

Sur les mêmes thématiques
chez Labor et Fides :

Philippe Borgeaud, *Exercices de mythologie*, 2004
Jean Rudhardt, *Les dieux, le féminin, le pouvoir*, 2006

BF LA 7 002 03

Philippe Borgeaud, Nicole Durisch Gauthier,
Dominique Jaillard, Agnes Anna Nagy,
Francesca Prescendi, Thomas Römer, Youri Volokhine

RELIGIONS ANTIQUES

Une introduction comparée

Egypte – Grèce – Proche-Orient – Rome

Edité par Philippe Borgeaud et Francesca Prescendi

Piet volu

LABOR ET FIDES

BIBLIOTHÈQUE DES SCIENCES DE L'ANTIQUITÉ
FACULTÉ DES LETTRES
UNIVERSITÉ DE GENÈVE

Chapitre 4

POURQUOI ET COMMENT CONNAÎTRE LA VOLONTÉ DES DIEUX ? DIVINATION ET POSSESSION À ROME ET EN GRÈCE

Dominique Jaillard et Francesca Prescendi

La divination à Rome

La divination fait partie de la religion, selon l'affirmation de Cicéron¹. Elle est une activité qui intéresse la sphère publique et la sphère privée. Si, pour des questions privées, les méthodes de divinations étaient innombrables (devins itinérants, prophètes, magiciens, haruspices, augures, etc.), dans la religion publique seules trois formes de consultation étaient pratiquées à Rome : la divination des augures (*auspicium*), la consultation des livres sibyllins et la consultation des organes intérieurs des victimes sacrificielles (*extispicium*). Le même Cicéron (*La divination* 1, 11-12) distingue deux types de pratiques divinatoires : la divination technique, d'un côté, c'est-à-dire celle que pratiquent les interprètes des prodiges et des foudres, à savoir les augures ou les astrologues et ceux qui consultent les sorts ; et la divination naturelle, de l'autre, c'est-à-dire celle venant des songes ou des prophéties. Les pratiques romaines sont à ranger dans le premier type, celui de la divination technique. La divination naturelle ou inspirée par les dieux n'était par contre pas en usage à Rome.

1. CICÉRON, *La nature des dieux* 3, 5.

Cela n'empêche que les Romains ont aussi apprécié ce genre de divination : ils se sont souvent rendus à Delphes pour consulter l'oracle même afin de résoudre des problèmes concernant la ville de Rome. La tradition légendaire présente la consultation de l'oracle de la part des Romains comme une pratique très ancienne, antérieure même à la fondation de la République. Le jeune Iunius Brutus² qui vivait à la cour des Tarquins, les derniers rois de Rome, pour se préserver de la jalousie et du soupçon de ses cousins concernant la succession au trône, avait dissimulé sa vraie intelligence sous un comportement d'idiot (d'où son nom de Brutus). Le jour où les deux cousins, les futurs successeurs au trône, décidèrent d'aller à Delphes pour demander à l'oracle qui allait reprendre le pouvoir du père, Brutus se joignit à eux. Il offrit à l'oracle un don consistant en une banale branche de sureau, une plante dont la tige est creuse et qu'il avait remplie d'or. Ce don symbolisait sa vraie nature : une apparence stupide qui cachait un esprit intelligent. Il écouta avec ses cousins la réponse de l'oracle, qui déclara que le premier qui donnerait un baiser à la mère obtiendrait le pouvoir. De retour, les deux cousins se précipitèrent pour embrasser leur mère, tandis que Brutus donna un baiser à la Terre Mère. Peu après, les Tarquins furent chassés par le peuple romain, et Brutus inspira la fondation du système républicain, dont il fut l'un des deux premiers consuls.

Les trois types de divination romaine

L'extispicium

Dans le chapitre consacré au sacrifice en Grèce et à Rome, on a parlé d'une pratique divinatoire propre à chaque sacrifice. Ce moment de consultation sert à contrôler si les dieux acceptent le

sacrifice. On a aussi avancé l'idée que lors de certains sacrifices, comme celui décrit dans l'*Œdipe* de Sénèque, les hommes se servaient de cette consultation pour poser aux dieux des questions plus complexes. Mais on ne possède pas beaucoup d'informations à son propos. Dans les cas plus communs, donc, la consultation des *exta* fait office de contrôle continu pour s'assurer que les dieux sont bienveillants envers les hommes (*pax deorum*).

La prise des auspices

La prise des auspices consiste dans l'observation des signes divins véhiculés par les oiseaux. Ces derniers donnent des messages aux hommes qui les interrogent (*signa impetrativa*) dans un lieu et dans un moment précis. Un magistrat qui doit partir pour une campagne militaire consulte par exemple la disposition des dieux. L'augure l'aide à interpréter les signes qu'il a perçus.

Les augures veillent à ce que la consultation se passe selon les règles établies par la tradition. Ils constituent l'un des quatre collèges sacerdotaux majeurs (*collegium augurum*). Les noms *augur* et *augurium* se rattachent, ainsi que *auctor*, *auctoritas*, *augustus*, au verbe *augere* (augmenter). Ils indiquent « le résultat acquis et concret de l'augmentation », c'est-à-dire le « plein de force »³. L'augure est celui qui s'informe auprès des dieux de la présence ou de l'absence de ce « plein de force » qu'il aperçoit dans les signes célestes envoyés par Jupiter. Les étymologies anciennes expliquent le mot *augur* comme provenant d'*avem gerere*, c'est-à-dire celui qui « gère » les signes des oiseaux.

