

# FORTUNA DANS LE MONDE LATIN: CHANCE OU HASARD?

Nicole HECQUET-NOTI  
Université de Genève

*Fortuna* est un nom protéiforme: nom propre, il désigne une déesse – souvent bienfaitrice, parfois hostile –, nom commun, il prend le sens de «bonheur, malheur, hasard, sort», et même «biens matériels». Sans prétendre faire la synthèse complète d'un sujet aussi complexe, qui englobe des champs d'étude aussi différents que l'histoire des religions, la philologie, la philosophie ou l'anthropologie, j'ai seulement essayé de comprendre ce qui reliait ces différentes acceptions et, par là, d'esquisser un aperçu de l'évolution du concept de *Fortuna* dans la littérature latine<sup>1</sup>.

J'ai donc commencé par interroger les anciens eux-mêmes pour connaître la définition qu'ils avaient du mot, puis j'ai regardé dans la littérature archaïque surtout, et classique, quels étaient ses emplois.

## 1. Etymologie du mot et sens

Le mot est issu de la racine indo-européenne *\*bher* «porter»<sup>2</sup>, sur laquelle a été formé le substantif *fors* d'où est dérivée *Fortuna* par

---

<sup>1</sup> La seule étude d'ensemble sur *Fortuna* est celle de Jacqueline CHAMPEAUX, *Fortuna, recherches sur le culte de la Fortune à Rome et dans le monde romain des origines à la mort de César*, Ecole française de Rome, t. 1, 1982, t. 2, 1987: la majeure partie de son travail est consacrée à l'étude de la divinité et de ses sanctuaires d'un point de vue archéologique; mais quelques chapitres abordent la question sous son aspect historique (l'assimilation avec la *tuchè* grecque) ou littéraire (les changements de sens entre l'époque de Plaute et de César). En outre, il existe quelques articles généraux dans des encyclopédies consacrées à l'antiquité, parmi lesquels: l'article *Fortuna* dans *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Bd VII, 1, coll. 12-42 (OTTO, 1910), très détaillé en ce qui concerne la déesse italique, mais qui ne traite pas des occurrences littéraires du mot. La plus récente tentative de synthèse des différentes acceptions, avec une bibliographie, est celle parue dans *Reallexikon für Antike und Christentum*, Bd VIII, coll. 182-197 (I. KAJANTO, 1972).

<sup>2</sup> Cf. article *Fortuna* dans *Thesaurus linguae Latinae*, VI, 1, 1175, 48-1195, 65 (HEY, 1920) et dans ERNOUT-MEILLET, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris 1959.

adjonction d'un suffixe *-nus* qui exprime sans doute un rapport d'appartenance comme on le voit dans le couple *Roma/Romanus*. Le rapprochement entre le nom *Fortuna* et le verbe *ferre*, issu de la même racine, a été fait par les anciens, comme le montre le témoignage d'un fragment d'Ennius cité dans le *De officiis* de Cicéron (1, 38): *quid ferat fors*.

J'ai retenu deux définitions du mot, celle transmise par Cicéron qui analyse le concept philosophique du hasard, et celle que propose Isidore de Séville à la fin de l'Antiquité.

Dans son traité sur la divination, Cicéron essaie de définir les mots qui expriment l'idée de hasard :

*Quid est aliud fors, quid Fortuna, quid casus, quid euentus, nisi cum sic aliquid cecidit, sic euenit ut aliter cadere atque euenire potuit? (...) Quo modo ergo id quod temere fit caeco casu et uolubilitate Fortunae, praesentiri et praedici potest?*

(*De diuinatione*, 2, 15)

Qu'est-ce que le sort, qu'est-ce que la Fortune, qu'est-ce que le hasard, qu'est-ce que l'événement sinon le fait que, lorsque quelque chose est arrivé, il s'est produit de sorte qu'il aurait pu arriver ou se produire autrement (...) Comment donc pourrait-on pressentir ou prédire ce que gouverne capricieusement un hasard aveugle, ce qui dépend de l'inconstance de la Fortune?

Cicéron associe dans une même notion *Fortuna*, *fors* et *casus* pour indiquer l'existence d'événements fortuits. Essayons toutefois de préciser le champ sémantique de chacun de ces mots afin de voir s'il est possible d'établir une distinction.

Si *fors* et *Fortuna* sont formés sur la même racine, les utilisations des deux mots permettent toutefois de les préciser comme le fait au IV<sup>e</sup> siècle après J.C. le grammairien Nonius<sup>3</sup>: *fors* est un nom commun utilisé seulement au nominatif et à l'ablatif pour désigner un principe abstrait. Souvent considéré comme synonyme de *casus*, il s'en distingue toutefois du fait que *casus*, substantif dérivé du verbe *cadere* «tomber, arriver», désigne le résultat de l'action verbale, «événement qui est produit par *fors*». Tous deux sont des noms communs – *fors* en tant que principe actif, pouvant parfois être personnifié<sup>4</sup> –, tandis que *Fortuna* est le nom d'une déesse, souvent bienfaitrice: cette connotation positive se trouve par exemple dans l'emploi d'une expression comme *fors Fortuna* qui dans l'*Hécyre* de Térence (v. 386) désigne «un heureux hasard».

<sup>3</sup> NONIUS, *De differentia similibus significationum*, 5, p. 687 (ed. LINDSAY, Teubner 1903): *Fors est casus temporalis, Fortuna dea ipsa*. (*Fors* est une circonstance temporelle hasardeuse, *Fortuna* la déesse elle-même.)

<sup>4</sup> Voir *Thesaurus linguae Latinae* VI, 1, 1128, 12 s.v. *fors*.

A la fin de l'Antiquité, Isidore de Séville relève ces mêmes aspects dans ses *Etymologiae* (8, 11, 94):

*Fortunam a fortuitis nomen habere dicunt, quasi deam quandam res humanas uariis casibus et fortuitis inluentem, unde et caecam appellat eo quod passim in quoslibet incurrens sine ullo examine meritum, et ad bonos et ad malos uenit. Fatum autem a Fortuna separant: et Fortuna quasi sit in his quae fortuito ueniunt, nulla palam causa; fatum uero adpositum singulis et statutum aiunt.*

On dit que la Fortune tire son nom des événements fortuits, qu'elle est pour ainsi dire une sorte de déesse qui se joue des affaires humaines par des événements imprévisibles et fortuits; c'est pourquoi on dit qu'elle est aveugle, du fait que, s'abattant sur n'importe qui au hasard, sans aucune considération des mérites de chacun, elle concerne aussi bien les hommes bons que les mauvais. On distingue le Destin de la Fortune: la Fortune est le fait que, dans ce qui arrive fortuitement, il n'y a aucune cause manifeste, tandis que le Destin est enchaînement d'éléments singuliers fixés.

