

Un exemple de sélection, ordre et traitement mythographique chez Hygin : les fables 1-27

JACQUELINE FABRE-SERRIS

Université de Lille, Halma - UMR 8164

jacqueline.fabre-serris@wanadoo.fr

Tel qu'il nous a été transmis, le recueil connu aujourd'hui sous le titre de *Fabulae*, dont l'édition princeps remonte à Micyllus (1535), est difficile à dater. Il a été l'objet d'abrègements et de remaniements difficiles aussi à identifier, ce qui lui a valu d'être qualifié, assez abruptement, par A. Cameron¹ de « miserably abridged, interpolated, and generally debased version of a work published no later than the second century ». En 207 apr. J.-C. un auteur, désigné aujourd'hui sous le nom de Pseudo-Dositheus, cite en effet la *Généalogie* d'Hygin comme une œuvre fameuse et dit en avoir traduit une partie. On en a gardé des extraits écrits en grec et en latin. Je passe sur le fait qu'il n'y a pas totalement correspondance avec le texte des *Fabulae*

¹ Cameron 2004, 11.

qui nous a été transmis et que nous n'avons aucun moyen de savoir à quel point les *Fabulae* sont proches ou pas de l'œuvre à laquelle fait référence le Pseudo-Dositheus. L'important est qu'on peut conclure de ce témoignage qu'il existait une version du texte à la fin du 2^{ème} siècle ap. J.-C. attribuée à un auteur nommé Hygin² et qu'elle a été ensuite l'objet de remaniements divers, abrègement et ajouts, provenant de diverses mains impossibles à préciser.

Certains chercheurs ont soutenu que le texte latin que nous avons est basé sur un texte grec perdu³. L'hypothèse d'une source unique est aujourd'hui jugée peu crédible, entre autres, du fait de l'utilisation probable de résumés de tragédies d'Euripide et des modifications opérées au fil des années⁴. Pour ma part, je trouve le concept de source, qu'il y en ait une ou plusieurs, peu productif, pour appréhender un texte mythographique. Il sous-entend en effet qu'étudier un mythographe reviendrait essentiellement à repérer de quel(s) texte(s) antérieurs il a tiré ses informations en opérant une sélection, éventuellement accompagnée de certaines innovations, qui sont déduites de l'absence de témoignages antérieurs. Une telle recherche est compliquée et nécessairement incomplète du fait que nous n'avons pas gardé tous les textes mythologiques (auxquels, du reste, on doit ajouter les témoignages figurés). Ceux qui s'y livrent pallient souvent les manques par des spéculations sur les 'sources' perdues ou conservées sous des formes fragmentaires. Ce qui me paraît critiquable, est que travailler ainsi sur un recueil mythographique, c'est méconnaître le fait que toute production d'un nouveau récit mythologique n'est pas l'effet d'une compilation, mais le résultat d'une réélaboration⁵. Dans le même esprit est également critiquable l'idée que les *Fabulae* relèveraient d'une pratique de traduction. Ce point de vue, qui a souvent été adopté, a été récemment repris par K. Fletcher, selon qui « the existence of this Greek material within a work written in Latin provides a key to discussing what makes the *Fabulae* Roman, namely focusing on translation »⁶. Une telle

² Un consensus s'est établi sur le fait qu'il ne s'agit pas du bibliothécaire d'Auguste, ami d'Ovide, mais que cet Hygin est aussi l'auteur du *De Astronomia*.

³ Voir en particulier Werth 1901, 5 et Rose 1963 (1^{er} éd. 1934). VII. Un des arguments en faveur de l'existence d'un auteur grec perdu serait l'existence d'erreurs. L'une des plus citées se situe dans la fable 186, où l'auteur aurait mal compris le titre d'une tragédie d'Euripide, *Μελανίππη Δεσμώτις* (« Mélanippé enchaînée ») et a désigné Mélanippé, comme la fille de Desmontes (Werth, 1901, 11–2). Comme il est impossible de savoir si cette erreur se trouvait dans le texte originel ou est due à un ajout ultérieur, il est difficile de la prendre comme argument en faveur d'un antécédent grec mal traduit.

⁴ Smith 2007, xlvii.

⁵ C'est la perspective qu'a adoptée Breen (1991), avec, ce qui était prévisible, des résultats non probants.

⁶ Fletcher 2013, 134.

position s'appuie sur l'idée que les mythes sont un 'élément existant dans la culture grecque' : « If we think of Greek myth, broadly speaking, as something that exists originally in Greek, then the act of writing it in Latin is an act of translation »⁷. Cette conception a été combattue par le réseau Polymnia, créé en 1999, dont je rappelle rapidement la position. Les mythes 'n'existent pas' à proprement parler. Nous ne pouvons les appréhender qu'à travers les textes et les représentations figurées qui en portent témoignage. Ils sont à étudier en Grèce et à Rome dans leurs contextes culturels, historiques et idéologiques respectifs, en tant que productions ayant chacune leur spécificité, quoiqu'elles s'inscrivent dans ce qui constitue la tradition mythographique. On a donc eu tort (je cite en partie la dernière phrase de la préface de *Lire les mythes*, un collectif d'études issu des travaux du réseau Polymnia) de considérer les mythographes « comme de simples médiateurs et des compilateurs de mythes, alors qu'ils sont en réalité des analystes, des interprètes et des créateurs »⁸. De ce point de vue, le concept de traduction est inadéquat⁹, sans compter qu'on n'a aucun exemple de texte latin qui soit une pure et simple traduction d'un texte grec, dans quelque genre littéraire que ce soit. Même quand il s'agit d'un passage calqué sur un antécédent grec clairement pris comme modèle, comme c'est le cas pour les premiers vers de la *Médée* d'Ennius inspirés par ceux d'Euripide, le résultat en effet n'est pas une traduction mais une réélaboration, en d'autres termes, une réécriture¹⁰. Dans la perspective de traduction qu'il met en avant, K. Fletcher est bien conscient qu'il y a des effets produits par la langue et la culture d'Hygin, mais il envisage la romanisation du texte seulement en terme d'intégration : « Though I do not intend to argue against the idea that Hyginus was using mostly Greek sources or even directly translating at times, I will show that Roman material is more thoroughly integrated into the collection than previously supposed »¹¹. La double hypothèse d'un usage des 'sources',

⁷ Fletcher, 2013, 134.

⁸ Zucker, Fabre-Serris, Tilliette, Besson 2016, 23.

⁹ Parmi les tenants de la traduction, voir en particulier Werth 1901, 11-5 ; Rose 1929, 99 et Krevelen 1972, 313. Que l'on puisse, dans certains passages des *Fabulae*, subodorer une traduction de textes grecs n'implique pas qu'on soit en droit de considérer que cette pratique concerne toute l'œuvre et surtout le texte de l'auteur primitif. Les mythographes s'inscrivent tous dans la tradition constituée au fil des siècles par tous les textes antiques dont la matière est en totalité ou en partie mythographique (j'entends par là ceux des poètes, des historiens, des philosophes, des mythographes et des commentateurs) mais la sélection qu'ils opèrent pour proposer leurs propres versions des mythes, si elle implique une compréhension des textes grecs, n'aboutit pas à de simples 'traductions'.

¹⁰ Fabre-Serris 2008, 168-71.

¹¹ Fletcher 2013, 136.

combiné à une ‘traduction’ du grec, dans laquelle seraient ‘intégrés’ des éléments provenant de la culture locale, a le désavantage d’ignorer les modalités générales des transferts culturels opérés entre la Grèce et Rome. Le dialogisme instauré par les Romains avec les auteurs grecs est fait, depuis son origine, de reprises, de discussions, de critiques, d’adaptations et de transformations, dans tous les champs culturels et en particulier dans ceux concernés par la réception des mythes : littérature, philosophie, histoire et mythographie. Pour en revenir aux *Fabulae*, qu’il s’agisse des sources ou des éléments romains ‘ajoutés’, la recherche qui les prend pour objets aboutit à des constats utiles pour apprécier les choix opérés dans la tradition¹², mais généralement hétérogènes et qui, si on en reste là, ne permettent pas de comprendre selon quels critères et dans quel(s) but(s) l’auteur, qu’on peut désigner comme principal, a élaboré un tel ensemble de notices mythographiques.

L’hypothèse que je voudrais tester dans cet article est que, même s’il a été fortement remanié, le recueil des *Fabulae* garde la trace du projet de l’auteur primitif et que ce projet a consisté en des sélections, des adaptations et modifications en vue de produire une lecture personnelle de la série de mythes qu’il a rassemblés. Je testerai cette hypothèse sur les vingt-sept premières fables en postulant que, si dans le détail, elles ont sans doute toutes subi des altérations, il reste dans chacune d’entre elles assez d’éléments de la construction narrative primitive pour reconstituer quelles intentions l’auteur a eues en les élaborant et en les regroupant dans un cycle original. Mon hypothèse s’inscrit plus largement dans la conception des transferts culturels que j’ai évoquée plus haut. En la matière, je considère qu’à Rome, les mythographes ne procèdent pas autrement que les poètes, qui se sont servis des mythes (grecs et italo-romains) comme instruments d’analyse sur la société, l’homme et le monde, pour répondre aux exigences morales, politiques et intellectuelles, chacun, de la Rome de leur temps¹³. Là encore je diffère de K. Fletcher, selon qui, je cite : « the primary function of this type of mythography (is) utility (though for what purpose or whose is debatable) »¹⁴. Tout auteur antique cherche certes à avoir une fonction sociale, mais la réduire à l’idée d’utilité est trop vague. Les visées de l’auteur

¹² Pour qui cherche à confronter les choix d’Hygin avec la tradition mythographique, le livre de T. Gantz, *Early Greek myth. A Guide to Literary and Artistic Sources*, publié en 1993 (tr. fr. en 2004) constitue une mine sans équivalent par sa précision, son intelligence et son exhaustivité.