Les actions divinatoires relevant de la compétence des augures sont la prise des auspices et les « inaugurations » des personnes et des lieux. La prise des auspices sert à s'assurer que les dieux donnent leur consensus pour des décisions qui ont une

2. DENYS D'HALICARNASSE 4, 68-69 ; TITE-LIVE 1, 56.

3. G. DUMÉZIL, « Remarques : *augur*, *augustus* », *Revue des études latines* 35 (1957), p. 126-151.

portée limitée dans le temps : elles sont par exemple accomplies au moment de l'entrée en charge des magistrats, avant les assemblées populaires et avant le début d'une bataille. Les inaugurations sont des procédures semblables à la prise des auspices, qui ne concernent pas un événement temporaire, mais un changement définitif. On demande aux dieux s'ils sont d'accord avec l'emplacement d'une ville ou d'édifices publics à bâtir ou avec le choix de personnes auxquelles on veut attribuer des charges religieuses à vie (par exemple les prêtres qui s'appellent *flamines*, ou, à l'époque archaïque, le roi). A ce propos, on peut lire Tite-Live décrivant l'inauguration de Numa :

On le [Numa] fit venir, et, à l'exemple de Romulus, qui avait pris les augures pour fonder Rome et y régner, il voulut que pour lui aussi on consultât les dieux. Alors, sous la conduite de l'augure (et depuis lors cette fonction honorifique est constamment restée une de ses attributions officielles), Numa se rendit à la citadelle et s'assit sur une pierre face au midi. L'augure prit place à sa gauche, la tête voilée et tenant de la main droite un bâton recourbé et sans nœud appelé *lituus*. De là, embrassant du regard la ville et la campagne, il invoqua les dieux, marqua dans le ciel les régions par une ligne tracée de l'est à l'ouest et spécifia que les régions de droite étaient celles du midi, les régions de gauche celles du nord ; en face, aussi loin que ses yeux portaient leurs regards, il se fixa mentalement un point de repère. Puis, faisant passer le *lituus* dans sa main gauche, et plaçant la droite sur la tête de Numa, il fit cette prière : « Grand Jupiter, si la religion permet que Numa Pompilius, ici présent et dont je touche la tête, soit roi de Rome, donne-nous-en des signes manifestes dans les limites que j'ai tracées ». Puis il énonça les auspices qu'il voulait obtenir. Dès qu'ils furent obtenus, Numa fut déclaré roi et descendit de la colline augurale⁴.

4. TITE-LIVE, *Histoire de Rome*, 1, 18, 6-10, trad. G. Baillet et R. R. Adam, Paris, Les Belles Lettres, PUF, 1997.

La prise des auspices n'est pas accomplie directement par les augures, mais par les magistrats qui ont le droit d'observer les signes. Les augures contrôlent qu'aucun vice de forme n'intervient dans cette procédure et relèvent l'éventuelle présence de signes oblatifs, c'est-à-dire de signes qui se manifestent d'eux-mêmes, sans avoir été demandés. La fonction des augures est donc d'intervenir entre une décision prise par la communauté des citoyens romains et sa réalisation. Par exemple, pour les inaugurations des prêtres, les augures interviennent juste après la cooptation et avant leur entrée en charge. Le contrôle du « plein de force » accordé par la volonté divine a donc lieu entre le choix de la personne et son entrée dans la fonction exercée.

La procédure de prise des auspices a changé au fil du temps. Regarder le vol des oiseaux dans le ciel était une pratique propre aux temps archaïques. La description que Tite-Live donne de l'inauguration constitue un exemple mythique. Les *Tabulae Iguvinae*, des documents en ombrien remontant au IV^e-III^e siècle av. J.-C., décrivent le même type de procédure. A une époque plus récente, difficile à établir, cette ancienne technique a été remplacée par une procédure plus pratique. A l'époque d'Auguste en effet, on ne consultait plus des oiseaux dans le ciel, mais des poulets (voir Figure 7). Le poulet était gardé dans une cage jusqu'au moment de la prise des auspices. Si le poulet, une fois sorti, mangeait, l'auspice était favorable. Le meilleur signe en absolu était un poulet qui, en mangeant, laissait tomber quelques miettes de nourriture de son bec (*tripudium sollistimum*)⁵. Ce changement de procédure avait eu lieu probablement pour rendre plus facile la consultation des auspices sur le champ de bataille.

5. CICÉRON, *La divination*, 2, 72.

Les prodiges

A la différence des auspices, les prodiges sont des *signa oblativa*, c'est-à-dire des signes qui se manifestent spontanément, sans que les hommes les demandent. Les signes apparus pendant l'année à Rome et aux alentours sont ensuite rapportés au Sénat romain. C'est le Sénat qui décide, au début de l'année suivante, lesquels parmi ces signes sont effectivement envoyés par les dieux. Ceux que l'on retient sont des prodiges et doivent être traités (*curare* ou *procurare*). Pour ce faire, différentes méthodes existent. On peut s'en remettre à l'expérience des pontifes ou des haruspices, les spécialistes étrusques de la divination, ou plus fréquemment consulter les livres sibyllins⁶.

Ces livres sont écrits sur un support de lin, en grec et en vers hexamètres. Le nombre total de vers ne dépassait pas les trois mille. Une légende raconte qu'ils furent achetés par Tarquin l'Ancien ou Tarquin le Superbe⁷. Une Sibylle proposa d'abord au roi d'acheter neuf livres. Tarquin les refusa. Alors la femme en détruisit trois dans le feu. Elle lui proposa le reste pour le même prix. Essayant un nouveau refus, elle en détruisit trois de plus. Finalement, Tarquin acheta les trois livres restants au prix initial. Il les déposa dans le temple de Jupiter Capitolin, où ils restèrent jusqu'à l'incendie de cet édifice en 83 av. J.-C. En 76, le sénat envoya une ambassade à Samos, en Sicile, en Italie et en Afrique pour rassembler les vers sibyllins et reconstituer les oracles. Les livres reconstitués furent à nouveau déposés dans le temple reconstruit, jusqu'à ce qu'Auguste les déplace dans le temple d'Apollon sur le Palatin. Ils seront détruits par Stilicon pendant l'année 400 de notre ère.

