

PRÉLUDES COSMIQUES DANS LES *DIONYSIAQUES* DE NONNOS DE PANOPOLIS

Quatre épisodes des *Dionysiaques* sont précédés d'un grandiose prélude où interviennent des divinités cosmiques, le plus souvent allégoriques. Au début du ch. 6 (vv. 4-108), la consultation de l'astrologue Astraïos par Déméter précède la conception et la naissance du premier Dionysos, Zagreus. Au début du chant suivant, la prière adressée par Aiôn à Zeus (vv. 7-109) et l'intervention consécutive d'Éros (vv. 110-135) préparent la conception et la naissance du second Dionysos, le fils de Sémélé. A la charnière des ch. 11 et 12, la consultation par les Saisons des tables d'Harmonie au palais d'Hélios annonce la naissance de la vigne, futur apanage du second Dionysos (11.485-12.117). Enfin, quand Aphrodite, mère de Béroé par Adonis, s'interroge sur l'apanage réservé à sa fille, elle rend visite à Harmonie qui lui dévoile les tables d'Ophion (41.155-427).

Les trois premières scènes introduisent trois avènements majeurs pour l'histoire du monde et la quatrième, elle-même consécutive aux naissances d'Aphrodite, puis de Béroé, vise à consacrer la primauté de la ville de Béroé, Bérytos/Beyrouth, dans le domaine de la justice et du droit, un thème auquel Nonnos attache une importance particulière. Cette sèche présentation suffit à ruiner la thèse selon laquelle ces scènes cosmiques seraient de simples hors-d'œuvre littéraires surajoutés par un poète seulement soucieux d'enfler son épopée¹.

Il est vrai que d'autres parties des *Dionysiaques*, tout aussi essentielles, ne possèdent pas de semblables préludes; mais la raison en apparaît aisément. La guerre des Indes est l'accomplissement du *dessein de Zeus* (13.18); elle ne concerne pas les puissances cosmiques non olympiennes, à cette réserve près que l'avènement de l'année fatidique – la septième – est placé sous le patronage d'Aiôn et des Saisons, les *Hôrai* (36.422-423; 38.15). Les théogamies de Dionysos avec Nicaia et Aura sont complémen-

(¹) Cf. H. Bogner, "Gnomon" 7, 1931, 177-194; P. Collart, "RPh." 58, 1932, 74-76. Les deux articles sont des recensions de V. Stegemann, *Astrologie und Universalgeschichte*, Leipzig 1930, qui fut le premier savant à attirer l'attention sur ces scènes cosmiques. R. Keydell, *Eine Nonnos-analyse*, "AC" 1, 1932, 180 s. (= *Kleine Schriften*, 492 s.), juge "interpolée" la scène cosmique des ch. 11-12 à la suite d'A. Scheindler; mais il reconnaît plus tard l'importance des "kosmische Mächte" dans le poème: cf. *Gedenkschrift für G. Rohde*, 1961, 112 s. (= *Kl. Schr.* 530 s.).

taires l'une de l'autre et "théologiquement" importantes, puisqu'elles engendrent Télété, l'Initiation, et Iacchos, le troisième Dionysos, le Dionysos "mystique" nourri par Télété; mais elles s'inscrivent dans un cadre cosmique différent, qui ne peut être examiné ici: c'est Adrastée/Némésis qui préside au cours des événements (15.392-395, 418; 16.264; 48.375-409)².

Les quatre préludes se répartissent en deux groupes. Les premier, troisième et quatrième font assister à une visite effectuée auprès d'une puissance cosmique (Astraios, Hélios, Harmonie) dans une région située par delà le cosmos proprement dit; en deux cas, la visiteuse est une Olympienne, Déméter ou Aphrodite. La situation est inversée au ch. 7: c'est ici un dieu cosmique, Aïôn, qui vient dans l'Olympe supplier Zeus.

On commencera par examiner le premier groupe et d'abord les troisième et quatrième préludes qui font intervenir, chacun à sa façon, les mêmes motifs et les mêmes figures. Au ch. 12, les Saisons consultent au palais d'Hélios les tables (κύρβιες) d'Harmonie gravées par Phanès; les douze panneaux qu'elles comportent sont placés chacun sous un signe du zodiaque et, dans leur ensemble, ils relatent l'histoire du cosmos depuis le règne du premier souverain, Ophion (12.29 ss., 44 ss.). Au ch. 41, c'est au palais même d'Harmonie que sont conservées sept tables (πίνακες) placées chacune sous le signe d'une planète; celles-ci ont été rédigées par Ophion et elles sont, comme les précédentes, relatives à l'histoire de l'humanité (41.340-398).

Des deux figures récurrentes, Harmonie et Ophion, la plus remarquable est la première. Nonnos se plaît au jeu des hypostases qui incarnent le même principe, d'une façon successive ou simultanée: il fait état de trois Dionysos, de deux Héraclès (l'Astrochitôn de Tyr et le fils d'Alcmène), de deux Phaéthon (Hélios et son fils), de deux Hyménaïos (le compagnon d'Éros et l'éromène de Dionysos). On peut allonger aisément la liste: on signalera plus loin qu'il connaît deux Aphrodite et trois Éros³.

Le procédé est commode pour un poète érudit: il permet de faire état des multiples variantes qu'offre la mythologie. Mais il a aussi une justification "théologique". Quand Cotta, dans le *De natura deorum*, énumère les généalogies contradictoires prêtées aux Olympiens, il se réfère à des gens *qui theologi nominantur*, voire à des savants initiés aux choses secrètes, *qui in-*

(²) Les autres théogamies de Dionysos demeurent secondaires dans le poème: il n'est pas question de la descendance de Palléné (48.235-237) et celle d'Ariadne n'est mentionnée qu'en termes vagues (48.471 πολύπαιδα γονήν).

(³) Cf. *infra*, n. 50.