¹³ Voir Fabre-Serris, 1998.

¹⁴ Fletcher 2013, 134.

primitif sont à resituer par rapport à l'idéologie et les préoccupations de son temps, autrement dit, si l'on se fie au Pseudo-Dositheus, au 2^{ème} siècle de l'empire.

Les vingt-sept premiers récits portent indirectement ou directement sur un des grands récits mythiques grecs : l'expédition des Argonautes. Mais pourquoi avoir ainsi délimité ce cycle, si cycle il y a ? J'argumenterai en faveur d'un début constitué par la fable 1, où est mentionné Phrixus, dont les aventures sont racontées dans la fable 2 et la fable 3, qui finit sur la mention de Jason et de Médée, et une fin délimitée par la fable 27, qui raconte le retour de Médée en Colchide et l'accession au trône de son fils Médus. J'essayerai d'abord de montrer que la sélection des vingt-sept fables incluses dans ce cycle s'explique par une structuration générale selon un axe principal, qui est *généalogique*¹⁵. L'auteur relate les destinées de descendants d'Éole en commençant par Athamas, et de leurs parents par alliance (leurs épouses et leur famille, Ino et son père Cadmus, fondateur de Thèbes par exemple). Mais, ponctuellement, il ajoute des histoires mettant en scène des personnages associés à la destinée de personnages de cet axe qu'on peut qualifier de vertical. C'est le cas par exemple pour les membres de l'autre famille royale ayant alterné avec celle de Cadmus sur le trône de Thèbes, ou pour des personnages de l'expédition des Argonautes, dont le chef Jason est également un descendant d'Éole. Sans chercher à expliciter comment se fait la progression d'un récit à l'autre, je m'intéresserai aux schémas narratifs dont on peut rétrospectivement repérer la récurrence d'une notice à une autre. J'entends, par schémas narratifs, des séquences communes, qui me semblent témoigner d'une pratique mythographique différente de celle d'Apollodore, qui utilise le même axe vertical généalogique, mais d'une façon plus systématique parce qu'exclusive. La thèse que je soutiendrai est qu'Hygin a repéré l'existence de certaines convergences thématiques (sous la forme de séquences identiques ou inversées) entre diverses histoires de l'expédition des Argonautes et d'autres histoires susceptibles de lui être associées en tant que préalables ou suites (elles constituent des ante et post-Argonautica en quelque sorte). Il a utilisé ces convergences thématiques pour construire un cycle de vingt-sept récits constitués de versions choisies ou remaniées de façon à offrir au lecteur, par le biais de ces séquences similaires ou inversées, des propositions de lecture sur la première expédition grecque, ses arrière-plans

¹⁵ Cette structuration est en accord avec le titre « Généalogies » donné dans le *De Astronomia* (2.12.2), généralement attribué au même auteur. Sur le rapport entre ce titre et le recueil actuel, voir Scott 2007, xlix, qui suppose qu'originellement l'œuvre était organisée selon un principe généalogique.



et aboutissants. C'est la raison pour laquelle il a associé des histoires dont on a pu considérer qu'elles relevaient d'un cycle thébain avec des histoires faisant partie de l'expédition des Argonautes¹⁶. Dernière remarque à propos de cette façon de procéder. Objecter que certains motifs mis en évidence par la construction narrative font 'originellement' partie des épisodes mythiques racontés n'est pas pertinent. C'est précisément le repérage des thèmes structurants dans certaines histoires (ici celles de descendants d'Éole par naissance ou par mariage en Béotie et en Thessalie) qui a permis à Hygin de constituer un cycle narratif thématiquement cohérent, de l'arrivée de la toison d'or en Colchide au retour de Médée.

1. Principe généalogique et de contiguïté généalogico-géographique

Le principe général d'organisation narrative, qui était peut-être plus visible dans la version première du recueil, est le *lien familial*. Les premiers mots de la fable 1 sont : *Athamas Aeoli filius* (« Athamas, fils d'Éole»). Les cinq premières fables évoquent Athamas et ses différentes épouses, ainsi que les morts violentes de ses enfants. Hygin s'intéresse plus particulièrement à l'un d'entre eux, Phrixus, qui échappa à la mort prévue par sa marâtre Ino (fable 2), s'en alla en Colchide sur un bélier à la Toison d'or, mais fut finalement tué par le roi Aïétés, qui l'avait au départ bien accueilli (fable 3). Hygin localise Athamas en Thessalie (fable 4), contrairement à Apollodore (1.9.1), qui le présente comme un roi de Béotie. Toutefois il passe ensuite à des histoires thébaines avec les fables 6-11. Cette focalisation sur Thèbes et ses familles royales est soutenue par un *lien familial avec la famille d'Athamas*, cette fois non du fait de la naissance, mais d'un *mariage*. La fable 6 évoque Cadmus et Harmonie, les parents d'Ino, une des épouses d'Athamas, ce qui est signalé dans la fable 2, où Ino est qualifiée de *Cadmi et Harmoniae filia* (« fille de Cadmus et d'Harmonie »). De Cadmus, beau-père d'Athamas et fondateur de Thèbes (la fondation de la ville est indirectement évoquée dans

¹⁶ L'existence d'une autre série d'histoires thébaines (les fables 66-76) a été diversement interprétée : soit on a supposé que les fables 1-11 leur étaient originellement liées, soit on a proposé de considérer les deux séries d'histoires comme deux mini-cycles thébains (De Hoyo, 2009, 16-7). Dans les deux cas, ce qui n'a pas été vu, c'est la façon dont ces histoires soit, ce qui est le cas des fables 1-11, sont intégrées avec d'autres dans un cycle plus large, thématiquement cohérent, soit, c'est le cas des fables 66-76, constituent en elles-mêmes un cycle également thématiquement cohérent (comme je le montre dans une étude en cours, dont j'ai présenté une première version dans le colloque « La mitología griega en la tradición literaria : de la Antigüedad a la Grecia contemporanea », organisé par M. Alganza Roldán à Grenade les 24 et 25 novembre 2016).



la fable 6 par la mention du meurtre du serpent tué juste avant), Hygin passe à Antiope (fables 7 et 8). Antiope est la mère d'Amphion, ce qui est indiqué dans la fable 7. Amphion régna sur Thèbes (c'est sur l'annonce de son règne que finit la fable 8). Il est précisé dans la fable 9 qu'Amphion régna, après qu'il eut, avec son frère, envoyé en exil Laïos, un descendant de Cadmus. Dans l'état actuel du texte, la transition entre la fable 5 (*Athamas*) et la fable 6 (*Cadmus*) est apparemment thématique. Dans la fable 5, Athamas est présenté comme en butte à la haine de Junon, hostile à toute la famille de Sémélé, sa rivale auprès de Jupiter (*Semele quod cum Ioue concubuerat, ob id Iuno toto generi eius fuit infesta*). Dans la fable 6, Cadmus est montré en train de subir la colère de Mars pour avoir tué le serpent, gardien de la source Castalie, juste avant la fondation de Thèbes (*ira Martis quod draconem fontis Castalii custodem occiderat*) : c'est la raison de sa métamorphose en serpent. La Béotie est mentionnée dans la fable 8, où Antiope est ainsi désignée : *Nyctei regis in Boeotia fuit filia Antiopa* (« Antiope était la fille du roi de Béotie Nyctée »). Les témoignages antiques qui nous ont été transmis divergent à propos de la fondation de Thèbes. Elle serait due soit à Amphion et Zéthus, fils d'Antiope, selon Phérécyde, pour qui la ville aurait été détruite par les Phlégyens après la mort des deux fondateurs, soit à Cadmus selon Diodore (19.53.5) et Pausanias (9.5.6), qui font intervenir les jumeaux après le règne de Cadmus. Selon Apollodore (3.5.40), qui met ainsi en évidence un *lien familial entre les deux familles royales thébaines*, Polydorus, fils de Cadmus, épousa Nyctéis, fille de Nyctée, père d'Antiope. Son fils Labdacus périt après Penthée, laissant un fils d'un an, Laïos. Lycus, frère de Nyctée, usurpa alors le trône jusqu'à ce qu'il meure assassiné par Amphion et Zéthus, qui exilèrent Laïos. Ce Nyctée est, selon Apollodore, le fils soit d'un des Spartes, Chthonios, soit d'Hyrieus, fils de Poséidon et de l'Atlantide Alcyoné¹⁷. Pour Hygin aussi, le règne d'Amphion constitue une parenthèse : dans la fable 9, où il rapporte qu'ils envoyèrent Laïos en exil, les fils d'Antiope, Amphion et Zéthus, sont présentés non pas comme ayant fondé Thèbes, mais comme ayant entouré la ville d'une muraille. Il est à noter qu'Hygin met en évidence une convergence thématique entre les deux dynasties. Dans la fable 6, il indique que, « *une fois sa descendance anéantie* » (*suorum prole interempta*), Cadmus émigra en Illyrie. Toutefois comme il évoque ensuite Laïos, petit-fils de Polydorus, il est clair qu'un *enfant* de Cadmus, son fils Polydorus, *survécut*. Dans la fable 9, où il raconte le *massacre* des Niobides par Diane et

¹⁷ Je renvoie pour une mise au point sur les deux fondations de Thèbes à Gantz 2004, 825, 854-6, 860-1.