6. Les pontifes sont des prêtres spécialisés dans le droit religieux ; les haruspices sont spécialisés dans la consultation des organes internes après les sacrifices et dans d'autres pratiques divinatoire d'origine étrusque ; les livres sibyllins sont des recueils d'oracle, comme expliqué plus loin.

7. Voir par exemple AULU-GELLE, *Nuits attiques*, I, 19, 1-11.

La consultation des livres est accomplie par un collège sacerdotal, dont l'appellation dépend du nombre de personnes qui le constitue, d'abord *decemviri* et ensuite *quindecemviri sacris faciundis* (c'est-à-dire dix, puis quinze hommes dont le rôle est d'accomplir les rites). Ces prêtres consultent les livres quand le Sénat l'ordonne, en se rendant sur le Capitole, où sont conservés les livres sibyllins. La procédure consiste à tirer au sort des vers dont on prend la première lettre pour former des mots qui constituent la réponse (acrostiches). Cette réponse est alors présentée au sénat. Elle indique quels rites la communauté doit accomplir pour expier le prodige. Des prêtres (pontifes) ou d'autres représentants de la communauté (matrones, magistrats) et, plus souvent, les quindécemvirs mêmes avaient pour tâche de mettre en pratique ces prescriptions à Rome et dans les alentours de la ville. Celles-ci consistaient à la fois en des sacrifices expiatoires, des lectisternes (repas présentés aux statues des dieux), des *supplicationes* (des mises en scènes dramatiques de supplication ou de remerciement), des jeux votifs ou l'instauration à Rome de nouveaux cultes d'origine étrangère.

Une comparaison avec les augures permet de mettre en valeur la spécificité de la fonction du collège des quindécemvirs. A la différence des augures, qui consultent les dieux pour une action à accomplir, les quindécemvirs ont la fonction de comprendre, à travers les livres, les causes d'un signe funeste qui s'est déjà vérifié et qui annonce un événement grave dans l'avenir immédiat. Leur divination, donc, se tourne vers le passé pour prévenir les maux futurs. En outre, contrairement aux augures, la tâche des quindécemvirs n'est pas limitée à la divination, mais comporte aussi la mise en pratique des dispositions qui permettent d'apaiser la colère divine.

Une vraie enquête sur la volonté divine ?

Enfin, nous pouvons nous demander si les pratiques divinatoires romaines représentent vraiment une enquête sur la volonté divine.

Admettons donc qu'il existe des auspices – en réalité il n'en est pas ainsi. Dans ce cas, nos auspices pris par observation du *tripudium* ou du ciel sont des simulacres d'auspices, mais en aucun cas de vrais auspices.

« *Quintus Fabius, je veux que tu m'assistes dans la prise d'auspices.* » Réponse : « *J'ai entendu* ». Du temps de nos ancêtres cet assistant était un expert, aujourd'hui c'est n'importe qui. En effet, il faut être un expert pour savoir ce qu'est le *silentium* (dans les auspices on appelle ainsi l'absence de tout vice).

Pour constater le *silentium*, il faut être un augure achevé. Or quand l'auspican enjoint à celui qui l'assiste dans la prise des auspices : « Si le *silentium* te paraît établi, annonce-le ! » celui-ci ne regarde ni vers le haut ni tout autour, mais répond sur-le-champ que le *silentium* paraît être réalisé. L'auspican dit : « S'ils mangent, annonce-le ! » – « Ils mangent ».

Quels oiseaux ? Et où ? On répond que l'officiant appelé pour cette raison pullaire a apporté les poulets (*pulli*) dans une cage. C'est donc cela les oiseaux messagers de Jupiter ! Qu'ils mangent ou non, quelle importance ? Cela n'a aucun rapport avec les auspices. Mais puisqu'il est nécessaire, quand ils mangent, que quelque chose tombe de leur bec et frappe la terre (cela s'appelait d'abord *terripavium* puis *terripudium*, et cette forme se dit maintenant *tripudium*), puisque donc une boulette tombe du bec d'un poulet, un *tripudium* parfait est annoncé à l'auspican⁸.

Dans ce texte de Cicéron, on voit un pullaire, c'est-à-dire celui qui s'occupe de la divination des poulets, qui ne se préoccupe point de constater si des bruits ou des mouvements fortuits invalident effectivement la prise des auspices. Il se soucie plutôt

d'éviter de les apercevoir. En maintenant son regard fixé droit devant lui, le pullaire se dépêche d'affirmer que le *silentium* est établi et que les poulets mangent, c'est-à-dire que la consultation est valable et positive. Le soin mis à ne pas apercevoir de mauvais signes est si évident que ce pullaire semble « tricher » plutôt que constater leur présence. On sait aussi d'ailleurs que pendant la consultation des auspices, les participants respectaient un silence profond, pour éviter de produire des bruits qui pouvaient être interprétés comme de mauvais signes. De plus, on faisait jouer de la musique pour que le son couvre d'éventuels bruits produits fortuitement, comme l'expliquent les Romains eux-mêmes.

Comment peut-on s'expliquer ces précautions ? Est-ce que les Romains voulaient effectivement « tricher » avec les dieux et ignorer leurs messages ?

Si on part de l'idée que la divination est une véritable enquête sur la volonté divine, on doit admettre que cette pratique est biaisée. Mais on peut concevoir une interprétation différente si on réfléchit au rapport que les Romains imaginent avoir avec les dieux. Les Romains croient fermement qu'ils sont un peuple pieux et descendant des dieux : Vénus est la mère d'Enée et Mars le père de Romulus. Les actions que les Romains conçoivent sont donc en principe en accord avec la volonté divine. C'est pour cette raison que lorsqu'ils interrogent les dieux, ils s'attendent *a priori* à les trouver favorablement disposés. La prise des auspices reflète cette conscience : elle équivaut à un rite qui atteste publiquement le consensus divin⁹.