Par cette définition, empruntée aux philosophes stoïciens et à Cicéron, Isidore fait clairement une distinction entre *Fatum*, le destin inéluctable fixé objectivement par les dieux (*heimarménè* pour les Grecs), et *Fortuna*, qui symbolise les vicissitudes de l'existence humaine telle qu'elle est vécue subjectivement par l'individu, c'est-à-dire la part d'imprévu qui semble échappée au *Fatum* pour des hommes ignorants de la volonté de ce dernier, ainsi que le relève Cicéron dans les *Academica* (1, 29):

*Quam <uim> interdum eandam necessitatem appellant, quia nihil aliter possit atque ab ea constitutum sit, inter quasi fatalem et immutabilem continuationem ordinis sempiterni, non nunquam quidem eandam Fortunam, quod efficiat multa improuisa ac necopinata nobis propter obscuritatem ignoracionemque causarum.*

Quelquefois ils appellent cette même force «nécessité», parce que rien ne saurait être autrement qu'elle ne l'a établi, au milieu de la continuation, pour ainsi dire fatale et immuable de l'ordre éternel; d'autres fois encore, «Fortune», parce qu'elle produit cette multitude d'effets inattendus, que l'obscurité des causes et notre ignorance nous empêchent de prévoir.

Dans ces deux définitions complémentaires – sur lesquelles je reviendrai plus loin – seule est examinée, d'un point de vue philosophique, *Fortuna* en tant que «hasard». Or, si c'est dans cette acception qu'est principalement connue *Fortuna* à l'époque classique et impériale, le nom désigne d'abord, à l'époque archaïque, une déesse italique.

## 2. *Fortuna*, déesse italique archaïque

Il n'est pas de mon propos d'aborder le problème complexe des origines et du sens des cultes de *Fortuna* dans la Rome archaïque<sup>5</sup>; je ne signalerai que les points essentiels.

*Fortuna* est une divinité italique, certainement liée à la fécondité, possédant aussi un aspect oraculaire, et dont le champ d'activité est large et mal défini : elle se spécialise, dans une première époque, en tant que protectrice des naissances et dispensatrice bienfaitrice des différents âges de la vie. On connaît deux grands sanctuaires de *Fortuna*, celui de Préneste (*Fortuna primigenia*) et celui d'Antium, qui sont des sièges d'oracles renommés dès l'époque archaïque.

Elle arrive ensuite à Rome au VI<sup>e</sup> siècle avant J.C. avec Servius Tullius (dont la légende dit qu'il est le fils de la Fortune<sup>6</sup>), en tant que déesse de la chance, sans doute par assimilation à la *Tuchè* hellénistique. Sa popularité ne cesse alors de s'accroître dans la Rome républicaine, puis impériale, où, pour des raisons idéologiques, elle est utilisée par le pouvoir politique qui fait de son culte un des fondements de sa légitimité religieuse : la vogue de *Fortuna* sous l'Empire est signalée par Pline l'Ancien<sup>7</sup> et Juvénal (*Satires* 10, 363-365).

## 3. *Fortuna* dans la littérature archaïque

Si la déesse primitive italique est mal connue de la littérature archaïque, en revanche, celle-ci connaît très bien *Fortuna* en tant que déesse de la chance.

La première mention d'une *Fortuna* bénéfique date du III<sup>e</sup> siècle avant J.C., et coïncide avec l'hellénisation de la culture romaine. Malgré

<sup>5</sup> Voir l'excellente étude récente de Jacqueline CHAMPEAUX citée à la note 1, ainsi que l'article *Fortuna* dans W. H. ROSCHER, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, Leipzig, 1884, Bd 1, 2, coll 1503, 23-1558, 13.

<sup>6</sup> Voir OVIDE, *Fastes*, 6, 625ss. et PLUTARQUE, *De Fortuna Romanorum*, 10. (TITE-LIVE 1, 37ss. a une version légèrement différente qui ne fait pas intervenir *Fortuna*).

<sup>7</sup> *Histoire naturelle*, 2, 22: *Toto quippe mundo et omnibus locis omnibusque horis, omnium uocibus Fortuna sola inuocatur ac nominatur, una accusatur, rea una agitur, una cogitatur, sola laudatur, sola arguitur et cum conuiciis colitur, uolucris uolubilisque, a plerisque uero et caeca existimata, uaga, inconstans, incerta, uaria indignorumque faulrix.* (De fait, dans le monde entier, en tout lieu, à toute heure, les voix de tous les hommes invoquent et nomment la seule Fortune; on n'accuse qu'elle, elle seule est coupable, on ne pense qu'à elle, à elle seule vont les éloges, les reproches, et on l'adore en l'insultant; ailée et volage, regardée même comme aveugle par la plupart, vagabonde, inconstante, incertaine, changeante, elle favorise ceux qui n'en sont pas dignes.)

l'influence grecque d'*Agathè Tuchè*, elle a toutefois des caractéristiques typiquement latines: il s'agit d'une divinité personnelle, *dea*, représentée sous les traits d'une femme avec comme attributs spécifiques, la corne d'abondance, le phiale – symboles des bienfaits dispensés –, ainsi que le gouvernail – pour caractériser son rôle de guide<sup>8</sup>.

*Fortuna*, déesse de la chance et maîtresse souveraine de l'univers, apparaît dans les comédies de Plaute et de Térence<sup>9</sup>, dans le célèbre proverbe *audentes Fortuna iuuat* – que Virgile (*Enéide*, 10, 284) a emprunté à Ennius<sup>10</sup> –, dans l'expression usuelle *Fortunae filius*<sup>11</sup> ainsi que dans les mots dérivés comme le participe *fortunatus* «heureux», et le verbe *fortunare* «faire prospérer»<sup>12</sup>.