Apollon, Hygin signale que *la descendance d'Amphion fut anéantie, à un enfant près, Chloris (praeter Chloridem)*. Dans la fable 10, il est dit que Chloris devint l'épouse de Nélée, fils d'Hippocoon et que dix de *leurs fils périrent*, lors d'un massacre perpétré par Hercule, *mais que le onzième fils, Périclymène, en réchappa*. Il fut transformé en aigle par son grand-père paternel Neptune¹⁸. Le nom indiqué pour le père de Nélée, Hippocoon, surprend car tout ce qu'Hygin dit de lui et de ses enfants est associé, dans le chant 11 de l'*Iliade* (692-3) et dans le *Catalogue des femmes* (Hés. fr. 33a MW)¹⁹, à un autre Nélée, fils de Poséidon et de Tyro (et donc descendant d'Éole). Hippocoon, roi de Sparte, est par ailleurs connu comme descendant d'Atlas par Taügété et, dans les sources tardives, comme un frère de Tyndare et d'Hycarios. Attaqué par Héraclès, il aurait été tué ainsi que ses fils²⁰. Il est tentant de supposer une confusion en raison de la similitude des destins de Nélée et d'Hippocoon, confusion dont on ne peut savoir si elle est due à l'auteur ou à une intervention postérieure. Si le Nélée d'Hygin était le fils de Tyro, on retrouverait ici la *descendance d'Éole*, ce qui est un autre argument en faveur d'une erreur. Pour en revenir à la convergence thématique notée plus haut, Hygin a fait en sorte de présenter la mort des fils de Nélée, lors du massacre qu'en fit Hercule, de façon à fournir un troisième exemple de *descendance anéantie à une exception près*. En réalité un autre fils de Nélée survécut lui aussi, car il n'était pas présent lors du massacre, ce qu'Hygin prend soin de préciser dans une autre phrase où il indique que le douzième fils de Nélée, Nestor, était alors à Troie et qu'il bénéficia d'une vie plus longue de toute la durée amputée à celle de ses frères éliminés par Hercule. La fable 11 propose une liste des Niobides. Les fables suivantes, de la fable 12 à la fable 27, sont consacrées à des histoires liées à l'expédition des Argonautes. Pélias, présenté dans la fable 11 comme « le fils de Créthée et de Tyro » (*Peliae Crethei et Tyrus filio*)²¹, est un descendant d'Éole. La fable 11 raconte pourquoi il assigna à Jason, son neveu, la mission d'aller reprendre la Toison d'or. Leur lien de parenté est clairement indiqué : Jason est présenté comme « le fils d'Aéson, le frère de Pélias » (*Aesonis filius, fratris Peliae*). Les récits suivants portent sur l'expédition des Argonautes et sur Médée : on voyage de la Thessalie à la Colchide en passant par diverses îles, par la Bébyrcie et la

¹⁸ Selon *Le Catalogue des femmes* et Apollodore (*Bib.*, 1.9.9), Périclymène périt aussi après avoir pris diverses apparences animales (Gantz 2004, 328-9).

¹⁹ Gantz 2004, 327-8.

²⁰ Voir Gantz 2004, 755-6.

²¹ Pélias est parfois présenté comme le fils de Poséidon ; c'est le cas chez Apollodore.

Thrace, puis retour en Thessalie, passage à Corinthe et à Athènes et retour en Colchide.

Pour conclure : dans l'état actuel du texte qui nous a été transmis, Hygin use moins nettement qu'Apollodore du lien familial pour regrouper les histoires qu'il raconte. Apollodore prend en effet pour fil rouge la généalogie d'Éole dans les notices 80-147 de son livre 1. La notice 80 commence par la phrase « Parmi les fils d'Éole, *Athamas*, qui régnait sur la Béotie, a de Néphélé un fils, Phrixus, et une fille, Hellé. » Les notices 80-4 impliquent Athamas et résument plusieurs histoires impliquant ses différentes épouses, Néphélé, Ino et Thémisto. Les notices 85, 86, 87 et 88 sont consacrées également à des fils d'Éole, frères d'Athamas : *Sisyphé*, *Dèion*, *Périèrès*, *Magnès*²². Les notices 89-95 portent sur *Salmonée*, fils d'Éole, et sur la descendance de sa fille, Tyro, et les deux fils qu'elle eut de Poséidon : Pélias et Nélée, dont le destin (lieu de résidence, mariage, enfants) est alors résumé. Les notices suivantes sont également consacrées à un autre fils d'Éole, *Créthée* et à sa descendance : Aison, Amythaon et Phérès. Apollodore évoque d'abord les fils d'Amythaon : Mélampous et Bias, et leur descendance (96-103), puis Phérès et ses fils (104-6), enfin Aison, père de Jason, dont il raconte alors longuement la destinée : ses démêlés avec Pélias (107-9), l'expédition des Argonautes (110-42), la fin de Pélias (143-4), l'exil à Corinthe, le séjour de Médée à Athènes et son retour en Colchide où elle restitue le trône à son père (145-7). Ce qui ressort de mon résumé des vingt-sept premières fables est qu'Hygin utilise de façon moins marquée le lien familial et qu'il met en évidence une convergence thématique dans les récits qui concernent les familles royales thébaines et leurs descendants avec le motif de la descendance anéantie à un enfant près. Je voudrais maintenant montrer qu'il a organisé thématiquement ces vingt-sept histoires en un cycle, d'une façon systématique, en usant de séquences narratives qui se correspondent, soit qu'elles soient exactement les mêmes, soit qu'elles présentent sur certains points des divergences qui en font des variations les unes par rapport aux autres.

2. Les principales thématiques des séquences narratives récurrentes

Qui lit, non d'une façon ponctuelle à la manière d'un dictionnaire, mais d'une façon continue les fables 1-27, prend à un certain moment conscience

²² Gantz (2004 : 298-9) discute le choix qu'a fait Apollodore d'inclure Dèion et Magnès dans la liste des fils d'Éole.



que les différents récits sont constitués de séquences qui soit se répètent exactement, soit présentent des variations ou des inversions. Ces séquences se répartissent selon deux axes thématiques principaux : les rapports entre membres d'une même famille d'un côté et ceux avec les étrangers de l'autre. Les uns sont positifs : il en résulte que de l'aide est apportée à un personnage ou qu'est assuré son salut ; les autres négatifs : ils sont violents et destructeurs.

2.1. Rapports familiaux destructeurs ou salvateurs

2.1.1. Mères et marâtres : des meurtrières volontaires ou involontaires de leurs enfants ou de ceux de leurs rivales

Dans trois des quatre premières histoires, une épouse de roi projette *de tuer les enfants de sa rivale*. Thémisto, présentée comme la seconde épouse d'Athamas, cherche à se débarrasser des enfants d'Ino, celle qui l'a remplacée (fable 1) ou qu'elle a remplacée (fable 4). Ino monte un stratagème pour faire condamner à mort Phrixos et Hellé, les enfants de Nébula, première épouse d'Athamas (fable 2). Ni Thémisto ni Ino ne mènent à bien leur projet. Thémisto se trompe parce qu'elle a pris pour critère la couleur des vêtements dont ses enfants²³ et ceux de sa rivale devraient être recouverts et que ses instructions sont volontairement mal suivies par la servante chargée de les exécuter (fables 1 et 4). Alors que Phrixos est sur le point d'être sacrifié, un serviteur révèle à Athamas l'ordre qu'Ino lui a donné de rapporter un faux oracle condamnant son fils. Athamas décide alors de faire tuer Ino et son fils Mécicerte (fable 2). La séquence commune à ces histoires peut être résumée ainsi : *dans une famille royale, une épouse projette de tuer les enfants de sa rivale et tue sans le vouloir, ou aboutit à faire tuer, son ou ses propres enfants*. On en trouve deux types de variantes dans trois autres histoires. Dans la fable 9, Niobé, est, *sans le vouloir, responsable de la mort de ses propres enfants* (dont la liste est donnée dans la fable 11) pour avoir dénigré la descendance de Latone, en estimant la sienne supérieure. Dans la fable 15, les Lemniennes, *des épouses*