On pourrait aussi parler de tricherie à propos du traitement des prodiges. Le fait que les signes doivent être reconnus par le Sénat semble indiquer que même ce type de divination est plus une affaire humaine que divine. C'est le Sénat qui décide quels signes ont la valeur de prodiges et doivent être traités et lesquels

8. CICÉRON, *La divination* 2, 71-72, trad. G. Freyburger et J. Scheid, Paris, Les Belles Lettres (La Roue à livres), 1992.

9. Cf. J. SCHEID, « La parole des dieux. L'originalité du dialogue des Romains avec leurs dieux », *Opus* 6-8 (1987-1989), p. 125-136.

doivent être ignorés. Cette procédure montre clairement que ce n'est pas le signe en lui-même qui joue un rôle dans la communication entre les hommes et les dieux : ce qui compte n'est pas son existence réelle, mais l'affirmation de cette existence de la part de l'autorité compétente. De plus, la formulation des réponses oraculaires est elle aussi l'œuvre des hommes, les *quindecimviri*, qui composent les messages grâce à leurs connaissances techniques en tenant compte des nécessités politiques du moment. C'est donc une action humaine qui donne la voix aux dieux. Pourtant, même ce type de divination peut sembler moins absurde si on le considère comme un rite. En effet, le traitement des prodiges équivaut à une opération ritualisée à travers laquelle la communauté reconnaît publiquement vivre une situation de crise et réagit en accomplissant des rites indiqués par un message divin. On pourrait conclure cette idée en citant en passage d'Andrea Carandini qui semble exprimer clairement certains concepts fondamentaux dont il faut tenir compte pour mieux comprendre l'Antiquité romaine. En parlant de l'époque de Romulus et Remus, Andrea Carandini affirme que « le droit, la politique et l'Etat – qui ont fait à cette époque leur première apparition – étaient enveloppés dans un placenta sacré ; religion, morale et politique n'étaient pas encore des domaines séparés de la vie et de la culture, mais des réalités mentales liées entre elles. L'historien [d'aujourd'hui, ndt] savant et laïque ne laïcise pas un passé imprégné de sacralité, mais utilise sa pensée rationnelle pour comprendre des phénomènes imbibés à leur origine de théologie, de mythe et de rite, règne d'émotions pénétrantes et unifiantes »¹⁰.

10. A. CARANDINI, *Roma. Il primo giorno*, Roma-Bari, Laterza (i Robinson), 2007, p. 8, trad. personnelle.

La divination en Grèce

Une grande diversité des pratiques

Les pratiques divinatoires grecques présentent au premier regard une diversité bien plus grande qu'à Rome. Il faut d'abord y voir l'effet d'une disproportion dans la comparaison. Rome constitue une cité unique, quand bien même elle s'est étendue jusqu'aux limites de l'*oikoumene* ; la Grèce forme au contraire une aire culturelle différenciée, une mosaïque de petites communautés, avec leurs usages particuliers ; mais elle a développé des *institutions* oraculaires dont l'influence a d'emblée dépassé le cadre local, et qui ont acquis une autorité régionale – le sanctuaire d'Apollon *Ptoios* en Béotie par exemple – ou panhellénique et internationale, à l'instar du sanctuaire d'Apollon à Delphes que consultent aussi bien les Grecs et les Romains que des rois barbares comme le Lydien Crésus. C'est aussi l'effet d'une documentation qui n'oppose pas d'une façon aussi tranchée les pratiques des cités et celles des particuliers, et qui fait une large part aux traditions mythiques, avec leur prestigieux cortège de devins légendaires – le Thébain Tirésias qui sait déchiffrer l'énigme qu'est la vie d'Œdipe, Chalcas qui impose à Agamemnon le sacrifice de sa fille Iphigénie –, et de prophétesses inspirées – la Troyenne Cassandre qui voit sans pouvoir persuader, ou les Sibylles que s'appropriera Rome. Parmi les sanctuaires oraculaires les plus prestigieux, il faut mentionner non seulement Delphes, Claros et Didymes, où officie Apollon, mais aussi Dodone et Olympie, consacrés à Zeus, et les *nekromanteia* où l'on vient interroger les morts, au cap Ténare, en Epire ou dans la lointaine Héraclée du Pont. C'est dans les mythes et traditions poétiques panhelléniques qu'Apollon se voit reconnu le privilège d'être le seul des immortels à pénétrer la *boulé*¹¹ de son père Zeus dont « il

11. La *boulé* est le pouvoir de délibération et de décision.

révèle la volonté infailible ». Mais dans la pratique, l'extrême diversité des puissances oraculaires (dieux, héros, morts) se conjugue avec celle des méthodes de consultation : il existe une multitude d'oracles locaux – on en compte une quinzaine pour la seule Béotie à la veille des guerres médiques – et de techniques divinatoires qui n'exigent pas nécessairement un sanctuaire spécifique.

Un dieu peut inspirer un prophète (au Ptoion, à Claros...) ou une prophétesse (la pythie de Delphes, la prêtresse de Dionysos chez les Sartes...) qui parlent en son nom. Mais « la révélation », « l'inspiration » peuvent aussi atteindre directement le consultant. C'est le cas avec l'oracle de Lébadée en Béotie où le héros Trophonios se manifeste sur un mode hallucinatoire : après avoir bu successivement l'eau des sources Oubli et Mémoire et après avoir regardé et prié la statue que lui présentent les prêtres (une œuvre de Dédale, dit-on), le consultant, vêtu de lin, est descendu dans l'ancre prophétique où « il lui semble avoir reçu, accompagné d'un grand bruit, un coup sur la tête, tandis que les sutures de son crâne s'ouvrent et laissent échapper son âme ». Frappé d'une stupeur profonde, il ne se réappropriera ses visions qu'une fois ressorti, quand il aura été placé sur le trône de Mémoire – la vieille déesse titane, mère des Muses – et interrogé par les prêtres. Encore lui faudra-t-il quelque temps pour retrouver ses esprits et la faculté de rire¹². Asclépios instruit les patients qui dorment dans ses sanctuaires par « incubation », à travers les rêves qu'il leur adresse.