*teriores scrutantur et reconditas litteras*⁴. Ces catalogues, oeuvres d'abord de grammairiens, se sont en effet chargés peu à peu d'une signification religieuse, car ils permettaient de mettre en évidence toutes les virtualités que recèle l'essence de chaque divinité. Les lecteurs étaient d'autant mieux disposés à accepter ces pluralités qu'ils considéraient les princes et les empereurs comme des réincarnations des dieux et des héros.

La vulgate mythologique distingue deux Harmonie, toutes deux filles d'Aphrodite: l'une appartient à sa suite⁵; l'autre, née de son union avec Arès, deviendra l'épouse de Cadmos. Nonnos connaît bien la seconde; mais il transfigure la première en une divinité cosmique qui habite une demeure à l'image du cosmos avec ses quatre quartiers et ses quatre portes correspondant aux quatre points cardinaux⁶ et qui a pour occupation de tisser l'image même du cosmos sur une toile⁷. L'ancienne suivante d'Aphrodite garde des liens avec celle-ci; mais l'ordre hiérarchique est inversé dans la scène qui les met en présence l'une de l'autre⁸.

Elle porte des titres qui conviennent à une déesse universelle: *παμμήτωρ, παντρόφος, βιότοιο τιθήνη, τροφὸς ἀθανάτων, σύγχρονος ἡλικι κόσμῳ, βιοσσοός*⁹. Les différents emplois du nom commun *ἁρμονία* définissent heureusement sa fonction qui est d'assurer la cohérence, l'agencement "harmonieux" des éléments d'un corps ou du grand tout¹⁰.

Son domaine est limitrophe de celui de Physis, la Nature; mais les deux allégories ne sont pas sur le même plan. Physis est déjà bien attestée avant

(⁴) Cic. *nat. deor.* 3.16.21. Cf. le commentaire *ad loc.* de J. B. Mayor, t. III, 106 s.

(⁵) Depuis l'*Hymne hom. à Apollon* (vv. 194-196).

(⁶) 41.275-287. Les préposées aux portes se nomment Antolié, Dysis, Mésembrias et Arctos (Levant, Couchant, Midi, Nord). Comparer des palais impériaux qui ouvrent aussi sur les quatre points cardinaux: A.P. 9.656, 20-21 (palais des Blachernes sous l'empereur Anastase?), 696 (portique à quatre ouvertures).

(⁷) 41.294-302.

(⁸) Sur ces différentes Harmonie, voir l'excellente mise au point de F. Jouan, *Harmonia*, in *Mythe et personnification*, Paris 1980, 113-121. La déesse cosmique est propre à Nonnos; mais les philosophes ont parlé depuis longtemps de l'*ἁρμονία κόσμου*, parfois plus ou moins personnifiée: *ibid.* p. 115, nn. 5-8. Cf. aussi D. Gigli Piccardi, *La cosmogonia di Strasburgo*, Firenze 1990, 108-109.

(⁹) 41.277, 314, 318 s., 333.

(¹⁰) La formule *ἁρμονία κόσμου* (1.397; 36.100, 38.350, 412) définit le principe d'ordre et de cohésion qui distingue le cosmos du chaos; en 41.332, cette harmonie se confond avec le principe de justice. Le terme d'*ἁρμονία* désigne l'union sexuelle procréatrice à laquelle président Aphrodite et Éros: 2.222; 3.375; 6.372; 24.265; 41.130. Il désigne aussi la cohésion des éléments à l'intérieur du cosmos (2.653) ou du corps humain (25.551), la cohérence qui donne un sens à un agencement de consonnes et de voyelles (4.262) et naturellement l'harmonie musicale (douze fois).

Nonnos. Un hymne, attribué à Mésomédès (II^e s. ap. J.-C.), l'invoque comme "le principe et l'origine de toutes choses, la vénérable mère du Cosmos"¹¹. Pour Nonnos, elle est l'"intendante du cosmos" (2.650), la "nourrice de tout ce qui naît" (7.4); c'est elle qui recueille Aphrodite au sortir des eaux (41.103) ou qui combine les quatre éléments pour "enfanter d'elle-même", "sans père ni mère ni accouchement" les premiers habitants autochthones de Béroé/Beyrouth (41.51-58). Après les bouleversements causés par la révolte de Typhon, elle restaure les assises du monde "en les scellant de nouveau grâce au lien d'un joint indestructible", ἁρμονίης ἀλύτοιο... δεσμῷ (2.650-653). Φύσις, dont on ne sait souvent s'il faut l'écrire avec ou sans majuscule¹², s'identifie à la nature (ou à la Nature) dans tous les sens du terme: conformément à l'étymologie, elle représente la force vitale créatrice immanente au cosmos; elle s'identifie plus ou moins à lui et n'a pas une véritable personnalité dans les *Dionysiaques*.

Harmonie, au contraire, est en quelque sorte transcendante à l'univers: elle habite hors du cosmos puisque sa demeure en est l'image. Elle a tous les traits d'une déesse authentique. Aïôn est apparemment son époux, car il regagne la demeure d'Harmonie après son entretien avec Zeus, de même que celui-ci retourne auprès d'Héra (7.108-109). Dans son palais, elle a deux suivantes, Astynomé qui fait office de portière et de messagère¹³ et sa "chambrière" Eurynomé¹⁴.

Si les tables du destin de l'univers constituent son attribut essentiel, elle est présentée différemment dans les deux scènes qui la mentionnent à leur propos. Au ch. 12, les tables qui consignent "tous les destins promis au monde", θέσφατα πάντα... πεπρωμένα κόσμῳ, sont bien nommées les "tables d'Harmonie", κύρβιας Ἀρμονίης; mais elles sont en réalité déposées dans le palais d'Hélios. Elles ont été rédigées "par la main prophétique de Phanès le premier-né" (12.32-34). Phanès appartient à la mythologie orphique: "né de lui-même", "source première", il est par excellence le dieu primordial, tout désigné pour fixer par avance le destin du cosmos au mo-

(¹¹) Cf. J. U. Powell, *Collectanea Alexandrina*, Oxford 1925, p. 197, v. 1-2 ἀρχὰ καὶ πάντων γέννα, ἡ πρεσβίστα Κόσμου μήτηρ; cf. aussi *h. orph.* 10 (à Physis). Sur la personification de Physis, cf. A.-M. Vérilhac, *La déesse Φύσις dans une épigramme de Salamine de Chypre*, "BCH" 96, 1972, 430-432.

