

New YPERMAN

200

ANDREAE VESALII BRUXELLENSIS

VNDECIMA

MVSCVLO.

RVM TA

EVLA



Societas
Belgica
Historiæ
Medicinæ

Vol VIII

Interprétations divines et naturelles des monstres dans l'Antiquité classique

Cécile NISSEN

Introduction

Dans l'Antiquité classique, le monstre relève du domaine du prodige¹. Il est considéré par les Anciens comme un signe divin, un avertissement envoyé par les dieux en colère aux hommes qui les ont offensés par un comportement impie, irrespectueux. Si les hommes ne tiennent pas compte de cette mise en garde, ils s'exposent au courroux divin, lequel se traduit le plus souvent par l'envoi de fléaux, tels épidémie, famine et stérilité.

En guise d'introduction, nous nous proposons d'évoquer deux figures de la mythologie grecque, Héphaïstos et Œdipe. Il y a plus d'un demi-siècle, ces deux personnages avaient déjà retenu l'attention de Marie Delcourt, docteur en philologie classique de l'Université de Liège en 1919, puis première femme chargée de cours dans notre université en 1929 avec son nouveau cours d'*Histoire de l'humanisme*, avant d'y être nommée professeur ordinaire en 1942 ; éminente helléniste, spécialiste de l'histoire de la religion grecque, Marie Delcourt s'est notamment attachée à la dimension psychologique des faits religieux. Outre un ouvrage fondamental pour notre propos, intitulé *Stérilités mystérieuses et naissances maléfiques dans l'Antiquité classique* (Liège-Paris, 1938), elle est notamment l'auteur de deux études, consacrées l'une à Œdipe, sous le titre *Œdipe ou la légende du conquérant* (Liège, 1944), l'autre à Héphaïstos, sous le titre *Héphaïstos ou la légende du magicien* (Liège-Paris, 1957).

Fils de Zeus et d'Héra selon la plupart des traditions², le dieu Héphaïstos, maître du feu et donc des métaux et de la métallurgie, présente une particularité unique parmi les dieux du panthéon grec : il est porteur d'une difformité physique, puisqu'il est boiteux. Nous possédons, dans l'art grec, quelques illustrations de l'infirmité d'Héphaïstos³. Bien que peu nombreuses et

datant uniquement de la période archaïque, ces images témoignent d'une certaine variété dans la représentation de la malformation du dieu. Ainsi une coupe laconienne découverte à Rhodes⁴ et datée d'environ 560 av. J.-C., figure le retour d'Héphaïstos sur l'Olympe : le dieu est assis de face sur un cheval, ses pieds présentent une incurvation bizarre et sont chacun tournés vers l'extérieur (Fig. 1). L'infirmité du dieu est donc évoquée ici de manière symbolique. En revanche, sur une hydrie de Cerveteri⁵, du VI^e s. av. J.-C., illustrant le même thème, la malformation du dieu, assis à califourchon sur sa monture, est représentée de façon réaliste. Ses deux pieds souffrent de la même affection : la plante des pieds est tournée vers l'intérieur (Fig. 2). Cette anomalie correspond à une pathologie réelle, le pied bot, plus exactement ici le pied bot varus équin, sa forme la plus fréquente – la forme idiopathique – d'après le rétrodiagnostic posé par M. D. Grmek et D. Gourevitch, dans leur ouvrage *Les maladies dans l'art antique* (Paris, 1998). Cette déformation du pied était déjà connue et traitée par les médecins antiques, lesquels savaient également qu'elle peut être congénitale ou acquise⁶.

Or la claudication d'Héphaïstos est expliquée de deux manières différentes dans l'*Illiade*. Soit elle serait la conséquence d'un accident : Héphaïstos aurait été jeté du haut de l'Olympe par Zeus, après avoir pris le parti de sa mère, lors d'une querelle entre ses parents⁷. Soit il aurait été infirme de naissance : honteuse de la malformation de son fils, Héra l'aurait caché aux autres dieux, avant de tenter de s'en débarrasser, en le précipitant dans l'Océan depuis le haut du mont Olympe⁸. Il convient de noter ici que la réaction d'Héra n'est pas sans rappeler l'attitude des Anciens vis-à-vis des nouveau-nés anormaux : il faut faire disparaître l'enfant malformé⁹.

M. Delcourt s'est également penchée sur la figure d'Œdipe, accordant une attention particulière à la tragédie *Œdipe-Roi* de Sophocle, vraisemblablement écrite

Fig. 1 : Retour d'Héphaïstos sur l'Olympe, coupe laconienne de Rhodes, 560 av. J.-C. (Rhodes, Musée archéologique).

D'après FR. BROMMER, *Hephaistos, der Schmiedegott in der antiken Kunst*, Mayence, 1978, pl. 11, fig. 1.



vers 420 av. J.-C. Le prologue de la pièce renferme deux passages offrant une description du fléau qui ravage Thèbes. Le grand-prêtre dresse à Œdipe le tableau suivant de la calamité qui s'est abattue sur la cité :

*La ville périt dans les germes fructifères de la terre, dans les troupeaux des bœufs en pâture, dans les accouchements des femmes, qui, tous, se terminent sans naissances. Le dieu porte-feu, le haïssable Loimos, s'étant élançé, malmène la cité et, par lui, se vide la maison cadmée tandis que le noir Hadès s'enrichit de larmes et de déplorations.*¹⁰

Le fléau thébain a souvent été identifié à tort à une épidémie, qui aurait frappé les habitants, causant des morts innombrables. M. Delcourt s'est fermement opposée à cette explication : rien, dans les vers de Sophocle, ne désigne une maladie qui se serait répandue dans la population. Certes le poète affirme que la cité se vide et que la mort y rôde, mais «les seuls êtres menacés sont les femmes en couches et leurs fruits. Le fléau qui éprouve Thèbes est une stérilité»¹¹. Cette interprétation est confirmée par le chant du chœur, quelques vers plus loin :

*Hélas ! innombrables sont les maux que j'endure. Tout le peuple souffre et l'esprit ne trouve aucune arme pour écarter le mal. En effet, les fruits de cette terre illustre ne poussent plus et les femmes ne se relèvent plus, dans leurs accouchements, des souffrances qui les font crier. [...] Comblée de morts, la ville périt. Abandonnés de tous, les nouveaux-nés porteurs de mort gisent par terre, sans que nul les pleure.*¹²

Les conséquences du fléau sont ici à nouveau l'infécondité des terres, qui ne produisent plus de récoltes, ainsi que des femmes, qui meurent en couches ou mettent au monde des enfants anormaux qui sont abandonnés. De fait, M. Delcourt¹³ a démontré que la traduction exacte de la dernière partie de cet extrait faisait référence à des enfants nés vivants, mais malformés, qui étaient, pour cette raison, considérés comme né-

fastes et devaient être exposés. Or ces nouveaux-nés monstrueux apparaissent, généralement sous l'appellation plus explicite de *teras*, chez d'autres auteurs grecs, notamment dans des descriptions de périodes de stérilité¹⁴.