La fascination qu'exercent facilement ces formes « enthousiastes » et « inspirées » de divination ne doit cependant pas faire oublier que tout phénomène – ou presque – peut, sous certaines conditions, devenir signe mantique¹³, un bruit, une rumeur, les dés que l'on jette, le grésillement des entrailles qui

12. PLUTARQUE, *Du démon de Socrate*, 590 B ; PAUSANIAS 9. 31.

13. La mantique (du grec *mantike*) est le terme technique qui désigne les diverses formes de divination.

brûlent et éclatent sur l'autel enflammé... Les Grecs sont sensibles aux prodiges, sans avoir développé un système formel de reconnaissance et de traitement comparable à celui des Romains : la statue de Hiéron dans le sanctuaire de Delphes passe pour s'être effondrée le jour même de la mort du tyran. On peut le cas échéant consulter les devins ou recourir à un oracle. Dans les sanctuaires oraculaires, des *procédures rituelles* adaptées captent ces signes. La pythie elle-même recourait quelquefois aux techniques du tirage au sort et l'on a pu lui demander de choisir entre deux urnes contenant des réponses alternatives. Près de l'autel d'Apollon *Spodios*, l'Apollon des cendres, à Thèbes, ou sur l'agora de Pharai en Achaïe, où la question était posée à l'oreille d'une petite statue d'Hermès, c'est un bruit, une voix, qui constituent la réponse.

L'enceinte qui entoure l'agora de Pharai est de grande dimension, selon un usage passablement ancien ; au centre de l'agora, se dresse une statue d'Hermès en marbre qui porte aussi une barbe. Debout à même le sol, elle présente une forme quadrangulaire, mais n'est pas de grande taille. Dessus, il y a aussi une inscription indiquant que c'est le messénien Simylos qui l'a consacrée : on l'appelle donc *agoraios* ; auprès d'elle, on a établi aussi un oracle. Devant la statue se trouve un foyer, en marbre lui aussi ; des lampes de bronze sont scellées au foyer par du plomb. Le consultant donc arrive vers le soir ; il fait brûler de l'encens sur le foyer puis, après avoir rempli les lampes d'huile et les avoir allumées, il dépose sur l'autel, à droite de la statue, une pièce de monnaie du pays – on appelle cette monnaie un calque – puis pose à l'oreille du dieu la question particulière qu'il a à lui adresser. Cela fait, il se bouche les oreilles et quitte l'agora. Arrivé au-dehors, il enlève les mains des oreilles et la première voix qu'il entend, quelle qu'elle soit, il la considère comme la réponse de l'oracle¹⁴.

14. PAUSANIAS, 7. 22. 2-3, trad. Y. Lafond, modifiée, Paris, Les Belles Lettres (CUF), 2000.

La procédure de consultation permet de *sélectionner le signe* qui a une valeur mantique. A Olympie, un oracle était établi sur l'autel même de Zeus ; des devins – qui passent pour descendre de Iamos, un fils d'Apollon – lisent la réponse du dieu dans la manière dont se craquèlent les peaux des victimes en train de brûler dans le feu sacrificiel.

En dehors des sanctuaires auxquels était attaché un oracle, le sacrifice qui, dans les sociétés antiques, constitue par excellence le rite par lequel hommes et dieux entrent en relation, est l'occasion d'un ensemble de pratiques divinatoires. Certains signes concernent le sacrifice lui-même, son agrément par les dieux – ainsi la torsion de la queue sous l'effet de la flamme –, d'autres constituent des présages susceptibles de guider les hommes, volutes de fumée, jets de vapeur ou de graisse. A Rhégion, un « préposé à la fumée » (*kapnauges*) scrute le feu perpétuel qui brûle dans le foyer de la cité, au prytanée¹⁵, attentif au moindre signe. Les *hiera* des victimes sacrifiées, notamment les viscères, *splagchna*, recèlent une puissance mantique considérable. L'examen porte principalement sur le foie dont chaque partie reçoit un nom (foyer, table, tombeau, couteau...) qu'il faut probablement mettre en relation avec les signes qu'on peut y décrypter. Certains sacrifices sont même accomplis à des fins exclusivement divinatoires, notamment sur le champ de bataille. La consultation d'un prophète inspiré ou la descente chez Trophonios sont précédées de sacrifices qui, pour initier les relations avec les puissances en jeu, ont eux-mêmes une valeur mantique. On ne peut interroger la pythie que si les tremblements de la chèvre préalablement égorgée ont montré que les conditions favorables étaient réunies. Des traditions mythiques explorent ces relations entre mantique et sacrifice : la première sibylle aurait prédit qu'après sa mort, « son corps décomposé dans la terre ferait pousser l'herbe et les plantes, nourriture des

15. Le prytanée est l'édifice où brûle le feu d'Hestia, l'équivalent grec de la romaine Vesta, foyer commun de la cité.

animaux sacrés dont les viscères, avec leurs couleurs, leurs formes et leurs qualités diverses, manifestent aux hommes ce qui doit arriver »¹⁶.

