bien que qualifié des épithètes « preux » et « sage », Hippomédon apparaît au lecteur comme un personnage qui manque de discernement et de mesure. Aussi l'oraison funèbre de l'auteur destinée à honorer sa mort sonne-t-elle de manière ambiguë :

Qui joie en a, Dieux le confonde,
 car puis que Deus forma le monde,
 ne noia si preudoume el monde,
 pour la luiserne du soleill
 ne trovast on sigent pareill

comme de lui et du cheval,
ne qui tant fussent parigal.
Naiez est le cheval o lui,
mout mar i furent ambedui. (v. 8586-94)

Cet éloge est particulier dans la mesure où il confond le chevalier et sa monture. Ce sont les deux ensemble que l'auteur pleure. L'homme et l'animal sont certes honorés et glorifiés mais ils sont mis sur le même rang. Ils forment un couple indissociable. Or, l'énigme du Sphinx n'exhortait-elle pas l'homme à s'affranchir de son animalité, à s'élever au-dessus de la condition animale ? Confondre Hippomédon avec son cheval peut ainsi apparaître comme un désaveu de l'auteur vis-à-vis de son personnage. Hippomédon, cédant à la colère et à la soif de violence, devenant passif et aveugle, s'est ravalé à l'état de bête.

Dans tous les passages que nous avons cités, les personnages se trouvent à la frontière entre homme et animal. Ils sont alors confrontés à un choix. Comme Œdipe face aux Sphinx, ils doivent définir leur nature : sont-ils des bêtes ou des hommes ? La plupart du temps aveugles aux signes qui se présentent à eux, ils se rabaissent à l'état d'animal, cédant à la violence et entraînant bien souvent leur propre mort. Cet aveuglement, né de l'ignorance ou du refus de connaissance, les soumet au destin qui les emporte malgré eux vers une fin qui apparaît alors comme inéluctable. Mais il nous semble cependant que l'auteur de *Thèbes* ajoute à sa source des issues possibles qui atténuent le tragique de l'histoire et surtout qui place les personnages face à leurs responsabilités. S'ils font le choix de l'ignorance, et donc de l'animalité, ils deviennent, comme les bêtes, enchaînés car soumis à leurs instincts. S'ils font le choix de la raison, ils acquièrent alors une certaine emprise sur leur destin. Cet état intermédiaire et instable est précisément celui que décrit saint Augustin lorsqu'il explique le libre-arbitre. En effet, Augustin désigne le libre-arbitre, ou la volonté, comme un bien moyen, ainsi désigné car il situe l'homme à mi-chemin entre le péché et le bien⁹¹. Il ne faut par conséquent pas confondre libre-arbitre et liberté. Le libre-arbitre, bien moyen, est ce qui permet à l'homme d'accéder à la liberté, bien suprême, mais il peut aussi précipiter l'homme dans le péché, ce qui le prive de liberté. L'homme doit donc faire bon usage de son libre-arbitre en se tournant vers la raison.

C'est [...] par la vérité et la sagesse, qui sont communes à tous, que tous en s'y unissant deviennent sages et heureux [...]. Ainsi donc la volonté obtient, en s'unissant au bien

⁹¹ Saint Augustin, *De libero arbitrio*, in *Dialogues philosophiques III*, éd. et trad. Goulven Madec, Paris : Desclée de Brouwer, 1986, II, 3 : « [Sans libre-arbitre], il n'y aurait ni péché, ni action bonne. » (p. 269).

immuable et commun, les premiers et grands biens de l'homme, tout en étant elle-même un bien moyen. En revanche, la volonté pêche si elle se détourne du bien immuable et commun et se tourne vers son bien propre ou un bien extérieur ou bien inférieur.⁹²

Hippomédon est responsable de sa mort, bien qu'il soit entraîné par le fleuve et l'épuisement de son cheval. Sa responsabilité se situe en amont, avant l'entrée dans le fleuve. Elle réside dans un choix guidé par la haine et la folie meurtrière. Mais, après ce choix, il semble perdre sa liberté et s'être confondu avec son cheval qui l'entraîne vers la mort.

Nous voyons donc pourquoi la question de la frontière entre homme et animal a à voir avec celle du libre-arbitre. Elles s'articulent toutes deux autour de la raison et de la folie, de l'ignorance et de la connaissance. Rien d'étonnant donc à retrouver l'idée de l'animalité humaine dans la *Consolation de Philosophie*, le plus influent traité sur le libre-arbitre au Moyen Âge. Boèce affirme que l'on perd sa liberté en même temps que son humanité. Il rend l'homme responsable de ces pertes, en les liant aux passions coupables qui l'habitent :

[...] il arrive donc que l'on ne peut plus considérer comme un homme celui que l'on voit transformé par les vices. L'avidité l'enflamme et il devient un cruel ravisseur des richesses d'autrui : on pourrait le dire semblable à un loup. Fougueux et agité, il remue la langue dans les disputes : on le comparera à un chien. Guetteur caché, il se réjouit de dérober en fraude : qu'on l'égle aux renards. Il rugit de colère sans la maîtriser : on croit qu'il porte un cœur de lion. Peureux et fuyard, il s'effraie de ce qu'il ne doit pas craindre : on le tient pour semblable aux biches. Paresseux et stupide, il est engourdi : il est comme un âne. Léger et inconstant, il change sans cesse de goût : il ne diffère en rien des oiseaux. Il se vautre dans les passions honteuses et immondes : le contentement du porc crasseux le domine. Ainsi, il arrive que, quand on a cessé d'être un homme après avoir perdu l'honnêteté, puisque l'on ne peut passer à la condition divine, on se change en bête.⁹³

Cette description présente bien l'homme comme coupable de sa chute vers l'animalité, et donc de sa privation de liberté. Sa culpabilité provient d'une volonté coupable née des passions.

La responsabilité de l'homme dans le déroulement de son destin se situe donc à chaque fois en amont des événements. Elle réside dans un mauvais choix dû à une erreur de jugement ou un aveuglement face à la situation. L'auteur reprend les différents épisodes de la

⁹² *Id.*, II, 19, p. 375.

⁹³ Boèce, *La Consolation de Philosophie*, IV, 3, *op.cit.*, p. 230-31.

Thébaïde en y ajoutant ce temps de latence durant lequel le personnage semble pouvoir échapper à un destin dramatique. Agissant ainsi, notre clerc adaptateur charge ses personnages d'une culpabilité vis-à-vis de leur sort. Il s'agit pour lui de mettre en lumière cette culpabilité en effectuant systématiquement un retour sur l'origine des événements.

2.2 L'avant-texte : victimes, coupables et félons :

Le meilleur exemple de ce retour aux origines est l'ajout à sa source d'un « avant-texte » racontant l'histoire d'Œdipe en préambule à celle de la guerre de ses deux fils. Cet avant-texte doit nous éclairer sur les causes de la félonie qui poursuit Étéocle et Polynice tout au long du roman, les empêchant de régner en paix.

2.2.1 La faute initiale :

La fin du prologue du roman résume en quelques vers l'ensemble de l'histoire de la famille maudite :

Li uns ot non Ethyoclés
et li autres Pollynnicés ;
rois Eduppus les engendra
en la roïne Jocasta.
De sa mere les ot a tort
quant ot son pere le roi mort.
Pour le pechié dont sunt crié
felons furent et enragié ;
Thebes destruisrent, lor cité;
et degasterent leur regné ;
destruit en furent lor voisin
et il ambedui en la fin. (v. 21-32)

Dès les premiers vers, tout est dit. Avec une admirable concision, l'adaptateur médiéval de la *Thébaïde* résume sa source, preuve de l'esprit de synthèse qu'on lui a souvent remarqué. Mais on peut remarquer que l'auteur de *Thèbes* ne fait pas que résumer la *Thébaïde* de Stace, en racontant la guerre fratricide qui détruit la ville et ses alentours, mais évoque également l'histoire d'Œdipe dans des proportions similaires. Pour lui, la geste des deux frères est indissociable du destin de leur père. Aussi les derniers vers du roman – résumant

également l'ensemble de l'histoire – rappellent-ils l'origine incestueuse des héros et la malédiction proférée par Œdipe à leur rencontre⁹⁴. Comme le souligne Sylvianne Messerli :

La lecture de la *Thébaïde* par l'auteur médiéval est, en son principe et en son aboutissement, tournée vers la figure du parricide incestueux. C'est donc sur l'invitation même de l'auteur médiéval qu'il convient de lire le *Roman de Thèbes* à la lumière de l'histoire d'Œdipe.⁹⁵

L'avant-texte doit donc attirer notre attention, non comme un simple lot d'information pour les lecteurs ignorants, mais bien comme une clef qui nous permette de saisir dans son ensemble le sens du roman.

L'histoire d'Œdipe est censée nous expliquer les causes de la félonie des deux frères ennemis qui les empêche – nous dit l'auteur – de faire le bien⁹⁶. En effet, la nature mauvaise semble se transmettre de père en fils. Œdipe est déjà annoncé à Laïus par l'oracle comme « un felon filz qui l'ocirra » (v. 44).

Œdipe lui-même est donc félon. Il est perçu comme le coupable de la folie de ses enfants et par extension de la destruction de son royaume. Les vers que nous avons cités et qui résument la diégèse du roman insistent sur la culpabilité d'Œdipe. L'accent est mis sur le « péché » et sur le « tort » du fils de Laïus tandis que la destruction de Thèbes par Étéocle et Polynice apparaît comme une conséquence logique des fautes de leur père. L'inceste cause la félonie des enfants (v. 27-28), à partir de là, ils semblent condamnés à n'agir que par la violence et la destruction (v. 28-29). S'il y a une part de responsabilité et de liberté dans le destin malheureux des héritiers du trône, elle est à chercher du côté de leur aïeul, en amont une nouvelle fois.

L'avant-texte fonctionne donc comme ce temps de latence dont nous parlions plus haut et qui scelle le destin des personnages suite à un mauvais choix, un choix coupable. Œdipe n'est pas ici la victime des dieux ou des destins mais le coupable de la destruction de sa propre cité. Ainsi, l'auteur décide de détailler son parcours, bien qu'il en ait annoncé les grandes lignes. Ce récit est hanté de bout en bout par la notion de faute, de tort ou de péché.

⁹⁴ v. 10 552-10557 : « [...] maudiçons sor les enfanz, / car leur pères leur destina / et Fortune leur otroia : / contre Nature furent né, / pour ce leur fu si destiné / que plains furent de felonie ; ».

⁹⁵ Sylvianne Messerli, *Œdipe enténébré...*, *op.cit.*, p. 102.

⁹⁶ v. 10 558.

En effet, une dizaine de vers plus loin à peine, l'auteur annonce de nouveau le meurtre de Laïus par son fils, meurtre qui découle du « péché » d'Œdipe :

Ainçois que fust li anz passez,
si fu Eduppus engendrez,
qui puis l'ocist par son pechié
si comme estoit prophecié. (v.45-48)

Le péché est une faute qui mérite châtement. Il apparaît également comme une forme de folie qui s'empare de l'homme et l'amène à commettre des crimes. En cela, il est proche de la félonie car marqué par la violence et l'absence de raison. Cependant, nous avons vu que cette félonie se transmet de manière patrilinéaire ; il est donc logique que Laïus lui-même soit pécheur ou félon.

Précisément, lorsque Laïus apprend que son propre fils est destiné à le tuer, il décide de l'exécuter. Or, un tel geste constitue également un péché. Jocaste en a bien conscience et le déplore lorsqu'elle apprend l'entreprise de son époux :

Pecheresse, por coi vesquis
n'omicide comment séré
de mon enfant que je porté ? (v. 60-62)

L'exclamation « Pécheresse », placée en début de vers, renforce la culpabilité du couple royal. Si le meurtre de son fils constitue une faute, c'est qu'il n'a pas de raison effective. Œdipe enfant n'a encore rien fait pour mériter la mort :

Por quel forfet et por quel tort,
petit enfes, recevras mort ?
Ja n'est tu pas filz de putain,
ne de moine ne de nonnain. (v. 63-66)

Ainsi donc, Œdipe, futur pécheur, ne mérite pas encore la mort car il n'a pas encore commis de faute. Or nous apprenons que la simple naissance peut être cause d'un châtement. Si Œdipe avait eu une origine douteuse, il aurait pu mériter justement la mort, ce qui n'est pas sans rappeler la présentation du destin d'Étéocle et Polynice.

Jocaste se lamente sur la mort de son fils, mais plus qu'une mère aimante, elle est une reine qui craint pour sa propre vie et celle de son roi :

Et tes pères mar t'engendra,
qui ocirre te conmanda !

Blasmé seront, filz, de ta mort,
ton pere a droit, et je a tort.
Il t'a ocirre conmandé,
biax tres chier filz, estre mon gré. (v. 69-74)

Jocaste et Laïus sont donc bien en train de commettre un péché qui méritera un châtement ; Jocaste en est certaine, comme en témoigne l'utilisation du futur de l'indicatif. La faute entraîne la punition, cependant, Jocaste se distingue de son époux en évoquant le fait qu'elle n'a pas la volonté de tuer son fils, mais ne fait que se soumettre à celle du roi. Ainsi, le châtement ne sera pas justifié pour elle. Le « tort » est selon elle porté par Laïus seul. Ainsi donc, tout en pleurant le sort de son fils, mort sans avoir encore rien fait pour le mériter, et en regrettant son implication involontaire dans ce meurtre, elle condamne Laïus en le désignant comme le seul coupable.

Laïus n'a que faire des lamentations de son épouse et envoie trois de ses hommes éliminer l'enfant. Cependant, les trois serfs sont soudainement pris de remords à l'idée de tuer un nouveau-né. Mais là encore, plus que d'altruisme et de bonté, les trois serfs sont pris de peur à l'idée de commettre un péché :

[...] « Pechié feront,
quant il nos rit, se l'ocion. » (v. 113-114)

Ainsi l'histoire de la tragédie thébaine est-elle d'emblée placée sous le signe de la faute et du châtement. Œdipe est condamné par le péché de son père et sauvé par la peur des bourreaux d'en commettre un.

Laïus sera puni de ce crime, comme l'annonçait Apollon. C'est son fils lui-même qui le châtera. La mort de Laïus n'est donc pas une condamnation de son *hybris*, ou du fait d'avoir voulu s'opposer à l'oracle, mais plutôt d'avoir voulu tuer un fils encore innocent. Or, nous voyons comment le péché se transmet de manière ironique de père en fils : Œdipe, punissant son père de sa félonie, devient lui-même le félon qui tue son propre père. Toutefois, tuer Laïus constitue-t-il réellement un péché puisque nous avons vu qu'il était montré lui-même comme coupable ? En commettant le parricide, Œdipe ne fait que punir Laïus, c'est-à-dire rendre justice. Doit-il être blâmé pour cela ? De plus, nous avons déjà démontré que la scène du meurtre de Laïus était marquée par la passivité d'Œdipe et par son ignorance. Le

jeune homme semblait poussé par des forces qui lui étaient supérieures et qui atténuait sa responsabilité⁹⁷.

Le récit du parcours d'Œdipe est donc marqué par l'ambiguïté : autant les premiers vers du textes nous plongent dans une réflexion sur la responsabilité et la culpabilité de l'homme, autant la suite nous présente Œdipe comme un personnage passif et victime de son destin tragique plus que coupable.

2.2.2 Œdipe, victime de son destin :

Le parcours d'Œdipe est marqué par l'ignorance. À peine né, il doit déjà faire face à une épreuve mortelle : son exposition. Mais l'enfant ne s'aperçoit pas du danger qui le guette et sourit à ses bourreaux :

Cil fu petit, ne sot la sort
ne ne s'aperçut de sa mort ;
tendi ses mains et sol or rist
conme a sa norrice feïst, (v. 107-10)

Ce geste lui sauve la vie, mais il n'en a pas même conscience. L'ignorance, soulignée par l'auteur, est la caractéristique principale d'Œdipe. Cet épisode est emblématique de son destin : tout en ignorant les tenants et les aboutissants des événements auxquels il est confronté, Œdipe agit et provoque l'accomplissement de l'oracle initial, ruinant ainsi la cité dont il est l'héritier légitime.

C'est l'ignorance qui le sauve face aux trois sergents de Laïus, c'est l'ignorance qui le pousse à consulter Apollon à son tour, c'est l'ignorance qui le fait tuer son père et épouser sa mère. Toutefois, Œdipe aspire à la connaissance et la vérité concernant ses origines, c'est ce qui le pousse à se diriger vers Thèbes. Les fautes que commet Œdipe peuvent-elles être considérées comme des « péchés » dans la mesure où elles sont commises dans l'ignorance ? On ne peut néanmoins pas placer sur le même plan l'ignorance naturelle du nourrisson et celle du jeune homme. L'énigme du Sphinx le signifie à Œdipe : l'homme doit évoluer. Ainsi, les fautes commises par Œdipe sont de plus en plus condamnables au fur et à mesure de son parcours. C'est son ignorance même qui rend le fils de Laïus coupable.

L'état d'ignorance est considéré par saint Augustin comme l'état naturel de l'homme. Descendant d'un pécheur, l'homme naît nécessairement dans l'ignorance et sa quête de

⁹⁷ cf. *supra*, 1.1.1. « Apollon, Laïus et Œdipe », p. 10 *sq.*

connaissance reste ambivalente puisque la connaissance constitue précisément le péché originel. Cet état l'empêche de bien agir mais n'est pas blâmable car il n'est pas volontaire :

Si [...] l'état d'ignorance et de difficulté est naturel, c'est de là que l'âme part pour progresser et s'avancer vers la connaissance et le repos, jusqu'à la pleine réalisation en elle du bonheur. [...] Ce n'est ni de son ignorance naturelle ni de son impuissance naturelle qu'on fait grief à l'âme, mais du fait qu'elle ne soit pas appliquée à savoir et qu'elle ne se soit pas donnée la peine requise pour acquérir la facilité à bien faire.⁹⁸

Ainsi, l'homme doit progresser de l'ignorance vers la connaissance mais pas dans n'importe quelles circonstances. Cette quête est bien celle d'Œdipe.

Sur son chemin, le jeune homme rencontre son père et le tue. Dans cette scène, la responsabilité d'Œdipe est comme atténuée par l'auteur, doit-on y voir une forme de pardon pour celui qui agit dans l'aveuglement de l'ignorance ? Augustin signale qu'un péché commis par ignorance est moins blâmable qu'un péché commis en connaissance de cause⁹⁹. L'accent est mis sur l'intention de l'homme plus que sur ses actes. La question est de savoir si l'on cherche à agir dans la droiture et à avancer vers la connaissance et vers le bien, ou si l'ignorance est le résultat d'une négligence du bien. Or, Œdipe, lorsqu'il tue Laïus, est en quête de la vérité. Son ignorance le rend certes incapable d'agir correctement, mais il semble mû par des intentions louables. Peut-être est-ce là une différence fondamentale entre les deux fautes commises par Œdipe.

Les circonstances de l'inceste sont différentes. Différentes d'abord parce que la deuxième faute d'Œdipe se situe après sa rencontre avec le Sphinx. Or, la résolution de l'énigme du Sphinx symbolise l'accès à la connaissance : celle de soi-même et de sa propre nature. Accès à la connaissance, l'énigme du Sphinx est également une mise en garde : l'homme doit rester dans les limites qui sont les siennes, avancer et non revenir sur ses pas, user de sa raison pour ne pas devenir une bête dépourvue de liberté¹⁰⁰. Après sa rencontre avec le Sphinx, la conscience d'Œdipe doit s'être élargie. Cette rencontre marque un temps d'arrêt dans sa course aveugle et effrénée qui lui permet d'enfin prendre son destin en main, d'agir et non plus de réagir. Toutefois, Œdipe n'a certainement pas résolu l'énigme dans la

⁹⁸ Saint Augustin, *De libero arbitrio*, III, 21, *op.cit.*, p. 503.

⁹⁹ *Id.*, III, 18 : « L'Apôtre dit en effet : *J'ai obtenu miséricorde, parce que j'ai agi en ignorant.* » (p. 477-79)

¹⁰⁰ cf. *supra* : 2.1.1 « L'énigme du Sphinx », p. 46 *sq.*

mesure où le Sphinx ressurgit et repose sa question à Tydée dans la suite du roman. Le fils de Laïus va une nouvelle fois briller par sa passivité.

En effet, le monstre tué, le jeune homme reste immobile, comme incapable de reprendre toute action, si bien que la nouvelle de la mort du Sphinx se propage et qu'Œdipe se retrouve héros libérateur de Thèbes sans avoir pu se retourner.