²³ Breen (1991, 99) compare les noms des enfants de Thémisto donnés ici avec ceux fournis par Apollodore : ils sont tous différents. Il les compare aussi avec ceux trouvés dans le corpus hésiodique et conclut que l'auteur a usé « d'une source qui n'a pas pris en compte les variations dans le nombre et les noms ». Cette façon de procéder, qui consiste à chercher la/ les sources potentielles pour y confronter les choix de l'auteur et voir s'il les a ou non suivies, se fonde sur le présupposé qu'Hygin aurait dû être exhaustif ou plus complet, ce qui revient à juger sa démarche par rapport à celle des auteurs de dictionnaires. Elle aboutit généralement à un constat de contamination jugée confuse.





dont les maris ont épousé d'autres femmes (*uirī earum Thressas uxores duxerunt*), tuent, volontairement, tous les mâles, enfants compris donc, comme le laisse supposer la formulation choisie : *genus uirorum omne quod ibi erat interfecerunt* (« elles tuèrent toute la race des hommes/ tous les représentants du sexe masculin qui étaient là »)²⁴. C'est également le cas de Médée, qui tue volontairement ses fils, parce que Jason a pris une autre épouse (fable 25). La même séquence existe aussi avec pour protagoniste une déesse : parce que Sémélé a couché avec Jupiter, Junon devient hostile à toute sa famille (fable 5), ce qui inclut les enfants. Les enfants d'Athamas, mari d'Ino, sœur de Sémélé, sont présentés comme les victimes de la folie dont la déesse frappe leur père (fables 2 et 4) : ce dernier tue Léarque, Ino se jette dans la mer avec leur autre fils, Mélicerte. Ce qui est attendu des femmes est la fécondité et la sauvegarde de leur progéniture. Le comportement inverse qui leur est attribué dans les premiers récits est peut-être à mettre en regard avec le motif de la stérilité (versus la fertilité), qui leur est associé dans la fable 2, où Ino persuade « les femmes de toute la nation » (*totius generis matronis*) de faire griller les grains de façon à ce qu'ils ne germent pas.

2.1.2. Mères qui sauvent leurs enfants

Les fables 3 et 4 montrent des mères qui sauvent leurs enfants. Nébula fait grimper ses enfants sur un bélier à la toison d'or, qui les emmène en Colchide²⁵. Contrevenant aux instructions de Thémisto, Ino met des vêtements blancs à ses enfants et des vêtements noirs à ceux de sa rivale, qui se trompe alors de cible. On a une variante de cette situation dans la fable 1, où la même action est imputée à la nourrice, une mère par substitution, et dans la fable 27, où Médée sauve son fils Médus, après avoir voulu le faire

²⁴ Il est intéressant de constater ce léger remaniement apporté à l'histoire des Lemniennes, un épisode quasi obligé, puisque canonique dans l'expédition des Argonautes. Apollodore (1.115) précise que les Lemniennes tuèrent « leurs pères et leurs maris ». La formulation choisie ici est plus générale dans la mesure où elle étend éventuellement à leurs enfants mâles la vengeance des Lemniennes. L'épisode confirme, me semble-t-il, la façon dont l'auteur des *Fabulae* a organisé la narration des vingt-sept premières notices. Il a cherché des échos à la conduite infanticide de Médée, non seulement en externe dans les histoires des épouses d'Athamas, qu'il a connectées sur le plan généalogique et géographique à celle de Jason et de Médée, mais également à l'intérieur même de l'expédition menée par Jason, avec l'épisode qui pouvait s'y prêter, celui des Lemniennes. Chercher la cohérence d'un mythe c'est faire feu de tout bois, en faisant servir le plus de détails possibles à l'interprétation soutenue, et ce ne sont pas seulement les poètes mais aussi les mythographes qui procèdent ainsi.

²⁵ On trouve d'autres versions de l'histoire du sauvetage des enfants d'Athamas grâce au bélier chez Palaiphatos, dans les scholies A au vers 86 du chant 7 de l'*Iliade* et dans les scholies au vers 993a de la *Théogonie* (Voir Gantz 2004, 319).



tuer parce qu'elle avait été, comme Thémisto, abusée sur son identité. On ne s'étonnera pas que, dans cette même fable où Médée assure la sauvegarde de sa progéniture, elle prétende être capable, en tant que prêtresse de Diane, de supprimer la stérilité dont souffre le royaume de Persès (*sterilitatem se expiare posse*).

2.1.3. Mère sauvée par ses fils

Le motif de la mère qui sauve son enfant est l'inverse de celui de la mère qui le tue. Il est lui-même l'objet d'une inversion avec le motif de la mère sauvée par ses enfants. Ce motif est développé dans les fables 7 et 8, consacrées à Antiope, où Zéthus et Amphion sont présentés comme délivrant leur mère Antiope et tuant Dirce, qui l'a enfermée dans les ténèbres (fable 7) ou à qui elle a été livrée pour être tourmentée (*data erat in cruciatum*, fable 8). On trouve le même motif également dans les fables 2 et 4 à propos de la deuxième ou troisième épouse d'Athamas, Ino, qui se jeta dans la mer avec un de ses fils, Mécicerte. Dans la fable 2, Hygin raconte que Liber Pater la sauva deux fois, d'abord du supplice auquel Athamas l'avait condamnée pour avoir voulu faire tuer Phrixos, puis de la mort quand elle se fut précipitée dans la mer avec son fils Mécicerte. Le dieu agit en quelque sorte en tant que fils adoptif, Ino ayant été sa nourrice, autrement dit l'équivalent d'une mère, ce qui est signalé dans le texte : *Quos cum ad supplicium duceret, Liber pater ei caliginem iniicit, et Ino suam nutricem eripuit* (« comme il (Phrixos) les (Ino et Mécicerte) conduisait au supplice, Liber pater jeta sur lui une nuée et enleva Ino sa nourrice ou parce qu'elle était sa nourrice »). Dans la fable 4, il est dit explicitement qu'Ino, après s'être jetée dans la mer, devint une déesse (*et dea facta est*), ce qui revient à signaler qu'elle échappa à la mort. Dans la fable 2 la volonté de Liber est mise en avant : le dieu « voulut qu'elle soit appelée Leucothea » (*quam Liber Leucotheam uoluit appellari*), Hygin précisant que les Latins lui donnent le nom de *Mater Matuta*, « mère du matin », ce qui est peut-être une façon de souligner sa qualité de mère. En parallèle à cette série de séquences impliquant des mères, on trouve quatre fables où il est question de pères et leurs enfants.

2.1.4. Père et leurs enfants

Le cas d'Athamas est complexe. Dans la fable 2, il *se refuse à tuer* son fils Phrixus bien qu'un (faux) oracle ait réclamé sa mort, mais quand il apprend les manigances d'Ino du serviteur qu'il avait envoyé à Delphes (la reine a demandé à ce dernier de rapporter une réponse inexacte condamnant à mort Phrixus), Athamas livre à Phrixus sa femme, Ino, *et l'un de ses fils* Mélicerte *pour qu'il les tue*. Dans les fables 2, 4 et 5, frappé de folie par Junon, Athamas *tue son fils aîné*, Léarque (le nom du fils n'est pas indiqué dans la fable 5). La raison du comportement de la déesse, non précisée dans les fables 2 et 4, est explicitée dans la fable 5: parce que Sémélé est devenue la maîtresse de Jupiter, Junon devient l'ennemie de toute sa famille, et « c'est pourquoi » (*Itaque*) Athamas est frappé de folie et tue son fils. Cette variante du motif de l'épouse qui cherche à tuer les enfants d'une rivale, a pour double particularité que Junon a étendu son hostilité à l'ensemble de la famille de Sémélé et qu'elle agit par père interposé. Hygin raconte aussi l'histoire d'une *filles qui sauve son père*: Hypsipylé (fable 15) est la seule des Lemniennes à épargner son père. À l'inverse, dans la fable 24, les Péliades *tuent sans le vouloir leur père*. On a donc quatre cas de figure pour les pères : *ils veulent préserver ou tuent leurs enfants, sont sauvés ou tués par eux*.