(¹²) L'ambiguïté est nette en 2.238; 6.387; 7.4 et 75; 40.543.

(¹³) Cette figure n'est pas autrement connue. Mais, d'après une tradition tardive et historicisée, Aphrodite serait née de l'union d'une Astynomé, originaire de Lakéreia, avec Aphros/Aphraos, fils de Cronos et de Philyra: *Chron. Pasch.* p. 66 Bonn.; G. Cedren. *chronogr.* p. 28 Bonn.; Malalas, in Müller, *FHG*, t. 4, 542, fr. 4.4. Astynomé appartient donc comme Harmonie à la sphère d'Aphrodite.

(¹⁴) Rapprocher l'intendante homonyme de Pénélope: Hom. *Od.* 19.100-102.

ment où celui-ci a émergé du chaos¹⁵. Le premier événement qu'il a relaté sur les tables est le règne d'Ophion, le souverain primordial (12.44-45). En effet, selon une théogonie qu'Apollonios de Rhodes prête à Orphée, Ophion et son épouse Eurynomé sont les premiers souverains de l'univers que Cronos et Rhéa ont précipités dans l'Océan après les avoir chassés du ciel¹⁶. Nonnos a déjà fait allusion à cette théogonie en 2.572-574, quand il rappelle que le couple a été banni du ciel, ainsi qu'Astraios et Cronos.

L'épisode du ch. 41 transporte le lecteur dans le palais d'Harmonie elle-même. C'est là et non au fond de l'Océan que les deux souverains déchus ont trouvé refuge selon Nonnos qui se sépare sur ce point des traditions antérieures¹⁷. On a déjà vu qu'Eurynomé est la chambrière de la déesse. Quant au "vieil Ophion", il en est devenu l'archiviste: il a rédigé les sept πίνακες qui consignent "la totalité des multiples destins promis au monde", ποικίλα πάντα μεμορμένα θέσφατα κόσμου¹⁸. D'après la suite du texte, il apparaît que ces tables ne relatent pas, au sens strict, l'histoire universelle au contraire de celles du ch. 12, bien que les expressions soient analogues dans les deux passages; elles recensent en fait chronologiquement les fondations des villes en les répartissant selon le signe planétaire sous lequel elles sont intervenues¹⁹.

Le texte, allusif comme souvent chez Nonnos, ne précise pas explicitement qu'Ophion habite chez Harmonie; mais cette interprétation obvie est garantie par un passage du ch. 8. Dans un discours adressé à Tromperie ("Ατη), Héra feint de vouloir abandonner l'"éther" aux amantes terrestres de Zeus; elle s'en ira "aux confins de l'Océan", "pour partager le foyer de

(15) Phanès prophète n'est attesté que chez Nonnos; mais le trait pourrait être orphique: M. L. West, *The Orphic Poems*, Oxford 1983, 257. En 9.140-159, Phanès est qualifié de πρωτόγονος (v. 141; cf. 12.34), d'αὐτογόνο (v. 157) et de πρωτοσπόρος, "générateur primordial" (v. 142). Cf. encore 19.207.

(16) Ap. Rh. 1.503-507. Cette tradition remonte à Pher. Syr., fr. 7 A 11, 7 B 4 Diels-Kranz; cf. M. L. West, *Three presocratic cosmologies*, "CQ" 13, 1963, 157-172; Id., *Orphic Poems*, 127; F. Vian, éd. d'Ap. Rh. (C.U.F.), t. 1 (1976), 253. Autres allusions: Call. *Aitia*, fr. 177.7-8 Pf. (les Ophionides, ancienne génération de dieux qu'Hélios visite après son coucher); Lyc. 1192 (et Tzetz. au v. 1191); Lucian. *Tragodopod.* v. 101 (au sortir du Chaos, naissance de la Goutte qui est recueillie par "le vieil Ophion"); Schol. Aesch. *Prom.* 957; Schol. Ar. *Nub.* 247; Schol. Arat. 16. Cet Ophion primordial est distinct du Géant Ophion qui est attesté dans d'autres textes: Claudian., *De raptu Pros.* 3.348; Schol. *Hom. Il.* 8.478; et peut-être Dionysios, *Gigantias*, fr. 73 r 9 Livrea (cf. le commentaire pp. 36-37).

(17) Si la vulgate mythologique ignore Ophion, Eurynomé est en rapport avec la mer ou l'Océan depuis Homère (*Il.* 18.398 s., 405) et Hésiode (*Theog.* 358).

(18) 41.351. Cf. 41.360, 362 (θέσφατα), 399 (ὁμῶν).

(19) Les tables comportent aussi un catalogue d'inventeurs (41.370-386).

Téthys, origine de sa race"; puis elle ajoute: "De là (ἐνθεν) je gagnerai la demeure d'Harmonie et séjournerai auprès d'Ophion"²⁰. Canter, suivi par Marcellus et par Keydell, a corrigé Ἀρμονίης en Εὐρυνόμης afin de restituer le couple Ophion / Eurynomé. Il revient à P. Chuvin d'avoir montré que le texte transmis est correct et que les passages des ch. 8 et 41 s'éclairent mutuellement²¹. Selon Nonnos, Ophion vit en compagnie de son épouse au palais d'Harmonie situé *au-delà* de la demeure d'Océan et de Téthys, dans un "ailleurs" transocéanique qui sied à une Harmonie devenue déesse transcendante²².

Claudien offre un bon parallèle à cette géographie mythique. A la fin du ch. 2 de l'*Éloge de Stilichon*, le Soleil rend visite à *Aevum*, c'est-à-dire Aïôn, pour y prendre l'*Aureus annus* qu'il veut apporter à l'humanité afin de saluer l'avènement du consulat de Stilichon. Plus explicite que Nonnos, le poète latin situe la caverne d'*Aevum* "dans une région lointaine et inconnue, interdite à notre race, difficile d'accès (même) aux dieux"²³. On notera au passage une similitude qui ne doit pas être fortuite: les deux demeures ont une portière, *Natura* (= *Physis*) chez Claudien, Astynomé chez Nonnos²⁴.