En la cité vint la nouvele,
sachiez qu'a ceus dedenz fu bele.
Entr'ex en demeinent grant plet
et demandent qui ce a fet :
« Qui a mort Pyn et detrenchié,
et tantes genz en a venchié ?
Bien est hardiz vassaux et proz,
et doit estre sires seur touz.
Conme nobles, conme cortois,
bien seroit digne d'estre rois. »
De la cité mout grant gent ist
et vont veoir la ou Pyn gist.
D'une part treuvent le danzel
armé sor son cheval isnel ;
de l'autre part voient gisant
le deable, hideus et grant. (v. 365-80)

La nouvelle de la mort du Sphinx est arrivée jusqu'à la ville de Thèbes, les habitants de la cité parlent et s'émerveillent de la prouesse, vont au rocher du monstre ; Œdipe, lui, n'a pas bougé. Il semble plongé dans un état de passivité qui va durer jusqu'à la découverte de la vérité. À peine a-t-il triomphé du monstre qu'il est déjà désigné roi de Thèbes sans en être mis au courant. De sa victoire, les Thébains déduisent ses qualités : le chevalier vainqueur du Sphinx ne peut être que courageux, preux, noble et surtout courtois. Aussi vont-ils emmener Œdipe à la reine pour le lui proposer en mariage.

En la cité puis si l'en meinent
et de lui retenir se painnent ; (v. 383-84)

Œdipe est enlevé et retenu par les Thébains. Il apparaît en fait plus comme l'otage d'un peuple euphorique et sans roi que comme le héros de la cité. Le lecteur comprend le tragique aboutissement de cet épisode : Œdipe fait roi va épouser Jocaste et engendrer les deux félons qui dévasteront Thèbes. Mais une nouvelle fois, la volonté d'Œdipe n'entre pas

en jeu. Il est porté littéralement par d'autres à accomplir son crime. Comme lors de la scène du meurtre de Laïus, Œdipe n'est sujet d'aucune des phrases qui composent les vers que nous venons de citer. Le nom même d'Œdipe a disparu, il n'est plus qu'un « danzel » courtois en qui les Thébains voient leur futur souverain. Malgré la douleur que lui cause la perte récente de son époux, Jocaste accepte d'accueillir Œdipe à sa table sous la pression des seigneurs. Le soir venu, le nom d'Œdipe réapparaît enfin. Cependant, le futur roi est toujours marqué par sa passivité. En effet, il n'agit pas réellement, mais ne fait que répondre à un code établi :

Edyppus fu preuz et cortois, (v. 403)

Cette courtoisie l'amène à répondre aux questions de la reine et ainsi à avouer le meurtre de Laïus, puis à demander son pardon par un geste significatif, également guidé par le code courtois :

Le pan de son bliaut a laz
plie en sa main, le droit li tent. (v. 438-39)

Voilà le seul geste qu'accomplit Œdipe pour s'attirer les faveurs de Jocaste. Le reste de leur rapprochement et la décision même de leur union est orchestré et décidé par les barons thébains. Une fois fêtée la victoire d'Œdipe, les seigneurs de la cour de Jocaste, séduits par la noblesse du chevalier, indiquent à la reine leur volonté de voir le meurtrier du Sphinx siéger sur le trône de Thèbes :

Dame, dient il, ne savons
se vous plest ce que vos dirons.
Ce loent tuit, grant et petit,
si qu'il n'i a nul contredit,
que Edippus soit nostre sire ;
a roi le veulent tuit ellire.
Trestuit veulent qu'il ait le regne,
et vous, dame, serez sa fame ; (v. 449-56)

C'est bien de la volonté des barons qu'il s'agit, ces vers le soulignent à plusieurs reprises. Le désir de Jocaste n'est pas pris en compte, on ne sait si la décision lui convient. La volonté d'Œdipe n'est pas même évoquée. À ce moment, le jeune homme n'est pas au courant de l'entreprise menée par les barons. Une nouvelle fois, son ignorance est soulignée :

Sempres amement le danzel
d'une chambre ou il estoit
et qui de ce riens ne savoit. (v. 464-66)

Alors Œdipe se lève et se présente au palais de la reine pour les noces. Il semble agir comme un pantin, répondant toujours positivement aux demandes des autres personnages, honorant ainsi le code courtois qui paraît anéantir sa volonté propre. A-t-il même oublié pourquoi il est venu à Thèbes ? En effet, il ne semble plus obnubilé par la découverte de ses origines et de son véritable père. Le règne d'Œdipe est placé sous le signe de l'oubli et de l'ignorance, comme le souligne immédiatement l'auteur :

Le deul du roi est oubliez,
cil qui mort l'a est coronnez.
[...]
Ainsi lonc tens ensemble furent
c'onques de rien ne se connurent,
ne ne sorent le grant pechié
dont il estoient entechié, (v. 485-94)

Une question se pose alors : si l'inceste d'Œdipe et Jocaste est commis dans l'ignorance, est-il réellement « péché » ? La méconnaissance des époux n'atténue-t-elle pas leur responsabilité, comme lors du parricide ? Œdipe une nouvelle fois apparaît comme la victime d'un destin tragique qui semble s'abattre sur lui sans qu'il n'en saisisse le sens. Cependant, nous avons vu que l'ignorance pouvait être un facteur de pardon à partir du moment où l'intention de l'auteur du crime était louable. Or, Œdipe, lors de sa rencontre avec Jocaste semble faire preuve de négligence. Il a interrompu sa quête de vérité après avoir vaincu le Sphinx. Il n'a pas su déceler le véritable sens de l'énigme et s'est laissé emporter par les barons sans agir.

Jocaste s'aperçoit de l'horreur de leur union lors d'un bain qu'elle donne à Œdipe. Voyant ses pieds fendus, elle comprend subitement ce qui s'est passé. Mais comment n'a-t-elle pu, en vingt ans de vie commune, ne pas s'apercevoir de cette particularité de son époux ? L'ignorance d'Œdipe et de Jocaste provient d'une négligence vis-à-vis de la situation, d'un aveuglement volontaire. Jocaste, séduite par le jeune homme (nous préciserons ce point plus loin¹⁰¹), ne veut voir en lui que le successeur de Laïus à ses côtés. Œdipe, enfin reconnu comme roi et noble, a obtenu sa vengeance. Il n'est plus l'objet de railleries, personne ne remet plus en cause sa naissance. Il n'est plus dès lors occupé que par la préservation de sa nouvelle situation. Ainsi, chercher à découvrir la vérité représenterait pour chacun des époux

¹⁰¹ cf. *infra*, p. 82 *sq.*

royaux la perte de leurs ambitions. Cependant, cet aveuglement volontaire se retourne contre eux. La découverte de la véritable nature de leur relation vingt ans plus tard provoque le drame.

C'est en cela que l'inceste est le véritable péché d'Œdipe. C'est l'inceste qui est cause de la destruction de Thèbes. C'est lui qui est rappelé lorsque l'auteur évoque l'origine de la félonie d'Étéocle et Polynice. Le meurtre de Laïus n'est que le juste retour du péché de Laïus lui-même. Œdipe est alors l'instrument de la Providence divine qui rend à chacun selon ses mérites. L'inceste, au contraire, ne peut provenir que d'une faute d'Œdipe lui-même, il n'est pas même mentionné dans l'oracle d'Apollon.

Le parcours d'Œdipe est marqué de bout en bout par l'ignorance. La découverte de la vérité en marque la fin et l'exclut du récit. Passif durant la totalité de son périple, il apparaît comme privé de liberté. Mais cette absence de liberté n'est pas la volonté des dieux. Aucun n'intervient lors de ce parcours. Œdipe n'est la victime que de son ignorance, de son manque de discernement et de réaction face aux codes de la société féodale. Aveugle bien avant de s'être arraché les yeux, il est emporté vers sa chute sans contrôler aucune des décisions qui l'y amènent. Victime de son ignorance, il apparaît cependant coupable de sa négligence. C'est cette négligence qui provoque l'aveuglement et l'ignorance qui vont le priver de volonté, et donc de liberté.

2.2.3 Des personnages coupables de leurs passions :

Le récit du parcours d'Œdipe répond à une certaine logique qui se répète à chaque épisode. Logique tout d'abord dans la transmission du mal d'une génération à l'autre. Laïus, roi présomptueux, engendre Œdipe, parricide incestueux, qui à son tour transmet le royaume à deux félons, Étéocle et Polynice. Cependant, chacune des générations commet son propre crime : la tentative d'infanticide pour Laïus, l'inceste pour Œdipe, le foulage des yeux d'Œdipe pour Étéocle et Polynice. Chaque génération enfonce un peu plus la dynastie dans le péché et précipite ainsi la ruine de Thèbes.

Logique ensuite dans le déroulement des événements. L'ignorance des personnages les amène à agir à l'encontre du bien pour leur cité. Laïus, ignorant que son fils a été épargné par les trois sergents, oublie de rester sur ses gardes malgré les avertissements d'Apollon. Œdipe, ignorant ses origines, va à Thèbes à la recherche de son père. Ignorant l'identité de Laïus, il le tue ; ignorant celle de Jocaste, il l'épouse. Jocaste, ignorant les cicatrices sur les pieds d'Œdipe pendant vingt ans, l'épouse et lui donne deux fils. Cette logique se poursuit tout au

long du roman, présentant la tragédie comme une suite d'actions commises dans l'aveuglement et l'erreur. Témoin l'épisode qui déclenche les hostilités entre Thébains et Argiens : celui de la guivre apprivoisée. Les écuyers, prenant l'animal pour une bête sauvage, la tuent. Les propriétaires de la guivre leur courent après pour se venger. Les écuyers croient alors à une attaque ennemie et la panique s'empare de l'armée. Cet épisode est significatif de ce que l'auteur de *Thèbes* dénonce à travers la logique de son récit : comment l'ignorance et la bêtise humaines peuvent provoquer les plus grands désastres :

Pour neant et pour legerie
coudença le jour la folie. (v. 4509-10)

Enfin, la logique du récit est constituée d'un troisième point : la cause de cette ignorance qui en fait un péché. Cette cause, elle est située dans les passions qui animent les différents personnages et qui agissent comme un voile sur leur connaissance.

Si l'on observe les circonstances dans lesquelles sont commis les péchés des personnages, on s'aperçoit que chacun est mû par une passion intérieure. L'auteur rappelle au début des deux paragraphes mettant en scène Laius combien sa peur est grande :

Le roi fu mout espouentez (v. 49)
et

Li rois fu mout espoentez (v. 81)

La répétition quasi à l'identique de ce vers au début de chaque paragraphe insiste sur la puissance de la peur du roi et montre surtout combien cette passion préside à ses actes.

Œdipe est poussé par la colère à consulter l'oracle de Delphes et à partir aussi rapidement à la recherche de son père :

Touz plains de mautalent et d'ire
a dant Appolo le vet dire. (v. 171-72)

Quant à Jocaste, c'est l'amour qui la précipite dans les bras du jeune chevalier vainqueur du Sphinx. En effet, dans la scène de la rencontre entre Œdipe et Jocaste, si Œdipe est bien passif comme nous l'avons montré, Jocaste, pleine d'enthousiasme, se montre charmée par le jeune homme et très avenante :

Jocaste sist lez le danzel,
cortois le vit et gent et bel ;

bien semble homme de grant parage,
mout li plest bien en son corage. (v. 407-10)

Valérie Fasseur explique comment l'amour dans le *Roman de Thèbes* agit sur les personnages comme une passion perverse en cela qu'elle les empêche d'user de leur raison :

Dans l'enchaînement des événements, l'amour est loin d'être dénué de perversité. Chaque manifestation d'amour dont bénéficie Œdipe contribue à l'accomplissement de la prédiction funeste et, conformément aux caprices de Fortune, se retourne contre lui : c'est par amour, non par éthique, que les serfs, attendris par son sourire, lui laissent la vie sauve et, avec elle, l'occasion d'accomplir la prophétie. [...] Toutes les manifestations d'amour aliènent Œdipe aussi bien que ceux qui les prodiguent et entraînent des conséquences désastreuses pour l'ordre social.¹⁰²

Ces passions sont les causes de l'ignorance des personnages car elles les rendent hermétiques aux signes qui se présentent à eux. En effet, la peur, la colère ou l'amour enferment les protagonistes du roman dans une logique individuelle qui les empêche de considérer la réalité. Laïus est tellement affolé par l'oracle qu'il ne comprend pas la trahison de ses trois serfs. Ceux-ci cependant lui donnent une réponse tout aussi obscure et ambiguë que peut l'être l'oracle d'Apollon :

Dient au roi : « Seür soiez,
desormés vous esjoïssiez.
Se vous pouez des vis garder,
des mors ne vos estuet douter. » (v. 121-124)

Mais le roi est si impatient de voir sa peur soulagée qu'il ne décèle pas le véritable sens de ces paroles. Il n'en relève pas même l'ambiguïté et considère son fils mort, car cela apaise sa terreur.

Bien ont leur roi asseüré,
mes traï l'ont et mal mené, (v. 125-126)

Les serfs ont su utiliser la faiblesse de Laïus pour le trahir. L'important était de calmer sa peur ; ce faisant, ils étaient certains de parvenir à le tromper.

Œdipe commet la même erreur de jugement face à l'oracle d'Apollon. Inquiété et irrité par les médisances à son égard, il se rend à Delphes pour découvrir la véritable identité de son

¹⁰² Valérie Fasseur, *L'Énigme du Sphinx, le début du Roman de Thèbes ou le lecteur médiéval du signe antique*, art.cit., p. 163.

père. Mais il s'y rend plein de colère et de ressentiment. Lui aussi s'est enfermé dans une logique individuelle : il ne s'agit plus de savoir la vérité mais de trouver moyen de se venger de ses détracteurs :

Ne set que dire ne que fere
contre ces garçons deputer ;
ne puet ne boivre ne mengier
ne ne s'en set comment vengier. (v. 167-70)

Aussi ne peut-il faire preuve du discernement nécessaire pour comprendre le sens de l'oracle. L'auteur avertit combien il est important d'entrer dans le temple de Delphes en sachant bien déchiffrer la parole obscure du dieu :

Bien dit a chascun s'aventure
mes sa responsse est mout obscure.
Pour ce sachiez tres bien de voir
que pour cest siècle decevoir
est la parole du deable
double touz jors et decevable. (v. 191-96)

Œdipe cependant sort du temple comme il y était entré, courroucé et ignorant. L'oracle d'Apollon est bien à déchiffrer. Il n'est pas explicite car il ne doit pas influencer la personne qui l'entend mais au contraire obliger celle-ci à réfléchir pour en percer le sens. La vérité ne se découvre pas sans effort. Comme l'énigme du Sphinx, l'oracle d'Apollon invite l'allocutaire à stopper un instant sa course, à prendre du recul pour considérer l'ensemble. Face au Sphinx, Œdipe parvient à embrasser d'un regard la naissance, la vie et la mort de l'homme. Il effectue un mouvement de retour sur lui-même qui lui sauve la vie. Cependant, il ne décèle pas la totalité des significations de l'énigme, car il est emporté par les Thébains qui désirent le couronner. Face à l'oracle d'Apollon, il ne prend pas même le temps d'entendre la réponse et part vers Thèbes dans la précipitation :

Li dex respont : « Quant tu seras
issuz de ci, si trouveras
un houme que tu ocirras ;
ainsi ton pere connoistras. »
Cil s'en issi ainçois qu'il pot,
mes du respons n'entendi mot,
car dit li a par couverture
tel respons de quoi cil n'ot cure.

Droit a Thesbes sa voie aqueuet
pour son pere que veoir veut. (v. 203-12)

Qu'aurait dû comprendre Œdipe dans les paroles d'Apollon ? Que l'homme assassiné et le père ne sont qu'une seule et même personne ? Il ne peut en être autrement si l'on considère le lien entre les deux actions (« ainsi »). Mais Œdipe ne prend pas le temps d'examiner la réponse du dieu pour la déchiffrer. Il se hâte de reprendre sa monture et se précipite à Thèbes, obnubilé par sa volonté personnelle : voir son père¹⁰³. Le comportement d'Œdipe n'est donc en rien raisonné, il se rend à Delphes mais n'écoute pas l'oracle, il part vers Thèbes dans la précipitation pour y trouver son père, y tue Laïus puis semble oublier pourquoi il est parti, épouse Jocaste et règne vingt ans sur Thèbes sans plus se demander comment trouver la vérité. Agissant sous l'emprise de la colère, son départ semble un « coup de tête ». Œdipe désire avant tout se venger et expulser sa rage. À Thèbes, il est accueilli en héros, ce qui calme son courroux et stoppe sa quête de vérité.

Jocaste enfin est de la même manière aveuglée par son amour pour Œdipe. En effet, lors de l'exposition de son fils, elle est sûre que Laïus sera tué par Œdipe, comme l'a annoncé Apollon¹⁰⁴. Cependant, lorsque son époux est assassiné, elle ne fait plus le lien entre cette mort et l'oracle. De même, elle ignore les cicatrices d'Œdipe pendant vingt ans. Si elle agit ainsi, c'est qu'elle est aliénée par son désir pour le jeune chevalier. L'euphorie qui la saisit lors de l'annonce de son mariage avec Œdipe est caractéristique de la démesure engendrée par les passions et ennemie de la raison :

Quant la dame cest los oÿ,
mout fu liée si s'esjoï ;
bien acreante et bien otroie
que le conseil des barons croie ;
mout li plot et mout li fu bel. (v. 459-63)

Ces vers font écho à ceux décrivant le repas au cours duquel Œdipe est présenté à Jocaste et que nous avons déjà cités :

¹⁰³ La direction choisie par Œdipe est par ailleurs singulière : pourquoi choisi-t-il de se rendre à Thèbes ? Dans le manuscrit *S*, la direction de Thèbes est indiquée par l'oracle comme préalable à la découverte de l'identité de son père : « Por tant, si tu vers Thebes vas, / de ton piere novel avras » (v. 201-202, *op.cit.*, p. 56.). Dans le manuscrit *C*, Œdipe s'en va « droit à Thèbes » (v. 211), est-ce Fortune qui l'y emmène, comme elle emmène Polynice et Tydée à Argos ? Œdipe peut apparaître comme victime du destin, mais toujours est-il qu'il ne l'est qu'à partir du moment où, ne sachant pas déchiffrer l'oracle, il décide de partir à la recherche de son père.

¹⁰⁴ v. 73-78 : « Il t'a ocirre comandé, / biax tres chier filz, estre mon gré. [...] Mes il est voir, si com je cuit, / ainsi sera comme il ont dit. »

Jocaste sist lez le danzel,
cortois le vit et gent et bel ;
bien semble houme de grant parage,
mout li plet bien en son corage. (v. 407-10)

La focalisation interne utilisée ici par l'auteur lui permet de rendre avec subtilité l'effet trompeur de la passion sur le jugement de Jocaste. La reine en effet s'en tient aux apparences. C'est à la beauté du jeune homme qu'elle s'attache, ne cherchant pas à voir plus loin. Les verbes de perceptions (« vit » ; « semble »), le point de vue interne nous indiquent qu'il s'agit d'une vision individuelle et donc nécessairement réduite. Or, déchiffrer les signes, qu'ils soient verbaux ou physiques, implique de chercher à élargir sa vision pour dépasser les apparences. L'état de Jocaste la rend aveugle à la réalité, mais la rend également passive et vulnérable. Œdipe profite de cet avantage pour se faire pardonner le meurtre de Laïus, au moyen une nouvelle fois d'un signe – que la reine déchiffre car il appartient au code courtois et satisfait son désir pour Œdipe.

Le pan de son bliaut a laz
plie en sa main, le droit li tent.
Jocaste volentiers le prent,
car fame est tost menee avant,
qu'en em puet fere son talent. (v. 438-442)

Par définition, les passions rendent les personnages passifs. La volonté personnelle atténuée lorsqu'ils cèdent à leurs désirs. La même passivité avait saisi Œdipe au moment de sa rencontre avec Laïus. En effet, nous avons souligné qu'Œdipe y apparaissait comme l'objet d'une force qui le poussait malgré lui à se rendre à ces jeux :

Talent li prist d'ilec ester,
des geuz veoir et esgarder. (v. 227-28)

Nous retrouvons dans ces vers le mot « talent ». Cela est significatif de la logique développée par l'auteur. En effet, ce terme, s'il évoque les états d'âmes internes, renvoie à la parabole dite *des talents* (Matthieu, 25 ; 14-30). Dans cette parabole, la question est de savoir comment gérer au mieux ces « talents » distribués. Il faut agir et non rester passif quels que soient les dons donnés par le seigneur. Œdipe, devenu *passif* face à ses désirs internes, s'apparente au troisième serviteur qui n'agit pas mais attend simplement le retour de son maître.

Ainsi donc, alors que dans la *Thébaïde*, ce sont les dieux qui guident les gestes des personnages, dans le *Roman de Thèbes*, ce sont leurs passions, leurs désirs internes qui les rendent passifs et les poussent à mal agir. Ces passions altèrent leur jugement et leur raison. Les personnages eux-mêmes n'hésitent pas à abuser de cette faiblesse : les serfs de Laius savent que leur trahison ne sera pas démasquée par le roi s'ils apaisent sa peur, Œdipe sait qu'il disposera de Jocaste en satisfaisant son désir. L'épisode du siège de Montflor, ajouté par l'adaptateur médiéval, suit la même logique.