Après ce détour par la mythologie, revenons à présent vers le monde humain, afin d'y observer, après quelques exemples de représentations de monstruosité dans l'art antique, d'une part, les réactions des Anciens face aux naissances anormales, d'autre part, les interprétations divines, mais aussi naturelles, qu'ils ont données de ces phénomènes. Sur base des sources littéraires, grecques et latines, nous montrerons que la conception des monstres humains et l'attitude à leur égard ont été influencées par des croyances religieuses, mais aussi par des explications naturelles ; ces deux visions des malformations se sont développées de concert tout au long de l'Antiquité.

Des représentations de malformations dans l'art antique

D'une manière générale, les représentations d'êtres difformes dans l'art antique sont peu nombreuses. Leur rareté est vraisemblablement liée à la valeur très négative attribuée aux malformations par les Anciens ; considérés comme un signe de la colère divine, les nouveaux-nés anormaux suscitaient l'effroi parmi les populations et étaient le plus souvent supprimés dès la naissance¹⁵.

Seuls deux types d'individus malformés ont été fréquemment figurés dans l'art antique. Il s'agit des nains et des bossus, deux catégories d'anormaux certes, mais dont le corps était néanmoins complet. Le succès du nanisme¹⁶ peut être expliqué par la fascination qu'exerçaient les nains : objets de curiosité

Fig. 2 : Retour d'Héphaïstos sur l'Olympe, hydrie de Cerveteri, VI^e s. av. J.-C. (Vienne, Kunsthistorisches Museum). D'après FR. BROMMER, *Hephaistos, der Schmiedegott in der antiken Kunst*, Mayence, 1978, pl. 11, fig. 2.



et de divertissement, ils étaient engagés et exhibés lors de spectacles, comme danseurs, acrobates, mimes, mais aussi comme gladiateurs sous l'Empire romain. Ils étaient souvent employés comme domestiques ; certains, sortes de bouffons, appartenaient à l'entourage d'hommes puissants, notamment les empereurs. La majorité des nains figurés dans l'Antiquité souffraient d'achondroplasie, un nanisme d'origine génétique, qui est caractérisé par une tête plutôt grande, des bras et des jambes courts, mais un tronc presque normal. Quant aux bossus, leur fréquence est due à la valeur magique, protectrice reconnue à leur difformité : on attribuait à leur bosse un effet apotropaïque.

Hormis ces deux catégories de malformations qui jouissaient d'un statut privilégié, les quelques monstruosité représentées correspondent à des anomalies peu visibles, du moins à la naissance, ou qui bénéficiaient d'une valorisation particulière dans l'art, en particulier l'hermaphrodisme, alors même qu'il était abhorré dans la réalité. Nous avons retenu ici trois cas particulièrement représentatifs d'iconodiagnostic de malformations. Rappelons tout d'abord que l'établissement d'un iconodiagnostic nécessite toujours une grande prudence¹⁷. Le diagnostic rétrospectif en iconographie peut être totalement faussé par des contraintes ou des spécificités de l'expression artistique qui pourraient être interprétées à tort comme des manifestations pathologiques. Toute déformation anatomique dans une représentation artistique ne doit donc pas être considérée comme le signe d'une pathologie réelle. La signification médicale des trois exemples d'iconodiagnostic présentés ici repose sur un faisceau d'éléments suffisamment solides.

Parmi les monstres les plus fortement redoutés des Anciens figurent les hermaphrodites, ainsi qu'en atteste

leur fréquence dans les listes de prodiges annuels rapportés par Tite-Live à Rome pour la fin du III^e s. av. J.-C. et le début du II^e s. av. J.-C.¹⁸ L'association de caractères sexuels masculins et féminins sur un même individu apparaissait comme un signe particulièrement funeste. Comme le dit R. Bloch, «la nature ne semble, ici également transgresser les lois biologiques que pour exprimer les plus graves menaces divines»¹⁹. Totale-ment contre-nature, l'hermaphrodite n'appartenait pas au genre humain. Et pourtant, malgré l'effroi que suscitaient de telles naissances, l'hermaphrodisme a très tôt constitué un thème artistique à la mode ; de nombreuses figures d'androgynes, peintes ou sculptées, sont conservées dans les collections d'antiquités grecques et romaines des musées. Ainsi une statue grecque en marbre de Pergame du III^e s. av. J.-C., conservée à Istanbul²⁰, combine un torse féminin marqué par une poitrine naissante avec des organes génitaux masculins (Fig. 3). De telles représentations étaient avant tout conçues comme des images agréables à regarder, du dieu double Hermaphrodite, figuré comme un être juvénile et ambigu, mi homme, mi femme, gracieux et fascinant. Elles ne reproduisaient donc pas les redoutables monstres androgynes de la réalité, mais faisaient plutôt appel à l'imagination des artistes pour représenter un être mythologique bisexué, pure création de l'esprit, imploré en tant que protecteur des unions sexuelles²¹.

L'iconodiagnostic permet parfois de proposer des identifications extrêmement précises de pathologies pourtant peu fréquentes. Ainsi un personnage figuré sur une terre cuite de l'époque hellénistique découverte à Smyrne, sur la côte occidentale de l'Asie Mineure et rentrée dans les collections du Louvre²², est atteint du syndrome de Klippel-Feil, plus communément appelé, «l'homme sans cou» (Fig. 4). Cette malformation con-

Fig. 3 : Hermaphrodite, statue en marbre de Pergame, III^e s. av. J.-C. (Istanbul, Musée archéologique). D'après A. PASINLI, Istanbul Archaeological Museums, 4^e éd., Istanbul, 2001, p. 23, fig. 23.

génitale, qui consiste en une fusion innée des vertèbres cervicales atrophiées, donne l'impression que la tête repose directement sur le tronc, puisque la cage thoracique remonte jusqu'à la base du crâne. Outre cette particularité anatomique parfaitement visible sur la terre cuite micrasiatique, le visage du malade présente une expression de souffrance résignée que M. D. Grmek et D. Gourevitch mettent en rapport avec la douleur provoquée par la compression des nerfs cervico-brachiaux par les vertèbres difformes.