Les scènes des ch. 12 et 41 présentent de nombreuses analogies. Hélios et Harmonie semblent être de simples dépositaires des tables du destin: Harmonie déclare même en ignorer le contenu (οὐκ ἔδῳ); elle sait seulement sur quelle table sa visiteuse trouvera la réponse souhaitée (41.358-359). Hélios est plus précis dans le bref discours qu'il adresse à l'Automne (12.37-40); mais cette *variatio* est purement littéraire. Plus intéressantes sont les concordances relatives au lieu de l'action. Au ch. 12, les Saisons pénètrent dans la demeure d'Hélios, le soir, par une entrée située au Couchant près des rives de l'Océan (12.1); le lendemain matin, elles sortent, en compagnie d'Hélios, par une autre porte qui donne sur le cours oriental de l'Océan au Levant (12.115-117). La demeure d'Hélios se situe donc dans la région où le ch. 8 invite à localiser celle d'Harmonie: "Elle occupe toute la zone comprise entre le coucher et le lever du Soleil et parcourue par le Soleil pendant la nuit, sans doute d'une rive à l'autre de l'Océan"²⁵. Aphrodite, en quête des *pinakes* d'Ophion, effectue en sens inverse un semblable voyage.

(²⁰) 8.158, 160 s. (trad. Chuvin). Téthys est l'aïeule d'Héra sans doute parce que Nonnos se souvient qu'Océan est la θεῶν γένεσις selon Hom. *Il.* 14.201, 246, 302.

(²¹) P. Chuvin, éd. de Nonnos, C.U.F., t. 3, 190 s. (note à 8.161).

(²²) Héra laisse donc entendre qu'elle veut s'éloigner le plus possible du monde: en jouant sur les mots, on pourrait dire qu'elle veut "quitter le monde".

(²³) Claudian. *Laud. Stil.* 2.424-426 est ignota procul, nostraeque imperia genti, / uix adeunda Deis, Annorum squalida mater, / immensi spelunca Aevi.

(²⁴) *Ibid.* 2.442.

(²⁵) Je reprends les termes de P. Chuvin (cité n. 21).

Pour se rendre chez Harmonie, elle ne doit pas s'élever par delà l'éther; il lui suffit de traverser "la voûte de l'air", ἡερίην ἀψίδα²⁶, et, quand elle arrive à destination, sa suivante "frappe à la porte orientale de l'Euros", nommée aussi "porte du Levant" (41.283, 288-289).

La visite de Déméter à Astraïos au ch. 6 est une autre variante sur le même thème. On a rappelé plus haut que Nonnos mentionne Astraïos aux côtés d'Ophion et d'Eurynomé parmi les dieux qui furent chassés du ciel (2.572-574). Comme eux, et au contraire de Cronos, il n'a pas été relégué au Tartare: il fait partie de ces nombreux Titans ou Titanides qui ont conservé une fonction dans l'univers après la défaite de Cronos. Très logiquement, Nonnos fait d'Astraïos un astrologue et donc un dieu prophétique (6.16 δαίμονος ὁμώφεντος). Il l'entoure de divers assistants: l'Étoile du matin et l'Étoile du soir, les Vents qui sont ses fils et un serviteur (θεράπων) nommé Astériôn (6.18, 26, 37-38, 66). De toute évidence, le poète se souvient d'Hésiode selon qui Astraïos, fils du Titan Creïos et époux d'Éôs, a pour progéniture les Vents, Héosphoros et les Astres²⁷.

On remarquera surtout le jeu subtil des ressemblances entre la scène du ch. 6 et celles des ch. 12 et 41. Héosphoros / Phosphoros et Hespéros assistent aussi bien Astraïos qu'Hélios (cf. 12.3, 9); au ch. 6, ils s'acquittent des mêmes fonctions qu'Astynomé et Eurynomé au ch. 41: le premier est le portier qui reçoit la visiteuse; le second, celui qui l'introduit et lui avance un siège. Les Vents, absents du ch. 12 où ils n'auraient pas leur place, sont présents dans les deux autres scènes. Au ch. 6, ils sont de simples écuyers tranchants qui remplissent le même office que les quatre servantes de Circé en κ 348-363; au ch. 41, ils ont la fonction plus noble d'incarner, comme souvent chez Nonnos, les quatre points cardinaux de l'univers²⁸. Autre correspondance qui n'est pas fortuite: l'astrologue Astraïos utilise un globe céleste qui est une "image du cosmos" (6.65 εἰκόνα κόσμου), tout comme la demeure d'Harmonie elle-même (41.281)²⁹. Le texte ne localise pas plus Astraïos qu'Harmonie, du moins au ch. 41; mais le scénario de la visite est similaire et invite à situer les deux

(26) Le sens de l'expression est éclairé par 23.265: la fumée qui s'élève des rives incendiées de l'Hydaspe "enivre les espaces de l'air", ἐμέθυσσεν... ἡερίας ἀψίδας.

(27) Hes. *Theog.* 375-380.

(28) Comme d'autres poètes (Quintus de Smyrne), Nonnos pratique la *mimesis* surtout dans la première présentation qu'il fait d'un thème: il s'inspire ouvertement d'Homère et d'Hésiode au ch. 6; il fait preuve ensuite d'une plus grande originalité.

(29) Noter aussi que le ch. 41 connaît une Astraïé cosmique, "nourrice de l'univers entier", "éducatrice de l'âge d'or" (v. 213-214); cette "vierge Astraïé" qui eut pour charge d'élever Béroé est déjà mentionnée par Astraïos en 6.102.

demeures dans un même “ailleurs” en marge du cosmos³⁰. Déméter est aperçue à son arrivée par Héosphoros de même qu'Aphrodite frappe à la porte de l'Aurore; quand elle quitte l'astrologue, elle revient chez elle “par un chemin qui la mène dans les hauteurs” (6.107 δι' ὑψιπόρου... κελεύθου): manifestement elle regagne l'Olympe, comme Aphrodite après sa visite chez Harmonie³¹.