Lors de ce siège, l'armée argienne ne sait comment résoudre les assiégés à sortir du château. Quatre comtes proposent alors au roi un stratagème qui leur permettra, disent-ils, de prendre la place sans violence. Il s'agit de vider les lieux en y laissant le camp dressé, comme si les Argiens s'échappaient sous l'effet de la panique. Les habitants de Montflor ne manqueront alors pas de sortir pour dérober les richesses argiennes laissées à l'abandon :

Ci lesserez les chevaux cras,
l'or et l'argent et les bons dras,
tentes et tres de mil manieres
toutes seules par les jonchieres,
et granz avoires de meinte guise.
Cil du chastel par couvoitise
saudront au plein, prendront la proie
que il verront par ceste herboie. (v. 3383-90)

Ici encore, le désir, la « convoitise » des assiégés est utilisée par leurs ennemis. Les Argiens savent que cette cupidité altèrera leur jugement, qu'il ne verront pas qu'il s'agit d'une ruse et se jetteront sans réfléchir hors de leur enceinte.

Ainsi donc, si le pouvoir des dieux a été considérablement diminué par l'adaptateur médiéval, les personnages ont à combattre des forces tout aussi dangereuses : leurs propres passions. Ces passions agissent comme un voile sur leur jugement et les empêchent d'accéder à la connaissance dont nous avons vu qu'elle était la condition nécessaire de la liberté. Pris entre les forces extérieures (Fortune, Nature) et les forces intérieures (les passions), les protagonistes du *Roman de Thèbes* n'ont qu'une mince marge de manœuvre. Leur liberté s'articule dans cet espace, mais pour y accéder, il faut être capable de percer le sens caché derrière les signes. C'est ce que fait Adraste au moment où il découvre deux gendres derrière le lion et le sanglier qui se battent dans sa cour.

S'interrogeant sur les raisons de la destruction d'un royaume tel que celui de Thèbes, l'adaptateur médiéval met en place un univers qui obéit à des lois différentes de celles qui régissent sa source. Selon ces lois, l'homme, soulagé du poids du *fatum*, porte sur ses épaules un fardeau peut-être plus important : la responsabilité de ses fautes. Les personnages sont en effet entraînés sur la voie du malheur en conséquence de leur propre ignorance, qu'ils ne peuvent surmonter car ils cèdent trop facilement à leurs passions. Empêchant les dieux de s'emparer des états internes des hommes, l'auteur place ses personnages face à des choix. Il les dote d'un libre-arbitre qui leur permet de choisir leur destinée. Mais le libre-arbitre n'est pas la liberté. S'enfermant dans l'erreur, Laïus, Œdipe, Étéocle ou Polynice perdent toute liberté car ils deviennent les jouets de leurs désirs. Ces désirs relèvent bien de la volonté, mais d'une « volonté coupable » pour reprendre la terminologie augustinienne. Il s'agit d'une volonté qui aliène l'homme au lieu de le libérer. La libération ne semble pouvoir provenir que de la raison et de la connaissance. Pour user correctement de son libre-arbitre et devenir enfin un homme digne de ce nom, il faut savoir élargir sa conscience au-delà de son simple désir. Le *Roman de Thèbes* contient-il les clefs qui permettraient à l'homme d'accéder ainsi à la liberté ?

3 Parole de Dieu, parole des hommes: les voies de la liberté.

Pour comprendre la logique du destin développée au sein du *Roman de Thèbes*, libre-arbitre et liberté doivent être différenciés. Le libre-arbitre est la volonté libre qui est donnée par Dieu à chaque être humain et par laquelle l'homme peut choisir entre le bien et le mal. Saint Augustin explique qu'étant un don de Dieu, la volonté est un bien¹⁰⁵. Mais il s'agit d'un bien moyen dans la mesure où c'est cette volonté qui permet à l'homme de pécher. Saint Augustin parle alors de « volonté coupable ». Or, sombrant dans le péché et cédant à la volonté coupable, l'homme se prive de liberté. La volonté coupable naît du désir et des passions humaines. L'homme devient dès lors esclave de ces passions et perd toute liberté. Néanmoins, ce n'est pas Dieu qui asservit l'homme dans ce cas mais l'homme lui-même. La cause de l'ambivalence de ce bien qu'est le libre-arbitre est la double nature de l'homme : nature première et bonne de l'homme créé et nature seconde de l'homme pécheur. Le libre-arbitre se situe au centre de cette tension entre ces deux natures. Tout homme désire faire le bien, mais bien peu sont aptes à le distinguer du mal. C'est alors que doit entrer en jeu la raison, seule faculté humaine capable de s'élever au-delà des passions. La raison, l'esprit correspondent aux facultés supérieures de l'homme, en opposition aux facultés inférieures que constituent le désir et les passions. Le mal consiste à soumettre l'esprit au désir, le supérieur à l'inférieur. Il s'agit d'un désordre qui entraîne la soumission de l'homme lui-même. Au contraire, rétablir l'ordre en soumettant les passions à la raison revient à recouvrer sa liberté, à (re)prendre le contrôle de sa destinée.

Ainsi, dans la réflexion d'Augustin, le libre-arbitre n'est pas la liberté, mais la possibilité pour l'homme d'accéder à la liberté. Cette démonstration passe nécessairement par une réflexion sur la nature de l'homme et sur sa capacité à bien user de la volonté qui lui a été donnée par Dieu. Quelles sont alors, dans le *Roman de Thèbes*, les voies d'accès à cette liberté ? Les personnages, que l'on a jusqu'à présent considérés comme pécheurs, peuvent-ils user de leur volonté non pour faire le mal, mais pour obtenir la maîtrise de leur destinée ?

¹⁰⁵ Saint Augustin, *De Libero arbitrio*, livre II, op.cit., p. 265-379.

3.1 L'évolution de la parole prophétique dans le *Roman de Thèbes* :

Lorsque l'on se penche sur le déroulement du destin des personnages du *Roman de Thèbes*, on est frappé par l'importance de la place de la parole dans les moments clefs du récit. En effet, les protagonistes sont systématiquement confrontés à une parole qui va soit sceller leur destin, soit leur permettre d'acquérir leur liberté.

Les oracles d'Apollon sont bien évidemment les paroles qui semblent à première vue celles qui décident de la destinée de chacun des personnages, mais nous pouvons également relever les médisances dont est victime Œdipe à l'adolescence et dont nous avons signalé combien elles le poussaient à accomplir son destin. L'énigme du Sphinx, les mots échangés entre Œdipe et Jocaste lors de leur rencontre, les conseils de barons ou de dieux, les ambassades féminines, la demande de pardon d'Hypsipyle ou encore le procès de Daire le Roux, dans tous ces épisodes, la parole est au centre du destin des hommes, provoquant leur perte ou leur donnant un accès à la liberté.

Mais ces paroles sont différentes et ont chacune leur rôle propre. Il convient donc d'essayer de les analyser pour comprendre la logique et la place de chacune dans le roman.

De toutes les tragédies antiques, le cycle thébain¹⁰⁶ – et plus particulièrement l'histoire d'Œdipe – est celle qui reste comme l'exemple le plus manifeste de la puissance et de la vérité de l'oracle. La chute de Thèbes est contenue dans le premier oracle délivré à Laïus. L'ensemble de la légende, de la tentative d'infanticide de Laïus à la mort d'Antigone, semble ne servir qu'à confirmer la prophétie initiale qui annonçait la chute de l'empire thébain.

La structure du *Roman de Thèbes* suggère au contraire une évolution de la place et du pouvoir de l'oracle – et de la parole – sur les hommes.

La première parole prononcée est l'oracle d'Apollon. C'est la parole qui est à l'origine de la tragédie. C'est à cause d'elle que Laïus tente d'assassiner son fils, geste qui constitue la faute initiale entraînant les autres événements du récit. L'oracle est une parole catégorique,

¹⁰⁶ Nous entendons par « cycle thébain » l'ensemble du mythe de la famille des Labdacides – dont Stace s'est lui-même inspiré –, depuis Cadmos et Europe jusqu'à Antigone, qui nous est parvenu par les tragédies de Sophocle et d'Eschyle. Eschyle avait consacré une trilogie à cette famille (*Laïos*, *Œdipe* et *Les sept contre Thèbes*) dont on pense qu'elle était fondée sur l'idée d'une transmission de la faute de Laïos de génération en génération ; mais c'est Sophocle, « plus fidèle à l'esprit de la légende primitive » (Alphonse Dain et Paul Mazon, *Œdipe Roi*, Paris : Les Belles Lettres, 1989, p. 65.), qui dans ses tragédies (*Œdipe Roi*, *Œdipe à Colone*, *Antigone*) fait du fatum le thème central de l'histoire des Labdacides. Œdipe et sa descendance n'y payent les fautes de personne, mais ne sont que des exemples de l'impuissance de l'homme face au Destin. « Œdipe a été choisi comme exemple parce que le revirement de sa fortune est un des plus brutaux et des moins mérités que connaisse la légende grecque » (Alphonse Dain et Paul Mazon, *ibid.*)

qui ne laisse en apparence aucune alternative à l'homme. Laïus engendrera un fils qui le tuera. Il s'agit d'une vérité qui n'est pas même à vérifier ; c'est ainsi un point c'est tout. Laïus tente cependant de s'y soustraire et de faire mentir Apollon, mais son entreprise est vouée à l'échec : on ne peut aller à l'encontre d'une parole divine. Cependant, la parole prophétique n'est pas aussi catégorique dans tout le roman.

Dans l'avant-texte, consulter Apollon équivaut à un dialogue direct avec le dieu, sans aucun intermédiaire :

As dex ala pour demander
quel fin il li voudront doner ;
et Appolo li a mandé, (v. 38-40)
[...]
Touz plains de mautalent et d'ire
a dant Appolo le vet dire.
A Appolo en vet parler,
qui filz il ert vet demander. (v. 171-174)

Laïus et Œdipe désirent parler directement à Apollon. Pour ce faire, ils se rendent dans le temple de Delphes où se terre le dieu. L'auteur de *Thèbes* nous présente un monde dans lequel chacun peut aller dialoguer avec un dieu pour connaître son avenir. Il se livre à la description du temple delphique au moment où Œdipe y parvient :

En l'ille de mer Galillee,
qui mout par est et grant et lee,
fu fet un temple par Nature,
ce nos enseigne l'escriture.
Delfox a non, ce dit la lettre.
Cil qui s'en veulent entremetre
de leur aventures savoir,
viennent iluec respons avoir.
Appolo, le dieu de conseil,
par grant cure et par grant esveill
donne respons en une croute
de cele chose que l'en doute.
Li dex se repont et s'enserre
dedenz unne croute soz terre ;

d'iluec deslost bien et desserre
ce que chascun li veut requerre. (v. 175-190)

Dans ces vers, le clerc-adaptateur dit s'appuyer sur des textes sources qui lui permettent de décrire avec précision à la fois l'emplacement et les caractéristiques du temple de Delphes, et la tradition de consultation d'Apollon par les habitants. Il se pose donc en historien, parlant sous l'autorité de sources anciennes. Cela introduit une distance entre le temps du récit et le temps de l'écriture : c'est d'un temps ancien, révolu, dont il est question. Tellement ancien que le temple de Delphes a été – nous dit l'auteur – bâti par Nature elle-même, non par les hommes, comme si ce temple était présent dès les premiers temps de la Création. Cette insistance sur la distance temporelle qui le sépare de son récit correspond au fait que, si la « geste des deux frères » appartient à l'Histoire, l'avant-texte constitue une « pré-histoire » à ce récit. Le roman s'articule selon un ordre chronologique – *ordo naturalis* – qui suppose une évolution entre l'origine et l'aboutissement du récit. La tradition qui consiste à rendre visite à Apollon directement, et à pouvoir recueillir sa prophétie de sa bouche même est ancrée dans un passé plus que lointain, et déjà révolu au temps du règne d'Étéocle puisque les oracles ne s'y prononceront plus que par l'intermédiaire d'un devin.

Malgré les précautions employées par le narrateur pour attester de la véracité de ses propos, nous remarquons qu'il situe Delphes non en Grèce, mais sur l'île de la mer de Galilée. Ce détail nous avertit que, sous des allures de document historico-géographique, il s'agit là d'une géographie avant tout symbolique. En effet, situer la demeure d'Apollon à Galilée n'a rien d'anodin. Pour le lecteur chrétien, Galilée est la région du peuple juif et surtout celle où les apôtres recueillirent la parole du Christ. C'est en effet en Galilée que Jésus livra les grandes idées de son message évangélique ordonnées par Matthieu en quatre grands discours¹⁰⁷. On ne peut accéder directement à la parole divine (que ce soit celle d'Apollon ou du Dieu chrétien) que dans un lieu saint, tel que Galilée. La localisation du temple de Delphes dans le *Roman de Thèbes* correspond à la fonction de ce temple : il s'agit du lieu où l'homme peut entendre la parole divine.

Le rapport établi entre les oracles d'Apollon et la parole divine dispensée par Jésus en Galilée dans les quatre discours rapportés par Matthieu attire l'attention. En effet, l'un de ces discours (*Mt*, 13, 1-52) traite de la manière dont s'exprime cette parole, « par paraboles », et de la manière dont on doit la recevoir et la comprendre. À l'un de ses disciples qui viennent

¹⁰⁷ *Matthieu*, 5, 3-7 ; 10, 5-42 ; 13, 1-52 ; 18.

d'entendre la parabole du semeur et qui lui demandent pourquoi il s'exprime par paraboles, Jésus répond :

15. Car le cœur de ce peuple s'est appesanti, et leurs oreilles sont devenues sourdes, et ils ont fermé leurs yeux de peur que leurs yeux ne voient, que leurs oreilles n'entendent, que leur cœur ne comprenne ; et que s'étant convertis, je ne les guérisse.

[...]

18. Écoutez donc, vous autres, la parabole de celui qui sème.

19. Quiconque écoute la parole du royaume, et n'y fait point d'attention, l'esprit du malin vient, et enlève ce qui avait été semé dans son cœur : c'est là celui qui a reçu la semence le long du chemin.

[...]

23. Mais celui qui reçoit la semence dans une bonne terre, c'est celui qui écoute la parole, qui y fait attention, et qui porte du fruit, et rend cent, ou soixante, ou trente pour un.

La parole divine peut être donnée directement à l'homme, mais ce dernier doit savoir la comprendre. Tout dépendra de l'usage que l'homme fera de cette parole : soit il l'utilisera à son profit, soit il fera, par manque d'attention, venir le diable et le malheur. Ces considérations sont proches de l'analyse que nous avons faite de l'importance du rôle de celui qui reçoit l'oracle, et de la nécessité pour lui de savoir déchiffrer cette parole qui, bien que divine (ou parce que divine) s'apparente à une énigme. Cette idée semble bien définitivement être celle de l'auteur de *Thèbes* qui, immédiatement après avoir décrit le temple de Delphes, avertit son lecteur de l'ambivalence de cette parole divine qui peut rapidement se transformer en parole diabolique :

Bien dit a chascun s'aventure,
mes sa responsse est mout obscure.
Pour ce sachiez tres bien de voir
que pour cest siecle decevoir
est la parole du deable
double touz jors et decevable. (v. 191-96)

Porteur de vérité, l'oracle peut, tout comme le message évangélique, faire sombrer dans l'erreur celui qui ne sait pas l'entendre. Les événements tragiques qui frappent les Thébains sont les conséquences directes des mauvaises interprétations que font successivement Laïus puis Œdipe des oracles d'Apollon. C'est parce qu'il prend peur à l'écoute de l'oracle que Laïus s'empresse de se débarrasser de son fils et l'oublie. C'est parce qu'il ne réfléchit pas au sens de la prophétie que lui annonce le dieu qu'Œdipe se rend à

Thèbes dans la précipitation et ne comprend pas qu'il y tue son père. Ainsi donc, paradoxalement, c'est en ne comprenant pas la prophétie que les personnages l'accomplissent. Il semble que leur destin aurait pu être différent s'ils avaient su faire preuve de mesure et de discernement, mais également que l'oracle contenait déjà la prédiction de leur erreur.

Le monde de la « pré-histoire » offre donc aux hommes un accès direct à la parole divine, mais ils doivent savoir la déchiffrer, comme Œdipe doit déchiffrer l'énigme du Sphinx, l'autre parole importante qu'il trouve sur son chemin. Or, ce « devinaill », par son étymologie, est également une porte ouverte sur le divin. Mais le Sphinx qui dispense cette parole est perçu par l'auteur et par les habitants de Thèbes comme un diable¹⁰⁸. Oracles et énigmes sont donc deux paroles plus proches qu'elles n'y paraissent : paroles qui donnent à l'homme un accès direct au divin, mais également « parole[s] du diable » (v. 195), obscures et trompeuses.

Œdipe aura une dernière fois une relation avec les dieux par l'intermédiaire de la parole lors de la malédiction qu'il lance contre ses deux fils. Comme nous l'avons déjà remarqué¹⁰⁹, l'humilité dont fait preuve Œdipe face aux dieux lui permet de se faire entendre et exaucer. Ainsi, si la parole divine se délivre directement à l'homme, celle de l'homme peut être réciproquement entendue par les dieux. La proximité entre hommes et dieux passe par le verbe. Toutefois, se place entre eux la barrière des passions et de l'ignorance humaines qui empêchent l'homme de comprendre la parole divine et de profiter de cette proximité.

Aussi cette dernière s'atténue-t-elle au fil du roman, et la parole divine se fait de plus en plus distante. L'oracle ne sera plus donné de la bouche d'Apollon mais par l'intermédiaire des devins.

Dès la fuite d'Œdipe, nous pouvons remarquer que l'organisation sociale ne se fonde plus sur la parole divine et la consultation des oracles, mais sur la parole humaine, ici le conseil des barons. La critique n'a pas manqué de remarquer que l'adaptateur médiéval de la *Thébaïde* modifiait la cause de la décision d'Étéocle comme premier souverain par rapport à sa source¹¹⁰. Alors que chez Stace, le choix est celui du hasard, dans le *Roman de Thèbes*, c'est le droit d'aînesse qui permet à Étéocle de régner le premier. En amont de ce choix, il y a

¹⁰⁸ cf. v. 267 : « s'iert uns deables herbergiez » et v. 1899 : « Souz la roche Pyn le deable ».

¹⁰⁹ cf. *supra*, 1.1.3. « “Jupiter et Tesiphone” : la malédiction initiale. », p. 18.

¹¹⁰ L. G. Donovan, *Recherches sur le Roman de Thèbes*, *op. cit.*, p. 78-79 : « Dans la *Thébaïde* le problème [qui siègera en premier sur le trône d'Étéocle ou de Polynice] est réglé selon le hasard, mais dans le *Roman de Thèbes* la cour décide que l'aîné aura droit à la première année. »

la première décision des deux frères eux-mêmes de s'en remettre à la décision des barons. Dans la *Thébaïde*, il apparaît normal de s'en remettre au hasard qui est un des moyens d'expression de la volonté divine. Les dieux sont les seuls véritables souverains et leur parole est l'autorité suprême. Dans *Thèbes* au contraire, c'est la parole des hommes qui tranchera :

Il l'avoient juré ainçois
sor leur ydres et sor leur lois,
que se entr'eux sordoit descorde,
par jugement et par acorde,
tant com diroient li baron
fust acordé sanz contençon. (v. 577-82)

Ainsi, nous voyons que la parole humaine, par l'intermédiaire d'un ordre social, acquiert pouvoir et autorité. C'est elle qui règle le destin d'Étéocle et Polynice, bien plus que Jupiter et Tisiphone. Le jugement des barons a pour Polynice la même dimension irrémédiable que l'oracle pour Laïus ou Œdipe :

Quant le jugement fu tiex fes,
cil s'en ist plorant du palés.
Le regne tient Ethïoclés,
en essil vet Pollynicés.
Ou bien li ploït ou mal li place,
ne puet muer que il nel face. (v. 595-600)

Qu'il le veuille ou non, Polynice doit se soumettre à la volonté des barons. Ici, aucune mésinterprétation n'est possible. Alors que la parole divine renvoie l'homme à lui-même et à ses responsabilités, la parole humaine est pour lors claire et sans équivoque, et donc ne laisse aucune marge de liberté à celui qui la reçoit. Il ne s'agit pas de la déchiffrer, mais d'y obéir.

Toutefois, les oracles ne disparaissent pas totalement du récit, ils continuent de jouer un rôle dans le destin des héros, mais ils n'ont plus la même importance, ni la même forme que dans l'avant-texte.