Conclusion à propos de ce premier jeu de séquences

Si on considère l'ensemble des fables 1-27, deux points d'abord peuvent être soulignés : *le seul père meurtrier de son fils l'est sous l'effet de la folie ; à l'inverse des filles, aucun fils ni ne tue ni ne sauve son père*. Quoiqu'aucune raison ne soit en général donnée à leur acte, *les femmes semblent agir* parce qu'elles ont été remplacées en tant qu'épouses et *pour garder à leurs enfants leur place dynastique*. C'est ce qui ressort assez clairement de deux fables où Hygin indique quel fait réel ou supposé est à l'origine de leur acte. Dans la fable 1, Thémisto veut tuer les fils d'Ino « parce qu'elle l'avait privée de son mariage » (*quod se Ino coniugio priuasset*). Dans la fable 7, Dircé fait emprisonner Antiope, enceinte de Jupiter, parce qu'elle croit que son époux a couché avec elle en secret, ce qui laisse penser qu'elle craint que soient menacées à la fois sa place d'épouse et la position dynastique de ses enfants. Dans la fable 8 en revanche, où on trouve un récit-doublon, dans l'état actuel de la narration, l'attitude de la femme de Lycus ne correspond pas au schéma général qui a été dégagé. Il est raconté que Lycus remet Antiope à son épouse Dircé pour qu'elle la tourmente. Antiope réussit à s'échapper. Dircé s'étant



rendue au même endroit (par hasard ?) pour y célébrer les mystères de Bacchus (*per bacchationem*), elle y trouve et en ramène Antiope pour la tuer. Cette péripétie éclaire toutefois une indication donnée sans détail dans la fable 7, où Hygin précise que la source qui naquit du corps déchiqueté de Dircé reçut ce nom *beneficio Liberi quod eius baccha fuerat* (« par l'effet d'un bienfait de Liber, parce qu'elle avait été sa bacchante »). Dernier point important : il résulte de ces choix thématiques que, telle qu'elle est racontée par Hygin, l'histoire de Médée peut être vue comme un agencement particulier de diverses séquences présentes dans d'autres histoires du cycle. Médée est une *mère* qui, dans une situation de *rivalité avec une autre épouse, tue volontairement les enfants* qu'elle a eus de son premier mari, Jason, mais *sauve le fils* qu'elle a eu de son second mari, Égée, et venge ensuite grâce à lui son propre père (fable 27)²⁶. C'est un trait fréquent chez les mythographes que de mettre en évidence des similitudes thématiques entre telle ou telle histoire mythologique²⁷. Mais c'est aussi ce que font parfois les poètes²⁸ et en l'occurrence, on trouve un précédent chez Euripide, qu'Hygin a peut-être lu, même s'il est probable que, de façon générale, il a usé des résumés de ses pièces (ou *hypotheses*), qui circulaient parallèlement²⁹. Dans sa *Médée*, ce dernier avait en effet relevé un point commun entre son héroïne et Ino, présentée par un des chœurs comme la seule femme qui dans le passé porta la main sur ses enfants (1281-9)³⁰.

2.2. Rapports pacifiques ou violents avec les étrangers

Le second type de séquences qui revient régulièrement dans les premières fables d'Hygin concerne les rapports avec les étrangers.

²⁶ Il est indiqué dans les *Fabulae* que périrent aussi la nouvelle épouse de Jason, appelée ici Créuse, son père Créon (désigné ici comme le fils de Ménéécée et donc confondu avec le beau-frère d'Œdipe) et Jason lui-même. Cette indication a paru suspecte. Le fait qu'elle n'entre pas dans la thématique générale du cycle me paraît un argument en faveur d'un ajout tardif et sans antécédent. Je rejoins sur ce point la défiance de S. Smith et S. Trzaskoma. Voir les différents arguments développés par Smith and Trzaskoma (2007, lii).

²⁷ Il en est de même pour Parthenius de Nicée, voir Fabre-Serris (2015) et Voisin (2016).

²⁸ C'est ce que font souvent Ovide (voir Fabre-Serris, 2011) et Sénèque.

²⁹ Voir Rose 1963, X ; Huys 1996 et 1997.

³⁰ On sait qu'Eschyle écrivit un *Athamas*, Sophocle deux *Athamas* et un *Phrixos*, Euripide une *Ino* et deux *Phrixos*. Les hypothèses sur les contenus de ces pièces sont plus ou moins assurées, mais d'après Gantz (2004, 319), la version dont les protagonistes sont Ino et Thémisto pourrait n'avoir été proposée que par Euripide.



2.2.1. Un roi accueille avec bienveillance un étranger

Première possibilité : un roi se conforme aux lois de l'hospitalité et accueille avec bienveillance un étranger. Dans la fable 3, il est dit d'Aiétès qu'il accueille d'abord de bon cœur Phrixus (*Phrixum autem Aeeta libens recepit*). Il en est de même pour Cyzicus à l'égard des Argonautes dans la fable 16 : *Cyzicus Eusori filius rex in insula Propontidis Argonautas hospitio liberali excepit* (« il reçut les Argonautes avec une généreuse hospitalité »), pour Lycus à l'égard des Argonautes dans la fable 18 : *Lycus rex insulae Propontidis Argonautas recepit hospitio* (« il reçut les Argonautes en leur donnant l'hospitalité ») et pour Alcinous à l'égard de Jason et de Médée dans la fable 23 : il empêche un combat entre Absyrtus et Jason.

2.2.2. Un roi craint qu'un étranger ne le dépossède de son royaume et il l'élimine ou tente de l'éliminer

Deuxième possibilité : un roi, généralement averti par un oracle, craint qu'un étranger ne s'empare de son trône. Premier cas de figure : il le met à mort : c'est ce que fait Aiétès dans la fable 3. Après avoir accueilli avec bienveillance Phrixus, à qui il a donné sa fille Chalciopé pour épouse, il le tue parce que des prodiges lui annoncent qu'il doit redouter pour sa vie la venue d'un étranger, « fils d'Éole » (au sens de descendant) : *quod ei responsum fuit ex prodigiis ab aduena Aeoli filio mortem caueret* (« parce que la réponse divine qui lui fut donnée à la suite de prodiges fut de se défier d'un étranger, fils d'Éole, qui pourrait le tuer »). Dans la fable 27, Médée, sous une fausse identité, persuade Persès que l'étranger, jeté en prison, a été envoyé par sa mère, Médée, pour le tuer : *a matre missum ut regem interficeret*. Le roi accepte de lui livrer son prisonnier pour qu'elle le confonde et le tue. Deuxième cas de figure : un roi impose à l'étranger une épreuve plus ou moins impossible à accomplir. C'est ce que font Pélias dans la fable 12, Amycus dans la fable 17 et Aiétès dans la fable 22. Pélias a reçu d'un oracle la réponse (*responsum*) suivante : *ut Neptuno sacrum faceret, et si quis monocrepis, id est, uno pede calciatus, superuenisset, tum mortem eius appropinquare* (« qu'il fasse un sacrifice à Neptune ; si quelqu'un « monocrepis », c'est-à-dire, chaussé à un seul pied, survenait, sa mort approcherait »). Se souvenant de l'avis donné par l'oracle, Pélias ordonne à Jason, arrivé avec une seule chaussure (l'autre ayant été perdue au passage d'un fleuve) « d'aller demander la toison d'or du bélier que Phrixus avait consacrée à Mars en Colchide au roi Aiétès son ennemi » (*eum pellem arietis, quam Phrixus Marti sacrauerat, inauratam Colchis ab rege*



Aeeta hoste petere). Amycus³¹ force chaque étranger venant dans son royaume à se battre avec lui et, une fois vaincu, le supprime. On trouve une variante du motif *averti par un oracle, un roi impose une épreuve à un étranger* dont il craint qu'il ne le tue, dans la fable 19, où Phinée impose une épreuve aux Argonautes en échange d'un oracle. Il leur demande de le débarrasser de la punition qui lui a été infligée parce qu'il révélait les desseins des dieux (*deorum consilia*) : Jupiter a placé auprès de lui les Harpyes, qui l'empêchent de se nourrir. Ainsi racontée, l'histoire joue sur le motif de l'oracle, qui est deux fois traité d'une façon inhabituelle. Phinée est un devin puni pour une pratique sans discernement de son don : il n'a pas retranché de ses révélations les desseins des dieux. Il monnaie un équivalent d'oracle (qui ne concerne pas les desseins des dieux) pour obtenir la délivrance de sa punition. Dans la fable 22, Aïétés impose à Jason une épreuve impossible à accomplir : atteler des taureaux aux pieds d'airain dont les narines soufflent des flammes, labourer et semer des dents de dragon d'où naîtra une race d'hommes armés qui s'entretueront. Hygin précise dans la phrase précédente qu'il avait été prédit à Aïétés qu'il régnerait aussi longtemps que la toison d'or resterait dans le temple de Mars. Ni Aïétés ni Pélías n'échappent pas à leur destin.

2.2.3. Aide et bienveillance envers les étrangers

On trouve quelques exceptions à cette attitude méfiante et hostile envers les étrangers. Dans un premier temps, Aïétés a accueilli de bon cœur (*libens*) Phrixus et lui a donné sa fille, Chalciopé, en mariage (fable 3). Jason recueille les fils de Phrixus naufragés dans l'île de Dia (fable 3). Dans la fable 26, Égée accueille Médée après son départ de Corinthe (*deuenit in hospitium*) et il l'épouse. Dans deux de ces exemples, un mariage s'ajoute et apparemment confirme et conforte l'hospitalité donnée. On a une variante de ce motif quand les Lemniennes accueillent avec bienveillance les Argonautes (fable 15). La gardienne des portes de la ville conseille aux femmes (qui ont tué leurs maris) de « se les attacher (les Argonautes) en leur offrant l'hospitalité dans leurs maisons » (*ut eos laribus hospitalibus obligaret*). Là aussi le lien d'hospitalité est doublé par un lien, si ce n'est marital, du moins sexuel. Il est à noter que Médée est dénigrée comme étrangère et dénoncée comme magicienne maniant des poisons dans la fable 25, pour justifier que Jason contracte un autre mariage (*uxorem aduenam atque ueneficam*). L'accusation

³¹ On est, avec Cyzicus, dans le même cas qu'avec les Lemniennes, il s'agit d'un épisode traditionnel dans le mythe des Argonautes raconté ici de façon à faire ressortir ses points communs avec les démêlés de Jason avec Pélías et Aïétés.



de magicienne est utilisée aussi dans la fable 26 pour chasser Médée d'Athènes (*mulier uenefica et scelerata*).