Le prélude du ch. 7 inverse les perspectives: c'est le dieu cosmique Aîôn – l'époux d'Harmonie – qui vient sur l'Olympe – dans l'éther – implorer Zeus. Nonnos ne manifeste pas seulement ainsi son goût pour la *variatio*: il obéit avant tout aux exigences du récit. Zeus, responsable du déluge, est à l'origine des malheurs de l'humanité: c'est donc vers lui que doivent monter les supplications. Et le rôle de suppliant convient parfaitement à Aîôn, car cette allégorie représente chez Nonnos un principe plus concret que le Temps ou l'Éternité.

En apparence, Aîôn ne diffère guère de Chronos et les deux figures semblent souvent interchangeable³². Ce sont deux vieillards³³ qui peuvent recouvrer leur jeunesse comme le phénix³⁴. Ils sont tous deux caractérisés par l'adjectif ἀέναιος, un terme ambigu qui combine les idées de “flux perpétuel” et d’“éternité”³⁵. Ils sont associés, chacun à sa façon, à l'image du char: en 2.422, c'est Zeus qui mène le char de Chronos attelé des quatre Vents³⁶; en 36.422-423, Aîôn mène lui-même son char, “en faisant tourner la roue du temps quadruple” (= des quatre saisons), τετραπόροιο χρόνου στροφάλιγγα κυλίνδων. Ils figurent enfin dans des vers formulaires plus ou moins analogues: 5.211 = 21.162 καὶ τὰ μὲν ὥς ἡμέλλε γέρων Χρόνος ὅψε τελέσσας; 13.498 ἀλλὰ τὰ μὲν προτέροισιν ἐν ἀνδράσιν ἤγαγεν Αἰών; 38.90 τήλικον οὔποτε θαῦμα γέρων τρόφος ἤγαγεν

(³⁰) Il faut se souvenir qu'Astraios a été chassé du ciel; ce n'est donc pas dans cette région qu'il pratique l'astronomie.

(³¹) Cf. 41.400. L'emplacement de la demeure d'Aphrodite n'est pas précisé; mais il est évident que la scène suivante entre la déesse et Éros a pour cadre l'Olympe comme la scène analogue au ch. 3 d'Apollonios de Rhodes.

(³²) La présentation qui suit fait état des emplois d'αἰών et de χρόνος comme noms communs; il est d'ailleurs souvent difficile de faire la distinction entre nom commun et nom propre.

(³³) Aîôn: 7.22, 28, 67; 38.90; 41.178; Chronos: 5.211 = 21.162.

(³⁴) Aîôn: 3.255 s.; 40.373 s.; 41.180-182; Chronos: 40.394-398 (avec l'image du phénix).

(³⁵) Face à la formule ἀενάοιο χρόνου (26.298; 35.77), Aîôn est qualifié d'ἀενάου βίοτιο... ποιμήν (7.28) ou de ἀενάων ἐτέων... ποιμήν (7.73); cf. aussi 40.431.

(³⁶) Même image chez Quint. Sm. 12.189-195; mais l'artisan du char est Aîôn et non Chronos.

Αἰών; 25.23 οὔποτε γὰρ μόθον ἄλλον ὁμοίον ἔδρακεν Αἰών.

Néanmoins les deux divinités et les deux notions qu'elles incarnent ont chacune leur spécificité. Chronos, figure plus abstraite, représente le temps qui se mesure: Nonnos parle des μέτρα χρόνου qui sont l'oeuvre d'Hélios (38.236 et 251). Il est le père de Lycabas, l'Année (40.372), lui-même père des *Hôrai*, les Saisons (7.16; 11.486; 12.19 et 65); il a aussi pour enfants les douze κυκλάδες ὥραι qui sont à la fois les douze Heures du jour et les douze Mois et qui accompagnent Hélios dans sa course diurne (12.15-17)³⁷. Exceptionnellement il apparaît même comme le père des Saisons, puisque l'une d'elles, l'Automne, est dite Χρόνου θυγάτηρ en 12.96. Figure neutre, Chronos a l'impassibilité froide de l'horloge.

Aiôn, au contraire, compatisit aux malheurs de l'univers et de l'humanité. Comme Harmonie, son épouse, il a une personnalité. Sa titulature est significative à cet égard: il est "le berger des ans" (7.73) ou "celui qui détient la clef de la génération" (7.23); comme l'Éros cosmique, il est appelé "le berger de la vie éternelle" (7.28) ou "l'aurige de la vie" (24.267)³⁸. Au lendemain du déluge, il allait se résigner "à laisser se défaire l'*harmonié* des hommes devenue stérile", si Poseidon n'avait réussi à évacuer les eaux sur la terre (6.371-372)³⁹. Dans le prologue du ch. 7 (v. 7-111), il implore Zeus et s'apitoie sur une humanité vouée à la tristesse. Quand Aphrodite délaisse sa fonction pour s'occuper de tissage, il se lamente sur "l'*harmonié* des hyménées désormais inféconds" (24.265-267). Il est le père nourricier de Béroé qu'il enveloppe dans les langes de la Justice (41.178-182). D'une manière générale, il est celui qui *voit* les événements: la guerre des Indes (25.23), les prodiges qui annoncent sa conclusion (38.98), l'apparition de la première population autochthone de Tyr (40.430-431). Selon 12.25, il paraît même détenir le pouvoir de répartir les apanages entre les dieux⁴⁰.

L'allégorie d'Aiôn a servi à traduire le concept latin d'*Aeternitas*; mais on ne peut rendre par Éternité ni même par Temps la notion nonnienne

(37) Comparer Io. Gaz. *Descr. mundi* 1.314-360.