En effet, après que Polynice est parti en exil à Argos, y a rencontré Adraste et Tydée et épousé la fille du roi, arrive le moment où il doit revenir à Thèbes pour y prendre le trône. Connaissant la félonie de son frère, il envoie Tydée avertir Étéocle de céder sa place. Tydée devient le « messenger », celui qui transmet la parole d'un frère à l'autre. Mais cette parole n'est pas bien accueillie par Étéocle qui refuse de restituer le trône à son frère et envoie cinquante chevaliers tendre une embuscade au messenger. Tydée affronte les cinquante et n'en

épargne qu'un, pour qu'il devienne à son tour messager et apporte à son roi la nouvelle de l'échec du traquenard. Or ce nouveau message prend des apparences d'oracle et de malédiction tout à la fois :

Devant le roi s'est arretez
et dist lui que mout mar fu nez.
« Tu as fete tel traïson
dont tu avras tel guerredon
que tu seras desheritez
et hors de cest regne gitez.
Je sui venuz de ton message,
mes tu y as mout grant donmage ;
ja nel verras mes estoré
pour trestout l'or de cest resné. (v. 1885-94)

Nous trouvons ici le futur simple, marque du verbe prophétique qui se trouvait à la rime de chacun des vers retranscrivant les paroles d'Apollon¹¹¹. Une nouvelle fois est annoncée la chute future d'Étéocle et du royaume, mais cette fois-ci par l'intermédiaire d'un homme et non d'un dieu. Il ne s'agit pas non plus d'un devin qui transmet la parole divine mais d'un soldat qui voit dans le massacre des cinquante Thébains par un seul Argien sous le rocher du Sphinx le signe d'une tragédie à venir. La prouesse de Tydée est pour lui comme une preuve de la perfidie de son roi. Appliquant la logique du roman, il sait que les fautes commises par Étéocle appelleront nécessairement un châtement. La plus grave étant précisément d'avoir voulu attaquer un messager :

Ja ne t'en loira repentir,
miex t'en venist le jor foïr
que tu feïsses tel outrage,
car nus ne doit traïr message,
ne nus ne doit celui mesfere
qui pour message veult retrere ;
seür vet et seür repaire,
quel qu'il soit, fel ou debonaire. (v. 1903-10)

¹¹¹ v. 42-43 : « que a present engendrerra / un felon filz qui l'ocirra » et 203-206 : « Li dex respont : “Quant tu seras / issuz de ci, si trouveras / un houme que tu ocirras ; / ainsi ton pere connoistras.” »

Vouloir tuer un messenger, l'empêcher de transmettre son message est un outrage grave. Le camp ou la nature du messenger importe peu, son statut même le protège. Ainsi, la parole, bien qu'humaine, semble recouvrer, du moins dans le cadre de la guerre, un caractère, sinon sacré, du moins intouchable. Ne pas la respecter équivaut à s'exposer au châtement, comme Laïus a provoqué, en ne respectant pas l'oracle, sa propre chute. Selon le messenger thébain, c'est Tydée en personne qui punira Étéocle. Son message reprend le ton prophétique sur lequel il s'était ouvert :

Mes je sai tel le mesagier
qu'il t'en fera le droit gagier
et de ton cors le vendra prendre,
que ja ne t'em pourras desfendre ;
ou de ton cors le comperras
que ja par houme n'en garras.
Il nos vendra certes destruire
si nos fera de biau feu luire
si que le chief te fera cuire,
se Diex ne seusfre qu'il ainz muire. (v. 1911-20)

Le messenger affiche ici une assurance digne des oracles. Le futur simple encore, mais aussi l'adverbe « certes », indiquent la certitude de son propos. Cependant, la coordination « si » qui ouvre les vers 1918 et 1919 s'oppose à la subordination qui ouvre le vers suivant et introduit une subordonnée hypothétique. Ainsi, la confirmation de sa prédiction reste dépendante de la volonté divine. La parole humaine, même si elle prend les accents et la forme de la parole divine, n'a pas son pouvoir. Il n'est pas donné à l'homme de pouvoir prédire l'avenir avec certitude. L'assurance du messenger vient de son interprétation du massacre des cinquante sous le rocher du Sphinx qu'il considère comme signe annonciateur de la chute d'Étéocle, ainsi que de sa connaissance de la loi qui gouverne le monde et qui punit celui qui se rend coupable de fautes graves comme vient de le faire son roi.

Toutefois, sa prédiction est moins catégorique que celles que nous avons rencontrées auparavant. Aussi termine-t-il son discours par une imprécation à la fois pour et contre Tydée, saluant sa bravoure mais le maudissant s'il ne vient pas confirmer sa prophétie :

Ha ! Thideüs, com tu es ber !
Com sez granz cox de branc doner !
Mout a ton cors bonne vertu,
mout par doiz bien porter escu.

Se tu ne viens a Thebes tost
et ne l'assailles a grant ost,
ja tu ne praignes bone fin
ne dieu ne voies Appolin. » (v. 1921-28)

Ainsi donc, ce discours marque un tournant dans l'évolution de la parole prophétique dans le roman. A la fois prédiction et malédiction, il concentre dans la bouche de l'homme les différents aspects de la parole divine présentés dans l'avant-texte et ce n'est pas un hasard s'il est encadré par la mention des deux dieux/diables le Sphinx et Apollon¹¹². Cependant, la parole est transmise des dieux aux hommes : ce n'est plus Apollon qui délivre l'oracle mais un homme capable de déchiffrer et d'interpréter les signes qui se présentent à lui. On comprend mieux alors pourquoi cette transmission est illustrée par le personnage d'un messager, *medium* par excellence, qui rappelle la dimension sacrée de sa fonction. Cependant, en passant des dieux aux hommes, la parole prophétique a perdu son caractère énigmatique, puisque le travail de déchiffrement est effectué par le messager lui-même. Moins ambiguë, elle est aussi moins catégorique, et entre dans un système hypothétique qui explicite les conditions de sa réalisation effective et donne ainsi à l'homme une marge de liberté plus importante.

C'est à partir de ces critères que va s'exprimer le dernier véritable oracle du roman : celui de la mort d'Amphiaräus.

L'embuscade tendue à Tydée par Étéocle marque la déclaration officielle de guerre entre les deux héritiers. Chacune des armées se constitue alors.Adraste fait venir les grands seigneurs de son entourage : Parthénopée, Hippomédon, Capanée et Amphiaräus. Ce dernier a un rôle particulier, il ne s'agit pas d'un chevalier mais d'un archevêque, mandé pour ses compétences en matière de divination. Ainsi la première chose que fait Adraste après avoir réuni son armée est de demander à son devin l'issue de la guerre.

Plus de temple de Delphes donc, plus de consultation d'Apollon par le commun des mortels. La seule manière de connaître son avenir est de faire venir un devin dont les compétences sont surhumaines¹¹³.

¹¹² v. 1899-90 : « Souz la roche Pyn le deable / les puez trouver sanz nule fable. » et v. 1928 : « ne dieu ne voies Appolin. »

¹¹³ v. 2056-2062 : « Cil estoit mestre de lor loy, / du cile savoit tout le secroi. / Il prend respons et giete sors, / revivre fet les houmes mors ; / de touz oisiaux sot le latin, / souz ciel n'avoit meillor devin. »

Amphiaräus refuse d'abord de révéler à Adraste les secrets de son destin, mais finit par céder aux demandes de son roi :

« Sire, fet il, jel vous dirai,
de riens ne vos en mentirai.
Cestes genz que vous ci veez,
se vous a Thebes les menez,
se je onc rien d'argure soi,
mout en retournera ça poi.
Je meïsmes, se tu m'i meïnnes,
ne vivrai mie trois semeïnnes ;
que ja nus hom ne m'ocirra,
mes la terre me sorbira.
Sorbira moi et mon cheval
Jusqu'el parfont abisme a val. » (v. 2067-80)

Le début du discours d'Amphiraüs affirme l'authenticité de sa prophétie. Toutefois, l'oracle est une nouvelle fois donné dans un système hypothétique : sa réalisation est subordonnée à la décision du roi. La prédiction n'apparaît donc plus comme certaine mais plutôt comme une mise en garde. Elle est un moyen pour le roi de bien mener son armée et de peut-être éviter le drame. Ainsi, l'auteur de *Thèbes* place une nouvelle fois ses personnages face à leurs responsabilités. Adraste doit choisir en connaissance de cause : s'il emmène son armée contre Thèbes, la plupart de ses hommes y périront. C'est du choix des hommes que dépendra leur destin. La prédiction est on ne peut plus claire. Les capacités d'Amphiaräus lui permettent de livrer la parole divine sans ambiguïté. Il ne s'agit plus d'une énigme à déchiffrer. Ainsi, plus la parole prophétique est claire et plus est patente la liberté de l'homme face à elle.

Toutefois, malgré l'avertissement sans équivoque d'Amphiaräus, Adraste conduit son armée à Thèbes. En effet, la parole du devin est mise en doute par Capanée, avide de gloire et de combat :

Canpaneüs sailli em piez
et parole conme hom iriez :
« Sire, dist il, ne doiz pas croire
quanque oz dire a cest provoïre,
car de tout ce qui est a estre
ne te set rien dire cist prestre.

[...]

Chevauche toi, ne croi en sort,
car a ton jour vendra ta mort.

Ja nus devins ne t'en garra,
ne ja ainçois ne t'avendra. » (v. 2081-2100)

Capanée met en doute les capacités d'Amphiaräus et donc la véracité de sa prophétie. L'auteur souligne que c'est sous l'emprise de la colère qu'il s'exprime. Il est comme Œdipe devant l'oracle d'Apollon. Ainsi donc, que l'oracle soit énigme ou mise en garde, les passions incontrôlées amènent toujours l'homme à ignorer la parole divine.

Celle-ci, délivrée par l'intermédiaire d'un homme, perd également de son autorité. Si Laïus et Œdipe restent aveugles et s'enfoncent dans l'erreur face aux oracles qu'ils recueillent dans le temple de Delphes, ils ne mettent jamais en doute la parole d'Apollon. C'est même parce qu'ils croient ces oracles qu'ils agissent. Capanée, Adraste et toute l'armée argienne n'accordent pas le même crédit à l'oracle transmis par Amphiaräus. Ils décident de partir conquérir Thèbes, au mépris de la prophétie.

Ainsi donc, l'évolution du discours prophétique va de pair avec une évolution de la position de l'homme face à elle. L'auteur place son récit dans une perspective historique, montrant une parole divine qui perd de son importance et de son autorité à mesure que la société des hommes s'éloigne d'elle. Au temps de Laïus et Œdipe, chacun va recueillir directement les oracles dans le temple du dieu et organise sa vie en fonction des prédictions. Au temps d'Étéocle et Polynice, c'est la parole des barons, les conseils de guerre qui règlent le destin des personnages. La seule permanence est la nature humaine, toujours aveuglée par les passions qui la conduisent dans l'erreur.

Aussi les oracles disparaissent-t-ils du récit, remplacés par les conseils et les ambassades. Le dernier personnage dont le destin dépend d'une parole est Daire le Roux, mais il s'agit d'un procès dans lequel l'autorité est la loi établie par les hommes. La parole s'avère alors inefficace puisqu'aucun des intervenants ne parvient à convaincre l'auditoire de la culpabilité ou de l'innocence de Daire. Le procès trouvera une sortie non dans l'argumentation mais dans l'amour que ressent Étéocle pour la fille de Daire et vers qui le pousse Jocaste. Or l'amour ne passe pas par la parole, il ne repose ni sur le droit, ni sur la

raison, les deux autorités que convoque Othon lors de sa plaidoirie¹¹⁴. C'est par le regard que débute le phénomène de l'*innamoramento* ; la scène de rencontre entre Étéocle et la fille de Daire se passe de mots :

Li rois la vit, tost s'amesure,
mes ele est vers lui trop obscure ;
il l'aime plus que rien qui vive,
mes ele est vers lui trop eschive.
Li rois garde, voit la venir ;
ainz onques ne se pot tenir
d'aller encontre et de lui rire ;
quant il la voit, mout refreint s'ire. (v. 8025-32)

Vilannie pour les uns, courtoisie pour les autres¹¹⁵, le mariage entre Étéocle et la fille de Daire signe la réussite de la volonté de Jocaste de médiation des conflits par l'amour, entreprise qui avait échoué lors de son ambassade à Argos où elle avait voulu marier ses deux filles à Athis et Parthénopée. Mais cette résolution du conflit marque surtout l'insuffisance d'une parole qui ne s'appuie que sur le droit humain et qui a définitivement oublié Dieu.

On entendra cependant une dernière fois la parole des dieux, lors du conseil qui décide de la mort du géant Capanée.

Nous avons déjà indiqué que cet épisode a été retiré des autres manuscrits du *Roman de Thèbes*, dans le processus de suppression du « fatras mythologique » par le clerc-adaptateur¹¹⁶. Cependant, dans le manuscrit C, l'auteur a conservé ce conseil entre Jupiter et les autres dieux qui traite des destins des villes de Thèbes et d'Argos, ainsi que de la mort du présomptueux Capanée. Le clerc médiéval se livre même à une *amplificatio* remarquable pour cet épisode, transformant ce conseil en véritable « débat » dans lequel chaque dieu est amené à prendre la parole devant les autres. Au vu de l'évolution de la parole que nous venons d'observer, que signifie cette résurgence de la parole divine dans le roman ?

Traitant de la fin du royaume et de ses habitants, ce conseil des dieux va paradoxalement être tourné vers les origines. La description de l'assemblée olympienne nous présente des dieux tristes et victimes de leur immortalité :

¹¹⁴ v. 7915-16 : « mes je par droit et par reson / le desfendrai de traïson ; »

¹¹⁵ v. 8111-14 : « Othes respont : “Si vet d'amie, / d'amors et de chevalerie ; / se le tenez a vilannie, / nous le tenons a cortoisie. »

¹¹⁶ cf. *supra*, 1.3.2. « La “Capanéide” », note 62 p. 39.

ce poise leur que toz lors vivent :
miex voudroient veraiement
morir comme cele autre gent ;
miex voudroient ainçois morir
et par mort lor deul defenir,
perdre leur senz et leur savoir,
que touz jors vivre et deul avoir. (v. 9392-98)

La question du temps est donc centrale. Si les hommes avancent, naissent, grandissent et meurent selon une perspective évolutive et historique, les dieux au contraire sont immortels et donc immobiles sur l'axe du temps. Mais ils ne sont pas insensibles au temps, puisqu'ils conçoivent l'avancée de l'Histoire des hommes comme une accumulation de deuils, d'autant plus que les hommes s'éloignent d'eux à mesure qu'ils avancent. Les dieux font bien leur retour dans l'action du *Roman de Thèbes*, mais c'est pour exposer leur volonté de disparaître. Sur terre, la dernière bataille qui verra la mort des deux frères ennemis et la destruction de Thèbes fait rage. C'est dans ce contexte empreint de destruction et de finitude que Jupiter s'exprime et décide paradoxalement de rappeler les origines de la Création :

« Des que je fui diex apelez,
que fu primes li mons fondez,
que j'oi seur terre devisez
les langages et les regnez,
et par tante diversitez
vous otroié vos deïtez,
des lores fu fet voirement
et par le vostre acordement ;
d'oisiâx, de bestes et de gent
ne puet ore estre autrement ; [...] » (v. 9407-16)

La création du monde correspond à la création du temps. Un temps ayant une origine et tourné vers une fin définie par avance. Évoquer l'instant de la création au moment de la destruction de Thèbes embrasse la totalité de ce temps, provoquant un écrasement de la durée en un instant. Le temps historique et corruptible est celui des hommes. Du point de vue divin, il n'est qu'un point qui s'étire sur une distance donnée.

C'est d'une conception chrétienne du temps et des origines dont il est ici question. La Création prend son origine dans le verbe : est dieu celui qui est nommé tel. Jupiter raconte la création du monde, des autres dieux qu'il a lui-même engendrés et également celles des

hommes. Or, l'origine des hommes et de leur société est évoquée à partir de la division des différentes langues. Cette mention fait bien évidemment appel à l'épisode biblique de la tour de Babel, qui fait écho à la position de Capanée, essayant d'atteindre les dieux en se hissant au sommet de la tour de Daire et sur le point d'être foudroyé par Jupiter. Or, la chute de Babel correspond à la confusion des langues dont le but est de brouiller les échanges verbaux entre les hommes :

Venez donc, descendons en ce lieu, et confondons-y tellement leur langage, qu'ils ne s'entendent plus les uns les autres. (*Genèse*, XI, 7)

La société humaine prend son origine dans la confusion et l'incompréhension. Quoi de plus naturel qu'elle évolue ensuite dans l'erreur et l'hermétisme à la parole divine.

De l'Antiquité au Moyen Âge, la conception qu'ont les hommes du temps se transforme sous l'influence du christianisme. Le temps au XII^e siècle appartient à Dieu :

Ce temps divin est continu et linéaire. Il est différent du temps des philosophes et savants de l'antiquité gréco-romaine, qui, s'ils ne professaient pas tous le même temps, étaient plus ou moins tentés par un temps circulaire, toujours recommencé, de l'Eternel Retour. Sans doute ce temps [...] a laissé sa trace dans la mentalité médiévale. Sa survivance la plus évidente et la plus efficace, parmi tous les mythes circulaires, c'est la roue de Fortune. [...]

Le mythe décourageant et réactionnaire de la roue de Fortune occupe une place de choix dans le monde mental de l'Occident médiéval. Il n'a pourtant pas réussi à empêcher la pensée médiévale de refuser de tourner en rond et de donner au temps un sens, un sens non giratoire. L'histoire a un début et une fin, c'est là l'affirmation essentielle. Ce début et cette fin sont en même temps positifs et normatifs, historiques et téléologiques.¹¹⁷

Or, cette histoire commence par la Création et la chute d'Adam et Eve et trouve son aboutissement dans le Jugement dernier. Il s'agit d'un temps qui avance mais en déclinant et en s'éloignant de Dieu.

Le macrocosme – l'univers – passe, comme le microcosme qu'est l'homme, par six âges, à l'instar des six jours de la semaine. [...]

Le sixième âge auquel le monde est parvenu est donc celui de la décrépitude. [...] Cette croyance, léguée par la réflexion du christianisme primitif au milieu des tribulations du Bas-Empire et des grandes invasions, est toujours vive en plein XII^e siècle. Othon de Freising

¹¹⁷ Jacques Le Goff, *La Civilisation de l'occident médiéval*, Paris : Arthaud, 1977, p. 211.

écrit dans sa chronique : « Nous voyons le monde défailir et exhiler, pour ainsi dire, le dernier soupir de l'extrême vieillesse. »¹¹⁸

Néanmoins, la conception du temps issue du christianisme n'est pas aussi pessimiste que ces lignes pourraient le laisser penser. Il existe, dans cette irrémédiable décadence, un moment décisif qui offre aux hommes une chance de salut :

Le temps linéaire est coupé en deux par un point central : l'Incarnation. [...] Le destin des hommes est tout autre selon qu'ils ont vécu d'un côté ou de l'autre de cet événement central. Avant le Christ, point d'espoir pour les païens.¹¹⁹

La révélation marque le retour de l'accessibilité à la parole divine par l'intermédiaire du Christ. Or, dans le *Roman de Thèbes*, nous nous situons dans un temps d'avant la révélation, dans lequel la confusion est reine, à la fois entre hommes et dieux, mais également au sein de la société des hommes. La fin du roman présentant la destruction de Thèbes est l'aboutissement logique de cette confusion. Il s'agit de l'écroulement d'une société de pécheurs ayant avancé dans l'erreur et l'oubli du sacré. Aussi leurs croyances et leurs dieux païens vont avec eux disparaître. L'ultime conseil entre Jupiter et ses pairs figure la fin de ces dieux. En effet, si Jupiter rappelle les origines du monde, il évoque également celle des dieux. Chacun d'eux narre ensuite les circonstances dans lesquelles le maître de l'Olympe l'a engendré¹²⁰. Or, par la tension eschatologique qui marque la conception du temps des hommes de tout le Moyen Âge, le temps des origines appelle celui de la fin. C'est pour cette raison que le clerc médiéval raconte l'histoire de la fondation de Thèbes immédiatement avant l'ultime bataille qui voit sa destruction¹²¹. Tout ce qui a une origine a nécessairement une fin. Cette tension semble trouver son aboutissement dans ce conseil de dieux qui apparaît comme l'ultime intervention des dieux païens avant leur disparition.

Lors de ce conseil, l'auteur de *Thèbes*, reprenant sa source, présente les dieux de l'Olympe implorant Jupiter de faire cesser la guerre qui ravage les peuples thébain et argien. Mais l'adaptateur médiéval amplifie les plaintes des dieux, celle de Junon notamment, qui va jusqu'à menacer Jupiter son époux de ne plus le laisser entrer dans son lit :

¹¹⁸ *Id.*, p. 213.

¹¹⁹ *Id.*, p.215.

¹²⁰ v. 9500-9521.

¹²¹ v. 9182-9227.