Enfin, le Musée archéologique prénestin de Paestina, l'antique Praeneste, dans le Latium, à l'est de Rome, conserve un intéressant ex-voto romain en pierre en forme de pied²³ (Fig. 5). Ce type d'offrande correspond à une habitude largement répandue dans l'Antiquité qui consistait à consacrer à la divinité une image de pied, afin soit de placer ce membre malade, sous la protection divine, soit de commémorer un pèlerinage effectué dans le sanctuaire. Mais ce pied droit possède six orteils ; or l'orteil surnuméraire y a été sculpté de manière tout à fait réaliste, à la droite du petit orteil. Sa présence ne semble donc pas être la conséquence d'une erreur de l'artiste qui, distrait ou pressé, aurait accidentellement ajouté un sixième orteil, créant une sculpture pseudo-polydactyle, dont quelques exemples sont connus par ailleurs. Ce pied adulte à six doigts reproduit donc bien celui d'un individu qui avait été laissé en vie malgré sa difformité et avait grandi avec elle. Sa datation assez large, à l'époque romaine sans autre précision, permet d'avancer l'hypothèse selon laquelle le dédicant aurait vécu à une période relativement tardive, durant laquelle certaines anomalies physiques légères, comme une polydactylie du pied, auraient été tolérées dans des moments de paix²⁴. Quant aux circonstances de cette offrande, elles nous échappent totalement, étant donné notre ignorance du lieu de découverte de cet ex-voto ; ce personnage se serait-il rendu dans un sanctuaire afin d'implorer la guérison de sa malformation auprès d'une divinité ?

Certes séduisante, cette hypothèse est en contradiction avec les trop rares sources littéraires conservées dans des sanctuaires guérisseurs. De fait, quelques-uns de ces sanctuaires, en particulier les *Asklèpieia* d'Épidaure (Argolide), de Lébéna (Crète) et de Rome, ont livré des récits de guérison, appelés *iamata* ; gravés dans la pierre, ces textes courts relatent, sous forme d'histoires,



les visites au sanctuaire de fidèles malades, qui avaient obtenu du dieu-médecin Asclépios la guérison de leurs maux²⁵. Or, parmi la petite centaine de cas connus à ce jour, aucun ne concerne un individu souffrant de l'une ou l'autre difformité²⁶. Cette observation nous amène à poser une question, à laquelle nous tenterons de répondre au terme de cette étude : des monstres ont-ils pu se tourner vers des cultes guérisseurs, afin de demander la disparition de leurs malformations physiques ?

Peur des Monstres et «Té-ratologie préscientifique» : Explications divines et naturelles des malformations

A. Les réactions des Anciens face aux monstres

Dans le monde grec comme romain, le monstre fait peur, il est même une source d'effroi. Pour les Anciens, la naissance d'un nouveau-né malformé est le signe de la colère des dieux ; les hommes, parfois un seul d'entre eux, ont offensé les dieux, en omettant de les honorer, en se comportant de manière injuste ou impie. Les dieux font alors connaître leur colère par l'envoi d'un

signe fort, extraordinaire, surnaturel, un prodige, qui est donc le résultat d'une intervention divine dans la vie des hommes et qui constitue pour ceux-ci un avertissement des dieux. Outre les malformations humaines, les dieux pouvaient d'ailleurs exprimer leur colère par d'autres types de prodiges, qu'il s'agisse de prodiges célestes (éclipses, foudre, tonnerre, comètes, météores) ou de prodiges terrestres, concernant la nature inanimée (tremblements de terre, flammes spontanées, eaux teintées de sang...) ou animée (monstres humains ou animaux). Cependant les naissances humaines monstrueuses comptaient parmi les catégories de prodiges les plus terrifiants et les plus graves, après certains phénomènes célestes fort redoutés comme la foudre²⁷.

Les conséquences de la malédiction divine annoncée par la naissance d'un monstre se traduisent de manière quelque peu différente dans les civilisations grecque et romaine. Ainsi Marie Delcourt²⁸ a montré que dans la Grèce antique, les naissances d'enfants anormaux étaient considérées comme maléfiques en raison de leurs retombées directes pour la pérennité de la cité. C'est la survie même de la communauté humaine qui était menacée : les monstres, êtres contre nature, ne pourraient donner le jour à une nouvelle génération d'hommes et ainsi assurer la reproduction de l'espèce. Le fléau annoncé par ces nouveaux-nés difformes, fléau que pourraient envoyer les dieux aux hommes comme punition, n'est autre que la stérilité, qui engendrera à terme la disparition des êtres humains.

Pour les Romains, l'arrivée d'un enfant malformé signifie, comme tout autre prodige, la rupture de la *pax deorum* ; c'est alors l'équilibre de la cité, et à plus grande échelle celui du monde, qui est compromis. Car si l'entente entre les dieux et les hommes est rompue, si les dieux retirent aux Romains leur soutien, c'est la préservation même de leur civilisation qui est menacée.

En Grèce comme à Rome, une naissance monstrueuse ne peut donc être ignorée ; elle doit être prise très au sérieux et une réponse adaptée doit y être apportée le plus rapidement possible. Quelle sera l'attitude des Anciens face aux enfants anormaux, comment vont-ils conjurer le signe néfaste que représentent ces nouveaux-nés ? Dans les deux civilisations, on constate une

même double réaction : d'une part un comportement de rejet, un même souci de faire disparaître le monstre terrifiant, d'autre part une même volonté d'apaiser les dieux par l'expiation de la faute commise. Cependant on observe à nouveau une différenciation entre les Grecs et les Romains, dans les deux phases de ce processus.

Valable pour tout type de prodige, la seconde phase, qui consiste à réparer l'erreur commise par le ou les coupables et à conjurer le prodige, est similaire dans ses moyens, mais non dans sa forme. En Grèce comme à Rome, on recourt à des cérémonies cultuelles comprenant des sacrifices, des chants, des prières, des processions, des fêtes... Mais dans le monde romain, ces actes de culte sont beaucoup plus ritualisés, selon une habitude propre à la religion romaine. À Rome, les prodiges publics étaient expiés collectivement au début de chaque année : après qu'ils aient été rapportés aux consuls et présentés devant le Sénat, des mesures expiatoires étaient décidées, généralement après consultation des pontifes, des *Livres sibyllins* ou encore des haruspices selon les cas et les époques. La procédure d'expiation des prodiges à Rome faisait donc l'objet d'un rituel long et strict, qui devait être rigoureusement respecté.