(38) Cf. 1.400 βίου φιλοτήσιε ποιμήν, 41.130 ἁρμονίης κόσμοιο φερέσβιον ἡνιοχῆα.

(39) *Harmonié* désigne l'accouplement: comparer la formule ἁρμονίην ὑμεναίων (3.375; 24.265). On retrouve ἀνελύσατο dans un contexte analogue en 24.268: c'est alors Éros qui *détend* la corde de son arc.

(40) Pour compléter cette présentation, il faut ajouter qu'Aiôn est le "compagnon d'enfance" (7.10 σύντροφος) soit de Zeus (7.9) soit de Physis (7.4). La seconde interprétation, la plus naturelle, a les préférences de P. Chuvin (cité n. 21, p. 70); mais la syntaxe est plus favorable à la première. Si on la retenait, le passage prendrait une coloration orphique: l'orphisme identifie en effet Zeus à Phanès (O. Kern, *Orphicorum fragmenta*, Berlin 1922, fr. 170) et admet l'existence d'un Zeus primordial analogue au Zas de Phérécyde de Syros.

d'αἰών. Souvent associé à βίος ou βίωτος, Aîôn désigne plutôt le principe vital qui régit le cosmos; il est l'Ame du monde, la Vie qui anime la nature (*Physis* ou *physis*)⁽⁴¹⁾. Quelques emplois d'αἰών sont particulièrement instructifs à cet égard. L'expression Ἐρως αἰῶνα νομεύων (7.110) équivaut à (Ἐρως) βίου... ποιμήν (1.100). Héraclès Astrochitôn/Hélios est lui aussi βροτέιο βίου... ποιμήν (40.370); dans sa course céleste, il fait tourner l'An fils du Temps, ὤϊα Χρόνου Λυκάβαντα, et, de son char, "coule la Vie (Αἰών) qui prend tour à tour l'aspect de la vieillesse et celui de la jeunesse" (40.369-374)⁽⁴²⁾. La formulation un peu énigmatique s'éclaire grâce à un passage parallèle d'inspiration homérique: d'après 3.248-256, c'est la succession des générations humaines que symbolisent les métamorphoses d'Aîôn⁽⁴³⁾. Αἰών, dans le sens de "vie", remonte à Homère, notamment dans la curieuse formule que Nonnos reprend littéralement en 40.113, ἀπ' αἰῶνος νέος ὦλεο, litt. "quittant la vie, tu as péri en pleine jeunesse" (*Il.* 24.725). Quintus de Smyrne, qui connaît comme Nonnos, l'allégorie d'Aîôn, donne presque constamment la même signification au nom commun⁽⁴⁴⁾.

La supplication d'Aîôn au ch. 7 est aussitôt suivie d'effet. Zeus annonce au vieillard la venue prochaine du Sauveur de l'humanité, Dionysos. Les Moires acquiescent; les Saisons saluent la bonne nouvelle d'un éternuement; et Éros s'en va quérir la flèche qui rendra Zeus amoureux de Sémélé. Le poète se souvient évidemment d'Apollonios de Rhodes (3.156-166, 275-287); mais il renouvelle cette scène de genre en la situant dans un contexte cosmique: c'est dans la demeure de Chaos qu'Éros va chercher la flèche fa-

(41) Cette conception est conforme au sens originel du mot: cf. E. Benveniste, *Expression indo-européenne de l'éternité*, "BSL" 38, 1937, 103-112; P. Chantraine, *DELG* (1968), s.v. Sur Aîôn, cf. A. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, t. 4 (1954), 152-199 (notamment p. 179); M. Le Glay, *LIMC*, t. 1 (1981), 409-411, s.v. *Aion*; G. Zuntz, *Aion. Gott der Römerreichs*, Heidelberg 1989. Sur Aîôn chez Nonnos, cf. l'importante étude de P. Chuvin (cité n. 21) 67-71; comme on verra, mon analyse diffère de la sienne sur quelques points.

(42) V. 374 γήραϊ καὶ νεότητι ῥέει μορφούμενος Αἰών.

(43) Les vers 3.256 et 40.374 sont similaires. Le premier sert de conclusion à une longue paraphrase d'Hom., *Il.* 6.145-148 (succession des générations humaines). Cf. le commentaire de P. Chuvin, éd. C.U.F., t. 2, 144.

(44) Cf. éd. C.U.F., t. 1, p. xviii; F.Vian-E. Battegay, *Lexique de Quintus de Smyrne*, Paris 1984, s.v. Le lexique propose le sens de "temps/Temps" pour 2.506, 12.194 (et 14.256); mais la traduction "vie" est possible et je l'avais adoptée moi-même dans mon édition pour les deux derniers passages. Chez Io. Gaz., *Descr. mundi*, 1.137-143, Aîôn apparaît nettement comme le dieu du temps; néanmoins, comme chez Nonnos, il est "celui qui veille sur la naissance de la vie" (γονὴν βιότοιο φυλάσσων) et "qui tient le gouvernail d'Harmonie" (Ἀρμονίης οἴκηκα παλινδίνητον ἀείρων).

tidique (7.110-112).

La mention du Chaos primordial (πρωτογόνου Χάος), unique dans le poème, retient l'attention. Comme nom commun, χάος, attesté deux fois, désigne les ténèbres primordiales (41.96)⁴⁵ ou celles qui envahiraient l'univers si les astres venaient à briller en plein jour (38.344). Au ch. 7 aussi, Chaos est une puissance de la nuit, puisque son palais a des "portes ténébreuses", ζοφεροὺς πυλεῶνας (7.111); il semble bien d'ailleurs être le père de la Nuit⁴⁶. Il est plus surprenant qu'il détienne le carquois contenant les flèches responsables des douze théogamies héroïques de Zeus (7.110-135). On est donc forcé d'admettre qu'il coexiste avec le cosmos et qu'il est le dépositaire sinon du destin de l'univers entier, du moins d'un élément essentiel de ce destin, puisque les douze amours terrestres de Zeus rythmeront les grandes étapes de l'histoire de l'humanité.