Certes de moi n'avrez vos mie,
des or pourchaciez autre amie ;
jamés n'aiez en moi fiance,
ne mes ne gerron pance a pance
moi et vous ensemble en un lit ;
faites ailleurs vostre delit !
N'ai mes que faire en moie foi
ne de vous, ne vous de moi. (v. 9479-86)

Cette menace peut sembler quelque peu déplacée par rapport au contexte tragique dans lequel on se trouve (d'autant plus si l'on considère que Jupiter n'a pas attendu pour visiter d'autres couches que celles de son épouse légitime, ce que rappelleront Hercule et Bacchus). Cependant, symboliquement, l'annonce de Junon figure peut-être la fin de l'engendrement de dieux païens dans la mesure où Jupiter et Junon sont présentés comme le couple procréateur des autres dieux. Interdire à Jupiter toute relation intime équivaut symboliquement à interrompre la naissance de nouveaux dieux¹²².

Ainsi donc, les dieux païens ont été créés au moment de la création du monde, tout comme les hommes et les autres êtres vivants. Ayant une origine, ils ont également une fin, qui coïncide peut-être avec la fin du royaume de Thèbes, du moins symboliquement. Ils apparaissent donc plus comme *sempiternitates* qu'*aeternitates*.

À partir de l'histoire de la *Thébaïde*, le clerc auteur du *Roman de Thèbes* se livre donc à une réflexion sur l'évolution de la société humaine et sur son rapport à la parole divine. La geste des deux frères thébains devient représentative d'une société humaine qui interprète à tort la parole de dieu, s'enferme dans de fausses croyances, puis petit à petit oublie le message divin. Or, les dieux païens n'existent que dans la mesure où les hommes continuent de croire en leur parole. La fin du roman symbolise la chute définitive de cette société et de ses croyances. Les dieux païens vont cependant perdurer mais au travers de la parole humaine. C'est-à-dire par les mythes et leur transmission. Aussi l'épisode que nous étudions est-il truffé d'insertions mythologiques plus ou moins importantes : le récit des géants évoqué par l'auteur lors de la présentation de Capanée (v. 8960), l'histoire d'Europe, Cadmus et de la fondation

¹²² Par ailleurs, Junon, dans sa plainte, ne manque pas de rappeler la dimension incestueuse de sa relation avec Jupiter, ce qui n'est pas sans évoquer Œdipe et Jocaste (v. 9475 : « je sui ta seur et sui ta fame »). Dans la logique qui est celle du roman, les dieux issus de leur union doivent donc posséder une nature mauvaise, ce qui expliquerait leur ambivalence dieux/diables.

de Thèbes représenté sur le temple à l'intérieur de la cité assiégée (v. 9171-9227) ou encore les récits de la naissance d'Hercule (v. 9502-9508) et de celle de Bacchus (v. 9510-9521).

La parole, humain ou divine, est donc clairement envisagée dans une perspective évolutive et historique. À mesure que se développe la société des hommes, la parole divine, elle, prend une place plus ou moins importante, y devient plus ou moins obscure. La parole prophétique, puisqu'elle s'inscrit par définition dans le temps, est significative de cette évolution. D'abord énigme recueillie de la bouche même du dieu et pivot de la société, elle se transforme et devient de plus en plus claire à mesure qu'elle prend de la distance avec les hommes, ne se transmettant plus que par les oracles. Enfin, elle semble être supplantée par la parole humaine, celle du droit féodal et des conseils guerriers, ce qui amène les dieux à se retirer du monde humain.

Cependant, en parallèle de cette trajectoire évolutive et temporelle, il existe dans le roman une dimension éternelle et permanente. En effet, lorsque l'on parle de l'évolution de la parole prophétique, il s'agit de l'évolution de la position des hommes face à celle-ci. Le Verbe divin au contraire est permanent est éternel. Il est présent avant la création du monde et du temps. Il est délivré par l'intermédiaire des oracles ou des devins, mais reste invariable. Il est supérieur aux dieux païens qui ne sont peut-être finalement que la représentation allégorique des croyances des hommes de ce temps, croyances ancrées dans des mythes.

Il nous faut alors nous questionner, sur la question du libre-arbitre de l'homme face à ce Verbe divin.

3.2 Prédestination et libre-arbitre :

Les oracles si présents et importants dans le début du texte semblent contredire l'idée selon laquelle les hommes seraient libres de leurs actions. Nous avons remarqué que les prédictions délivrées à Laïus et Œdipe contenaient l'annonce de leur future faute. Existait-il alors une possibilité pour eux d'y échapper ? Le mythe de Laïus et de ses descendants relate un parfait exemple du *fatum* tel que le concevaient les Anciens. Cette histoire démontre comment chaque événement est décidé et prédestiné par les dieux et combien l'homme est impuissant face à un tel pouvoir. Les oracles émis au début du récit entrent parfaitement dans cette démonstration car ils sont la preuve irréfutable de la prédestination. Dans la mesure où les personnages du *Roman de Thèbes* sont dotés de libre-arbitre et sont présentés comme responsables de leurs actes, comment l'auteur s'accommode-t-il de ces oracles ? Viennent-ils

nécessairement contredire l'idée d'une liberté et d'une responsabilité humaines ? L'évolution de la parole prophétique correspond-elle alors à une progressive libération des hommes ?

La conception chrétienne ne réfute pas l'idée qu'on puisse prédire l'avenir. Il n'y a, pour s'en convaincre, qu'à considérer le nombre de prophéties présentes dans l'Ancien Testament. Dieu est omniscient, il connaît et donc peut annoncer tout ce qui se déroulera dans l'avenir. Toutefois, bien que ce fait soit établi, il pose problème aux théologiens médiévaux dans la discussion sur le libre-arbitre. En effet, comment, si Dieu peut annoncer sans se tromper le destin de tous les hommes ceux-ci peuvent-ils être tenus pour responsables de leurs fautes ? Saint Augustin se demande dans son *De Libero arbitrio* :

Si Dieu sait d'avance que l'homme va pécher, il est nécessaire qu'il pèche ; et si c'est nécessaire, il n'y a donc pas dans le péché choix libre de la volonté, mais plutôt nécessité inéluctable et définitive. Et tu crains, bien sûr, que la conclusion de ce raisonnement soit ou bien de nier en impie que Dieu sache d'avance tous les événements futurs, ou bien, si nous ne pouvons le nier, d'admettre qu'on pèche non pas volontairement mais nécessairement.¹²³

Il pose la question de la nécessité des actions connues par Dieu. Celle-ci s'opposerait à la volonté de l'homme et par conséquent le déchargerait de toute responsabilité concernant ses actes.

À la fin de la *Consolation de Philosophie*, Boèce se trouve lui aussi embarrassé par cette question :

Il me semble, répondis-je, tout à fait contradictoire et incompatible que Dieu sache à l'avance l'ensemble des choses et qu'il y ait un libre-arbitre. Car si Dieu prévoit toutes choses et qu'il ne puisse en aucune manière se tromper, il arrive nécessairement ce que la providence a prévu qu'il y aura. C'est pourquoi, s'il sait d'avance de toute éternité non seulement les actions des hommes, mais aussi leurs intentions et leurs volontés, il n'y aura plus de libre-arbitre : en effet, il ne pourra plus exister ni aucune autre action ni aucune autre volonté, quelle qu'elle soit, que celles que la providence divine, qui ne sait se tromper, aura prévues.¹²⁴

Dans le *Roman de Thèbes*, l'auteur retranscrit les oracles initiaux et ne met jamais en doute leur inéluctabilité, mais, comme nous l'avons démontré, il rend ses personnages responsables de leurs fautes. Comment ce paradoxe peut-il trouver sa résolution ?

¹²³ Saint Augustin, *De libero arbitrio*, III, 3, *op.cit.*, p. 393.

¹²⁴ Boèce, *Consolation de Philosophie*, V, 3, *op.cit.*, p. 285.

Nous trouvons la clef dans le rapport différent qu'entretiennent les hommes et Dieu au temps. En effet, nous avons vu que l'auteur de *Thèbes* plaçait son récit dans une perspective évolutive et historique. Le récit se déroule sur l'axe horizontal du temps, depuis l'origine jusqu'à la fin. Or Dieu est éternel, c'est-à-dire hors du temps. La parole divine précède la création même du temps. Ainsi donc, Dieu connaît tous les événements passés, présents et à venir car ils sont pour Lui simultanés et non soumis à une succession chronologique. De là découle qu'il est capable de révéler aux hommes l'avenir ou que les hommes eux-mêmes peuvent à l'intérieur du monde trouver des signes annonciateurs des événements qui ne se produiront que plus tard. Toutefois, à aucun moment Dieu n'intervient pour décider du destin ou des actes des hommes.

Nous n'avons pas à nier que Dieu connaisse d'avance tous les événements futurs et nous, pourtant, nous voulons ce que nous voulons ; car s'il connaît d'avance notre volonté, c'est précisément ce qu'il connaît qui sera ; ce sera donc une volonté, puisque c'est une volonté qu'il connaît d'avance [...]. Par conséquent, sa prescience ne m'enlève pas mon pouvoir.¹²⁵

Le meilleur exemple de ce raisonnement nous est donné par l'auteur de *Thèbes* lui-même. En effet, nous l'avons déjà remarqué à plusieurs reprises, il inaugure son récit par l'annonce de la mort des deux frères ennemis et de la destruction de Thèbes :

[...] de deus freres parleré
et leur geste raconteré.
Li uns ot non Ethÿoclés
et li autres Pollynnicés ;
[...]
Thebes destruistrent, lor cité,
et degasterent leur regné ;
destruit en furent lor voisin
et il ambedui en la fin. (v. 19-32)

Sylvianne Messerli remarque que cette ouverture présente le texte même du roman comme un oracle et place le lecteur dans la position de celui qui le reçoit, puis le vérifie au fil de la lecture :

¹²⁵ Saint Augustin, *De Libero arbitrio*, III, 3, *op.cit.*, p. 403.

Tout est joué avant même le début de l'histoire. Le texte procède ainsi d'une poétique de l'oracle. Dès son ouverture, les événements à venir sont, littéralement, pré-dits. Le corps du roman est l'actualisation de ce qui a été annoncé.¹²⁶

Le romancier est donc placé face à ses personnages dans une position similaire à celle de Dieu sur les hommes : capable d'embrasser d'un seul regard leur origine et leur fin, lui-même se situant hors de la durée qui est la leur. Cependant, l'auteur ne pèse en rien sur le destin de ses personnages, puisqu'il ne fait que reprendre une trame déjà établie par Stace plusieurs siècles avant lui. Cette « poétique de l'oracle » est la preuve de la possibilité de la coïncidence de la prédiction et du libre-arbitre. L'auteur ne fait, comme l'oracle, qu'*annoncer* la fin de Thèbes, en aucun cas il ne la *décide*. La liberté humaine se situe dans sa capacité à comprendre l'oracle et à en déchiffrer le véritable sens ; ce que ne parviennent jamais à faire les personnages du roman. Les personnages, par leurs croyances et leur manque de discernement, s'enferment et se privent eux-mêmes de la liberté de ne pas accomplir l'oracle. C'est parce qu'il considère que l'oracle ne peut que s'accomplir que Laïus décide d'exposer Œdipe, geste qui est la source même de la réalisation de l'oracle. La difficulté est que l'homme ne peut saisir le savoir qu'à partir de son propre mode de connaissance, qui est nécessairement réduit :

La cause de cet égarement est que chacun estime que la connaissance de tout ce qu'il sait découle seulement du caractère et de la nature des choses mêmes qui sont connues. Or, c'est tout le contraire : en effet, tout ce qui est connu n'est pas compris selon son caractère propre mais plutôt selon la capacité de ceux qui cherchent à le connaître.¹²⁷

La clef de la liberté est dans la connaissance que l'homme peut acquérir face à la parole divine. Les oracles sont des occasions pour les personnages d'accéder à la connaissance, mais ils ne sont pas capables de les saisir, tant leurs passions voilent leur vision. Ainsi, lorsqu'Œdipe apprend qu'il rencontrera un homme, le tuera et ainsi connaîtra son père, il regarde comme distincts l'homme assassiné et le père, considérant même le meurtre comme préalable à la connaissance. C'est parce que, obnubilé par son désir de vengeance et sa colère, il n'a pas acquis la capacité à déchiffrer correctement le message d'Apollon.

Lorsqu'Amphiaräus annonce la mort de la quasi-totalité de l'armée argienne si Adraste emmène ses troupes vers Thèbes, personne ne perçoit la possibilité d'éviter le

¹²⁶ Sylvianne Messerli, *Œdipe enténébré...*, *op.cit.*, p. 157.

¹²⁷ Boèce, *Consolation de Philosophie*, V, 4, *op.cit.*, p. 299.

désastre. Soit parce que les hommes ne croient pas en la vérité de l'oracle, soit parce qu'ils pensent impossible d'aller à l'encontre de ce qui est écrit et donc nécessaire¹²⁸. Appliquant leur propre mode d'accès à la connaissance à la connaissance divine, ils ne peuvent imaginer qu'il puisse exister une connaissance de toutes les issues potentielles de l'Histoire, d'une issue qui dépende de leur propre volonté. Raisonnant ainsi, ils se privent eux-mêmes de cette liberté et ne saisissent pas la chance qui leur était offerte par l'oracle de prendre en main leur destinée.

C'est de manière semblable que la raison humaine pense que l'intelligence divine ne se représente pas le futur autrement que comme elle-même le connaît. [...] C'est pourquoi élevons-nous, si nous le pouvons, au faite de cette intelligence suprême : là, en effet, la raison verra ce qu'elle ne peut se représenter en elle-même, c'est-à-dire de quelle manière une connaissance anticipée certaine et déterminée voit même ce qui n'a pas d'issue certaine, et que ce n'est pas une opinion, mais plutôt l'unicité, délimitée par aucune borne, de la connaissance suprême.¹²⁹

Pour mieux comprendre comment s'articule la liberté humaine face à la parole divine dans le *Roman de Thèbes*, examinons une nouvelle fois l'épisode de la mort du devin Amphiaraüs.

Le devin meurt sur le champ de bataille, non sous les coups de l'ennemi mais englouti par la terre ainsi que l'oracle le prédisait. Cet épisode prend toute son importance dans les discussions qui suivent au sein du camp argien : comment interpréter l'engloutissement d'Amphiaraüs ?

Dans la *Thébaïde*, le conseil réuni par Adraste n'a pour objet que de trouver un successeur au devin. Le jeune Thiodomas est désigné ; il ordonne alors des sacrifices dans le but d'apaiser la Terre et de protéger le défunt Amphiaraüs (livre VIII, v. 271-341).

L'adaptateur médiéval profite de cet épisode pour mettre en scène l'importance de l'interprétation d'un tel prodige. Les Argiens sont abattus par la perte de leur archevêque, mais plus encore parce qu'ils considèrent son engloutissement comme le signe du courroux divin à leur égard.

Dans les vers qui décrivent l'engloutissement, il n'est pas clairement dit que Dieu lui-même intervient pour ouvrir la brèche dans laquelle tombe le devin :

¹²⁸ v. 2057 à 2112.

¹²⁹ Boèce, *Consolation de Philosophie*, V, 5, *op.cit.*, p. 309.

la terre croule et li ciex tonne,
et si com Diex l'ot destiné,
et il l'ot dit et deviné,
terre le sorbist sanz ahan
com fist Abyron et Dathan. (v. 5072-76)

Dieu n'a fait qu'annoncer la mort d'Amphiraüs. Cependant, comme nous l'avons remarqué, la comparaison avec Abiram et Danthan place le devin du côté des victimes de la colère divine¹³⁰. Il s'agit cependant alors de la colère du Dieu chrétien, non de la faveur d'Apollon ou du châtement de Jupiter. Une telle punition ne peut alors qu'être le signe d'une faute commise par les Argiens ou par Amphiraüs. L'engloutissement est une nouvelle occasion pour l'armée d'Adraste de comprendre la volonté de Dieu et de se ranger à ses côtés. Encore faut-il savoir ce que signifie un tel prodige.

C'est Adraste lui-même qui le premier émet l'hypothèse que l'engloutissement soit signe de la colère de Dieu, lorsqu'un messager lui annonce la nouvelle :

Di va ! fet il, ce est mençonge,
tu as ice veü par songe.
Ne cuit que Dex tant nous confonde
que ja la terre souz nos fonde. (v. 5103-06)

L'arrivée de deux autres messagers force le roi à admettre que l'événement est bien réel. L'auteur suit alors fidèlement sa source en présentant l'armée Argienne en deuil et regrettant son devin, et les assiégés se réjouir de la perte que vient de subir l'ennemi. Mais là encore, l'adaptateur médiéval rappelle l'interprétation selon laquelle l'engloutissement est un châtement divin, cette fois par les railleries des Thébains :

Par lui vous demoutre Dex signe,
de nostre terre n'estes dignes. (v. 5167-68)

Les Thébains voient dans la mort d'Amphiraüs le signe d'une victoire certaine sur les Argiens :

Vers ceus defors sont assuré,
d'esu desfendre bien aduré ;
ne feront ouan mes la fin
que il osfroient hui matin.

¹³⁰ cf. *supra*, 1.3.1. « L'engloutissement d'Amphiraüs », p. 34 *sq.*

Auques les ont hui essaiez,
sevent ques a mout esmaiez
le perte c'ont hui receü
et le signe qu'il ont veü. (v. 5177-84)

L'engloutissement d'Amphiraüs est donc un événement à deux niveaux : il est une perte importante pour l'armée argienne et également un signe de l'hostilité de Dieu à son égard. Cependant, les Thébains ne cherchent pas à aller plus loin dans la signification de ce prodige ; enfermés dans une logique qui estime que les dieux décident pour les hommes, ils pensent être désormais assurés de remporter la victoire, puisque ceux-ci leur sont favorables.

Adraste au contraire réunit un conseil pour essayer de comprendre à la fois la signification de l'engloutissement et de décider de l'attitude à adopter. Dans ce conseil, ce sont les conceptions antique et chrétienne de la prédestination et du libre-arbitre qui vont s'affronter.

Au bien matin, quant jor abrande,
roi Adrastus ses barons mande.
Venuz en sont mil et plus,
n'i a nul ne soit quens ou dus.
Quant furent tuit el tref assis,
li rois leur a conseil requis :
« Seingnor, fet il, conseil vos quier
de ce que vous veïstes hier.
[...]
En Dieu me fi, en Deu me croi,
ja ne serai sorbiz plus tost
ne plus pechierres de tot l'ost.
Ne m'en tenez ja pour coart,
car gel met tout en vostre esgart.
Se vous voulez, je m'en irai,
et se voulez, je remaindrai. » (v. 5185-5218)

Le conseil réuni est un conseil de guerre. Ce sont les barons, comtes et ducs qui doivent aider le roi à déchiffrer le signe divin, non des hommes initiés au sacré. En outre, si Adraste assure se placer sous le commandement de Dieu, c'est entre les mains de ses barons qu'il remet son destin. Comme lors de la décision initiale de choisir Étéocle comme premier souverain, c'est la parole des barons qui supprime la volonté divine. Adraste se prive de la

liberté de décider, mais c'est pour s'en remettre à la volonté des barons, non à celle de Dieu. Cette attitude s'explique par le fait qu'il ne sait précisément pas comprendre la volonté divine, qu'il ne comprend pas le sens du signe dont tous viennent d'être témoins.

Le premier à répondre à Adraste est le duc de Vincennes qui conseille au roi d'abandonner le siège :

Ce respont li dus de Vincenes :
« Com serions ici enenes,
puis que nos vient tel aventure
que terre fet contre nature !
N'i a si fox qui bien ne voie
que Diex ne veut pas nostre voie.
Conme en cuidiez vos a chief trere,
se Diex ne veut icest afaire ?
Qui contre aguillon eschaucire,
deus fois se point, ç'ai oï dire.
Tant com soumes sainz et delivre,
nos en vient miex torner et vivre
la ou vesqui nostre lignage
que ci morir a tel outrage. » (v. 5219-36)

Le duc de Vincennes est catégorique : l'engloutissement du devin, par son caractère surnaturel est signe de la colère de Dieu à l'encontre de l'entreprise des Argiens. Il convient donc de se retirer. Il est fou de vouloir continuer une guerre sans avoir l'appui de Dieu. Cependant, la réflexion du duc est provoquée par sa peur de lui aussi trouver la mort dans cette guerre. Il ne réfléchit pas à la cause du courroux divin, ne se demande pas pourquoi Dieu est hostile au siège de Thèbes. Son raisonnement ressemble à celui d'un couard. Il s'agit d'un raisonnement trop simple, qui ne cherche pas à percer la profondeur de la signification du signe divin. Son argumentation se base sur une formule gnomique : « Qui contre aguillon eschaucire, / deus fois se point » qui de surcroît ne provient pas d'une réflexion ou d'une expérience personnelle mais qu'il a entendue de la bouche d'un autre. Ce type d'argumentation le rapproche du peuple. Il s'agit de l'interprétation simpliste de la masse comme en témoigne le ralliement immédiat de la majorité à son avis :

Tuit li plusor au duc s'apoent,
du retourner le roi semonent ;

mes li rois est grief a movoir
n'en tornera sans estouvoir. (v. 5233-36)

La réaction d'Adraste est significative : on ne peut interpréter un signe divin de manière aussi superficielle, la décision ne sera prise qu'à partir du moment où il ne subsistera plus aucun doute sur sa signification. Le duc de Vincennes réitère l'erreur des autres personnages du roman face au signe divin : il réagit à partir de ses passions, ici la peur, et avec empressement. Il est « l'âne à la lyre » dont parle Boèce¹³¹, incapable de comprendre la parole ou le signe divin et à l'égard duquel l'auteur du *Roman de Thèbes* affichait son mépris dans son fameux prologue :

Or s'en tesent de cest mestier
se ne sont clerc ou chevalier
car aussi puent escouter
conme li asnes a harper. (v. 13-16)

La capacité à recevoir une parole profonde est ainsi dès les premiers vers du roman mise en valeur et réservée à une élite, non aux personnes non instruites. C'est toute la différence – fondamentale – entre *oïr* et *escouter*, entre *voir* et *lire* qui est ici en question. Seul le clerc ou le chevalier sont capables de déchiffrer le véritable sens du message transmis. Or, précisément, c'est un véritable chevalier qui va s'opposer à la proposition du duc de Vincennes, le roi d'Amicles :

Li rois d'Amicles ot grant cuer
et n'ama mie trop jafuer ;
mout prisa plus chevalerie
que riviere ne berserie,
et donner granz cox en estor
que gesir et estre en sejour. (v. 5237-42)

On voit dans cette brève description combien le roi d'Amicles s'oppose au duc de Vincennes. Son amour de la chevalerie n'a d'égal que son dégoût pour une vie tranquille et éloignée des champs de bataille. On comprend aisément pourquoi il rejette immédiatement l'idée du duc de Vincennes de repartir vivre paisiblement dans leur pays plutôt que de risquer leur vie au combat.