#### 4. *Fortuna* dans l'historiographie

Cette *Fortuna* archaïque, au caractère religieux prépondérant, est aussi une figure importante de l'idéologie politique romaine, comme en témoigne la *Fortuna populi Romani*, qu'a essayé de définir Plutarque dans son traité du même nom. Son apparition témoigne de la naissance d'un culte rendu publiquement à une nouvelle divinité nationale, proclamée déesse tutélaire du peuple romain, garante de sa puissance et de la victoire de ses armées.

C'est à la fin de la deuxième guerre punique consacrant l'hégémonie de Rome sur le monde méditerranéen, qu'a lieu le passage de *Fortuna* déesse individuelle à *Fortuna* déesse nationale, sous l'influence d'*Agathè Tuchè*, la déesse protectrice des cités hellénistiques<sup>13</sup>, comme en témoigne la dédicace du temple de *Fortuna populi Romani* en 194 avant J.C. Par la perte progressive de son caractère exclusivement religieux, *Fortuna* va

<sup>8</sup> Sur l'iconographie de la Fortune antique, voir les articles «Tuchè» et «Fortuna» dans *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae (LIMC)*, Zürich, 1997, Bd VIII, 1, pp. 115-141 et Bd VIII, 2, pp. 85-109.

<sup>9</sup> Voir par exemple PLAUTE, *Asinaria*, 716-720; *Captiui*, 834. 864; *Poenulus*, 973; TÉRENCE, *Eunuque*, 1046; *Phormio*, 841.

<sup>10</sup> Voir A. OTTO, *Die Sprichwörter und sprichwörtlichen Redensarten der Römer*, Leipzig, 1890, s.v. *Fortuna* n. 9 p. 144. Le mot d'Ennius, cité dans MACROBE, *Sat.* 6, 1, 62, est: *fortibus est Fortuna uiris data*.

<sup>11</sup> Voir HORACE, *Satires*, 2, 6, 49, PÉTRONE, 43 ou JUVÉNAL, 6, 605ss.

<sup>12</sup> Voir J. CHAMPEAUX, «*Fortuna* et le vocabulaire de la famille de *Fortuna* chez Plaute et Térence», *Revue de Philologie* 55 (1981), pp. 285-307 et 356 (1982), pp. 57-71.

<sup>13</sup> Voir l'analyse de la *Felicitas* de Sylla, assimilée à *Fortuna*, par Alfredo PASSERINI, «Il concetto antico di *Fortuna*», *Philologus* 90 (1935), pp. 90-97; H. H. ERKELL, *Augustus, felicitas, Fortuna. Lateinische Wortstudien*, Göteborg 1952, pp. 41-182; S. WEINSTOCK, *Diuus Julius*, Oxford 1971, pp. 112-127 (le chapitre intitulé *Fortuna Caesaris*).

devenir une figure usuelle de l'historiographie, personnification des qualités propres aux grands hommes de l'Etat romain<sup>14</sup> : dans cet emploi, le nom est déterminé par un adjectif connoté positivement.

On peut définir cette *bona Fortuna* comme un *genius* – on dirait aujourd'hui un « ange gardien » – protecteur de chaque individu. Avec *uirtus*, elle forme le couple définissant l'homme de bien, tant sur le plan politique ou militaire que sur le plan moral<sup>15</sup>. Dans son premier discours politique, prononcé en 66 avant J.C., et dans lequel il fait l'éloge de Pompée, Cicéron montre clairement que la *Fortuna* est à ranger parmi les qualités que doit posséder tout homme digne d'être à la tête de l'Etat romain :

*Qua re, cum et bellum sit ita necessarium ut neglegi non possit, ita magnum ut accuratissime sit administrandum, et, cum ei imperatorem praeficere possitis in quo sit eximia belli scientia, singularis uirtus, clarissima auctoritas, egregia Fortuna...*

(*Imp. Cn. Pomp.*, 49)

C'est pourquoi puisque la guerre est si nécessaire qu'on ne peut la négliger, si importante qu'elle doit être dirigée avec beaucoup de soin, puisque vous pouvez la confier à un général qui réunit une science militaire remarquable, un vertu insigne, un prestige éclatant, une Fortune exceptionnelle...

Cette *Fortuna* est l'équivalent de la *Felicitas* protectrice de Sylla qui s'est d'ailleurs donné lui-même le surnom de *felix*. Selon la conception exprimée ici par Cicéron, une telle *Fortuna* est un don surnaturel conféré par une divinité transcendante. Ce don, originellement extérieur à l'homme, s'incorpore pour devenir une force immanente à cet homme, un bien lui appartenant en propre et lui conférant une force particulière et supérieure à celle des autres<sup>16</sup>, – nous pourrions dire aujourd'hui la « baraka ».

## 5. *Fortuna* dans la littérature classique

A côté de *Fortuna*, *genius* protecteur de l'individu, apparaît également, vers la fin de la République – soit à une date tardive dans l'histoire de *Fortuna* – une autre *Fortuna*, personnification de la précarité de l'exis-

<sup>14</sup> Voir par exemple : CICÉRON, *De imperio Cn. Pompei*, 45 ; TITE-LIVE, 1, 46, 5 ; 2, 40, 13 ; TACITE, *Histoires*, 3, 46, 3 et le traité de PLUTARQUE, *De Fortuna Romanorum*.

<sup>15</sup> Voir CICÉRON, *Pro Archia*, 24 : *Noster hic magnus (sc. Pompeius) qui cum uirtute Fortunam adaequauit.* (Notre cher grand Homme qui rendit sa Fortune égale à sa valeur.)

<sup>16</sup> Voir l'étude de PASSERINI citée plus haut.

tence humaine avec ses alternances de phases heureuses et malheureuses. Cette *Fortuna aduersa* – connotée négativement, contrairement à la première – devient un thème littéraire récurrent dans la poésie classique. Il convient toutefois de distinguer les emplois de *Fortuna* dans l'épopée, qui sont fortement influencés par la conception stoïcienne du destin, de ceux de la poésie lyrique où les interrogations sur la destinée humaine prennent un tour plus littéraire et conventionnel.