Quant à la première phase, spécifique des naissances anormales, elle a pour objectif de faire disparaître le monstre humain et d'ainsi libérer la communauté de la colère divine dont il est la raison presque autant que la conséquence. De fait, dès l'Antiquité, on observe, en ce qui concerne les prodiges, une confusion entre la cause et l'effet²⁹ : en tant que signe, symptôme de la colère divine, l'enfant anormal est considéré à la fois comme l'effet de la colère des dieux, puisqu'il l'annonce, la manifeste, et comme la cause de la malédiction divine, qu'il provoque. Comme le dit fort justement Lévy-Bruhl :

*Pour se garantir contre ce que le monstre annonce, on le fait disparaître. Procédé d'une absurdité enfantine, si le monstre ne faisait qu'annoncer le malheur.*³⁰

C'est pourquoi les Anciens recouraient à l'exposition, *apothesis apothesis ekthesis*, des nouveaux-nés malformés. L'ajpovqesiV désigne plus exactement l'exposition ordonnée par l'État, par opposition à l'e[kqesiV, l'exposition décidée par les parents, pour des raisons



Fig. 4 : Individu souffrant du syndrome de Klippel-Feil, statuette en terre cuite de Smyrne, époque hellénistique (Paris, Louvre). D'après M. D. GRMEK et D. GOUREVITCH, *Les maladies dans l'art antique*, Paris, 1998, p. 209, fig. 155.

sociales (famille pauvre, enfants nombreux...). L'*apothosis* concerne précisément les enfants monstrueux dont la survie pouvait nuire à l'ensemble de la communauté. L'enfant est alors abandonné, avec le dessein de le supprimer définitivement. Certes les Anciens ne donnaient généralement pas directement la mort au nouveau-né anormal, mais ils le plaçaient dans des conditions telles que sa mort était inévitable. En ce qui concerne les moyens mis en œuvre, les textes conservés indiquent une pratique différente chez les Grecs et les Romains : les premiers abandonnaient le petit monstre dans un lieu désert et éloigné de la cité, tandis que les seconds le mettaient dans un contenant qu'ils portaient à l'eau, à la mer ou au fleuve. Néanmoins, dans les deux cas, l'enfant maléfique n'était pas enterré, il n'était pas rendu à la terre, afin d'éviter son retour à la vie³¹.

B. Les interprétations des monstres dans l'Antiquité classique : développement parallèle des conceptions divines et naturelles

La double réaction des Anciens, Grecs et Romains, confrontés à un enfant anormal, témoigne de la signification divine primitivement attribuée aux monstres. Le discours d'Eschine *Contre Ctésiphon* prononcé en 330 av. J.C., nous en offre une illustration très claire : dans un passage concernant la première guerre sacrée à Delphes, l'orateur grec raconte que les Amphictyons, après

avoir remporté leur guerre contre les habitants de Cirrha, qui avaient commis des sacrilèges envers le temple delphique, vouèrent la terre des Cirrhéens vaincus aux dieux, conformément à l'oracle reçu de la Pythie. Ils prononcèrent alors une terrible imprécation à l'encontre de ceux qui désobéiraient, les soumettant à la malédiction d'Apollon, d'Artémis, de Létéo et d'Athéna :

*Et l'on demande à ces dieux que la terre des coupables ne porte pas de fruits, que leurs femmes ne mettent pas au monde des enfants semblables à leurs pères, mais des monstres, que leur bétail n'ait pas sa progéniture naturelle, qu'ils succombent à la guerre, dans les procès et dans les luttes politiques et qu'ils soient anéantis complètement, eux, leurs maisons et leur famille.*³²

Parmi les redoutables châtiments imposés par les dieux aux coupables figure, outre l'absence de récoltes ainsi que les guerres et leur cortège de morts, la naissance de monstres animaux et humains. Ces monstres humains, appelés *terata*, sont implicitement définis comme des enfants qui ne sont pas semblables à leurs pères. Ces enfants monstrueux sont considérés comme le résultat de la malédiction divine et participent à l'anéantissement des coupables et de l'ensemble de leur communauté («leurs maisons et leur famille»).

D'origine divine, le nouveau-né malformé est donc le signe de la colère des dieux ; c'est pourquoi sa naissance donne lieu à des cérémonies expiatoires ; c'est pourquoi aussi, le monstre est immédiatement retiré à ses parents, exclu de la communauté, exposé à l'écart et ainsi voué à une mort presque certaine.

Cependant, dès l'époque classique, se développent en Grèce d'autres interprétations relatives à l'apparition des monstres. Parmi les élites intellectuelles, des philosophes, des poètes, des historiens, des hommes d'état et des médecins remettent en cause l'origine divine des enfants anormaux et proposent de nouvelles explications naturelles. En Grèce comme à Rome, des érudits manifestent une certaine réserve, voire un scepticisme plus affirmé, vis-à-vis de la conception divine traditionnelle des monstres, comme des diverses sortes de prodiges. Bien qu'il ne traite pas directement des malformations, mais

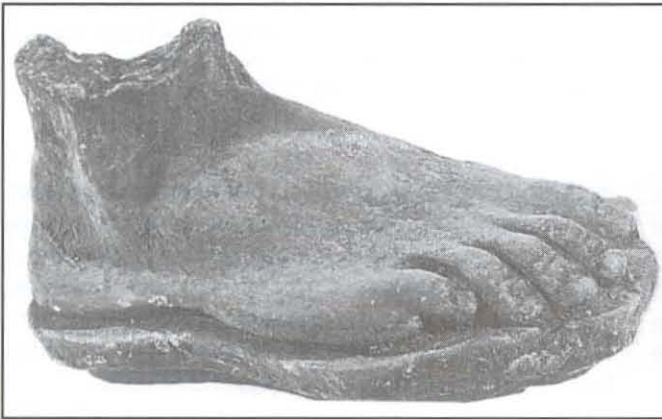


Fig. 5 : Polydactylie du pied, ex-voto en pierre de Praeneste, époque romaine (Palestrina, Musée archéologique prénestin). D'après M. D. GRMEK et D. GOUREVITCH, *Les maladies dans l'art antique*, Paris, 1998, p. 290, fig. 227.