¹³¹ Boèce, *Consolation de Philosophie*, I, 4 : « Comprends-tu ces vers, me demanda-t-elle, et pénètrent-ils dans ton âme, ou est-tu "l'âne à la lyre" ? » (*op.cit.*, p. 59)

L'auteur poursuit sur quelques vers la description du roi d'Amicles en la centrant sur sa bravoure et sa prouesse, si bien qu'avant de prendre la parole, il apparaît au lecteur comme l'exemple même de la chevalerie. L'auteur ne manque pas de préciser que le roi s'exprime avec mesure¹³² ; il n'est pas Capanée, le géant belliqueux et irascible, qui n'agit que sous le coup de la colère. Le roi d'Amicles lui-même, au début de son discours, tente d'apaiser les esprits et souligne l'importance de la mesure dans la prise de décision :

Sire, fait il, au mien espoir,
vous dites bien et dites voir ;
puis que os vient tel aventure,
de retourner est bien mesure.
Mes s'il vos plest, nel dites joi,
lessiez m'i amender un poi
si vous dirai que j'en otroi.
S'il vous est vis que je foloi,
die qui miex le savra dire,
ja n'en avra de vers moi ire. (v. 5257-66)

Le début de son discours démontre l'habileté de rhétoricien du roi d'Amicles. Au lieu de s'opposer frontalement au duc de Vincennes, comme le faisait Capanée avec Amphiaraüs, il commence par reconnaître la valeur du propos de son adversaire. Une telle attitude est digne de celle du chevalier courtois qui témoigne toujours d'un profond respect vis-à-vis de son ennemi lors d'un duel. Ici la joute se situe sur le terrain de la parole, le roi d'Amicles en est conscient ; il s'agit de savoir « qui miex le savra dire ». Ainsi l'habileté verbale est-elle la clef de la victoire.

Une fois les esprits apaisés, le chevalier peut exposer son idée quant à l'attitude à adopter face à l'engloutissement d'Amphiaraüs :

D'Amphīaras qui est si mors
nous est oere granz deconfors ;
ne nos pooit venir, ce croi,
graindre donmage fors du roi.
Diex en fist son commandement,
en lui n'a mes recovrement.
Tout autretel de nous fera

¹³² v. 5256 : « [...] parla mout tempreement ».

de quel eure qu'il li plera.
Cuidiez vos en Gresse garir ?
Ja ne pourrez vers lui gander ;
s'il ne vos veut fere merci,
ne la garrez, la ne que ci.
Qui l'ire Dieu vorra confondre
ne se pourra vers lui repondre.
Se voulez croire le mien los,
ne torneron ainsi les dos ; (v. 5267-82)

Après avoir rendu les honneurs au devin, le roi d'Amicles, en preux chevalier, somme ses compagnons de continuer le combat ; non au mépris de la colère divine, mais dans la connaissance de sa toute-puissance. Aussi son discours prend également une tonalité gnomique (« Qui l'ire Dieu vorra confondre / ne se pourra vers lui repondre »). Cette décision, toute courageuse qu'elle paraît, est un aveu d'impuissance face à la volonté divine. Si Dieu a décidé la mort d'Amphiaräus, rien ne pouvait l'en empêcher ; s'il souhaite décimer l'armée argienne, que celle-ci continue ou non la guerre ne changera rien. Si, dans la forme, le discours du roi d'Amicles s'oppose à celui de Capanée lors de la prédiction d'Amphiaräus, son propos est finalement similaire à celui du géant qui conseillait à Adraste de mépriser l'avertissement de l'oracle dans la mesure où il n'y avait rien à faire contre la volonté des destins¹³³. Cette position est celle de ceux qui, appliquant leur propre mode de connaissance à la connaissance divine, considèrent que prédiction et nécessité sont une seule et même chose.

Le roi d'Amicles adopte une vision fataliste face à la colère divine. Il ne saisit pas l'opportunité qui est offerte de prendre une décision qui empêcherait le drame mais se considère comme dépourvu de liberté. Sa réflexion se centre sur l'attitude à adopter face à l'engloutissement, mais non sur sa signification. Aussi propose-t-il d'élire un nouvel évêque en remplacement d'Amphiaräus :

mes avant esveque ellison,
par grant esgart et par reson,
car sanz esveque ne sanz mestre
ne devons pas longuement estre.

¹³³ cf. v. 2097-2100 où Capanée s'adresse à Adraste en ces termes : « Chevauche toi, ne croi en sort, / car a ton jour vendra ta mort. / Ja nus devins ne t'en garra, / ne ja ainçois ne t'avendra. »

Cest nostre mestre restorons,
a lui ellire entendons, (v. 5283-88)

Nous avons observé que l'engloutissement d'Amphiaräus était à la fois perte et signe ; en ne proposant que de remplacer le défunt archevêque, le chevalier ne prend en compte que la perte et occulte le signe.

La réflexion du chevalier est axée sur la guerre et la recherche de la victoire. La perte d'un homme doit être réparée par la nomination d'un nouvel archevêque, sans quoi l'armée n'a aucune chance de remporter la victoire. Quant à la colère divine, il n'est rien que les hommes puissent faire pour y échapper. Cette conception est analogue à celle du *fatum* antique et en effet, dans la *Thébaïde*, le conseil n'a pour objet que la nomination du nouveau devin. Si l'on se considère impuissant face au destin, il est inutile de tenter de déchiffrer le sens des signes.

Toutefois, Le roi d'Amicles termine son discours en soulevant le fait qu'il est nécessaire de tenter d'apaiser la colère de Dieu pour continuer sereinement le siège :

Mes quant l'esveque iert levez,
li maiestieres achevez,
il aut avant et prit por soi
et pour le peuple et por le roi
conmant juner et estre en hère
et par cest ost ausmones fere.
Quant li junes ert acompliz,
au jour qu'il sera etabliz,
il aut avant, et nos après ;
de noz pechiez soions confès ;
au sousci qui est en la place
un sacrefice grant i face.
Se li solsis lores reclot,
savoir poon que Dex nos ot. (v. 5295-5308)

Voilà enfin l'idée émise que le comportement des Argiens a provoqué la colère de Dieu, et qu'il est nécessaire de se repentir de ces péchés. Cependant, le roi d'Amicles ne remet pas en cause clairement le comportement de son armée ou la guerre ; une fois de plus, c'est dans le but de pouvoir poursuivre sereinement le combat qu'il attend le signe de l'apaisement du courroux divin.

Jusqu'ici, l'adaptateur médiéval de la *Thébaïde* a suivi sa source de façon relativement fidèle : lors du conseil qui suit la mort d'Amphiaräus, on pleure le devin et on élit son successeur pour pouvoir faire des offrandes et s'attirer la bienveillance des divinités. Cependant, l'auteur de *Thèbes* profite de l'épisode pour offrir à son public un exemple de discussion sur l'interprétation du signe. La première réaction est celle du duc de Vincennes : réagir à partir de la peur et fuir sans interroger la signification profonde de l'événement. Il est « l'âne à la lyre ». L'attitude du chevalier est plus noble : mesuré, il décide de ne pas céder à la panique et de tenter de calmer le courroux divin pour pouvoir poursuivre son entreprise. Toutefois, son attitude est empreinte de fatalisme et son attention se porte essentiellement sur les exploits guerriers. La différence entre les deux attitudes est surtout soulignée par la tonalité de leurs discours : le duc de Vincennes s'exprime avec emportement et fonde son argumentation sur la sagesse populaire alors que le chevalier s'exprime avec habileté et mesure. Aussi la majorité finit-elle par se rallier à l'opinion du roi d'Amicles. Mais la réflexion demeure incomplète et une question subsiste : qui pourra succéder à Amphiaräus ?

Li saint houme, cil qui Deu craiment,
icest conseil loent et aiment,
mes en mal sont d'esveque querre
qui soit preudom et de lor terre,
quant uns poetes vielz antis,
qui o tem bois este meins dis,
et de sa loi relegieux,
les mist a ellites de deus. (v. 5309-16)

Cette troisième intervention sera décisive dans l'accomplissement de la lecture du signe. Ce *poetes* qui s'élève et impose le respect aux autres semble être le personnage qui recueille le plus la sympathie de l'auteur. Il nous est présenté comme un pieux ermite plein de sagesse :

Il leur conmande avoir sillence,
et cil l'ont en tel révérence,
puis qu'il le virent en estant,
tuit se turent peti et grant ;
car bien sevent que en sa vie
n'ot mauvestié ne tricherie. (v. 5318-24)

Qui est-il et quel est son rôle dans le débat qui agite les Argiens ?

Dans son ouvrage *Poésie et conversion au Moyen Âge*, Michel Zink étudie la vision du poète et de la poésie au cours du Moyen Âge du point de vue de la religion chrétienne. Il observe que, dans les premiers écrits en langue romane, le mot *poète* sert avant tout à désigner le prêtre païen de l'Antiquité :

Le double lien entre le poète et le prêtre païen, ou entre le poète et le monde du sacré païen, d'une part, entre la poésie et la fiction de l'autre, est confirmé par les emplois médiévaux de *poeta* ou *poetare* et même par les premières occurrences de poète en français et dans les autres langues romanes.

Ainsi, dans le *Roman de Troie* de Benoît de Sainte-Maure (vers 1165), le mot poète désigne, soit le clergé païen, soit les devins.¹³⁴

Il faut donc entendre ce mot au sens de « prêtre », et notre personnage n'est pas un auteur. C'est lui qui connaît la loi qui régit la religion païenne et il est donc logique qu'il préside à l'élection d'un nouveau devin. Cependant, son intervention ne se centre pas uniquement sur la désignation du successeur d'Amphiaräus, mais revient également sur le sens du signe qu'a envoyé Dieu. Paradoxalement, c'est le prêtre païen qui va fournir l'interprétation la plus chrétienne de l'engloutissement de l'archevêque :

Di va ! fet il, c'est a bon droit
que Diex nous a en tel destroit,
car entre nous regne pechiez
et couvoitise et mauvestiez.
pour noz pechiez Dex nos apele,
et par son flael nos flaele ;
se nos em prenons penitance,
Diex est de grant miséricorde,
legierement acrons s'acorde.
Pour noz pechiez, si com je croi,
est mort le mestre de la loi. (v. 5325-36)

On est frappé par l'omniprésence du mot *pechiez* dans son discours. L'idée évoquée par le roi d'Amicle selon laquelle le comportement de l'armée a provoqué la mort d'Amphiraüs est ici clairement développée. Les hommes sont responsables du malheur qui leur advient. Amphiaräus, le médiateur de la parole divine, « imparfaitement christianisé »,

¹³⁴ Michel Zink, *Poésie et conversion au Moyen Âge*, Paris : P.U.F., 2003, p. 84.

devient victime expiatoire des péchés de l'ensemble des Argiens, et l'image du fouet évoquée par le *poetes* n'est pas sans faire écho à la Passion christique¹³⁵.

Mais le plus important dans l'interprétation donnée est l'invitation à faire pénitence. L'engloutissement d'Amphiaräus est un « appel » de Dieu à se tourner vers lui. Il ne s'agit plus ici de faire des offrandes pour poursuivre le combat, mais bel et bien de se repentir de ses péchés. L'intervention du *poetes* est un authentique appel à la conversion. Aussi Dieu est-il pour la première fois considéré dans son versant miséricordieux. Par la pénitence, il passe de Dieu de colère à Dieu d'amour.

Il ne s'agit donc plus d'une vision antique dans laquelle les dieux cruels usent des hommes arbitrairement mais d'une lecture chrétienne de l'événement. L'homme, par son péché, est responsable de ce qu'il advient. Cependant, la lecture de la signification cachée dans tout événement, et plus particulièrement un événement tel que l'engloutissement du devin de l'armée, est une occasion pour l'homme de comprendre son erreur et de se tourner vers le vrai Dieu pour en découvrir la miséricorde. Par le déchiffrement du signe, le péché devient *felix culpa*.

Ce *poetes* est celui qui sait lire le signe divin pour prendre conscience de sa propre faute et cesser d'avancer dans l'erreur. Aussi est-il tentant de voir en lui – et notamment par l'utilisation du mot *poetes* – une incarnation du clerc évoqué dans le prologue du roman. Si le lecteur non instruit est exclu dès le début du texte, c'est qu'il ne sera pas capable d'effectuer le travail de déchiffrement de la fable pour en trouver le sens véritable. Voilà qui rapproche notre auteur de la conception chartraine du mythe antique.

Michel Zink, toujours dans son ouvrage *Poésie et conversion* au Moyen Âge, insiste sur le fait que l'assimilation du poète au mensonge et plus particulièrement au mensonge de la religion païenne, si elle est dominante au Moyen Âge, n'est pas la seule. La vision de l'Antiquité des penseurs de l'école de Chartres est en effet autre, et particulièrement proche de la réflexion que nous invite à mener la lecture du *Roman de Thèbes*.

Les chartrains cherchent dans la poésie une vérité voilée (*integumentum*). Ils y sont invités par leur lecture de la *Consolation de Philosophie* de Boèce, où Philosophie, bien qu'elle ait commencé par renvoyer les Muses, livre en vers des vérités qui passent par des récits mythologiques. [...]

¹³⁵ cf. *Matthieu*, XXVII, 26 : « Alors il leur délivra Barabbas ; et ayant fait fouetter Jésus, il le remit entre leurs mains pour être crucifié ».

Les chartrains cherchent donc dans la poésie une vérité voilée, et ils la cherchent chez les poètes païens, Virgile (Bernard Silvestre) ou Ovide (Arnoul d'Orléans). Qu'est-ce qui les pousse dans cette direction ? D'abord une réflexion sur la nature et sur la relation entre Dieu et la nature [...]. Or, Macrobe leur fait découvrir une analogie entre la nature et la poésie, qui est celle du sens voilé.¹³⁶

Ce qui apparaît à première vue comme mensonge peut cacher une vérité et une connaissance des plus importantes, le tout est de savoir l'interpréter. Comme Nature, la poésie aime se cacher aux yeux du commun. « Ainsi les mystères eux-mêmes sont dissimulés par le cheminement souterrain des symboles, afin que même aux adeptes la nature de telles réalités ne s'offre pas toute nue, mais que, si les hommes éminents, par le truchement de la sagesse, ont seuls connaissance de la vérité secrète, les autres se contentent pour les vénérer de symboles qui protègent le mystère de la dépréciation »¹³⁷. Toute manifestation de la nature est manifestation de la volonté divine, mais il revient à l'homme, par son savoir, de déchiffrer ses signes pour en acquérir la connaissance. Notre *poetes* qui intervient à la fin du débat est bien cet « homme éminent » qui utilise l'événement naturel pour y voir une signe de Dieu, le comprendre et comprendre son propre péché pour se tourner finalement vers la miséricorde divine.

Achevons de comprendre par une dernière citation – celle d'Arnoul d'Orléans dans son commentaire sur les *Métamorphoses* d'Ovide – comment la lecture, de la fable ou du signe, peut nous amener à la connaissance de Dieu, mais aussi comment la tendance de la nature humaine est à la négligence :

Son intention est de parler du changement pour que nous comprenions non seulement le changement qui se fait à l'extérieur dans les choses corporelles bonnes ou mauvaises, mais aussi le changement qui se fait à l'intérieur, pour ainsi dire dans l'âme, afin de nous tirer de l'erreur et de nous conduire à la connaissance du vrai créateur. [...] Dieu a en effet donné à l'âme la raison, par laquelle elle réprime la sensualité, de même que le mouvement irrationnel des sept planètes est réprimé par le mouvement du firmament. Mais nous, négligeant, à la manière des planètes, le mouvement rationnel, nous sommes entraînés contre notre créateur.¹³⁸

¹³⁶ Michel Zink, *Poésie et conversion au Moyen Âge*, *op.cit.*, p. 91-92.

¹³⁷ Macrobe, *Commentaire au songe de Scipion*, Livre I, éd. et trad. par Mireille Armisen-Marchetti, Paris : Les Belles Lettres, 2001, cité par Michel Zink dans *Poésie et conversion au Moyen Âge*, *op.cit.* p. 92.

¹³⁸ Cité par Michel Zink, *Id.* p. 94.

Ainsi, l'épisode de l'engloutissement d'Amphiaräus tire sa profondeur du débat sur son interprétation. L'examen de ce débat nous amène à y voir une mise en abyme de la lecture, qu'elle soit lecture du signe divin ou de l'œuvre poétique. L'alliance de la chevalerie et de la clergie triomphe de l'ignorance provoquée par les passions et amène les hommes à se tourner nécessairement vers la vérité du Dieu chrétien, à reconnaître leur responsabilité et à ne plus se considérer esclaves du *fatum* antique. Initiés par le clerc à la connaissance, les Argiens trouvent leur liberté face au destin en effectuant leur pénitence ; le miracle se produit alors, un nouveau signe leur est envoyé : le sol se referme sous leurs yeux :

Li Grieu par grant devocion
firent cele procession ;
puis s'agenoullent a la terre,
proieres font por merci querre,
et li solsis sempres reclost ;
aus heberges s'en revont tost,
si s'armerent li chevalier ;
chascun monta sor son destrier,
et a la joie que il ont,
a la cité tornoier vont.
Cil dedenz s'en sont hors issu,
et qui ainz ainz, a grant vertu ;
mout se veulent a eulz combatre
et de Gresce l'orgoil abatre. (v. 5385-98)

Les Argiens reconnaissent donc leurs péchés et effectuent les prières, reconnaissant le vrai Dieu. Cependant, la reprise immédiate des armes est troublante. Les Argiens, ragaillardis par le signe bénéfique, sont repris instantanément par leur passion guerrière. Ils remontent sur leurs destriers, comme si la folie pour laquelle ils avaient été punis par Dieu avait refait surface. Comme pour Œdipe après la résolution de l'énigme du Sphinx, la connaissance semble être perdue immédiatement après avoir été acquise, et l'ignorance revient, les entraînant de nouveau vers la guerre et la destruction.

La liberté face à la parole ou au signe divin s'acquiert donc par l'interprétation et la lecture. Mais cette liberté est fragile et fugace, autant qu'éphémères sont la connaissance et la raison, sans cesse menacées par les passions humaines, agissant comme une entrave à la lecture du signe. Dans son prologue, l'auteur de *Thèbes* invite son lecteur à ne pas agir dans

l'erreur et à lire et déchiffrer son œuvre à la manière d'un clerc, c'est-à-dire découvrir derrière la fable païenne et le récit épique, la véritable liberté humaine : la conversion.

3.3 Le serment et l'esclavage de la parole humaine :

Si l'on a démontré que la parole divine, et plus particulièrement l'oracle et la prédiction ne prive en rien l'homme de son libre-arbitre, mais que c'est lui qui, par sa mauvaise interprétation du signe, s'enferme dans l'erreur, une autre réflexion sur le statut de la parole se développe au fil du roman : une méditation sur la parole humaine et ses conséquences sur la liberté, plus particulièrement la parole donnée qu'est le serment féodal. L'épisode ajouté du procès de Daire le Roux en est l'exemple parfait.