Alors que *Tuchè* n'apparaît pas chez Homère, son équivalent latin *Fortuna* joue un rôle essentiel dans l'épopée latine, en particulier dans l'*Enéide*. Associée à l'*ineluctabile Fatum*, l'*omnipotens Fortuna*<sup>17</sup> régit le destin du héros, comme en témoigne le discours dans lequel, au début de l'*Enéide*, Vénus demande à Jupiter de mettre un terme aux épreuves de son fils Enée en proie au courroux de Junon (*Enéide*, 1, 229-253). Dans ce couple complémentaire, sont associés les deux moteurs du destin héroïque :

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

*Et nunc cedo equidem pugnasque exosa relinquo. / Illud te, nulla Fati  
quod lege te tenetur; / pro Latio obtestor, pro maiestate tuorum.*  
(*Enéide*, 12, 818-820)

Maintenant je cède et je quitte ces combats que je déteste. Ce que les lois du destin ne défendent pas, je te le demande pour le Latium et pour la majesté de tes descendants<sup>18</sup>.

*Fortuna* désigne les aventures vécues par le héros, c'est-à-dire la part de l'existence où il peut exprimer son libre arbitre sans interférer avec les décisions du *Fatum*, comme le dit Jupiter dans le discours qu'il adresse aux dieux :

*...Sua cuique exorsa laborem / Fortunamque ferent; rex Iupiter omni-  
bus idem. / Fata uiam inuenient.*  
(*Enéide*, 10, 111b-113a<sup>19</sup>)

<sup>17</sup> VIRGILE, *Enéide*, 8, 333-335 (Evandre montre à Enée le lieu destiné à devenir Rome): *Me pulsum patria (...) / Fortuna omnipotens et ineluctabile Fatum / his posuere locis* (Après m'avoir chassé de ma patrie, la Fortune toute-puissante et le Destin inéluctable m'ont établi en ces lieux).

<sup>18</sup> Traduction de A. BELLESSERT, Les Belles-Lettres, Paris, 1970. Cet aveu répond aux propos qu'avait adressés Jupiter à Vénus au début du poème (1, 257-258a): *Parce metu, Cytherea; manent immota tuorum / Fata tibi*. (Sois sans crainte, Cythérée, les destinées des tiens te sont acquises, immuables.)

<sup>19</sup> C'est aussi l'analyse que propose SERVIUS en se référant à 8, 334: *Secundum Stoicos locutus est, qui nasci et mori Fatis dant, media omnia Fortunae*. (Il [Evandre] parle

Je veux qu'à chacun ses actes seuls rapportent malheur ou bonheur; le roi Jupiter sera le même pour tous. Les destins trouveront un moyen de s'accomplir.

Il serait toutefois réducteur d'analyser tous les emplois de *Fortuna* et de *Fatum* chez Virgile en s'appuyant sur cette seule opposition. Des études faites sur le sujet permettent de cerner des emplois plus larges de ces deux mots<sup>20</sup>.

On retrouve également cette opposition un siècle plus tard dans l'épopée de Lucain, la *Pharsale*, où s'affrontent les *Fortunae* des deux héros César et Pompée<sup>21</sup>, dans un monde régi par le *Fatum* tout-puissant. Dans cette perspective, une des principales composantes de la *Pharsale* est la confrontation entre les deux conceptions de la *Fortuna* romaine: une *Fortuna* individuelle, *genius* protecteur de chaque individu, et une *Fortuna* collective, manifestation concrète du *Fatum*, qui gouverne les événements de façon capricieuse aux yeux des hommes ignorant la volonté de ce dernier, selon la conception stoïcienne exprimée dans les *Academica* de Cicéron (1, 29)<sup>22</sup>.

En fait, le premier texte latin qui met explicitement en rapport *Fortuna* avec le hasard malheureux, est un fragment de Pacuvius, premier auteur tragique latin qui adapta à Rome de pièces grecques aux alentours de 200 avant J.C. Pacuvius fixe définitivement le thème littéraire de la *Fortuna aduersa*:

*Fortunam insanam esse et caecam et brutam perhibent philosophi; saxoque instare in globoso praedicant uolubili: id quo saxum impulerit Fors, eo cadere Fortunam autumnant. Caecam ob eam rem esse iterant quia nil cernat quo sese adplicet. Insanam autem aiunt quia atrox, incerta instabilisque sit, brutam quia dignum atque indignum nequeat internoscere.*

Des philosophes prétendent que la Fortune est insensée, aveugle et stupide. Ils ajoutent qu'elle se tient debout sur une pierre ronde qui roule; où le Sort pousse ce rocher, là, disent-ils, tombe la Fortune. Ils

---

selon la doctrine stoïcienne qui attribue la naissance et la mort au destin, et tout ce qu'il y a entre les deux à la Fortune.) (*ad Aen.* 8, 334)

<sup>20</sup> Afin d'éviter une liste exhaustive de tous les travaux sur la conception du destin dans l'œuvre de Virgile, je ne signalerai que les deux articles de l'*Enciclopedia Virgiliana*, Rome 1985, qui incluent une bibliographie détaillée: *Fatum* par U. BIANCHI, t. 2, pp. 474-479 et *Fortuna* par R. SCARCIA, t. 2, pp. 564-567.

<sup>21</sup> Voir les remarques concernant cette lecture de Lucain dans H. LE BONNIEC, «Lucain et la religion» dans *Lucain*, Entretiens de la Fondation Hardt, t. 15, Genève 1968, pp. 161-200.

<sup>22</sup> Voir *supra*, p. 15.

répète qu'elle est aveugle parce qu'elle ne voit pas où elle s'attache; elle est folle parce qu'elle est cruelle, inconstante et instable; elle est stupide parce qu'elle ne sait pas distinguer qui a du mérite et qui n'en a pas<sup>23</sup>.

Selon la conception de Pacuvius, *Fortuna* ne présente donc nullement les caractéristiques du *genius* précédemment identifié, mais il s'agit d'une divinité dont l'inconstance est le trait principal. Elle n'est plus alors associée à la *uirtus* pour définir l'homme de bien (*uir bonus*), mais au contraire, en tant que figure négative, elle constitue un obstacle dans la réalisation d'un idéal moral: la *uirtus* doit donc vaincre cette *aduersa Fortuna*, comme le résume cette phrase de Sénèque (*Epistulae*, 36, 6): *in mores Fortuna ius non habet* (sur les lois morales, la Fortune n'a pas de droits)<sup>24</sup>.

Les caractères spécifiques à cette *Fortuna* littéraire sont donc son instabilité – symbolisée par sa représentation en équilibre sur le globe terrestre –, son aveuglement, sa cruelle inconstance qui la fait jouer (*ludere*) avec le sort des hommes, selon une image usuelle dans la poésie lyrique latine, comme on le voit dans les *Odes* que lui consacre Horace:

...*hinc apicem rapax / Fortuna cum stridore acuto / sustulit, hic possuisse gaudet.*

(*Odes*, 1, 34, 14-16).