En liaison avec les deux axes thématiques qui ressortent de la confrontation entre les séquences narratives des récits d'Hygin, qu'il s'agisse des rapports destructeurs ou salvateurs à l'intérieur des familles ou à l'égard des étrangers, un motif revient de façon récurrente : celui de l'apparence trompeuse et de l'identité masquée.

2.3. L'apparence trompeuse et ses effets généralement négatifs

2.3.1. L'identité non reconnue sans effets négatifs

C'est un cas particulier que j'évoque tout de suite, car on n'en a qu'un exemple dans le cycle. Dans la fable 13, Junon se métamorphose en vieille femme et demande à être transportée de l'autre côté du fleuve Evhénu. Personne n'accepte, sauf Jason, qui fait passer la déesse sur l'autre rive. Le lecteur s'attend à ce que ceux qui ont refusé soient punis. Hygin mentionne bien une colère de Junon, mais contre Pélias, qui a cessé de l'honorer par des sacrifices (*ea autem irata Peliae quod sibi sacrum intermiserat facere*). Il indique qu'« elle fait (alors) en sorte que Jason laisse une sandale dans le limon » (*effecit ut Iason unam crepidam in limo relinqueret*), ce qui fait de lui l'homme désigné par le sort comme le futur meurtrier du roi dans la fable 12. Telle qu'elle est racontée, l'histoire conjugue deux motifs fréquents dans les mythes grecs sans les lier entre eux. Premier motif : un dieu dissimule son identité pour tester la vertu des hommes, récompense le seul mortel vertueux et punit tous les autres. Deuxième motif : un dieu irrité contre l'impiété d'un mortel l'en punit. Jason fait ici le lien entre ces deux types de récits : il réussit l'épreuve imaginée par la déesse et elle punit – en se servant de lui – le mortel qui l'a négligée. Reste la question, que le lecteur peut se poser : est-ce que cela a constitué une récompense pour Jason, vu la suite de ses aventures et la fin de sa vie ?

2.3.2. L'identité reconnue trop tard

Dans le cadre des relations familiales, *l'identité reconnue trop tard* est, par le biais de l'échange des vêtements, un motif majeur des fables consacrées à la descendance d'Athamas. Qu'il soit voulu par un tiers ou dû à une erreur, cet échange a un effet négatif si l'on se place du point de vue du personnage qu'il abuse. Dans la fable 1, Thémisto, qui s'est introduite dans le palais royal,



tue sans le savoir (*imprudens*) ses propres enfants au lieu de ceux de sa rivale, Ino, parce qu'elle a été « trompée (*decepta*) par la nourrice », qui a jeté sur eux des vêtements « d'une façon impropre » (*perperam*). Dans la fable 4, Ino, que Thémisto prend pour une captive, met volontairement à ses propres enfants des vêtements blancs et à ceux de Thémisto des vêtements noirs de façon à ce que cette dernière « trompée » (*decepta*) tue ses fils. Dans les deux versions, l'identité, dissimulée volontairement, est reconnue trop tard, ce qui cause la perte non seulement des enfants de Thémisto, mais de Thémisto, elle-même, qui se tue.

On retrouve ce motif de l'erreur sur l'identité avec effets négatifs dans la fable 16 à propos des relations avec des étrangers : Cyzicus ne reconnaît pas les Argonautes, qu'il prend pour ses ennemis Pélasges, engage le combat et meurt tué par Jason.

2.3.3. L'identité familiale reconnue à temps

La reconnaissance de liens familiaux et ses effets positifs pour le personnage reconnu est un motif important dans l'histoire d'Antiope. Les deux fables qui lui sont consacrées : la 7 et 8 font en effet de la reconnaissance d'Antiope par ses deux fils, Zéthus et Amphion, le préalable à l'issue heureuse de ses aventures. Il est dit dans la fable 7 que les enfants d'Antiope ôtent la vie à Dircé en l'attachant à un taureau sauvage « après qu'ils eurent reconnu leur mère (*postquam matrem agnouerunt*). Dans la fable 8, dans un premier temps, Zéthus se trompe sur l'identité d'Antiope : il la prend pour une esclave fugitive (*existimans fugitiuam*) et ne l'accueille pas. Après avoir été convaincus par le berger qui les a élevés qu'elle était leur mère (*certiores facti eam esse matrem suam*), les deux jeunes gens délivrent Antiope et punissent Dircé en l'attachant par les cheveux à un taureau.

Ce n'est sans doute pas un hasard si le motif de l'apparence trompeuse, sous l'aspect de l'identité dissimulée est déclinée, sous toutes les formes possibles, dans la dernière fable du cycle, la fable 27, intitulée Médus. Persès a été prévenu par un oracle (*responsum*) qu'il avait à être sur ses gardes et à redouter la mort de la main d'un descendant d'Aiétès (son propre frère qu'il a dépossédé de son trône). Médus, fils d'Égée et de Médée, à la recherche de sa mère, est jeté par une tempête en Colchide et arrêté. Il ment et prétend être Hippotès, fils de Créon (*Hippoten, Creontis filium, se esse mentitus est*). Médée, arrivée à son tour, ment et prétend être une prêtresse de Diane (*regi se sacerdotem Dianae ementita est*), et avoir le pouvoir de « supprimer par des cérémonies religieuses » (*expiare*) la stérilité dont la région souffrait alors (*ubi*



sterilitas et penuria frugum dicitur fuisse). Ayant entendu dire qu'Hippotès était tenu en prison et ayant peur que son intention ne soit de venger les torts faits à son père, Créon (*arbitrans eum patris iniuriam exsequi uenisse*), Médée persuade le roi que le prisonnier est en réalité Médus, fils d'Égée, et qu'il a été envoyé par sa mère (elle-même donc) pour tuer Persès (conformément à l'oracle, mais il n'est pas dit qu'elle est au courant de celui-ci). Autrement dit, en croyant persuader le roi d'une fausse identité, elle tombe juste sans s'en douter : *imprudens filium prodidit* (« sans le savoir, elle trahit l'identité de son fils »). Médée demande à Persès que le prisonnier lui soit livré pour le tuer sans donner de raison. Apparemment le motif (non invoqué ici, mais à déduire du contexte) est qu'il a menti : *Medus cum productus esset ut mendacium morte puniret* (« comme Médus avait été sorti de prison pour qu'elle le punisse de son mensonge par la mort »). Quand elle le voit et le reconnaît, Médée dit vouloir parler avec le prisonnier en privé, lui remet une épée et lui ordonne de venger les torts faits à son grand père (*au sui iniurias exsequi*). Médus tue le roi et reprend le royaume de son aïeul. Il donne son nom à la région.

Conclusion

Une remarque d'abord. Dans l'état actuel du recueil, il n'est manifestement pas attendu du lecteur qu'il porte des jugements moraux sur le comportement des protagonistes, aussi bien divins que mortels. Si l'on prend le cas des dieux : ils interviennent assez fréquemment, le plus souvent avec un effet négatif. Ils *frappent de folie* (Juno, dans les fables 2 et 5, égare l'esprit d'Athamas, qui se tue avec un de ses fils ; Liber frappe de folie Phrixus et Hellé dans la fable 3 ; irritée contre Pélias, Juno fait perdre sa chaussure à Jason dans la fable 12), *métamorphosent* (irrité contre Cadmus parce qu'il a tué le serpent de Castalie, Mars le change en serpent ainsi que sa femme dans la fable 6), *tuent* (dans la fable 9 Apollon et Diane éliminent les enfants de Niobé parce qu'elle les a dénigrés ainsi que leur mère, Latone ; Apollon tue Amphion parce qu'il a voulu prendre d'assaut son temple). Dans quelques rares cas, les dieux *empêchent un meurtre* (Mercure empêche Zéthus et Amphion de tuer Lycus dans la fable 8) ou *aident un mortel* (Juno demande à Vénus d'inspirer à Médée de l'amour pour Jason dans la fable 22). Au lieu de se noyer, Ino et son fils deviennent des divinités marines grâce à Liber dans la fable 2. Pas plus qu'en ce qui concerne les dieux, le texte ne fournit en



général de raisons ou de motivations psychologiques³², qui expliqueraient les actes attribués aux mortels, ni de jugements moraux sur leurs actions et leurs conséquences³³. Si l'on prend la fable 1 par exemple, le meurtre des fils d'Ino qu'a projeté Thémisto est ainsi motivé : *quod se Ino coniugio priuasset* (« pour la raison qu'Ino l'avait privée de son mariage), ce qui revient à la seule notation d'un fait.