*Toutes les femmes qui ont eu beaucoup d'enfants, dont un boiteux, aveugle ou souffrant de quelque autre infirmité, déclareront que pour celui-là, le huitième mois a été plus difficile à passer que pour les autres qui n'ont aucune infirmité. C'est que le fœtus estropié a été gravement malade au huitième mois, si bien que la maladie a formé un dépôt, comme le font aussi chez les adultes les maladies graves.*³⁵

de prodiges célestes et terrestres, Sénèque, le philosophe et homme politique romain du I^{er} siècle de notre ère, adopte à cet égard une attitude tout à fait caractéristique : s'intéressant aux tremblements de terre dans ses *Questions naturelles*, l'écrivain latin nie ouvertement l'intervention des dieux dans ce type de phénomènes et invite les hommes à en chercher les vraies causes, naturelles :

*On fera bien aussi de se mettre d'avance dans l'esprit que les dieux ne sont pour rien dans ces accidents et que les convulsions du ciel et de la terre ne sont pas les effets de leur colère. Ces phénomènes ont leurs causes propres [...] Dans notre ignorance de la vérité, les choses nous paraissent plus redoutables qu'elles ne sont, surtout celles dont la rareté augmente notre épouvante. [...] Puisque l'ignorance est la cause de nos terreurs, ne vaut-il pas la peine de savoir, pour ne plus avoir peur ? Ah ! qu'il est mieux de chercher les causes et de les chercher d'un cœur tout entier appliqué à cette tâche*³³

Motivées par une même volonté de mettre en évidence les causes véritables de tels phénomènes, en dehors de toute influence divine, se développent alors de nouvelles recherches relatives à l'origine des enfants malformés. Nous avons, par exemple, conservé les opinions de plusieurs philosophes et médecins qui ont tenté d'expliquer la naissance des monstres par des troubles de la conception ou de la grossesse, tels un excès ou une insuffisance de semence ou une distorsion de la matrice³⁴.

Afin d'illustrer cette tendance, nous avons choisi de ne retenir ici que trois exemples, représentatifs de la remise en question de l'origine divine des anormaux. Dès la fin du V^e s. ou le début du IV^e s. avant notre ère, le traité hippocratique *Du fœtus de huit mois* attribue la naissance d'enfants malformés à une maladie grave du fœtus lors du huitième mois de la grossesse :

Le médecin hippocratique auteur de ce passage estimait donc que les anomalies physiques étaient le résultat d'une perturbation du développement normal du fœtus en raison d'une maladie survenue au cours du huitième mois.

Mais l'auteur grec qui a manifesté le plus grand intérêt pour l'étude naturelle des monstres est Aristote. Au IV^e s. av. J.-C., ce philosophe a traité des malformations humaines et surtout animales dans trois de ses écrits, à savoir l'*Histoire des animaux*, la *Physique* et surtout la *Génération des animaux*³⁶. Dans ce dernier ouvrage, il consacre deux chapitres du livre IV à l'analyse quasi exclusive des monstres et de leurs causes. Comme l'indique le titre du traité, il y est question uniquement des animaux, plus exactement des vertébrés supérieurs, les mammifères les plus proches de l'homme, ainsi que de certains oiseaux. Sans exposer en détail les théories avancées par Aristote, nous constatons qu'il attribue toujours les anomalies à un accident dans le développement de l'embryon. Parlant des poules par exemple, le philosophe explique que ces oiseaux multipares donnent souvent naissance à des jumeaux, lorsque «deux embryons, placés l'un à côté de l'autre, se développent simultanément». Cependant, il ajoute que les œufs doubles provoquent parfois l'éclosion de monstres :

*Lorsque les blancs sont séparés par la membrane, il naît deux poussins distincts qui n'ont rien de particulier. Mais quand ils sont contigus et que rien ne les sépare, il naît des poussins monstrueux, avec un seul corps et une seule tête, mais quatre pattes et quatre ailes, parce que le haut du corps est formé à partir du blanc et en premier lieu, avec la nourriture qui vient du jaune, tandis que le bas se forme plus tard et que sa nourriture est uniforme et homogène.*³⁷

Quant à Tite-Live, dans la seconde moitié du I^{er} s. av. J.-C. et au début du I^{er} s. ap. J.-C., s'inspirant des annalistes romains, il rapporte, dans son *Histoire romaine*, des listes de prodiges insérées au début de chaque année de son récit³⁸. S'il ne remet jamais en question l'existence de tels phénomènes, il fait preuve, en revanche, d'un scepticisme marqué envers leur origine divine³⁹. Plutôt que de les attribuer à l'action des dieux, il considère que leur cause se trouve dans la nature. Ainsi, dans une énumération de prodiges comprenant des naissances anormales maléfiques, il présente ces êtres monstrueux comme les «fruits d'une nature qui s'égarait à mélanger les espèces»⁴⁰. Pour l'historien latin, les monstres sont donc des erreurs de la nature, et non des signes des dieux⁴¹.

Vu l'apparition, aussi bien en Grèce qu'à Rome, de semblables conceptions naturelles des malformations, la persistance des croyances religieuses attachées aux naissances monstrueuses, sources de crainte, avec pour corollaire la mise en œuvre des procédures d'expiation et d'éviction des anormaux, peut nous paraître surprenante. Nous reprenons ici les mots de Marie Delcourt :

*On pourrait croire qu'engagées dans cette voie les recherches des Anciens vont aboutir à des découvertes qui ruineront les vieilles superstitions. Il n'en est rien. Les savants travaillent de leur côté ; les pratiques religieuses subsistent ; les deux ordres d'idées ne se mêlent pas.*⁴²

Elle poursuit un peu plus loin :

*Les recherches rationnelles relatives aux monstres sont attestées par des textes presque aussi anciens que ceux qui révèlent la crainte qu'inspiraient les nouveaux-nés maléfiques. Ces recherches ont duré toute l'antiquité, parallèlement aux vieilles superstitions, sans les modifier. Tout se passe comme si la tétatologie scientifique d'une part, la peur des monstres d'autre part, existaient dans deux mondes différents, sans communication de l'un avec l'autre.*⁴³

La nature des sources véhiculant les idées nouvelles relatives aux monstres fournit un premier élément d'explication du recours simultané aux interprétations divines et naturelles. L'origine naturelle des naissances anormales est soutenue uniquement dans des textes littéraires issus de milieux érudits. En Grèce comme à Rome, ce sont des intellectuels qui ont défendu la vision nouvelle des naissances monstrueuses, résultat d'erreurs de la nature, lors du développement du fœtus, et non création divine. Or dans le peuple, il est très probable qu'ont perduré les anciennes croyances, déterminées par le sentiment spontané de peur suscité par les enfants malformés. Les opinions avancées par les savants et exposées dans leurs ouvrages, ne devaient avoir que peu pénétré dans les classes inférieures ; du reste, leurs raisonnements, fondés sur des connaissances réservées à l'élite, ne devaient avoir que peu de résonance pour des gens simples, dépourvus de tout bagage intellectuel.