De cette tête-ci la Fortune rapace, faisant vibrer ses ailes stridentes, a ôté la tiare, et elle prend plaisir à la voir posée sur celle-là.

La Fortune versatile qui fait et défait les rois est le thème central de l'ode suivante qui lui est dédiée sans qu'elle ne soit nommée:

*O diua, gratum quae regis Antium, / praesens uel imo tollere de gradu / mortale corpus uel superbos / uertere funeribus triumphos*  
(*Odes*, 1, 35, vv. 1-4)<sup>25</sup>.

<sup>23</sup> Ce passage est cité dans *Rhétorique à Hérennius*, 2, 36. La traduction est due à Guy ACHARD, *Rhétorique à Hérennius*, Les Belles-Lettres, Paris, 1989. La grande renommée de ce traité rhétorique durant tout le Moyen Age fixe pour longtemps cette image de Fortune.

<sup>24</sup> Voir aussi *Epistulae* 98,2: *ualentior enim omni Fortuna animus est*. (En effet, l'action de l'âme est plus efficace que tous les efforts de la Fortune.) (traduction de H. NOBLOT, Paris, Les Belles-Lettres, 1979.)

<sup>25</sup> Voir aussi *Odes*, 3, 29, 49-56: *Fortuna saeue laetitia negotio et / ludum insolentem ludere pertinax / transmutat incertos honores / nunc mihi, nunc alii benigna. / Laudo manentem: si celeris quatit / pinnas, resigno quae dedit et mea / uirtute me inuoluo probamque / pauperiem sine dote quaero*. (La Fortune, se plaisant à une activité cruelle et constante à jouer son jeu capricieux, transporte ses instables privilèges, libérale aujourd'hui pour moi, demain pour un autre. Si elle demeure je l'en remercie; si elle est prompte à remuer ses ailes, je lui rends les dons qu'elle m'avait faits,

O déesse, toi qui gouvernes l'agréable Antium, toi dont l'intervention élève du plus bas degré un être mortel ou change en funérailles les triomphes orgueilleux.

Comme Sénèque, Horace échappe à la toute-puissance de *Fortuna* grâce à sa *uirtus*. La vertu épicurienne est toutefois un peu différente de la vertu stoïcienne: il s'agit du courage qui permet au poète d'affronter *Fortuna* pour s'affranchir de ses biens, en refusant les richesses, source de tracasseries, pour une pauvreté tranquille. C'est donc par le renoncement que le poète échappe à la domination de la déesse, alors que chez Sénèque, la *uirtus* désignait les qualités morales, la fermeté d'âme en particulier, qui guident le sage dans sa lutte contre les passions.

Les plaintes contre cette Fortune capricieuse constituent aussi un thème important de la poésie d'exil d'Ovide, victime passive de l'injustice d'un pouvoir qui l'a condamné. Ovide exprime son amertume devant l'emprise de la déesse qu'il associe à Némésis, déesse de la vengeance, parce que, dans son aveuglement, elle punit même ceux qui ne l'ont pas mérité:

*Nec metuis dubio Fortunae stantis in orbe / numen... Passibus ambiguis Fortuna uolubilis errat / et manet in nullo certa tenaxque loco. / Sed modo laeta monet, uultus modo sumit acerbos / et tantum constans in leuitate sua est. / Nos quoque floruius, sed flos erat ille caducus, / flammaeque de stipula nostra breuisque fuit.*

(*Tristes*, 5, 8, 7. 15-20).

Et tu ne crains pas la puissance de la Fortune debout sur son orbe instable ni celle de la déesse qui hait les paroles présomptueuses... La Fortune inconstante erre d'un pas incertain, ne demeure sûre et stable en aucun lieu. Mais tantôt elle annonce d'heureux événements, tantôt elle prend un visage sévère et n'est constante que dans sa légèreté. Moi aussi je fus florissant, mais ce n'était qu'une fleur éphémère, et ma flamme ne fut qu'un feu de paille de courte durée.

Cette *Fortuna* devient une figure topique purement littéraire, comme en témoigne Fronton dans sa critique de l'abondance verbale dissimulant la pauvreté du sens<sup>26</sup>.

---

j'ai pour moi ma vertu dont je m'enveloppe et je recherche l'honnête pauvreté sans dot.) Horace donne ici un détail inconnu dans la représentation de la divinité archaïque, mais commun dans les représentations de la Fortune impériale: elle est ailée.

<sup>26</sup> *Epistulae ad M. Antoninum (de Oratationibus)*, 5, 1: *Dicendum est de Fortuna aliquid? omnes ibi? Fortunae Antiates, Praenestinas respicientes, balnearum etiam, Fortunae omnes cum pennis, cum rotis, cum gubernaculis reperias.* (Doit-on dire quelque chose de la Fortune? Toutes y sont-elles? Tu pourrais rappeler les Fortunes protectrices d'Antium, de Préneeste, et encore celle des bains, toutes ces Fortunes ailées, avec leur roue, avec leur gouvernail).

C'est à elle que se rapporte l'expression célèbre *rota Fortunae* qui se rencontre pour la première fois dans une comparaison – dont l'interprétation est quelque peu malaisée – de Cicéron qui attaque violemment les mœurs d'un consul, dont la maison est souvent le cadre d'orgies :

*Cum saltatorium uersaret orbem, ne tum quidem Fortunae rotam pertimescebat.*

(*In Pisonem*, 22).

Alors qu'il faisait des ronds comme un danseur [allusion aux mouvements de bras circulaires des danseurs, selon l'interprétation d'Arnobé 2, 42, habituellement adoptée, ou «alors qu'il faisait tourner un cerceau de danseur»], même à ce moment-là, il ne redoutait point la roue de la Fortune.

Cette métaphore est critiquée par Tacite (*Dialogue des orateurs*, 23) sans doute du fait de l'utilisation de *rota* «roue de char», terme trop concret au champ sémantique restreint. Comme on l'a vu dans le poème d'Ovide, c'est souvent *orbis*<sup>27</sup> qui est associé à la Fortune, car ce mot, appartenant à un registre stylistique plus élevé, a des acceptions beaucoup plus larges pour désigner tout ce qui est rond, comme la terre, une pierre ou la roue du char. Cette métaphore deviendra une figure littéraire usuelle dans la littérature latine classique, puis tardive<sup>28</sup> avant de connaître une grande fortune durant le moyen âge, où elle devient également un thème iconographique.