A côté des sanctuaires oraculaires et des pratiques liées au sacrifice, il existait bien d'autres techniques – on peut encore lire un traité d'interprétation des rêves attribué à Artémidore¹⁷ – ; des recueils d'oracles circulaient, on pouvait interroger devins et interprètes. Certains, itinérants, un peu marginaux, se distinguent mal des charlatans, d'autres comme les chresmologues¹⁸ athéniens – qui appartiennent à la meilleure aristocratie – font figure de détenteurs d'un savoir ancestral. Par souci d'un meilleur contrôle, l'état athénien nomme à partir de la fin du v^e siècle av. J.-C., un exégète officiel en charge de l'interprétation des oracles. L'étude des pratiques invite cependant à nuancer l'opposition que de nombreux historiens modernes empruntent à Cicéron, entre une divination inspirée et une divination technique fondée sur un savoir-faire¹⁹. En dehors de figures mythiques comme Cassandre, qui prophétisent spontanément sous l'action du dieu²⁰, c'est une procédure *formelle* qui règle d'ordinaire l'énonciation des arrêts divins. La pythie ne consulte que certains jours, selon une *séquence rituelle* dont nous avons déjà souligné la complexité. Et c'est souvent la formulation exacte de la question qui détermine la pertinence de la réponse. Ainsi à Xénophon (*Mémoires* 1, 4, 15) qui avait demandé à Apollon « à quels dieux il devait sacrifier pour participer avec succès à la campagne de Cyrus », Socrate rappelle qu'il aurait simplement dû s'enquérir « s'il était avantageux ou non pour lui de partir ».

16. PLUTARQUE, *Sur les oracles de la Pythie*, 398 D.

17. ARTÉMIDORE D'EPHÈSE, *Onirocriticon*, trad. fr. P.-J. Festugière, Paris, Vrin, 1975.

18. Le nom désigne certains spécialistes des oracles (*chresmoi* en grec).

19. Voir le passage cité au début du chapitre.

20. Voir ESCHYLE, *Agamemnon*, v. 1069 à 1326.

La pythie, instrument d'Apollon

Le prestige panhellénique de Delphes, le rôle joué par l'oracle dans le processus de la colonisation grecque, ou dans la vie de certaines cités – il passe pour avoir approuvé la constitution spartiate de Lycurgue – suffiraient à lui conférer une place à part. La réputation de sagesse de l'Apollon de Delphes, l'image poétique d'une pythie, assise sur son trépied, en proie au délire, « secouant à travers l'ancre prophétique une tête éperdue », « les joues livides »²¹, « ébranlée » par la puissance du *pneuma* – ce souffle prophétique censé s'élever d'une crevasse profonde –, le caractère énigmatique des réponses transmises par la tradition « littéraire », toute cette part de légende qui nimbe l'histoire de l'oracle du « roman » de Crésus à l'ultime réponse d'une pythie au dernier empereur païen, Julien l'Apostat : « Phoibos n'a plus de maison, l'eau parleuse s'est tue », ajoutent au pouvoir de fascination. La réalité déçut les premiers archéologues français qui fouillèrent Delphes à la fin du XIX^e siècle ; ils ne trouvèrent dans l'*adyton* du temple aucune faille dont aurait pu sortir quelque émanation toxique susceptible d'expliquer le délire de la pythie. Un éminent représentant de la philologie allemande chercha vainement l'extase en mâchant consciencieusement des feuilles de laurier. Pire, l'analyse rigoureuse des sources révèle une pythie dont le consultant entend distinctement la réponse, claire et articulée. Qu'en est-il dès lors de l'enthousiasme de la prophétesse ? Pour un temps, un scepticisme désabusé sembla l'emporter qui n'est pourtant que la conséquence d'une approche positiviste radicalement inadéquate à l'analyse d'un phénomène essentiellement *rituel*. L'hypercritique a toutefois eu le mérite de liquider une autre légende, moderne celle-là, dans le sillage de la critique rationaliste, celle d'une pythie sous contrôle d'un soi-disant clergé delphique manipulant l'oracle, et de rendre à la prophétesse sa place centrale de médiatrice entre le savoir du

21. LUCAIN, *Pharsale*, 5, 64-236.

dieu et son consultant. N'est-ce pas elle qu'on cherchait à soulever – et non le prêtre ou les prophètes qui l'assistaient – quand on voulait corrompre l'oracle ?²²

Un délire aigu, une voix désarticulée, ne représentent qu'un cas limite qui signe l'échec de la consultation ; ils marquent un *dysfonctionnement du rituel*. Plutarque, qui fut prêtre d'Apollon à Delphes, raconte comment une pythie est morte après être descendue dans l'*adyton* contre son gré, alors que le sacrifice préliminaire présentait des signes pour le moins ambigus. « Elle ressemblait à un vaisseau désemparé, pleine d'un souffle muet et mauvais. A la fin, complètement bouleversée, elle s'élança vers la sortie avec un cri insensé et effrayant, et se jeta à terre, mettant en fuite tant les consultants que le prophète Nicandre et ceux des *hosioi* qui se trouvaient là. »²³ D'ordinaire, invisible dans l'*adyton*, mais parfaitement audible, la pythie assise sur le trépied (voir Figure 8) n'est plus que la *voix* qui porte distinctement la réponse du dieu, car pour les Anciens, il ne fait pas de doute que la prophétesse *parle* sous l'emprise d'Apollon qui l'inspire, que l'enthousiasme est *théolepsie*, possession divine. Plutarque témoigne de l'émotion qui s'empare d'elle quand elle est en contact avec les instruments du rite : « Dès qu'elle s'éloigne du trépied et du souffle mantique, elle retrouve son calme et sa tranquillité »²⁴. Jamblique, un homme de haute culture, intéressé par les rites, croit pouvoir savoir : « Elle se livre au souffle divin et est illuminée par le rayon du feu divin ; enveloppée de toutes parts, elle est remplie par lui de clarté divine ; quand elle est installée sur le siège du dieu, elle s'accorde à sa puissance divinatoire ; et par suite des deux préparations, elle devient tout entière la chose du dieu. Alors le dieu l'assiste et l'illumine »²⁵. « Il produit dans son âme la lumière

22. HÉRODOTE V, § 63 ; VI, § 66, 75...

23. PLUTARQUE, *Sur la disparition des oracles*, 438 A-B.

24. PLUTARQUE, *De l'amour*, 758 B.

25. *Les mystères d'Égypte*, 3. 11.