En outre, l'analyse de la répartition chronologique des prodiges⁴⁴, en particulier dans la Rome républicaine, bien documentée par les listes de prodiges transmises par Tite-Live et Julius Obsequens⁴⁵, nous amène à dresser le constat suivant : le nombre et la fréquence des prodiges, notamment les naissances monstrueuses, connaissent de nettes augmentations dans les périodes de crise, lorsque la situation politique est instable, qu'une guerre menace ou est déclarée. On observe notamment un accroissement du nombre de prodiges recensés entre 218 av. J.-C. et les années 160 av. J.-C., soit une période extrêmement troublée de l'histoire romaine, marquée par la deuxième guerre punique, puis par les guerres de Macédoine.

Cette augmentation des prodiges en temps de crise avait d'ailleurs déjà été signalée par Tite-Live lui-même. Manifestant, dans son *Histoire romaine*, son scepticisme à l'égard des phénomènes prodigieux, l'historien latin met le nombre important de prodiges rapportés en relation directe avec le renforcement de la crédulité humaine, dans des périodes d'instabilité. Ainsi, l'énumération des prodiges expiés en 218 av. J.-C., année qui marque le début de la deuxième guerre punique, est précédée de cette remarque :

À Rome ou autour de la ville, beaucoup de prodiges eurent lieu cet hiver, ou, ce qui arrive

*d'habitude quand les esprits ont été une fois portés à la crainte religieuse, beaucoup furent annoncés et on y crut à la légère.*⁴⁶

Mais la proposition inverse était également vraie : dans des périodes de paix et de calme, la propension à reconnaître des avertissements divins dans de multiples phénomènes devait être moins forte. Dans ces moments de sérénité sociale relative, les naissances monstrueuses ont pu, comme les autres manifestations prodigieuses, être considérées avec moins d'effroi et traitées avec moins de rigueur. Une certaine tolérance à l'égard des individus malformés, sans oublier le désir de certains parents de sauver leur enfant, pourrait ainsi expliquer certaines mentions surprenantes, rencontrées dans la littérature latine, d'anormaux déjà grandis. Tite-Live et Julius Obsequens évoquent, par exemple, les cas d'hermaphrodites qui avaient respectivement atteint l'âge de huit, dix, douze ou même seize ans⁴⁷. L'influence des interprétations naturelles des monstres associée à un contexte social plus serein, alors que règne la *pax deorum*, a sans doute permis que certains enfants difformes soient laissés en vie et puissent grandir dans leurs familles. De plus, concernant les androgynes en particulier, il semble que l'attitude des Anciens à leur égard ait évolué de manière positive : Pline l'Ancien, au I^{er} s. ap. J.-C., témoigne d'une transformation du rapport aux hermaphrodites, qui deviennent, dit-il, « source de plaisir » plus que de peur⁴⁸.

Néanmoins, si la situation politique venait à s'assombrir, si la peur remontait à la surface, si les anciennes superstitions retrouvaient leur vigueur passée, ces monstres adultes ou presque devaient paraître encore plus dangereux et terrifiants que des nouveaunés anormaux. Ainsi s'expliquent vraisemblablement certaines réactions brutales et violentes enregistrées dans la littérature latine. Le cas d'un hermaphrodite âgé de douze ans découvert en Ombrie en 186 av. J.C., soit en pleine guerre punique, est assez révélateur : Julius Obsequens affirme qu'il a été « tué », utilisant le verbe latin *necare*, « faire périr, tuer », et non porté à la mer, comme les Romains en avaient l'habitude⁴⁹. L'interprétation divine des monstres, conçus comme le signe de la colère des dieux, a donc connu des regains d'intensité à certaines époques, dans des circonstances historiques troublées, nourrissant la peur causée par les malformations humaines.

Enfin, un extrait de la *Vie de Périclès* rédigée par Plutarque à la fin du I^{er} siècle ou dans le premier quart du II^e siècle de notre ère, démontre que le développement de théories affirmant l'origine naturelle des monstres n'a pas provoqué la disparition de la crainte supersticieuse attachée aux naissances anormales. Le biographe grec raconte qu'un bélier à une seule corne avait vu le jour dans le domaine rural de l'homme d'état athénien ; on lui amène la tête de l'animal monstrueux en présence du devin Lampon et du philosophe Anaxagore. Plutarque rapporte les réactions des deux hommes :

*Lampon, le devin, en voyant cette corne qui avait poussé, solide et forte, au milieu du front, déclara que la puissance des deux partis qui divisaient l'État, celui de Thucydide et celui de Périclès, deviendrait celle d'un seul homme, de l'homme chez qui ce présage s'était produit ; mais Anaxagore, dit-on, ayant coupé le crâne en deux, fit voir que la cervelle n'avait pas rempli sa place, et que, pointue comme un œuf, elle avait glissé de toute la boîte crânienne vers l'endroit d'où partait la racine de la corne. À ce moment-là, l'admiration des assistants se porta sur Anaxagore, mais un peu plus tard elle se reporta sur Lampon, lorsque Thucydide fut abattu et que les affaires du peuple passèrent toutes sans exception entre les mains de Périclès.*⁵⁰

Plutarque conclut cet épisode par sa propre opinion :

*Au reste, rien n'empêchait, je pense, le savant et le devin de rencontrer juste tous les deux, en saisissant correctement l'un la cause et l'autre la fin. Car l'un se proposait de découvrir les causes et les modalités du phénomène, l'autre de prédire en vue de quoi il s'était produit et ce qu'il signifiait.*⁵¹

Bien qu'il concerne une anomalie animale, ce passage offre un parfait exemple de recours simultané aux explications divines et naturelles face aux naissances anormales. Même si certains, comme Plutarque, reconnaissent que la malformation peut avoir une cause naturelle, pathologique, le monstre garde sa valeur de signe, non pas ici de la colère divine, mais d'un événement futur.

Aux yeux des Anciens, et notamment de Plutarque, qui avait exercé la prêtrise d'Apollon à Delphes, l'explication naturelle de la cause d'une monstruosité n'était pas incompatible avec l'interprétation divine de la malformation, utilisée par les dieux afin de manifester aux hommes leur colère ou de leur révéler certains éléments de l'avenir.

Conclusion

Pour conclure, nous souhaiterions revenir brièvement sur la question précédemment posée concernant la présence ou non de monstres parmi les malades implorant l'aide divine dans les sanctuaires guérisseurs. Les quelques récits de guérison mis au jour dans de tels lieux de culte nous amènent à répondre par la négative, étant donné l'absence totale de références à des individus malformés dans les inscriptions conservées. Mais nous savons que l'argument *a silentio* n'est jamais définitif, puisque de nouveaux documents, porteurs d'informations contraires, peuvent toujours être découverts.