En effet, le thème de la *rota Fortunae* est uniquement littéraire à Rome et il n'existe pas de représentation de la roue seule comme symbole de Fortune : dans le monde antique, *Fortuna* est toujours représentée sous les traits d'une femme avec différents attributs : soit la corne d'abondance et le gouvernail lorsqu'il s'agit de la divinité archaïque, soit debout sur un globe ou avec une roue lorsqu'il s'agit de la personnification plus tardive du hasard.

De plus, dans la littérature classique, *Fortuna* est passive, c'est-à-dire que son instabilité est suggérée par sa position en équilibre sur une roue ou un globe instable. Le premier, Claudien, un des ultimes représentants de la tradition poétique profane au IV<sup>e</sup> siècle après J.C., rend *Fortuna*

<sup>27</sup> Voir *Thesaurus linguae Latinae*, IX, 2, 907, 58ss.

<sup>28</sup> On la retrouve par exemple dans TIBULLE, 1, 5, 70; OVIDE, *Tristes*, 5, 8, 7 (voir *supra*), AUSONE, *Parentalia*, 24, 13; AMMIEN MARCELLIN, 14, 11, 26. Sur l'histoire de la roue de Fortune, voire Pierre COURCELLE, *La consolation philosophique dans la tradition littéraire*, Paris, Etudes augustiniennes, 1967, pp. 113-139 : «De la Fortune antique à la Fortune médiévale»; D. L. ROBINSON, «The Wheel of Fortune», *Classical Philology* 41 (1946), pp. 207-218.

active en lui faisant tourner elle-même sa roue après l'avoir assimilée à Némésis, déesse de la vengeance et de la malveillance<sup>29</sup>.

En fait, l'image de la «roue de la Fortune» n'est pas une création de Cicéron. Dans la littérature grecque, la conception du «cercle des affaires humaines» est usuelle comme en témoigne Hérodote 1, 20, 7. Elle rejoint la conception orphico-pythagoricienne de la roue symbole des errances de l'âme, conception que connaît aussi Virgile (*Enéide*, 6, 748). Il nous reste en outre quelques fragments dans lesquels le poète lyrique Anacréon, à la fin du VI<sup>e</sup> siècle avant J.C., puis l'auteur tragique Sophocle, au V<sup>e</sup> siècle, utilisent cette métaphore de la roue pour symboliser l'existence<sup>30</sup>.

## 6. *Fortuna* dans la philosophie romaine

Comme nous l'avons vu avec Pacuvius, les interrogations des tragiques grecs sur le sens de la destinée humaine entrent dans le monde romain. Ces questions sont aussi abordées par les philosophes, en particulier les stoïciens, dont l'importance est primordiale à Rome ainsi que le montrent les écrits philosophiques de Cicéron qui s'interroge sur la nature des dieux et du destin. En particulier, dans les traités *De natura deorum*, *De fato* (en partie perdu) et *De diuinatione*, il définit *Fortuna*, en l'associant à *fors, casus, euentus*<sup>31</sup>, selon la définition examinée au début de l'article. Se pose alors le problème de la place de *Fortuna* dans la conception stoïcienne de la causalité. Si, comme le disent les stoïciens, tout est fixé par les dieux selon la loi de la nécessité (*necessitas = anankè* des grecs), il n'y a pas de hasard; mais ce que les hommes appellent ainsi, c'est un événement dont la cause cachée leur échappe du fait de leur ignorance, comme il est dit dans les *Academica* 1, 29.

C'est ainsi que, dans le *De natura deorum*, Cicéron s'interroge sur la place de la divinité *Fortuna* dans l'ordonnement du monde. Il distingue la perfection du monde éthéré, où règne de manière absolue la loi de la causalité, et l'imperfection du monde sublunaire :

*Nulla igitur in caelo nec Fortuna nec temeritas nec erratio nec uanitas inest contraque omnis ordo ueritas ratio constantia. Quaeque his*

<sup>29</sup> CLAUDIEN, *De bello Getico*, 631: *Sed dea quae nimiis obstat Rhamnusia uotis / ingemuit flexitque rotam.* (Mais la déesse de Rhamnonte, qui n'aime pas les souhaits exagérés, a gémi et a tourné sa roue.)

<sup>30</sup> ANACRÉON, 32, 7-8 (ed. LOEB): Comme la roue du char, notre vie se passe. SOPHOCLE, *Tantale*, Fgt 575: Comme une roue, la Fortune tourne en un cercle. Dans les deux cas, le mot grec est *trophos* qui désigne la roue du char.

<sup>31</sup> CICÉRON, *De diuinatione*, 2, 15-16.

*uacant, ementita et falsa, plenaque erroris, ea circum terras, infra lunam, (...), in terrisque uersantur.*

(*De natura deorum*, 2, 56)

Il n'y a place en effet dans l'éther ni pour la Fortune, ni pour le hasard aveugle, ni pour l'errance, ni pour le vide; mais à la place de tout cela, il y a l'ordre, la vérité, la raison, la régularité; le mensonge, la fausseté, les aberrations sont choses habituelles dans les régions sublunaires (...) et sur la terre même.

Ainsi, la nature elle-même montre-t-elle la présence indiscutable d'une raison ordonnatrice qui, dans sa perfection, ne peut provenir que d'une raison supérieure qui est la *prouidentia diuina*<sup>32</sup>. La place qu'il reconnaît implicitement à *Fortuna* dans le monde terrestre, n'est pas le fait d'une existence objective de cette dernière, mais le fait de l'ignorance humaine qui ne comprend pas la loi de causalité qui régit le monde, comme il le dit dans les *Academica*.