Les indices laissant supposer une intention de l'auteur sont donc, me semble-t-il, uniquement à tirer de l'organisation narrative de chacun des récits, le choix des deux séries de séquences identiques ou inversées qui ont été repérées ne pouvant être que le fruit d'une volonté délibérée. Tous les récits sont centrés sur les rapports violents ou bienveillants que des membres d'une même famille ont entre eux (avec la limitation qu'il s'agit seulement des rapports entre parents et enfants) et/ou avec des étrangers, et ce toujours en relation avec le pouvoir royal et sa transmission³⁴. Ce sont ces récurrences thématiques qui semblent expliquer l'élargissement du principe généalogique choisi : les fils d'Éole, aux récits impliquant d'autres familles royales, ayant contracté avec eux au moins une union matrimoniale. Deux éléments secondaires, mais dont la fréquence atteste l'importance, sont la place donnée aux femmes dans une grande partie des récits³⁵ et le motif de l'apparence trompeuse du fait de vêtements, de discours mensongers, de faux oracles ou de prodiges illusoires. Qu'en conclure ?

Les récurrences thématiques interviennent en surplomb de la grille généalogique utilisée comme premier axe pour organiser la narration des histoires mythologiques. Comme l'a brillamment montré T. Cole³⁶, c'est ainsi que sont structurées les *Métamorphoses* d'Ovide, qui prennent appui sur une partie des listes royales d'un mythographe, Castor de Rhodes, Ovide

³² Pour les dieux, il s'agit de réactions dues à la colère (*ira*, fab. 6, *irata*, fab. 13), la pitié (*misericordia*, fab. 2) ou la tristesse (*tristior*, fab. 24).

³³ L'absence de jugements moraux est, comme le fait de ne pas indiquer de motivations psychologiques, un trait que Hygin partage avec Parthenius. Il s'agit, dans les deux cas (avec le bémol apporté par le fait que le texte des *Fabulae* a été altéré) d'un choix d'auteur.

³⁴ On peut peut-être interpréter dans cette perspective le fait que, dans la fable 25, la Médée d'Hygin empoisonne pour l'offrir à sa rivale non pas des vêtements mais une couronne d'or. C'est une suggestion que je dois à Scott Smith que je remercie.

³⁵ Sur vingt-sept fables onze titres sont des noms de femmes (Thémisto, Ino, l'Ino d'Euripide, Antiope, l'Antiope d'Euripide que transcrivit Ennius, Niobé, Chloris, Junon, Les Lemniennes, Les Péliades, Médée), treize des noms d'hommes. Deux titres sont collectifs : les Niobides, qui concernent les deux sexes, et l'assemblée des Argonautes. Même si les titres ne peuvent être rapportés à l'auteur primitif, le nombre de noms féminins témoigne de toute façon de cette présence importante des femmes dans les vingt-sept premières fables.

³⁶ Cole 2004.



organisant ensuite thématiquement ses récits dans leur contenu et dans leurs relations les uns avec les autres³⁷. Il est tentant de mettre les choix thématiques opérés dans les *Fabulae* en rapport avec l'origine latine de l'auteur et avec de points de vue familiers à ses lecteurs. Les Romains sont censés s'être débarrassés originellement de la royauté, mais le pouvoir royal, en tant que pouvoir potentiellement ou effectivement tyrannique (avec pour motifs connexes les convoitises qu'il excite et les modalités de sa succession), n'a cessé d'être l'objet de questionnements et de condamnations, que l'on considère les récits de la pseudo-histoire des origines ou les tragédies républicaines. Il est devenu un objet encore plus important d'analyses et de réflexions sous l'empire en raison des dérives tyranniques du pouvoir des empereurs, que l'on pense à Sénèque ou à Tacite. Quant aux rapports avec les étrangers, quel qu'ait été l'accueil réservé aux Romains au départ : hostile ou bienveillant, le résultat a été plutôt négatif pour les états et royaumes avec lesquels ils sont entrés en relation. Ce n'est pas un hasard si la question d'une bonne gestion de ces rapports a été au centre de la politique de conquêtes et de la construction de l'Empire, en relation avec des réflexions sur le bon ou le mauvais usage du pouvoir en interne. Je renvoie comme exemples à Salluste, pour qui les mœurs vertueuses des débuts de la République allaient de pair avec une attitude généreuse à l'égard des peuples vaincus (*Cat.* 12), ou à Tacite et à sa façon d'alterner les points de vue et jugements sur l'usage du pouvoir en interne et sur les rapports des Romains avec les peuples de l'empire ou avec les ennemis extérieurs. Le mythe des Argonautes se prêtait particulièrement à ce genre d'examens. C'est dans cette perspective qu'il fut utilisé par les poètes romains, qui, de Catulle à Valerius Flaccus, s'en sont servis pour penser les rapports aux peuples étrangers et à l'Autre dans son individualité, la femme en l'occurrence dans le cadre des relations familiales. Médée incarnait parfaitement cet Autre, aussi bien en tant qu'étrangère que dans sa position d'épouse et de mère³⁸ au comportement destructeur. À quelque moment du 2^{ème} siècle ap. J.-C. qu'Hygin ait composé son recueil, il s'est inscrit dans ces réflexions générales, tout comme sans doute auparavant Ovide, dont nous n'avons malheureusement pas gardé la *Médée*.

³⁷ Plusieurs d'entre eux sont organisés en cycles (voir par exemple, à propos de celui constitué par les histoires rassemblées dans le chant d'Orphée au livre 10, Fabre-Serris, 2005).

³⁸ Voir la deuxième partie de mon livre *Rome, l'Arcadie et la mer des Argonautes* (2008), consacrée à la réécriture du mythe des Argonautes à Rome. Sur la connexion entre bon usage du pouvoir et des relations entre peuples et empire du monde chez Valerius Flaccus, voir, en particulier, les pages 209-12.

Pour en revenir et conclure sur les choix narratifs d'Hygin, un de leurs effets est de 'mettre en exergue' l'histoire de Jason et de Médée et de l'expédition des Argonautes. Telle que le mythographe la raconte, elle concentre en effet une grande partie des diverses séquences narratives selon lesquelles il découpe ses narrations des vingt-sept premières fables, ce qui la rend exceptionnellement 'exemplaire'. Prenons d'abord le personnage de Médée. Certains épisodes de son histoire correspondent à la thématique : « bienveillance » ou « violence à l'égard des étrangers ». Médée aide Jason, elle est bien accueillie par Égée, mais elle est dénigrée à Corinthe et chassée d'Athènes. D'autres épisodes correspondent à la thématique : « violence » ou « bienveillance dans le cadre familial ». En Thessalie, Médée fait tuer Pélias par ses propres filles. À Corinthe, remplacée comme épouse, elle tue sa rivale et ses propres enfants, avec la variante par rapport à Thémisto qu'elle agit volontairement et non par erreur. En Colchide, Médée aide le fils qu'elle a eu d'Égée à reprendre le trône de son grand-père. Le fait d'avoir choisi les rapports entre enfants et parents, explique sans doute que chez Hygin ce ne soit pas Médée qui tue son frère, mais Jason : les relations frère/sœur ne font pas partie des axes thématiques du cycle constitué par les fables 1-27. Jason de son côté est traité comme un exemple d'étranger dangereux pour les rois chez qui il arrive : il dépouille Aïétès de la toison d'or, le talisman grâce auquel il garde son royaume, fait tuer Pélias par Médée, tue lui-même Cyzicus et fait tuer Amycus par Pollux. Mais en fait il ne recherche ni ne prend le pouvoir : il remet le trône de Cyzicus, qu'il a tué par erreur, à ses fils, met Acaste sur le trône de son père Pélias et épouse la fille cadette du roi de Corinthe. Replacés dans le contexte de l'empire romain, les points communs mis ainsi en valeur par Hygin me semblent à prendre comme autant d'incitations à une lecture orientée, implicitement proposée aux lecteurs capables de les repérer. Et ce parce que ces lecteurs sont non seulement aussi exercés qu'Hygin à voir ou à instaurer des liens thématiques entre les récits mythologiques, mais aussi parce qu'ils sont portés, du fait qu'il s'agit d'une pratique générale à Rome de lecture des textes et des œuvres artistiques³⁹, à chercher à actualiser le sens des mythes en y cherchant des échos aux contextes idéologiques et politiques dans lesquels ils vivent et des instruments pour débattre de leurs tenants et

³⁹ Voir, sur les œuvres artistiques, l'article de Bergmann (2017) sur des peintures mythologiques datant de la *deuxième moitié du 2^{ème} siècle ap. J.-C.*, article dans lequel elle propose le concept d'intervisuality, comme correspondant de celui d'intertextualité. Je ne vois pas pour quelle raison les lecteurs d'Hygin seraient, à la même époque, différents des spectateurs de ces peintures : à la fois moins savants et, moins ingénieux dans leur façon de questionner les mythes.

aboutissants. L'analyse que j'ai proposée des vingt-sept premières fables implique en effet que les lecteurs d'Hygin soient aussi savants que ceux d'Ovide ou de Sénèque. La datation pour le premier état du texte rend cette hypothèse tout à fait crédible. Elle n'est pas par ailleurs incompatible avec l'idée qu'avec le temps la finalité du recueil ait changé, que ses lecteurs y aient alors cherché avant tout des informations et que ce soit dans cette perspective que beaucoup de remaniements aient été effectués⁴⁰.