Néanmoins, notre exposé fournit deux arguments supplémentaires en faveur de cette interprétation. Premièrement, en Grèce comme à Rome, les nouveaux-nés malformés subissaient le même sort : ils étaient exposés dès la naissance et ainsi supprimés de la communauté ; leur éviction constituait la première étape, indispensable, afin de se prémunir du châtement divin qui menaçait les hommes et que les naissances anormales annonçaient. De plus, vu la faible viabilité des enfants malformés, la plupart de ceux qui ont exceptionnellement été laissés en vie, ont dû mourir prématurément. Peu d'anormaux ont donc dû atteindre l'âge adulte ou du moins un âge suffisant pour être capables d'effectuer un pèlerinage dans un sanctuaire guérisseur.

En outre, la conception divine du monstre considéré comme un avertissement des dieux n'a pas dû inciter les rares anormaux laissés en vie à consulter des dieux guérisseurs pour obtenir la guérison de leurs anomalies physiques. Or cette interprétation divine du monstre était largement répandue dans la population, dans le monde grec aussi bien que romain. Même lorsque l'origine divine des enfants malformés a été remise en question par des intellectuels au profit de causes naturelles, la valeur du monstre en tant que signe de la colère divine est restée

ancrée dans les mentalités, perdurant tout au long de l'Antiquité. Une telle conception a dû éloigner des sanctuaires guérisseurs les individus anormaux ; ces derniers devaient se tenir à l'écart de tels lieux de culte, afin de ne pas réveiller ou augmenter la colère divine.

Notes

- 1 Sur les monstres dans l'Antiquité grecque et romaine, l'attitude des Anciens face aux anormaux et les conceptions sous-jacentes, nous citons ici quelques études majeures qui pourront, le cas échéant, guider le lecteur vers d'autres ouvrages : Fr. Beuret, *Naissances prodigieuses d'animaux et animaux auteurs de prodiges dans l'Antiquité romaine* (mémoire de latin), Neuchâtel, 2001 (en ligne sur <http://www.unine.ch/antic/MLBeuret.pdf>) ; R. Bloch, *Les prodiges dans l'Antiquité classique* (Grèce, Étrurie et Rome), Paris, PUF, 1963 ; V. Dasen, *Dwarfs in Ancient Egypt and Greece*, Oxford, Clarendon Press, 1993 ; Ead., *Jumeaux, jumelles dans l'Antiquité grecque et romaine*, Zurich, Acanthus, 2005 ; M. Delcourt, *Stérilités mystérieuses et naissances maléfiques dans l'Antiquité classique*, Liège-Paris, Faculté de Philosophie et Lettres-Droz, 1938 ; Ead., *Hermaphrodite: Mythes et rites de la bisexualité dans l'Antiquité classique*, Paris, PUF, 1958 (Mythes et religions, 36) ; Ead., *Hermaphroditea. Recherches sur l'être double promoteur de la fertilité dans le monde classique*, Bruxelles, 1966 (coll. Latomus, 86) ; A. E. Farkas, Pr. O. Harper et E. B. Harrison (éds), *Monsters and Demons in the Ancient and Medieval Worlds*, Papers presented in Honor of Edith Porada, Mayence, Philipp von Zabern, 1987 ; R. Garland, *The Eye of the Beholder. Deformity and Disability in the Graeco-Roman World*, Londres, Duckworth, 1995 ; Br. MacBain, *Prodigy and Expiation: a study in religion and politics in Republican Rome*, Bruxelles, 1982 (coll. Latomus, 177) ; Cl. Moussy, *Esquisse de l'histoire de monstrum*, in REL, 55, 1977, pp. 345-369.
- 2 Dans sa Théogonie (926-929), Hésiode fait d'Héphaïstos le fils de la seule Héra, qui l'aurait engendré par colère et défi lancé à son époux, à la suite de la naissance d'Athéna, fille du seul Zeus.
- 3 Pour l'iconographie de l'infirmité d'Héphaïstos, voir : M. Delcourt, *Héphaïstos ou la légende du magicien*, Liège, 1957, pp. 91-97 ; Fr. Brommer, *Hephaistos, der Schmiedegott in der antiken Kunst*, Mayence, Philipp von Zabern, 1978 ; M. D. Grmek et D. Gourevitch, *Les maladies dans l'art antique*, Paris, Fayard, 1998, pp. 282-287.
- 4 Rhodes, Musée archéologique, Inv. 10711. Cf. Grmek-Gourevitch, op. cit., p. 285, fig. 223.
- 5 Vienne, Kunsthistorisches Museum, Inv. 3577 (= M 218). Cf. Grmek-Gourevitch, op. cit., pp. 285-286, fig. 224.
- 6 Pseudo-Hippocrate, Art., 62 (Littre, t. IV, 262-269). Cf. M. Michler, *Die Klumpfüßlehre der Hippokratiker*, Wiesbaden, Steiner, 1963.
- 7 Homère, Iliade, I, 589-594.
- 8 Homère, Iliade, XVIII, 394-405.
- 9 Pour cette réaction instinctive d'élimination des anormaux : infra,