La réflexion engagée par Cicéron sera reprise et poursuivie plus tard par Apulée, dont la position sur le problème de la destinée humaine évolue<sup>33</sup>: du strict déterminisme stoïcien prôné dans le *De mundo*<sup>34</sup>, il en arrive, dans le *De Platone et eius dogmate*, à une position plus nuancée, d'inspiration platonicienne, affirmant un déterminisme plus ouvert où deux éléments échappent au *Fatum* tout-puissant, dont la loi s'applique par l'entremise de la *prouidentia*: ce qui dépend de notre propre volonté, et ce qui est soumis aux aléas de la *Fortuna* – qu'elle soit bonne et porte le nom de *felicitas*, ou mauvaise, *infelicitas* –:

*Nec sane omnia referenda esse ad uim Fati putat «Plato», sed esse aliquid in nobis et in Fortuna esse non nihil. Et Fortunae quidem improuidos casus ignorari a nobis fatetur; instabile enim quiddam et incurrens intercedere solere, quae consilio fuerint et meditatione*

<sup>32</sup> *Licet enim [...] contemplari pulchritudinem rerum earum quas diuina prouidentia dicimus constitutas.* (Il suffit d'ouvrir les yeux à la beauté de l'ensemble que nous disons être l'œuvre d'une providence divine.) (*De natura deorum*, 2, 98).

<sup>33</sup> Voir Gérard FRY, «Philosophie et mystique de la destinée. Etude du thème de la Fortune dans les Métamorphoses d'Apulée», *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 47, Rome, 1984, pp. 137-170.

<sup>34</sup> *De mundo*, 38, 372: *Fatum autem Graeci ἐπιαρμένην a tractu quodam inuicem causarum se continentium uolunt dici; decretum idem πεπρωμένην dicunt, quod omnia in hoc statu rerum definita sint nec sit in hoc mundo aliquid interminatum.* (Quant au destin, les Grecs veulent l'appeler «heimarménè» en fonction d'une sorte d'entraînement des causes étroitement liées entre elles; ils l'appellent encore «peproménè» parce que tout est fini dans la constitution de notre univers et qu'il n'y a rien d'indéterminé dans ce monde.) (traduction de J. BEAUJEU, *Apulée, Opuscules philosophiques et fragments*, Paris, Les Belles-Lettres, 1973).

*suscepta, quod non patiaturs meditata ad finem uenire. Et tunc quidem cum impedimentum istud utiliter prouenit, res illa felicitas nominatur; at ubi repugnationes istae nociuae erunt, infelicitas dicitur.*

(*De Platone et eius dogmate*, 1, 12, 206).

Il ne faut surtout pas, d'après Platon, tout rapporter à la puissance du destin: une certaine part dépend de nous et une part non négligeable de la Fortune. Les accidents inopinés de la Fortune sont ignorés de nous, il le reconnaît: en effet un hasard capricieux vient souvent se jeter en travers des entreprises calculées et préparées avec soin, en les empêchant malgré leur préparation d'arriver à terme. Et encore, lorsque cet empêchement a un résultat utile, cela s'appelle chance; au contraire, quand ces obstacles doivent être nuisibles, on dit que c'est une malchance.

## 7. *Fortuna* dans la philosophie chrétienne

La position d'Apulée, qui hésite entre un déterminisme strict ou plus ouvert pour laisser place au libre arbitre et à la contingence aristotélicienne<sup>35</sup>, fait toutefois de la *prouidentia diuina* le principe immanent grâce auquel s'appliquent les lois du *Fatum* transcendant. Se trouve ainsi engagée la réflexion sur laquelle les chrétiens vont construire leur philosophie du destin et de la place du libre arbitre humain dans le plan divin.

Les premières réflexions proposées par Lactance dans ses *Institutiones diuines* font de la *Prouidentia diuina* l'origine de tout, en réponse aux conceptions stoïciennes de la causalité:

*Credunt [i.e. les philosophes païens] esse Fortunam quasi deam quandam res humanas uariis casibus inluentem<sup>36</sup>, quia nesciunt unde sibi bona et mala eueniant.*

(*Institutiones diuinae*, 3, 28)

Ils croient que la Fortune est une sorte de déesse se jouant en quelque sorte des affaires humaines grâce aux événements imprévisibles, parce qu'ils ne savent pas d'où leur arrivent le bien et le mal.

<sup>35</sup> Voir ARISTOTE, *Physique*, 197a. Dans le roman d'Apulée, *Les Métamorphoses*, où *Fortuna* joue un rôle prépondérant, FRY *op. cit.* a montré qu'en fait *Fortuna* n'a pas d'existence propre, mais qu'il s'agit d'une émanation de la déesse suprême Isis assimilée au *Fatum*, comme l'est la *prouidentia*. Du fait de son aveuglement (explicable en référence au texte des *Academica* de Cicéron), Lucius croit à l'existence de cette divinité, parce qu'il est «incapable de percevoir les exigences de son destin, à la réalisation duquel il faisait obstacle sans le vouloir.» (FRY, p. 167).

<sup>36</sup> Cette définition sera reprise mot à mot par Isidore de Séville (voir p. 15).

Lactance condamne avec véhémence cette divinité païenne – dont il distingue clairement le sens premier latin «chance», du sens tardif «hasard malheureux», né de l'assimilation avec la *Tuchè* grecque<sup>37</sup> –, ainsi que les faux sages qui essaient d'expliquer par elle les malheurs de leur existence. Il finit ensuite par une condamnation sans appel de *Fortuna*, ne reconnaissant en elle qu'une manifestation du péché: sans le dire explicitement, il assimile donc *Fortuna* au diable:

*Illae omnes orationes quibus iniquitatem Fortunae lacerant suasque uirtutes contra Fortunam superbissime iactant, nihil sunt aliud quam deliramenta inconsideratae leuitatis; quare non inuideant nobis, quibus aperuit ueritatem Deus. Qui sicut scimus nihil esse Fortunam, ita scimus esse prauum ac subdolum spiritum, qui sit inimicus bonis, hostisque iustitiae, qui contraria faciat quam Deus.*

(*Institutiones diuinae*, 3, 29)

Tous ces discours dans lesquels ils raillent l'iniquité de la Fortune et vantent avec beaucoup d'orgueil leurs vertus contre cette Fortune, ne sont rien d'autre que des divagations d'une profonde inconstance; c'est pourquoi, ils ne nous rendent pas jaloux, nous à qui Dieu a montré la vérité. De même que nous savons que la Fortune n'est rien, de même nous savons qu'il existe un esprit dépravé et fourbe qui est l'ennemi des hommes de bien, l'adversaire de la justice, qui agit au contraire de ce que veut Dieu.