Le texte ne précise pas où se trouve son palais; mais rien ne suggère qu'Éros descende vers l'Hadès ou le Tartare⁴⁷. Peut-être Chaos réside-t-il, comme Aïôn, Harmonie et Astraios, dans ce même "ailleurs" qui se situe aux confins du cosmos. On aimerait rapprocher du texte de Nonnos la fameuse mosaïque de Mérida, la seule qui conserve une représentation figurée du Chaos: celui-ci appartient à la même triade céleste que *Caelum* et *Saeculum*, mais il est significativement rejeté à l'arrière-plan⁴⁸.

L'Éros qui vient le visiter est manifestement l'Éros primordial qu'Hésiode nomme après le Chaos, dans un passage d'où les Anciens ont parfois conclu qu'il était le propre fils du Chaos⁴⁹. Il porte le titre d'αἰῶνα νομεύων, "pasteur de la vie" ou "conducteur/guide d'Aïôn" (7.110); et, contrairement à la règle générale, il n'a pas besoin d'instructions et agit de sa propre initiative (αὐτοδίδακτος).

Nonnos connaît trois Éros qu'il ne distingue pas clairement: la figure primordiale du ch. 7; le fils qu'Aphrodite enfanta par immaculée conception au sortir des flots (41.129-131) et le fils que la même déesse eut d'Héphaistos⁵⁰. Le premier porte des titres qui rappellent ceux de Phanès: τε-

(⁴⁵) Comparer Claudian. *Laud. Stil.* 2.9-11.

(⁴⁶) C'est ce qui ressort de 31.176, où Nyx mentionne son père sans le nommer.

(⁴⁷) Au contraire, Chaos désigne l'Hadès ou le Tartare chez Claudian. *De raptu Pros.* 1.28; 2.13, 196.

(⁴⁸) Cf. M.-H. Quet, *La mosaïque cosmologique de Mérida*, Bordeaux-Paris 1981, 87-88, pl. I-III; M. Cruz Fernández Castro, *LIMC*, t. 3 (1986), s.v. *Chaos*.

(⁴⁹) Hes. *Theog.* 120. Éros fils de Chaos: Simmias *Al. Am.* (=fr. 24 Powell), v. 7; Opp. *Hal.* 4.24; *Schol. Ap. Rh.* 3.26b (avec référence à Hésiode). Cf. P. Chuvin, éd. de Nonnos, C.U.F., t. 3, 71.

(⁵⁰) Ce troisième Éros apparaît notamment en 5.138 s.; 10.201 s.; 29.332-334. Sur ces différents Éros, cf. l'éd. de Nonnos, C.U.F., t. 1, 12-13, et les notes à 1.398-407;

λεσσιγόνοιο γάμου πρωτοσπόρος (-όσπορος cod.) ἀρχή (1.398), γονῆς πρωτοσπόρον (-όσπορον cod.) ἀρχήν, / ἀρμονίης κόσμοιο φερέσβιον ἡνιοχῆα (41.130)⁵¹. Or les Orphiques identifient Phanès et Éros⁵². On peut dès lors se demander si Nonnos ne veut pas donner à entendre que le détenteur des flèches fatidiques du ch. 7 est identique à Phanès, le rédacteur des tables du destin selon le ch. 12. On aurait là un bon exemple d'“arte allusiva”. Sans doute s'agit-il simplement d'un procédé littéraire hérité de la poésie hellénistique; mais on ne peut exclure que Nonnos a voulu dissimuler (par prudence?) dans son oeuvre certains éléments d'une doctrine orphique. L'hypothèse est risquée et ne peut qu'être évoquée ici; elle n'est pas néanmoins dépourvue de certains fondements⁵³.

Les quatre préludes qui ont fait l'objet de cette étude offrent des similitudes remarquables. Ils racontent la visite d'un(e) suppliant(e) chez une divinité qui régit le destin ou qui du moins en détient les archives. Tous précèdent et annoncent un événement important pour l'histoire de l'univers: il s'agit en règle générale d'une naissance, sauf dans le quatrième prélude où la naissance précède la visite⁵⁴.

Par delà le jeu subtil et savant des variations introduites par un poète épris de *poikilia*, ils mettent tous en scène des divinités cosmiques qui se situent en marge, voire au-dessus des divinités olympiennes. Dans l'ensemble cohérent que constituent ces figures, les principales sont Aïôn, Harmonie, Chronos et Physis. Les deux premières forment un couple qui veille sur le destin de l'univers depuis une demeure transocéanique et, en quelque

10.202. Nonnos suppose également, d'une manière implicite, l'existence de deux Aphrodite: celle d'Hésiode qui naît de la semence d'Ouranos tombée dans la mer et l'Aphrodite homérique fille de Zeus et de Diôné: cf. éd. t. 1, note à 1.88.

(⁵¹) Comparer à la titulature de Phanès: cf. n. 15.

(⁵²) Cf. Kern, *Orph. fragm.* fr. 74, 82, 83, 167 (tous tirés de Proclus); [Orph.] *Arg.* 14-16.

(⁵³) Une telle censure délibérée expliquerait que le motif du coeur de Zagreus sauvé par Athéna soit omis dans le récit principal (ch. 6) et rejeté dans un développement où on ne l'attend pas (24.49). Nonnos ignore aussi l'oeuf cosmique et le motif de Phanès avalé par Zeus: est-ce une coïncidence si les *Argonautiques orphiques* sont également muettes à ce sujet? La façon dont Iacchos, le Dionysos mystique, apparaît à l'extrême fin du poème ne laisse pas plus de surprendre.