- pp. 56-57.
- 10 Sophocle, *Œdipe-roi*, 25-30 (trad. M. Delcourt, 1938, p. 17).
- 11 M. Delcourt, *Stérilités mystérieuses et naissances maléfiques dans l'Antiquité classique*, Liège-Paris, 1938, p. 17.
- 12 Sophocle, *Œdipe-roi*, 167-181 (trad. M. Delcourt, 1938, p. 19).
- 13 Delcourt, op. cit., pp. 31-36.
- 14 Hésiode, *Travaux et jours*, 227-237 ; Eschine, *Contre Ctésiphon*, III ; Callimaque, *Hymne à Artémis*, 125-128.
- 15 *Infra*, pp. 56-57.
- 16 Pour l'iconographie des nains dans l'art grec et ses significations : V. Dasen, *Dwarfs in Ancient Egypt and Greece*, Oxford, Clarendon Press, 1993, en part. pp. 165-174 et 220-242.
- 17 Cf. Grmek-Gourevitch, op. cit., pp. 337-357.
- 18 Tite-Live, XXIV, 10 ; XXVII, 11, 4 ; XXVII, 37 ; XXXI, 12, 6 et 8 ; XXXIX, 22, 5.
- 19 R. Bloch, *Les prodiges dans l'Antiquité classique* (Grèce, Étrurie et Rome), Paris, PUF, 1963, p. 119.
- 20 Istanbul, Musée archéologique, Inv. 48.
- 21 Pour le dieu Hermaphrodite dans les mythes et les rites grecs et romains ainsi que son iconographie : M. Delcourt, *Hermaphrodite. Mythes et rites de la bisexualité dans l'Antiquité classique*, Paris, PUF, 1958 (Mythes et religions, 36) ; Ead., *Hermaphroditea. Recherches sur l'être double promoteur de la fertilité dans le monde classique*, Bruxelles, 1966 (coll. Latomus, 86) ; LIMC, s. v. Hermaphroditos (A. Ajoatian, 1990), pp. 268-285 ; Grmek-Gourevitch, op. cit., pp. 334-335 ; NP, s. v. Hermaphroditos (Th. Heinze, 1998), col. 418-419.
- 22 Paris, Louvre, D 1178. Cf. Grmek-Gourevitch, op. cit., pp. 209-210, fig. 155.
- 23 Palestrina, Museo archeologico prenestino. Cf. Grmek-Gourevitch, op. cit., pp. 289 et 290, fig. 227.
- 24 *Infra*, p. 59-60.
- 25 Sur les récits de cure dédiés comme offrande dans les sanctuaires guérisseurs, voir R. Herzog, *Die Wunderheilungen von Epidauros. Ein Beitrag zur Geschichte der Medizin und der Religion*, in *Philologus*, Supplementband, 22, Heft 3, 1931, pp. 1-160 ; L. R. LiDonnici, *Compositional Background of the Epidaurian iamata*, in *AJPh*, 113, 1992, pp. 25-41 ; A. Krug, *Heilkunst und Heilkult. Medizin in der Antike*, 2e éd., Munich, 1993, pp. 134-141 ; L. R. LiDonnici, *The Epidaurian Miracle Inscriptions. Text, Translation and Commentary*, Atlanta, Scholars Press, 1995 ; M. Dorati et G. Guidorizzi, *La letteratura incubatoria*, in O. Pecere et A. Stramaglia (éds), *La letteratura di consumo nel mondo greco-latino*, Atti del convegno internazionale (Cassino, 14-17 settembre 1994), Cassino, 1996, pp. 343-371 ; M. Girone (éd.), *iamata: guarigioni miracolose di Asclepio in testi epigrafici*, Bari, 1998 ; M. Dorati, *Guarigioni di Asclepio*, in *QUCC*, 65, 2000, pp. 167-168 ; L. R. Angeletti et V. Gazzaniga, *THOS TYKAAGATHA. Iscrizioni cliniche ed apologia nella medicina teurgico templare*, in *MedSec*, 14/2, 2002, pp. 337-358.
- 26 Deux cas pourraient néanmoins concerner des malformations congénitales : deux boiteux (*chôlos*), qui avaient été guéris par Asclépios à Épidaure (cf. L. R. LiDonnici, *The Epidaurian Miracle Inscriptions. Text, Translation and Commentary*, Atlanta, 1995, pp. 96-97 [n°A16] et 110-111 [n°B15]). Cependant, pareille infirmité peut aussi bien être congénitale qu'acquise : comme l'adjectif grec *chôlos* est utilisé dans l'un et l'autre cas, il est impossible de déterminer si ces deux fidèles étaient des monstres de naissance.
- 27 Fr. Beuret, *Naissances prodigieuses d'animaux et animaux auteurs de prodiges dans l'Antiquité romaine* (mémoire de latin), Neuchâtel, 2001, pp. 24-25 (en ligne sur <http://www.unine.ch/antic/MLBeuret.pdf>).
- 28 M. Delcourt, *Stérilités mystérieuses et naissances maléfiques dans l'Antiquité classique*, Liège-Paris, 1938.
- 29 Delcourt, op. cit., p. 39.
- 30 L. Lévy-Bruhl, *La mentalité primitive*, 15e éd., Paris, PUF, 1960, p. 159.
- 31 Delcourt, op. cit., p. 65.
- 32 Eschine, *Contre Ctésiphon*, 111 (trad. V. Martin et G. de Budé, 1962).
- 33 Sénèque, *Quaest. nat.*, VI, 3, 1-4 (trad. P. Oltramare, 1929).
- 34 Plutarque, *Moralia*, 905 F–906 C.
- 35 Pseudo-Hippocrate, *Oct.*, V, 1 = ed. H. Grensemann, *CMG* I 2, 1, 1968, 94-95 = VII, 444-445 L. (trad. R. Joly, 1970).
- 36 Aristote, *Histoire des animaux*, VI, 3, 562a-b ; *Physique*, II, 8, 198b – 199b ; *Génération des animaux*, IV, 3-4. – Cf. P. Louis, *Monstres et monstruosités dans la biologie d'Aristote*, in J. Bingen, G. Cambier et G. Nachtergaele (éds), *Le monde grec, pensée, littérature, histoire, documents. Hommages à Claire Préaux*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1975, pp. 277-284.
- 37 Aristote, *Génération des Animaux*, IV, 4, 770a (trad. P. Louis, 1961).
- 38 Cf. E. Rawson, *Prodigy Lists and the Use of the Annales Maximii*, in *CQ*, 21, 1971, pp. 158-169 ; E. de Saint-Denis, *Les énumérations de prodiges dans l'œuvre de Tite-Live*, in *RPh*, 16, 1942, pp. 126-142 ; L. Wülker, *Die geschichtliche Entwicklung des Prodigienwesens bei den Römern*, Studien zur Geschichte und Überlieferung der Staatsprodigien, Leipzig, 1903.
- 39 *Infra*, p. 59-60.
- 40 Tite-Live, XXXI, 12, 9 (trad. A. Hus, 1977).
- 41 Tite-Live, XLIII, 13, 1.
- 42 Delcourt, op. cit., p. 79.
- 43 Delcourt, op. cit., p. 80.
- 44 Br. MacBain, *Prodigy and Expiation : a study in religion and politics in Republican Rome*, Bruxelles, 1982 (coll. Latomus, 177), pp. 82-106 ; Beuret, op. cit., pp. 54-58.
- 45 À la fin du IVe s. ou au début du Ve s. de notre ère, Julius Obsequens offre, dans son *Liber prodigiorum*, une compilation des prodiges des années 190 à 11 av. J.-C., fondée sur l'œuvre de Tite-Live.
- 46 Tite-Live, *Histoire romaine*, XXI, 62, 1 (trad. P. Jal, 1991).
- 47 Tite-Live, XXXI, 12, 6 ; Julius Obsequens, 3, 34, 36.
- 48 Pline, *l'Ancien*, HN, VII, 34.
- 49 Julius Obsequens, 3.
- 50 Plutarque, *Vit., Per.*, 6, 2-3 (trad. R. Flacelière et É. Chambry, 1964).
- 51 *Ibid.*, 6, 4 (trad. R. Flacelière et É. Chambry, 1964).

Cécile Nissen, Chargée de recherches du F.N.R.S.,
Archéologie grecque, Université de Liège, Quai Roosevelt, 1b – Bât. A4, 4000 Liège, Belgique