Daire le Roux est un baron thébain chargé de la garde d'une tour d'enceinte placée à un endroit stratégique pour la prise de Thèbes. Le camp argien a fait prisonnier son fils que Polynice libère sur parole en lui demandant de proposer un échange à son père : sa libération définitive contre la tour. La proposition fait débat dans la famille. Le retour du fils de Daire donne lieu une nouvelle fois à des lamentations maternelles. À l'instar de Jocaste au moment de l'exposition d'Œdipe, la mère pleure et se pâme, regrettant amèrement le sort qui est le leur. Contrairement à Laïus, Daire n'est pas dénué d'amour paternel, mais il ne peut se résoudre à trahir le serment qui le lie à Étéocle :

Dayre respont : « Ce com puet estre ?
Ja jurai ge de ma main destre
sor les reliques nostre roi
que je li gart et li port foi ;
ja pour toi ne por ta prison
ne commencerai traïson.
Biau filz, fet il, ja Dex ne place
que ja pour toi traïson face. » (v.7377-84)

Si Daire allègue ici sa sainte peur de la colère divine, c'est bien vis-à-vis de son seigneur qu'il commettra une trahison en livrant sa tour à Polynice. La mère reproche alors amèrement à son époux de préférer sa tour à la vie de son fils. Mais Daire est très clair, ce n'est pas la tour qui a de la valeur à ses yeux, mais bien le serment fait à Étéocle :

Nel di pas, fet il, por la tor,
mes pour la foi de mon seignor :
mout le feroie malement
et mesferoie laidement

et feroie desloiauté,
se traïssioie la cité. (v. 7395-7400)

Nous voyons donc combien la parole humaine enferme l'homme dans des libertés restreintes. Nous avons vu que le *Roman de Thèbes* présentait une société en évolution, qui progressait d'une structure sociale fondée autour de la parole divine jusqu'à l'établissement d'une société féodale fondée sur les lois et la parole humaines. Or, alors que la parole divine ne contraint que l'homme ignorant incapable de la déchiffrer, la parole humaine est bel et bien celle qui est la plus contraignante pour l'homme. Daire, désireux de retrouver son fils, ne peut accomplir sa volonté à cause d'un serment qu'il a prononcé.

Cependant, sa femme évoque un problème central : ayant prêté serment à Polynice également, il sera forcément parjure envers l'un ou l'autre des deux frères :

De ce, fet ele, n'ai ge cure,
car vers l'autre estes tuit parjure,
qui jurastes par anz l'annor,
li baron et li vavasor.
Se puis la jurastes cestuit,
parjure en estes vers celui ;
mes, si com je cuit, miex seroit
serrement que l'en fet a droit
garder et tenir loiaument
que cil que l'en fet malement. (v. 7401-10)

L'épisode de Daire le Roux devient emblématique de la problématique de cette guerre. Au-delà de sa dimension fratricide, la guerre entre Étéocle et Polynice est avant tout la guerre entre deux seigneurs à qui tous les barons ont prêté serment. Chacun des barons doit prendre part à la guerre par engagement envers Étéocle, mais se montre dès lors parjure envers Polynice. Problème insoluble pour eux, bien que Daire établisse une hiérarchie entre les deux trahisons. Il préfère rester du côté d'Étéocle dans la mesure où la trahison que constituerait la livraison de la tour à l'ennemi est moindre que celle qui consiste à ne pas respecter son engagement vis-à-vis de Polynice, et surtout parce qu'il n'est pas le seul à manquer à sa parole première :

S'il m'estuet en celui pechier,
nel puet on ainsi reprochier ;
meilleurs houmes y a de moi,
n'en serai seul blâmez, ce croi ! (v. 7421-24)

Ici encore, tout est question d'interprétation. La parole, qu'elle soit divine ou humaine, est toujours sujette à discussion et la liberté de l'homme s'acquiert dans sa capacité à l'interpréter pour s'en libérer. Or, Daire le Roux est présenté comme un habile orateur, rompu aux débats juridiques :

Cil fu sages et fu de jourz,
et ot este en meintes courz ;
le vis ot fier et le chief rouz,
de parole fu engingnous. (v. 7425-28)

Sa fréquentation régulière de la cour lui a permis de développer une véritable compétence dans l'argumentation, il est l'*engineour* comme l'indique sa chevelure rousse¹³⁹. Ainsi, alors que le *poetes* qui sait déchiffrer la parole divine dévoile la vérité, celui qui sait interpréter la parole humaine demeure cependant menteur et manipulateur. La parole humaine est fragile et n'est pas absolue. Daire le sait et compte bien en tirer parti.

Il se rend le lendemain chez Étéocle et, lors d'un conseil, veut amener subtilement le roi à se délier lui-même du serment qui les unit.

Pour ce faire, Daire va justement poser la question du parjure, mais de celui dont Étéocle s'est rendu coupable en ne rendant pas le trône à son frère au terme de son année de règne. Le vassal commence par conseiller à son seigneur de faire la paix avec son frère sans clairement parler du problème du parjure. Cependant, la présentation qui nous a été faite de Daire ne laisse subsister aucun doute quant au but de sa prise de parole. Il souhaite emmener Étéocle vers cette question. Sa stratégie est d'utiliser le caractère irascible du roi pour le pousser à agir de façon irréfléchie. Lui proposer la paix est bien la chose qui le plus le fera sortir de ses gonds. La stratégie est efficace et le roi ne tarde pas à s'emporter :

Au roi ne plut pas cest conseil,
de mautalent devint vermeill. (v. 7577-78)

Or, nous savons à quel point la colère est mauvaise conseillère, c'est elle qui a empêché Œdipe de déchiffrer l'oracle d'Apollon, et c'est elle qui va tromper Étéocle. Le fils d'Œdipe n'est pourtant pas dupe du stratagème établi par Daire le Roux ; très vite, il accuse son vassal de ne le conseiller que pour récupérer son fils. Mais sa colère est plus forte que sa

¹³⁹ La chevelure rousse est au Moyen Âge le signe de la félonie et de la manipulation. (voir Michel Pastoureau, « L'homme roux » in *Une histoire symbolique du Moyen Âge occidental*, op.cit., p. 197-209.)

raison et il continue d'invectiver Daire violemment sous les yeux des autres barons. Daire reste calme et reprend la parole en prononçant cette fois-ci le mot de parjure :

bien devrīez por elz pes fere,
[...]
et pour vostre frere et por nos,
car jurasmes lui sanz engan
que il avroit l'ennor son an,
et pour nos giter de parjure
li devez rendre sa droiture. (v. 7604-10)

Il n'en fallait pas plus pour faire éclater la colère du roi qui ne peut résolument plus se contenir :

Quant il ot parler de parjure,
de mautalent se desmesure ;
en sa main tint un retros brief,
ferir l'en volt par mi le chief. (v. 7613-16)

C'est bien le mot de « parjure » qui fait définitivement sortir Étéocle de ses gonds. Nous voyons combien la parole que constitue le serment est puissante et lie les hommes, si bien qu'être accusé de ne l'avoir pas respectée ne peut que faire tomber l'interlocuteur du côté de la démesure¹⁴⁰. Mais plus puissante encore est la parole fourbe et trompeuse de Daire le Roux, qui a un tel pouvoir qu'elle est capable de mener le seigneur lui-même à agir selon la volonté du vassal. En effet, la réaction d'Étéocle est exactement celle qu'avait prévue Daire. Il peut, par la seule habileté verbale, disposer comme il l'entend de son propre seigneur.

Emporté par sa colère, Étéocle brise alors le serment qui les unit :

« Fui de ci, fet il, devant moi !
Mout ies ore de bonne foi !
[...]
D'une rien te doing plain congié :
congié te doing de moi mal fere ;
ja de riens ne t'en quier retrere.
Faux, enrievres, de pute foi,
fai quanque puez et je l'otroi. »

¹⁴⁰ Étéocle souligne cela en l'utilisant comme excuse lorsque le sage Othon lui recommande de se calmer : « qui avroit si grant pascience, / quant l'en de parjure l'apele, / ne fust marriz de tel nouvelle ? » (v. 7642-44).

Cele parole a cil oïe,
mes, ce sachiez, pas ne l'oblie !
Il la cuide bien avancier
et sa honte briement vangier. (v. 7619-32)

Daire a obtenu ce qu'il voulait. Ainsi, tout le débat tourne autour de la parole : c'est elle qui liait Daire à Étéocle et l'empêchait d'agir, et c'est par elle encore qu'il manipule Étéocle ; c'est enfin une parole, que Daire n'oubliera pas, qui libère les deux hommes de leurs engagements réciproques.

Tout en fomentant en secret sa vengeance, Daire affiche toujours sa loyauté envers le roi et se défend de chercher un intérêt personnel dans l'affaire :

Sire, dist Dayre, par ma foi,
a tort vous courrouciez vers moi.
Ce que j'en di, nel di por mal,
ainçois en doing conseil loial.
En toute vostre compaignie,
n'a chevalier qui m'en desdie
que a ton frere le menour
ne faces part de ceste honor,
et se cest plet veut refuser
et de la vielle fin tourner,
tuit nos devons a vos tenir
et bien l'en doit mal avenir. (v. 7663-74)

Étéocle, alors fou de rage, se lève et frappe Daire au visage, sous les yeux de tous. Daire quitte le conseil, secrètement satisfait de ce qui vient de se passer.

Ce qui est troublant dans l'attitude de Daire, c'est que si son intention est de tromper Étéocle, le conseil qu'il lui donne est bien un conseil loyal. En effet, il suggère la mesure et propose un moyen de retrouver la paix en revenant à l'accord initial. C'est précisément le conseil que donnait à son autre fils Jocaste lors de son ambassade à Argos. L'arrêt des combats était aussi, semble-t-il, le sens du signe envoyé par Dieu lors de l'engloutissement d'Amphiaräus. Daire se place donc du côté de ceux qui préconisent la paix, c'est-à-dire du côté du sage Othon, cousin de Platon, d'Adraste et de Tydée lors de l'ambassade de ce dernier, les chevaliers mesurés. Ainsi, sa parole est vraiment double : à la fois loyal conseil dans le fond, et trahison dans son intention.

Nous voyons donc combien la parole humaine est ambiguë et trompeuse, plus peut-être que la parole divine. Car la parole divine ne trompe l'homme que celui-ci est ignorant ; elle dépend de l'interprétation qu'en fait son interlocuteur mais est parfaitement neutre. Lorsqu'Œdipe se rend au temple de Delphes, l'auteur précise bien que l'oracle est donné de manière à ne pas influencer celui qui le reçoit¹⁴¹. La parole humaine au contraire est, dans le cas de Daire, destinée à tromper l'interlocuteur, à le faire agir contre son gré.

Plus contraignante et ayant plus d'emprise sur la liberté de l'homme, la parole humaine est cependant inférieure à la parole divine en cela qu'elle ne détient pas de vérité absolue. Le serment, s'il lie le seigneur et son vassal officiellement, n'empêche pas la trahison, il n'est pas une conversion profonde et intérieure, mais un pacte légal.

La parole humaine apparaît alors vaine dans la mesure où elle tire sa vérité de l'habileté de l'orateur, et non des faits qu'elle expose. Daire a-t-il trahi Étéocle ou est-ce Étéocle qui s'est montré parjure ? La question reste insoluble et les débats interminables entre Othon et Créon lors du procès de Daire le Roux en sont la preuve. L'amplification de ces débats dans le manuscrit *S* n'en souligne que plus la stérilité¹⁴². Alors que dans le conseil qui avait pour objet de déchiffrer le signe divin, la réflexion progressait de l'ignorance à une connaissance certaine et partagée par tous, ici, le procès ne trouvera son issue que dans l'amour qui naît entre Étéocle et la fille de Daire, scène qui, nous l'avons dit, se passe de mots.

La réflexion menée par l'auteur de *Thèbes* au fil de son roman et à laquelle il convie son lecteur dès le prologue prend tout son sens dans l'examen du statut de la parole et se développe sur deux registres qui correspondent aux deux classes à qui il s'adresse. D'une part, il invite le chevalier à réfléchir sur la parole régissant des lois féodales imparfaites parce qu'humaines et qui entravent sa liberté si celui-ci ne fait pas preuve de mesure. La parole humaine est trompeuse et mensongère et chacun doit se garder d'agir sous l'emprise de ses passions sous peine de se voir priver de liberté. D'autre part, le clerc est initié à la lecture du signe divin et à l'affirmation de son libre-arbitre par la conversion vers les réalités éternelles et absolues contenues dans la parole divine. Le meilleur exemple d'interprétation de la parole

¹⁴¹ v. 210 : « tel respons de quoi cil n'ot cure. »

¹⁴² Dans le manuscrit *S*, le débat entre Othon et Créon lors du procès s'étale sur plus de 600 vers. (cf. éd. Francine Mora-Lebrun, v. 9675 *sq.*, *op.cit.*, p. 608 *sq.*)

étant fourni par l'auteur lui-même qui, dans son adaptation de la *Thébaïde*, transforme la fable païenne en exemple de lecture chrétienne, expression même de sa propre liberté.

Que la parole soit humaine ou divine, la liberté se trouve dans l'interprétation et la compréhension, menacées par les passions humaines. Amour et colère encadrent l'épisode de Daire le Roux, provoquent la querelle et la résolvent. Cependant, ces passions sont, tout au long du roman, les entraves à la connaissance, aussi le roi d'Amicle souligne-t-il que le prêtre qui guidera l'armée et officiera en tant que médiateur de la parole divine doit se situer au-delà de ces passions :

Cest nostre mestre restorons,
a lui ellire entendons,
tel qui soit de bone doctrine ;
n'i ait amor, n'i ait haine. (v. 5287-90)

Conclusion : Récrire le mythe au XII^e siècle :

Le *Roman de Thèbes* est bien plus que la simple adaptation de la *Thébaïde* de Stace pour le public du XII^e siècle. Les nombreuses modifications effectuées par l'auteur médiéval simplifient certes son texte-source et rendent l'histoire de la famille thébaine plus intelligible à un public laïc, mais elles témoignent également d'une profonde réflexion sur la liberté humaine dans laquelle nous retrouvons l'écho des réflexions théologiques menées au fil de l'histoire – notamment par Boèce et saint Augustin – et qui ont transformé la conception du destin humain, passant du *fatum* à une responsabilisation de l'homme vis-à-vis de ses fautes.

Dieu a donné le libre-arbitre à l'homme pour que celui-ci puisse choisir sa vie. Cependant, ce n'est que dans l'accord complet de ses actes avec la volonté divine que l'homme sera véritablement libre – là est, selon nous, le véritable sens de la leçon donnée dans les derniers vers du roman et qui exhortent l'homme à ne pas agir « contre Nature ». Dans le *Roman de Thèbes*, l'auteur nous présente des personnages qui, attachés aux biens terrestres et aveugles aux réalités divines, sont aux prises avec diverses forces qui restreignent leur liberté. D'une part des forces extérieures, qui sont celles qui régissent le monde terrestre : Nature et Fortune. Nature impose le changement permanent sur terre, Fortune une alternance de bons et mauvais coups indéterminables. Pour trouver une liberté face à ces forces, il faut les comprendre et en saisir la finalité ; reconnaître derrière l'apparence hostile la volonté du Créateur, de la Providence divine, pour pouvoir élargir sa conscience et découvrir la véritable nature de la liberté humaine. C'est la leçon donnée par Philosophie au narrateur dans la *Consolation de Philosophie* de Boèce, dont l'influence sur l'œuvre qui nous occupe n'est pas à démontrer :

Si tu te rappelais la patrie dont tu es originaire, tu saurais qu'elle n'est pas dirigée par le pouvoir de la foule comme Athènes autrefois, mais qu'il n'y a « qu'un seul maître, un seul roi »¹⁴³, qui se réjouit de l'affluence des citoyens, non de leur bannissement, et qu'être guidé par ses rênes et se conformer à sa justice est la liberté suprême.¹⁴⁴

Mais l'homme est d'autre part soumis à des forces intérieures : ses propres passions qui, de l'amour à la haine, voilent sa connaissance et l'empêchent de saisir sa chance de

¹⁴³ Citation d'Homère, *Iliade*, 2, 204-205.

¹⁴⁴ Boèce, *La Consolation de Philosophie*, I, 5, op.cit., p. 73.

liberté. Ces passions l'entraînent vers la concupiscence et le péché. Ce sont elles les véritables chaînes qui lient l'homme et le privent de liberté.

L'homme est montré dans le *Roman de Thèbes* comme une créature ambivalente, prise entre ciel et terre, entre horizontalité et verticalité, comme le signifie l'énigme posée par le Sphinx. Il n'acquiert sa liberté qu'en affirmant son humanité. Les personnages du roman ne sont soumis qu'à partir du moment où ils se considèrent comme tels. L'auteur, dans une perspective historique, présente des hommes avançant dans l'erreur, ne reconnaissant pas leur véritable créateur et occultant les signes sur leur chemin. Les dieux antiques sont alors relégués au rang d'allégorie des croyances païennes. Le Verbe divin, celui du Dieu chrétien, est quant à lui présent tout au long du texte, invitant les hommes à la conversion.

Au-delà de la *translatio imperii* et de la *translatio studii* apparaît donc la transmission d'une leçon parfaitement chrétienne. Cependant, il est laissé au lecteur le soin de la découvrir derrière le voile du récit guerrier aux dehors épiques. L'ignorance et l'aveuglement des personnages, stigmatisés par l'auteur au fil du roman, n'ont de meilleur écho que dans l'incapacité, supposée dans le prologue, du lecteur commun à entendre le récit de la guerre des frères thébains dans toute sa profondeur.

La liberté humaine provient de la connaissance, qui ne se conquiert que par l'interprétation et le déchiffrement des signes, sensibles ou verbaux. Ce travail d'interprétation, l'auteur l'a effectué vis-à-vis de la *Thébaïde*, et le lecteur doit à son tour cheminer dans le *Roman de Thèbes* pour y découvrir sa liberté.

Néanmoins, cette leçon, parce qu'elle est implicite, n'est jamais imposée au lecteur. L'auteur du *Roman de Thèbes* n'invite à aucun moment explicitement son lecteur à appliquer un quelconque système interprétatif absolu au mythe antique (à la différence par exemple des *Mitologiae* de Fulgence ou des deux premiers *Mythographes du Vatican* qui, tout en racontant les mythes antiques, en proposent une interprétation unique et catégorique¹⁴⁵). Il nous livre au contraire une œuvre qui propose plusieurs niveaux d'interprétation, répondant ainsi parfaitement à son auditoire divers. Découvrir une leçon cléricale sous le récit chevaleresque est déjà révéler un premier niveau d'interprétation, qui en appelle de nouveaux.

L'étude du *Roman de Thèbes* que nous avons effectuée nous a en effet amené à conclure que l'auteur développe une réflexion sur le savoir né de l'interprétation de la parole

¹⁴⁵ cf. Francine Mora-Lebrun, « *Mètre en romanz* »..., *op.cit.*, p. 217-219.

et des signes, qu'ils soient humains ou divins. Il conviendrait alors d'appliquer cette démarche d'interprétation aux nombreuses insertions mythiques et savantes présentes dans le roman : aux *ekphraseis*, au récit de la fondation de Thèbes par Cadmus, à celui des géants, de la naissance du cheval fabuleux de Capanée, et à bien d'autres épisodes ; interprétations qui pourraient peut-être révéler de nouvelles réflexions philosophiques contenues dans le roman.

Le *Roman de Thèbes* est donc une œuvre protéiforme, et dont les diverses interprétations, loin de se contredire les unes les autres, n'en soulignent que mieux l'inépuisable richesse. Une telle démarche est typique de l'attitude médiévale face à la fable et plus particulièrement au mythe, dont les nombreuses interprétations possibles fournissaient aux lecteurs de l'époque une preuve de la profondeur et de la vérité de ces textes. Dans un article consacré à la notion d'*integumentum* dans la pensée du grammairien chartrain Guillaume de Conches, Édouard Jeuneau souligne ce point :

Il ne faut pas se scandaliser, dit notre auteur [Guillaume de Conches], de ces interprétations divergentes d'une même fable, mais plutôt se réjouir. De fait, la multiplicité des sens pour un même texte enchantait les lecteurs du moyen âge comme elle avait enchanté les Pères dans la lecture de la Bible. Un moderne penserait qu'en se multipliant les interprétations se détruisent les unes les autres. Pour les hommes du XII^e siècle elles témoignaient, par leur multiplicité même, de la richesse du texte à commenter.¹⁴⁶

Édouard Jeuneau poursuit son explication en citant Abélard se justifiant d'avoir rapporté les textes des philosophes anciens en les interprétant de manière à faire jaillir de leurs écrits une vérité chrétienne :

On m'accusera peut-être d'être indiscret et de violenter les textes en détournant en faveur de notre foi les paroles des philosophes en leur imposant une signification que les auteurs n'ont point eu en vue. Mais qu'on pense à la prophétie de Caïphe : elle avait un sens bien différent de celui auquel ce dernier pensait. Et quand les saints prophètes sont les organes par lesquels le Saint-Esprit se fait entendre, ils ne comprennent pas toutes les significations dont leurs paroles sont prégnantes. Souvent ils ne pensent qu'à une seule d'entre elles alors que l'Esprit qui parle par eux a en vue un grand nombre, celles-là même que, sous son inspiration, les différents exégètes découvriront par la suite.¹⁴⁷

¹⁴⁶ Édouard Jeuneau, « L'usage de l'*integumentum* à travers les gloses de Guillaume de Conches », *Lectio philosophorum. Recherches sur l'école de Chartres*, Amsterdam : A.M. Hakkert, 1973, p. 139.