(⁵⁴) La “scène typique” de la visite est banale depuis Homère. Dans le contexte où Nonnos la situe, on peut rapprocher la visite que le Soleil fait à *Aevum* chez Claudian. *Laud. Stil.* 2.424-476. L'orphisme a connu une scène analogue. Le petit Zeus apprend qu'il deviendra le cinquième souverain des dieux grâce à une prophétie de Nyx, sa nourrice qui habite un antre gardé par Adrasteia: Kern, *Orph. fragm.* fr. 105 (= Herm. in Plat. *Phaedr.* 248 c), 107 (= Syrian. in Aristot. *Met.* N 1091b 4).

sorte, extérieure au cosmos: on pourrait presque les qualifier de θεοὶ ὑπερκόσμοι en utilisant le vocabulaire de la philosophie contemporaine de Nonnos. Ce sont elles qui occupent la place la plus éminente dans les préludes. Chronos et Physis sont plus impersonnels. Physis est immanente au cosmos. Le rang de Chronos est mal défini dans la hiérarchie: seul l'hymne à Héraclès Astrochitôn l'identifie, avec beaucoup d'autres divinités, au dieu suprême⁵⁵.

Au couple Aïôn/Harmonie, les préludes adjoignent l'Éros primordial, Phanès, qui se confond peut-être avec lui, et Ophion. Tous trois se présentent comme des scribes qui ont pour mission de rédiger les arrêts du destin. Le thème n'est pas propre à Nonnos: l'*Aevum* de Claudien est lui aussi un scribe⁵⁶ et l'iconographie semble connaître le type d'Aïôn tenant un livre à la main⁵⁷. Quant à l'astrologue Astraïos du ch. 6, il rappelle par sa présence que les astres déterminent le destin comme le confirment les ch. 12 et 41 où l'on voit les tables d'Harmonie placées respectivement sous les signes du zodiaque et des sept planètes⁵⁸.

Toutefois ce n'est qu'accessoirement qu'Éros compte au nombre des dépositaires du destin. Il ne faut point se laisser abuser par le poète qui a surtout voulu saisir l'occasion d'introduire dans son épopée une épigramme énumérant les douze théogamies héroïques de Zeus⁵⁹. Figure polyvalente, Éros – ou plutôt le triple Éros – est bien davantage un dieu qui intervient activement dans le cours des événements. Au ch. 7, il choisit et lance la flèche qui rendra Zeus amoureux de Sémélé. Dans l'épisode de Béroé, au ch. 41, il frappe de son trait Poseidon et Dionysos une fois qu'Aphrodite a consulté les tables d'Harmonie⁶⁰. Au ch. 6, il "entraîne dans une bacchanale" (βάκχευεν) tous les prétendants à la main de Perséphone; il provoque ainsi l'angoisse de Déméter et l'amène à consulter Astraïos⁶¹. L'épisode d'Ampélos est entièrement dominé par l'amour que Dionysos porte à son éromène et, quand celui-ci a péri, c'est Éros en personne qui, sous les traits de Silène,

(⁵⁵) 40.400. Χρόνος a été corrigé à tort en Κρόνος qui est déjà mentionné au v. 393: cf. P. Chuvin, *Mythologie et géographie dionysiaques*, 1991, 230 s.

(⁵⁶) Claudian. *Laud. Stil.* 2.424 *scribit iura senex*.

(⁵⁷) Cf. M. Bendala Galán, *LIMC*, t. 3 (1986) 278, s.v. *Chronos*, à propos du relief d'Aphrodisias dit Monument de Zoïlos.

(⁵⁸) L'*Aevum* de Claudien note aussi l'influence que les astres et les planètes exercent sur le monde: *Laud. Stil.* 2.434, 437-440.

(⁵⁹) Il n'en demeure pas moins qu'Éros a dressé par avance la liste des douze amours de Zeus et que ses flèches sont prédestinées: 7.115-130.

(⁶⁰) 42.1-16. Éros n'est plus ici la divinité primordiale "qui agit de sa propre initiative" (αὐτοδίδακτος).

(⁶¹) 6.12. Voir aussi toute la fin du ch. 5 (v. 571-621).

lui annonce à mots couverts la transfiguration de son bien-aimé: son discours (11.351-485) est aussitôt suivi du prélude cosmique dans le palais d'Hélios.

Présent dans tous les préludes ou dans leur voisinage immédiat, Éros est avant tout un *acteur* au contraire des autres puissances cosmiques examinées. Celles-ci, qui sont pour la plupart des allégories, ne prennent pas part à l'action: ce sont des *dei otiosi*, simples dépositaires du destin. Nonnos leur attribue dans son panthéon une importance qu'ils ne possèdent dans aucune autre oeuvre littéraire de l'époque impériale: seules certaines mosaïques cosmologiques pourraient fournir des parallèles adéquats⁶². Du moment que le destin est désormais entre les mains de ces divinités, les Moires, héritage d'un lointain passé, se trouvent reléguées dans des fonctions subalternes. Leurs attributs, le fil et le filet, n'apparaissent guère que dans des expressions conventionnelles où ils sont dépourvus de véritable signification. Sauf en de rares exceptions, la Moire ne garde plus qu'un aspect négatif: elle symbolise le malheur ou la destruction et, le plus souvent, elle désigne seulement la mort, tout comme le substantif μόρος⁶³. L'unique scène où l'une des Moires intervient en personne dans l'action confirme cette constatation: c'est la scène paradoxale où Atropos, l'Inflexible, paraît se laisser fléchir et annonce à Dionysos la résurrection d'Ampélos sous les espèces de la vigne (12.138-172). Atropos s'y manifeste à la façon d'une déesse de la mort analogue à Hadès qui, en d'autres circonstances, autorise parfois lui aussi le retour à la vie de certains héros. Mais, à la différence de celui-ci, qui agit de sa propre initiative, Atropos ne fait qu'exécuter les décrets du destin dont l'Automne vient de prendre connaissance en consultant les tables d'Harmonie. Ainsi, même dans cette scène, il apparaît que la promotion accordée par Nonnos à Aiôn, à Harmonie et à leurs congénères a consacré la déchéance des antiques divinités du destin.

Université de Paris X

FRANCIS VIAN

(62) Voir notamment la mosaïque de Mérida (n. 48).

(63) Sur les quarante-sept attestations de Μοῖρα, μοῖρα (au sens de "destin") et de μοιρίδιος, trente sont en rapport avec la mort et huit autres avec une idée de destinée malheureuse.