A la suite de Lactance, Augustin se penchera lui aussi sur la question. En reprenant la définition stoïcienne de l'enchaînement des causes<sup>38</sup>, il niera l'existence de *Fortuna*. Lorsqu'au livre 4 de la *Cité de Dieu*<sup>39</sup>, il répudie les dieux romains qu'avait énumérés Varron, il montre que *Fortuna* ne peut exister car on n'a jamais vu une divinité qui fût en même

<sup>37</sup> *Cum hac se compositos ad proeliandum putant. [...] Quicumque consolati sunt alios ob interitum amissionemque carorum, Fortunae nomen acerrimis accusationibus prosciderunt.* (Ils pensent que grâce à elle ils sont prêts au combat. [...] Ceux qui consolent les autres de la perte ou de disparition d'êtres chers accablent le nom de Fortune de très violentes accusations). (*Institutiones diuinae*, 3, 2, 8).

<sup>38</sup> *Contra Academicos* 1, 1: *Etenim fortasse quae uulgo Fortuna nominatur, occulto quodam ordine regitur, nihilque aliud in rebus casum uocamus, nisi ratio et causa secreta est.* (Peut-être en effet ce qu'on nomme communément «Fortune» est-il régi par quelque ordre caché, et n'appelons-nous «hasard» dans les choses rien d'autre que ce dont la raison, la cause, nous est dissimulée). Dans le début du dialogue au ton très littéraire, Augustin invoque plusieurs fois la Fortune en tant que figure littéraire, ce qui provoque ensuite cette réflexion. Dans ses *Retractationes* (1, 1, 2), il reviendra d'ailleurs sur ce texte, précisément pour déplorer l'emploi du nom *Fortuna*, qu'il élimine par la suite de son vocabulaire pour lui préférer des noms neutres comme *fors* ou *casus*.

<sup>39</sup> *Cité de Dieu*, 4, 167.

temps bonne et mauvaise. Et si elle est le hasard, selon la définition des anciens, elle n'est donc pas une divinité. En effet, en suivant la réflexion engagée d'abord par les néoplatoniciens comme Apulée, puis par les chrétiens comme Lactance, Augustin réaffirme le déterminisme de la *Providentia Dei*<sup>40</sup>. Voilà réglé pour un temps le sort de *Fortuna* dont l'empreinte avait été si forte sur le monde classique. Seule restera dans l'Antiquité tardive chrétienne, une figure littéraire vidée de toute substance.

## 8. Conclusion

En suivant les chemins de *Fortuna*, nous avons ainsi passé en revue les principales œuvres latines. Et si *Fortuna* est une figure présente dans toute la littérature profane, dans des emplois variés<sup>41</sup>, le caractère religieux qui lui est associé suscite la défiance des écrivains chrétiens.

Dès le IV<sup>e</sup> siècle, en effet, dans un monde latin occidental officiellement christianisé, Lactance dans les *Institutiones diuinae*, puis Augustin, dans le *De doctrina christiana* s'interrogent sur les spécificités d'une esthétique chrétienne et sur sa place par rapport à l'héritage qui leur a été légué par la culture classique profane. Dans cette perspective, après la condamnation de Lactance dénonçant l'utilisation abusive et irréfléchie de «la douceur du langage des poètes et la mélodie séduisante qui font couler leurs chants»<sup>42</sup>, *Fortuna* connaît une éclipse dans la littérature chrétienne.

Ainsi, les poètes chrétiens, tels Juvencus, qui compose vers 330 le premier poème épique chrétien sur le modèle de Virgile<sup>43</sup>, ou Prudence,

<sup>40</sup> Dans cette conception, l'épineux problème que tentera de résoudre Augustin est la place du libre arbitre humain (voir en particulier *Cité de Dieu* 5, 205 ss., qui reprend des thèmes déjà évoqués dans de précédents traités, en particulier le *De libero arbitro*.)

<sup>41</sup> C'est ce qui ressort d'une scholie à l'*Enéide* de Virgile que l'on trouve dans un manuscrit de Vérone du V<sup>e</sup> ou VI<sup>e</sup> siècle: *Fortuna ponitur interdum pro statu incerto, ut illud (Aen. 1, 454), saepe ponitur pro aduersa, ut hic (Aen. 1, 240), aliquando pro prospera (Aen. 11, 413)...accipitur pro occasione (Aen. 9, 238), pro successu (Aen., 12, 920), interdum pro necessitate. (Aen. 9,40).* (Le nom Fortune est parfois utilisé pour désigner une situation incertaine comme dans ce passage (*Aen.*, 1, 454), souvent pour désigner une force hostile, comme ici (*Aen.*, 1, 240), quelquefois une force favorable (*Aen.*, 11, 413)...le mot indique un moment favorable (*Aen.*, 9, 238), le succès (*Aen.*, 12, 920), parfois la nécessité (*Aen.*, 9, 40).)

<sup>42</sup> LACTANCE, *Institutiones diuinae*, 5, 11, 10: *suauitate sermonis et carminum dulci modulatione currentium*. La traduction est due à J. FONTAINE, *Naissance de la poésie dans l'occident chrétien*, Paris, Etudes augustiniennes, 1981, p. 55.

<sup>43</sup> Juvencus transpose en hexamètres les Evangiles afin de «chanter la geste vivifiante du Christ» (*Praef.*, 19: *nam mihi carmen erit Christi uitalia gesta*). Cette œuvre

qui, dans la deuxième moitié du IV<sup>e</sup> siècle, construit une œuvre poétique aussi bien lyrique qu'épique<sup>44</sup>, ne cèdent plus aux charmes de *Fortuna*, dans un monde désormais régi par la *Providentia Dei*, et préfèrent consacrer leur talent à la louange de Dieu et du Christ triomphant<sup>45</sup>. Il faut attendre Boèce pour que les vicissitudes de la destinée humaine suscitent les douloureuses interrogations qui conduiront au retour de *Fortuna*.

---

ouvre la voie à l'épopée biblique qui s'épanouira surtout au siècle suivant, et sera lue durant tout le Moyen Âge: voir FONTAINE, *op. cit.* pp. 67-80.

<sup>44</sup> Dans la préface de ses œuvres, Prudence lui-même explique son projet poétique: célébrer Dieu par ses chants et lutter pour l'affirmation de la foi catholique (*Praef.*, 36-40). Son influence sera considérable sur toute la poésie chrétienne postérieure: voir FONTAINE, *op. cit.*, pp. 143ss.

<sup>45</sup> On ne rencontre aucune occurrence de *Fortuna* dans Juvencus, et deux seulement dans Prudence (l'une étant une description de la statue de la déesse païenne: *Contre Symmaque*, 1, 205).