Bibliographie

Bergmann, B. (2017) « The Lineup Passion: Transgression, and Mythical Women in Roman Painting », *Eugesta* 7, 199-246.

Boriaud, Y. (1997) *Hygin, Fables*, Paris.

Breen, A. B. (1991) *The Fabulae Hygini Reappraised : A Reconsideration of the Content and Compilation of the Work*. Diss. Urbana-Champaign, IL.

Cameron, A. (2004) *Greek Mythography in the Roman World*, Oxford.

Cole, T. (2004) « Ovid, Varro and Castor of Rhodes : the chronological architecture of the *Metamorphoses* », *HSPH* 102, 355-422.

Delattre, C. (à paraître) « Apollodoros' text : experimenting layout and edition », in *Apollodoriana. Studies in Honour of Francesc J. Cuartero*, J. Pàmias (ed), coll. Sozomena, Boston & Berlin, 177-204.

Del Hoyo, J. et García Ruiz, J. (eds) (2009) *Higino. Fábulas*, Madrid.

Expósito, G.M. (2003) « Caius Iulius Hyginus, Mitógrafo », *Anuario de Estudios Filológicos* 26, 267-7.

Fabre-Serris, J. (1998) *Mythologie et littérature à Rome. La réécriture des mythes aux I^{ers} siècles avant et après J.-C.*, Lausanne.

Fabre-Serris, J. (2005) « Histoires d'inceste et de *furor* dans les *Métamorphoses* 9 et dans le chant en catalogue d'Orphée : une réponse d'Ovide au livre 4 des *Géorgiques*, *Dictynna* 2.

Fabre-Serris, J. (2008) *Rome, l'Arcadie et la mer des Argonautes. Essai sur la naissance d'une mythologie des origines en Occident*, Lille.

⁴⁰ Si plusieurs chercheurs considèrent que les *Fabulae* avaient une fonction pédagogique (voir par exemple, Boriaud 1997, XXV ; Expósito 2003, 271), il y a quelques voix discordantes (voir Werth 1909, 4, selon qui les lecteurs d'Hygin étaient cultivés en matière d'art et de littérature, ou Zucker (2013, 102), qui, à propos de *De Astronomia*, postule une pratique alexandrine de l'auteur permettant « une complicité plus subtile, parce qu'entre initiés, de séquences mythiques revisitées, parce que revisitables »).

- Fabre-Serris, J. (2011) « Le cycle thébain des *Métamorphoses* : un exemple de mythographie genrée ? », *Eugesta* 1, 99-120.
- Fabre-Serris, J. (2015) « La pratique mythographique de Parthénios de Nicée et l'usage des *Ἐρωτικά Παθήματα* chez Gallus, Properce et Ovide », *Polymnia* 1, 61-82.
- Fletcher K. (2013) « Hyginus' *Fabulae*. Toward a Roman mythography », *Writing Mythography in the Ancient World*, S. Trzaskoma and S. Smith (eds), Leuven, 133-64.
- Gantz, T. (2004) *Mythes de la Grèce archaïque*, Paris (titre original : *Early Greek Myth. A Guide to Literary and Artistic Sources*, 1993, Baltimore).
- Guidorizzi, G. (2000) *Igino. Miti*, Milano.
- Huys, M. (1996) « Euripides and the 'Tales from Euripides' : Sources of the *Fabulae* of PS.-Hyginus », *Archiv für Papyrusforschung* 42(2), 168-78.
- Huys, M. (1997) « Euripides and the 'Tales from Euripides' : Sources of the *Fabulae* of PS.-Hyginus », *Archiv für Papyrusforschung* 43 (1), 11-30.
- Kenens, U. (2013) « Text and Transmission of Ps.-Apollodorus' *Bibliotheca* : Avenues for Future Research », in *Writing Mythography in the Ancient World*, S. Trzaskoma and S. Smith (eds), Leuven, 95-114.
- Krevelen, D. (1972) « Zu Hyginus », *Philologus* 116, 313-9.
- Maeck-Desmedt, C. (1972) « *Fabulae Hygini* : VIII. *Eadem Euripidis quam scribit Ennius* », *Revue Belge de Philologie et d'Histoire* 50, 70-7.
- Marshall, P. (ed). (1993) *Hygini fabulae*, Stuttgart.
- Rose, H. (1929) « An Unrecognized Fragment of Hyginus, *Fabulae* », *CQ* 23, 96-9.
- Rose, H.I. (rep. 1963) *Hygini Fabulae*, Lugduni Batavorum.
- Smith, S. and Trzaskoma, S. (2007) *Apollodorus' Library and Hyginus' Fabulae*, Indianapolis.
- Smith, S. and Trzaskoma, S. (eds) (2013) *Writing Mythography in the Ancient World*, Leuven.
- Trzaskoma, S. (2008) « Some observations on the text of Hyginus' catalog of Argonauts (*Fab.* 14) », *CQ*, 256-63.
- Trzaskoma, S. (2013) « Citation, Organization and Authorial Presence in Ps.-Apollodorus' *Bibliotheca* », in *Writing Mythography in the Ancient World*, S. Trzaskoma and S. Smith (eds), Leuven, 75-94.

Voisin, D. (2016) « Décomposition et recombinaison des motifs mythologiques dans les *Passions d'amour* de Parthénios de Nicée », *Lire les mythes. Formes, usages et visées des pratiques mythographiques de l'Antiquité à la Renaissance*, A. Zucker, J. Fabre-Serris, J.-Y. Tilliette, G. Besson (eds), Lille, 67-83.

Werth, A. (1901) *De Hygini Fabularum Indole*, Leipzig.

Zucker, A. (2015) « Hygin et Érastosthène. Variation mythographique ou restitution d'un original perdu », *Polymnia* 1, 83-125.

Zucker, A., Fabre-Serris, J., Tilliette, J.-Y., Besson, G. (eds) (2016) *Lire les mythes. Formes, usages et visées des pratiques mythographiques de l'Antiquité à la Renaissance*, Lille.

Appendix :

J'ai laissé de côté la fable 14, qui est la plus longue du recueil : le catalogue des Argonautes. Sa composition est assez hétéroclite. Elle propose une liste des Argonautes sous la forme de trois catalogues : l'énumération de ceux qui ne parvinrent pas en Colchide, de ceux qui périrent au retour et des principales fonctions occupées, et se termine sur une citation des *Phénomènes* de Cicéron. Ce caractère hétérogène laisse supposer un texte remanié, plusieurs fois peut-être. La liste des Argonautes proprement dite est (plus ou moins) unifiée par l'application du principe généalogique : presque tous seraient des descendants de Minyas, autre fils d'Éole⁴¹, à commencer par Jason (*Hi autem omnes Minyae sunt appellati, uel quod plurimos eorum filiae Minyae pepererunt, uel quod Iasonis mater Clymenes Minyae (filiae) filia erat*). On trouve, ce que l'on n'a jamais dans les autres fables du cycle, à deux reprises une contestation de détails du mythe, introduit par des formules attestant une distanciation : *nonnulli ... dicunt, dicitur et alii aiunt*. Il est jugé, par exemple, non conforme à la réalité observable que Caenus soit devenu invulnérable ou ait changé de sexe, car « il ne peut se faire qu'un mortel ne puisse pas être tué par le fer ou être changé de femme en homme » (*nec fieri potest ut quisquam mortalis non posset ferro necari aut ex muliere in uirum conuerti*). « On dit de Lyncée, qu'il voyait tout ce qui était caché sous la terre et n'était gêné par aucune obscurité » (*Lynceus sub terra quaeque latentia uidisse dicitur, neque ulla caligine inhibebatur*). Cette notation est suivie d'une explication : Lyncée avait connaissance de mines d'or : comme il ressurgissait de terre avec de l'or, « la rumeur se répandit qu'il avait l'habitude de voir sous la terre » (*ita rumor sublatus eum sub terra solitum uidere*). Sur le fait que Lyncée n'était gêné par aucune obscurité, je renvoie à l'article de S. Trzaskoma⁴², qui propose une correction aboutissant à l'idée que Lyncée a été le premier à se servir d'une lampe pour voir sous terre. La structuration de l'ensemble de la fable 14 et la lecture critique de certains détails narratifs (alors que d'autres tout aussi problématiques sont rapportés sans commentaire, par exemple le fait que Zétès et Calais portaient des ailes à la tête et aux pieds, et avaient des cheveux bleus), lecture critique absente des autres fables, en font un apax dans le cycle des vingt-sept premiers récits. Aussi ne me paraît-elle pas remettre en question les hypothèses que j'ai

⁴¹ Voir Gantz 2004, 324.

⁴² Trzaskoma 2008, 259.

proposées sur la sélection, l'ordre et le traitement mythographique des fables
1-27.