qui éclaire ce qui doit être, et c'est en cela que consiste l'enthousiasme. »²⁶ L'approche du dieu est toutefois suffisamment redoutable pour qu'il soit nécessaire de démultiplier les précautions rituelles : c'est une des fonctions du sacrifice préliminaire. Il *signifie* ce qu'aucune observation humaine ne suffirait à déterminer : que la pythie est dans une disposition telle qu'elle peut supporter l'action du dieu, s'accorder à sa puissance mantique. « Il vaut mieux pour elle ne pas aller là-bas que de s'offrir au dieu, non pas complètement pure comme un instrument bien accordé et harmonieux, mais affectée et agitée. »²⁷ Mais dès lors que rien en elle ne s'interpose entre le savoir apollinien et son énonciation, la pythie devient le corps invisible et la pure voix de la vérité, « l'instrument (*organon*) docile » dont le dieu se sert pour *signifier* sa pensée et « se faire entendre de la même manière que le soleil se sert de la lune afin de se faire voir », à travers un corps mortel et des mots humains qui en sont le reflet pâli mais fidèle.

Des vertus de l'énigme et d'un dieu lointain

Pourquoi dès lors certaines réponses recourent-elles à des formulations contournées, énigmatiques ? Faut-il n'y voir que des réélaborations secondaires, « littéraires » de réponses initialement limpides ? Ce serait non seulement oublier qu'Apollon se plaît à tromper les mortels par les plus droites vérités²⁸, mais surtout que dans la consultation oraculaire un véritable *dialogue* tend à s'engager entre les hommes et le dieu. L'énigme renvoie le consultant à l'interprétation qu'il sera susceptible de produire. Dans la « légende » delphique, la célèbre réponse d'Apollon à Crésus : « Si tu engages la guerre contre les Perses, tu détruiras un grand empire », manifeste l'*hybris* du roi, mais Crésus ne comprendra qu'une fois vaincu, en se remémorant les sentences

26. PLUTARQUE, *Sur les oracles de la Pythie*, 397 C.

27. PLUTARQUE, *Sur la disparition des oracles*, 437 C.

28. *Hymne homérique à Hermès*, v. 541 et ss.

de Solon, un des sept sages, et en réinterroquant une nouvelle fois le dieu sur sa première réponse. « Une fois formulée », la réponse de l'oracle à l'ambassade que lui adresse une cité « est comme toute autre parole, accessible à chacun »²⁹.

Les Athéniens avaient envoyé une mission à Delphes et attendaient la réponse de l'oracle ; après les cérémonies habituelles avant d'entrer dans le temple, leurs délégués prenaient place dans le sanctuaire lorsque la pythie, nommée Aristonicé, prononça cet oracle :

Infortunés, que faites-vous ? Fuis au bout du monde, fuis ta maison, l'enceinte circulaire de ta ville et ses hautes crêtes ! Plus rien ne subsiste (...) : l'incendie fait rage et le féroce Arès pousse son char (...) Quittez mon sanctuaire, élevez votre courage plus haut que vos malheurs.

En entendant ces mots, les envoyés d'Athènes furent accablés par le désespoir. Ils se jugeaient perdus, à l'annonce des maux qui les attendaient ; mais un delphien (...), Timon leur conseilla de se présenter devant l'oracle une seconde fois avec en main les rameaux des suppliants (...). Ils dirent au dieu : « Seigneur, donne-nous, pour notre patrie, un oracle moins cruel ; considère ces rameaux de suppliants que nous apportons devant toi ; sinon nous ne quitterons point ton sanctuaire, nous resterons ici jusqu'à notre dernier moment ». La pythie leur fit une deuxième prédiction que voici :

Non, Pallas (Athéna) ne peut fléchir Zeus l'olympien, malgré bien des prières (...), mais je vais de nouveau t'annoncer ma décision, elle est d'un acier invincible : quand l'ennemi tiendra la terre de Cécrops et les antres du Cithéron divin, alors à Tritogénie (Athéna), Zeus à la voix immense accorde une muraille de bois, pour te protéger, toi et tes enfants, défense unique, inexpugnable. Et toi, n'attends pas les cavaliers (...), ne reste pas en repos (...) retire-toi. Il viendra le jour où tu feras face. Mais pour toi, ô divine Salamine, les femmes verront périr leurs enfants, à l'heure où Déméter sème, ou bien à l'heure où elle récolte.

29. J.-P. VERNANT, *Divination et rationalité*, Paris, Seuil, 1974, p. 19.

La réponse était plus favorable que la précédente. (...) Pour certains des Athéniens les plus âgés, l'oracle signifiait que l'acropole tiendrait bon, car elle était jadis entourée d'une palissade, et cette clôture était pour eux la muraille de bois. Pour les autres, le dieu voulait parler des navires, et ils invitaient leurs concitoyens à tout abandonner pour s'occuper uniquement de leur flotte. Cependant, les partisans de cette seconde interprétation se trouvaient arrêtés par les deux derniers éléments de la réponse de la pythie : « ô divine Salamine » (...), car les chresmologues y voyaient l'annonce d'un désastre inévitable dans les eaux de Salamine, si les Athéniens entreprenaient de livrer sur mer une bataille.

(...) Thémistocle proposa une autre interprétation : si les mots en question s'étaient adressés aux Athéniens, le dieu (...) aurait annoncé « funeste Salamine » et non « divine Salamine » (...). L'oracle ne visait pas les Athéniens, mais l'ennemi. Il conseillait de se préparer à combattre sur les vaisseaux, « la muraille de bois ». Les Athéniens adoptèrent son interprétation qu'ils jugèrent préférable à celle des chresmologues qui (...) proposaient d'abandonner Athènes pour aller s'installer ailleurs³⁰.