¹⁴⁷ Abélard, *Introductio ad theologiam*, I, 20, cité par Édouard Jeuneau, *Ibid.*

S'il est pour Abélard légitime de comparer les textes des philosophes antiques aux prophéties de la Bible, il peut paraître excessif d'appliquer son raisonnement à l'auteur du *Roman de Thèbes* et d'ainsi considérer la poésie de Stace comme l'émanation du Verbe divin. Cependant, il semble bien que la démarche de notre clerc-adaptateur n'est pas éloignée de celle d'Abélard. En effet, il transmet à son public un texte païen qu'il modifie pour en faire ressortir une vérité chrétienne. C'est peut-être moins la *Thébaïde* de Stace – qu'il dépouille et modifie à son gré – qui l'intéresse que le mythe dont elle est elle-même inspirée.

Ainsi, nous sommes amenés à considérer les mises en roman des mythes antiques au XII^e siècle, plus que comme une entreprise de propagande politique, comme la concrétisation d'une réflexion profonde, sûrement inspirée par la pensée chartraine, sur la connaissance et le savoir contenus dans la poésie de l'antiquité.

Les auteurs des mises en roman se distinguent des chartrains et affirment leur originalité dans la mesure où c'est dans la poésie et non dans la philosophie qu'ils vont rechercher cette connaissance. La vérité philosophique naît au sein de la fable alors considérée comme mensongère par la plupart des théologiens. Dès ses origines, le roman est donc intimement lié à la philosophie. Voilà un point sur lequel le *Roman de Thèbes* se distingue fortement de la chanson de geste aussi bien que de l'épopée antique et contribue à édifier une forme et un genre nouveaux qui mêlent récit guerrier narrant des exploits chevaleresques, transmission d'un savoir historique et culturel et réflexion morale et théologique.

Par son adaptation de la *Thébaïde*, l'auteur du *Roman de Thèbes* réussit le tour de force de livrer une œuvre qui est à la fois vulgarisation du savoir pour les laïcs et profonde réflexion pour les clercs ; ce qui coïncide avec le public qu'il vise explicitement dans le prologue :

Or s'en tesent de ce mestier
se ne sont clerc ou chevalier,
car aussi pueent escouter
comme li asnes a harper. (v. 13-16)

Il serait alors intéressant d'étudier plus en profondeur les rapports entre la réflexion chartraine sur les textes et la philosophie antiques et l'émergence à la même époque de ces mises en roman qui semblent – pour le *Roman de Thèbes* du moins – y faire écho. Une telle étude pourrait peut-être mettre en lumière les raisons de l'intérêt porté au XII^e siècle à la matière antique et à sa vulgarisation ainsi que les rapports qui semblent naître entre la fable

poétique païenne et la vérité chrétienne et qui participeront à donner à la littérature sa légitimité aux yeux des croyants.

BIBLIOGRAPHIE

I. Textes littéraires et philosophiques :

1. *Corpus principal* :

- ❖ *Le Roman de Thèbes*, éd. Guy Raynaud de Lage (éd. du ms C), Paris : Champion, 2002, CFMA, 189 p. (trad. Aimé Petit, Paris : Champion, 2002)
- ❖ *Le Roman de Thèbes*, éd. et trad. Francine Mora-Lebrun (éd. du ms S), Paris : Le Livre de Poche, 1995, coll. « Lettres gothiques », 761 p.

2. *Autres œuvres utilisées* :

- ❖ BENOIT DE SAINTE-MAURE, *Le Roman de Troie*, éd. et trad. E. Baumgartner et F. Vielliard, Paris : Le Livre de Poche, 1998, coll. « Lettres gothiques », 669 p.
- ❖ BOECE, *La Consolation de Philosophie*, éd. et trad. Claudio Moreschini et Éric Vanpeteghem, Paris : Le Livre de Poche, 2008, coll. « Lettres gothiques », 323 p.
- ❖ *Bible (La)*, trad. Louis-Isaac Lemaître de Sacy, Paris : Robert Laffont, 1990, coll. « Bouquins », 1690 p.
- ❖ *Biblia sacra iuxta uulgatam uersionem*, éd. Robertus Weber et Roger Gryson, Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 1994, 1980 p.
- ❖ ESCHYLE, *Les Sept contre Thèbes*, in *Eschyle, Tome I*, éd. et trad. Paul Mazon, Paris : Les Belles Lettres, 1963, p. 102-147.
- ❖ HUGUES DE SAINT-VICTOR, *L'Art de lire*, trad. Michel Lemoine, Paris : Cerf, 1991, coll. « Sagesses chrétiennes », 243 p.
- ❖ *Le Roman d'Eneas*, éd. et trad. Aimé Petit, Paris : Le Livre de Poche, 1997, coll. « Lettres gothiques », 636 p.

- ❖ SAINT AUGUSTIN, *De Libero arbitrio*, in *Dialogues philosophiques III*, éd. et trad. Goulven Madec, Paris : Desclée de Brouwer, 1986, p. 157-529.
- ❖ STACE, *Thébaïde*, éd. et trad. Roger Lesueur, Paris : Les Belles Lettres, 2000, 3 vol.
- ❖ SOPHOCLE, *Œdipe roi*, in *Sophocle, Tome II*, éd. Alphonse Dain et trad. Paul Mazon, Paris : Les Belles Lettres, 1989, p. 62-129.
- ❖ VOLTAIRE, *Œdipe*, 2^e édition revue, corrigée et augmenté [sic] d'une lettre, Paris : Pierre Ribou et Jacques Ribou fils, 1719, disponible sur gallica.bnf.fr : <http://gallica2.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k72224f> (consulté le 15/06/2009).

II. Outils :

- ❖ BAZIN-TACCHELLA, Sylvie, *Initiation à l'ancien français*, Paris : Hachette, 2001, 159 p.
- ❖ *Dictionnaire des Lettres françaises. Le Moyen Âge*, Bossuat R., Pichard L., Raynaud de Lage G. (dir.), édition entièrement revue et mise à jour sous la direction de Geneviève Hasenohr et Michel Zink, Paris : Fayard, 1991, 766 p.
- ❖ *Dictionnaire du Moyen Âge. Littérature et philosophie*, Paris : *Encyclopædia Universalis* et Albin Michel, 1999, 868 p.
- ❖ *Dictionnaire du Moyen Âge*, Gauvard C., de Libera A. et Zink M. (dir.), Paris : P.U.F., 2004, coll. « Quadrige », 1548 p.
- ❖ *Dictionnaire des Mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique*, Bonnefoys Y. (dir.), Paris : Flammarion, 1999, 2254 p.
- ❖ GERARD, André-Marie (assisté de Andrée Nordon-Gérard), *Dictionnaire de la Bible*, Paris : Robert Laffont, 1989, coll. « Bouquins », 1478 p.
- ❖ GODEFROY, Frédéric, *Lexique de l'ancien français*, Paris : Honoré Champion, 2003, 633 p.
- ❖ GREIMAS, Algirdas Julien, *Dictionnaire de l'ancien français*, Paris : Larousse, 2004, 630 p.
- ❖ ZINK, Michel, *Littérature française du Moyen Âge*, Paris : P.U.F., 2004, coll. « Quadrige », 393 p.

III. Études critiques :

1. Études générales:

- ❖ LE GOFF, Jacques, *Les intellectuels au Moyen Âge*, Paris : Seuil, 1957, 226 p.
- ❖ – *La Civilisation de l'occident médiéval*, Paris : Arthaud, 1977, 700 p.
- ❖ DE LUBAC, Henri, *Le Drame de l'humanisme athée*, Paris : Cerf, 1983, 535 p.
- ❖ LEMOINE, Michel, *Théologie et platonisme au XIIe siècle*, Paris : Cerf, 1998, 138 p.
- ❖ JEAUNEAU, Édouard, « L'usage de l'*integumentum* à travers les gloses de Guillaume de Conches », in *Lectio philosophorum. Recherches sur l'école de Chartres*, Amsterdam : A.M. Hakkert, 1973, p. 127-192.
- ❖ – « “*Nani gigantum humeris insidentes*”. Essai d'interprétation de Bernard de Chartres », in *Lectio philosophorum. Recherches sur l'école de Chartres*, Amsterdam : A.M. Hakkert, 1973, p. 53-73.
- ❖ – *L'âge d'or des écoles de Chartres*, Chartres : Houvet, 2000, 81 p.
- ❖ PASTOUREAU, Michel, *Une histoire symbolique du Moyen Âge occidental*, Paris : Seuil, 2004, 436 p.
- ❖ ZINK, Michel, *Poésie et conversion au Moyen Âge*, Paris : P.U.F., 2003, 342 p.
- ❖ – *Nature et Poésie au Moyen Âge*, Paris : Fayard, 2006, 274 p.
- ❖ ZUMTHOR, Paul, *Essai de poétique médiévale*, Paris : Seuil, 2000, 619 p.

2. Études portant exclusivement ou principalement sur Le Roman de Thèbes :

- ❖ ADLER, Alfred, « The Roman de Thèbes, a *Consolatio Philosophae* », *Romanische Forschungen*, 72 (1960), p. 257-276.
- ❖ CROIZY-NAQUET, Catherine, *Thèbes, Troie et Carthage. Poétique de la ville dans le roman antique au XII^e siècle*, Paris : Champion, 1994, 465 p.

C. Croizy-Naquet centre son étude sur les descriptions de villes présentes dans la trilogie antique (*Le Roman de Thèbes*, *Le Roman d'Éneas*, *Le Roman de Troie*). Elle distingue notamment deux modalités descriptives bien distinctes : d'une part une description statique qui décrit la ville pour elle-même, sans intervention humaine, ce qui rapproche la description de la ville de l'*ekphrasis* ; d'autre part une description dynamique qui consiste à représenter la ville en train d'être construite et qui associe donc étroitement description

et narration. Cependant, C. Croizy-Naquet déclare que « le clerc de *Thèbes* n'opte pour aucun protocole descriptif établi » et que « ses descriptions restent trop peu nombreuses et trop peu détaillées pour s'inscrire notablement dans l'une ou l'autre perspective » (p. 98). C. Croizy-Naquet étudie ensuite la figure de l'artiste dans les trois romans, en considérant que derrière celle-ci « se dessine en filigrane celle de l'écrivain » (p. 293). Ainsi, les *ekphraseis* sont selon elle le moyen pour les clercs-adaptateurs de faire un retour sur leur propre art et de s'affirmer créateurs plus que traducteurs.

- ❖ DONOVAN, Lewis Gary, *Recherches sur le Roman de Thèbes*, Paris : Société d'Édition d'Enseignement Supérieur, 1975, 294 p.

L'étude de L. G. Donovan a permis d'établir la connaissance et la grande culture du clerc qui écrivit *Le Roman de Thèbes*. En étudiant les rapports entre l'œuvre et son modèle, le critique démontre que l'auteur de *Thèbes* connaissait parfaitement la *Thébaïde*, mais qu'il n'a pas hésité à la modifier volontairement et non par ignorance. Il démontre également que le clerc érudit puise certaines informations dans d'autres sources comme le *Mythographus secundus* pour l'histoire d'Œdipe. Tout en établissant l'influence de la chanson de geste sur *Le Roman de Thèbes*. L. G. Donovan souligne l'originalité de ce roman qui se veut aussi œuvre didactique offrant au lecteur un « modèle » d'écriture en langue vulgaire. Selon L. G. Donovan, l'adaptation de la *Thébaïde* s'effectue autour du personnage d'Athys, considéré par le critique comme le véritable « héros-modèle » pour la classe chevaleresque.

- ❖ DUFOURNET, Jean, « La *Thébaïde* de Stace et le *Roman de Thèbes* », *Revue des Langues Romanes*, 82 (1976), p. 139-160. Reprint éd. Paradigme : *Qui des sept arz set rien entendre... Études sur le Roman de Thèbes*, articles réunis par Bernard Ribémont, Orléans, 2002, p. 57-78.
- ❖ FASSEUR, Valérie, « L'Énigme du Sphinx, le début du *Roman de Thèbes* ou le lecteur médiéval du signe antique », *Troianalexandrina*, 6 (2006), p. 151-169.
- ❖ GALLY, Michèle, « "S'en tésent de cest mestier, se ne sont clerc ou chevalier", un roman pour l'élite », *Méthode !*, 3 (2002), p. 29-36.
- ❖ GONTERO, Valérie, *Parures d'or et de gemmes*, Aix-en-Provence : Publications de l'Université de Provence, 2002, 308 p.
- ❖ HAUGEARD, Philippe, *Du Roman de Thèbes à Renaut de Montauban. Une genèse sociale des représentations familiales*, Paris : P. U. F., 2002, 305 p.

P. Haugeard aborde le *Roman de Thèbes* selon une approche sociocritique. Il considère l'œuvre comme une « machine de guerre contre le droit d'aînesse » (p. 168). Il rappelle

l'opposition qui existait au XII^e siècle entre le principe de primogéniture qui avait cours dans les familles royales et aristocratiques et le droit traditionnel qui plaidait pour l'égalité de tous les enfants devant l'héritage d'un père. Selon P. Haugeard, le *Roman de Thèbes*, en faisant d'Étéocle l'aîné de Polynice, et en faisant de cet aîné un mauvais souverain, remet en cause le principe de primogéniture. Il insiste également sur les tensions familiales mises en lumière par le *Roman de Thèbes* entre les frères, mais aussi entre les pères et les fils, qui sont selon lui les échos de l'amertume que pouvaient ressentir les jeunes chevaliers du XII^e siècle – public visé par le roman – dont la majeure partie devaient certainement être des cadets.

- ❖ MESSERLI, Sylviane, « Le *Roman de Thèbes* à la lumière de l'épisode d'Œdipe », in *Œdipe enténébré. Légendes d'Œdipe au XIIe siècle*, Paris : Champion, 2002, p. 103-186.
- ❖ MORA-LEBRUN, Francine, « Les combats dans le *Roman de Thèbes* : le clerc et les chevaliers », *L'information littéraire*, LV, 1 (janvier/mars 2003), p. 42-52.
- ❖ – « *Metre en roman* ». *Les romans d'antiquité du XIIe siècle et leur postérité (XIIe-XIVe siècle)*, Paris : Champion, 2008, 608 p.

Cet ouvrage fait partie de la collection « Moyen Âge – Outils de synthèse » chez Honoré Champion. Il s'agit d'un essai de synthèse des travaux critiques effectués sur les « mises en roman » du XII^e siècle, à savoir les « romans d'antiquité » (*Le Roman de Thèbes*, *Le Roman d'Eneas*, *Le Roman de Troie*) ainsi que les « contes ovidiens » (*Piramus*, *Narcissus* et *Philoména*) et le « troisième cercle » (*Le Roman de Philosophie*, *Athis et prophlias*, *Floire et Blanchefleur*). Francine Mora-Lebrun y expose le contexte historique qui voit naître les premières mises en roman, celui de la renaissance du XII^e siècle et insiste notamment sur les rapports entre les auteurs de ces mises en romans et l'école de Chartres. Puis elle donne un aperçu détaillé du processus de *Translatio* en montrant bien la double dimension des romans d'antiquité : à la fois porteurs d'une réflexion morale et philosophique et d'une dimension historique et politique qui vise à établir le transfert de pouvoir et de culture depuis la Grèce antique jusqu'à l'occident médiéval en passant par l'Empire romain. Puis l'ouvrage se centre sur les procédés poétiques qui naissent avec les mises en romans, s'attardant notamment sur les *ekphraseis*. Enfin, F. Mora-Lebrun examine la postérité et l'influence des mises en roman dans la littérature du Moyen Âge.

- ❖ PAPP, Annette, « Destin et Fortune dans le *Roman de Thèbes* », *RZL*, XII (1988), p. 211-213.

- ❖ PETIT, AIME, *Naissances du roman. Les techniques littéraires dans les romans antiques du XIIIe siècle*, Genève : Slatkine, 1985, 1454 p. (2 volumes)

Cet ouvrage concerne les trois romans d'antiquité (le *Roman de Thèbes*, le *Roman d'Eneas* et le *Roman de Troie*) mais se centre plus particulièrement sur le *Roman de Thèbes*. Aimé Petit y analyse les techniques littéraires utilisées par les auteurs des mises en roman pour traduire et adapter leurs sources latines. Il effectue notamment un précieux et minutieux relevé des suppressions, ajouts et modifications diverses entre la *Thébaïde* de Stace et le *Roman de Thèbes*. Il montre également que ces trois mises en roman, tout en s'inspirant du style épique de la chanson de geste, inaugurent bien un genre nouveau qui deviendra notre roman, notamment dans leur traitement des portraits et des dialogues totalement novateurs. En ce qui concerne le *Roman de Thèbes*, A. Petit étudie l'ensemble des manuscrits tout en établissant leur chronologie et leur classement.

- ❖ – « “Monseigneur” Amphiaraüs ? », *Les Lettres Romanes*, 33 (1979), p. 163-171. Reprint éd. Paradigme : *Qui des sept arz set rien entendre... Études sur le Roman de Thèbes*, articles réunis par Bernard Ribémont, Orléans, 2002, p. 131-140.
- ❖ – « Un passage controversé du *Roman de Thèbes* : la *Capanéide* », *Marche Romane*, 31 (1981), p. 43-61.
- ❖ – « La reine Jocaste dans le *Roman de Thèbes* », *Bien dire et bien apprendre*, 16 (1998), p. 229-236. Reprint éd. Paradigme : *Qui des sept arz set rien entendre... Études sur le Roman de Thèbes*, articles réunis par Bernard Ribémont, Orléans, 2002, p. 151-158.
- ❖ POIRION, Daniel, « Le mythe antique comme préhistoire », in *Résurgence. Mythe et littérature à l'âge du symbole (XIIIe siècle)*, Paris : P.U.F., 1986, p. 55-77.
- ❖ – « Edyppus et l'énigme du roman médiéval », *Senefiance*, 9 (1980), p. 287-297. Reprint éd. Paradigme : *Qui des sept arz set rien entendre... Études sur le Roman de Thèbes*, articles réunis par Bernard Ribémont, Orléans, 2002, p. 141-150.
- ❖ *Qui des sept arz set rien entendre... Études sur le Roman de Thèbes*, articles réunis par Bernard Ribémont, Orléans : Paradigme, 2002, 212 p.
- ❖ QUITIN, Françoise, « Péché et Pénitence dans le *Roman de Thèbes* », *RZL*, XII (1988), p. 213-217.

Table des matières :

INTRODUCTION : LA DISPARITION DU <i>FATUM</i> ANTIQUE :	2
1 LES FORCES DU DESTIN :	7
1.1 PRIERES, ORACLES ET MALEDICTIONS : QUEL POUVOIR POUR LES DIEUX ?	8
1.1.1 <i>Apollon, Laïus et Oedipe :</i>	8
1.1.2 <i>Atys et Laïus :</i>	13
1.1.3 « <i>Jupiter et Thesiphoné</i> », la malédiction initiale :	17
1.2 FORTUNE ET NATURE :	20
1.2.1 <i>Le changement, loi commune à Nature et Fortune :</i>	23
1.2.2 <i>La tempête d'Argos :</i>	27
1.3 LES RAPPORTS ENTRE HOMMES ET DIEUX : RIVALITES ET CHATIMENTS :	33
1.3.1 <i>L'engloutissement d'Amphiaräus:</i>	33
1.3.2 <i>La « Capanéide » :</i>	37
2 PASSIONS, RAISON ET LIBRE-ARBITRE : QUELLES RESPONSABILITES ET QUELLE LIBERTE POUR L'HOMME ?	44
2.1 L'HOMME ET L'ANIMAL :	44
2.1.1 <i>L'énigme du Sphinx :</i>	45
2.1.2 <i>Le lion et le sanglier :</i>	48
2.1.3 <i>Le cheval, symbole du destin :</i>	58
2.2 L'AVANT-TEXTE : VICTIMES, COUPABLES ET FELONS :	69
2.2.1 <i>La faute initiale :</i>	69
2.2.2 <i>Œdipe, victime de son destin :</i>	73
2.2.3 <i>Des personnages coupables de leurs passions :</i>	78
3 PAROLE DE DIEU, PAROLE DES HOMMES: LES VOIES DE LA LIBERTE.	86
3.1 L'EVOLUTION DE LA PAROLE PROPHETIQUE DANS LE <i>ROMAN DE THEBES</i> :	87
3.2 PREDESTINATION ET LIBRE-ARBITRE :	103
3.3 LE SERMENT ET L'ESCLAVAGE DE LA PAROLE HUMAINE :	120
CONCLUSION : RECRIRE LE MYTHE AU XII^E SIECLE :	127
BIBLIOGRAPHIE	132
TABLE DES MATIERES :	138