L'énigme « du rempart de bois » qui sauvera Athènes lors de la seconde guerre médique est emblématique. Elle renvoie les Athéniens à leurs dissensions et à leurs débats : faut-il abandonner l'Attique, défendre l'acropole, ou se fier à la toute nouvelle marine de guerre. En prolongeant l'oracle, les diverses interprétations proposées à la fois par des spécialistes de la divination, comme les chresmologues, ou par de simples hommes politiques, contribuent à la formulation des enjeux au point de constituer un élément majeur *dans un processus de décision* qui relèvera ultimement de l'assemblée du peuple, instance politique et non religieuse, que Thémistocle aura su convaincre. La consultation de l'oracle grec joue ici un rôle homologue à celui des procédures romaines.

30. HÉRODOTE 7, 140-143, trad. A. Barguet, modifiée, Paris, Gallimard, 1964.

Le recours à Delphes, instance panhellénique, dont les Athéniens ne sont pas sans savoir les fortes sympathies en faveur des Perses, plutôt qu'à quelque devin local, crée un effet de « mise à distance », en produisant une parole « extérieure » à partir de laquelle pourra se reformuler et se résoudre le débat politique interne. S'il y a une politique de Delphes, elle tient d'abord à un art consommé de prendre en compte la problématique spécifique du consultant, condition sans laquelle l'oracle ne saurait constituer un guide et un conseil efficaces. Les deux réponses successives du dieu aux envoyés athéniens sont à cet égard moins contradictoires qu'il n'y semble, la première signifie une situation grave, objectivement désespérée, la seconde ouvre la possibilité d'un salut : elles participent de ce dialogue nécessaire entre les hommes et les dieux pour qu'une décision humaine soit possible. En réitérant leur demande une seconde fois, rameaux de suppliant en main, les Athéniens montrent par leur démarche à quel point les Anciens n'attendaient pas d'un oracle la révélation d'un destin prédéterminé. Le recours aux procédures divinatoires n'implique aucun fatalisme, aucun déterminisme. Il fait entrer les hommes dans un jeu polythéiste de puissances à la fois antagonistes et complémentaires dont témoigne la deuxième réponse d'Apollon, « Athéna n'a pu fléchir Zeus l'Olympien », c'est-à-dire dans sa figure de souverain des dieux (ce qui n'exclut pas qu'il fasse montre de bienveillance pour les Athéniens dans un autre rapport) ; il contribue à le faire bouger, à l'instar des sacrifices « mécaniquement » répétés jusqu'à obtention du signe favorable, ne serait-ce que par le rôle que jouera l'oracle dans le cours même des événements.

Le temps de la divination

Dans un passage de son œuvre sur la divination (*La divination* 1, 11-12), Cicéron affirme qu'il s'agit d'un moyen pour annoncer l'avenir : « Car il existe une espèce de force naturelle qui, tantôt par des signes observés sur une longue durée, tantôt

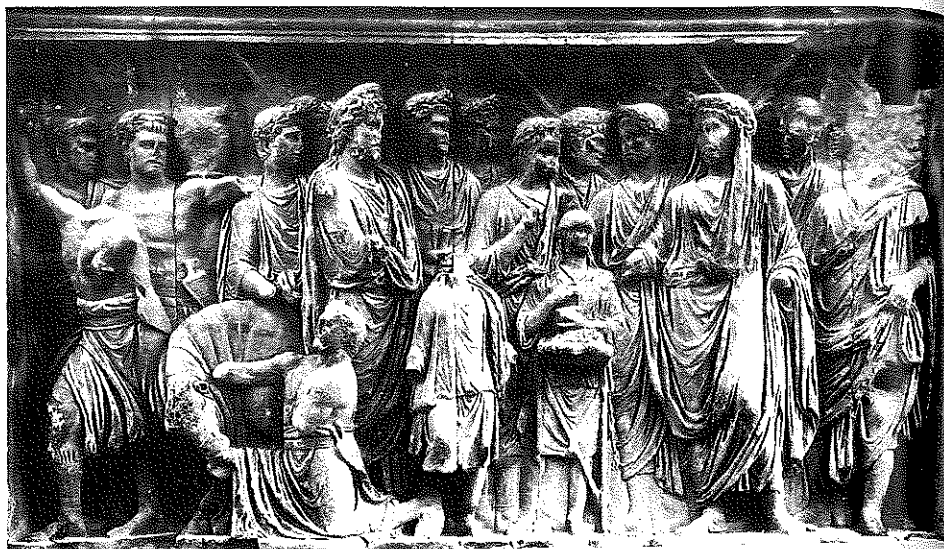
par quelque impulsion et quelque inspiration divine, annonce l'avenir ». Ce passage ne saurait pourtant être utilisé comme une maxime pour définir la divination grecque et romaine. En effet, comme nous l'avons vu, la divination publique à Rome, mais aussi en Grèce, n'annonce pas l'avenir comme pourrait le faire un voyant de nos jours qui regarde dans une sphère de cristal et prédit à sa cliente si et dans combien de temps le bien-aimé l'aimera à son tour. Les pratiques divinatoires grecques et romaines ne sont pas des moyens pour connaître le futur, mais plutôt pour régler dans le futur immédiat quelque chose qui existe dans le présent (une décision prise, une crise en cours, une situation de danger, etc.), qui s'est développée parfois à la suite d'une situation du passé (une faute rituelle qu'il faut expier, par exemple, dans les cas des prodiges ou de certaines consultations des oracles). L'avenir annoncé par la divination, au moins par la divination publique, pour laquelle nous avons, côté romain, plus d'informations, consiste exclusivement dans l'aval divin qui permettra de réaliser un projet dans le futur proche ou qui permettra d'exécuter les rites dont les dieux ont réclamé l'accomplissement pendant les jours suivants.

En Grèce, de même, les pratiques divinatoires ne visent pas tant à la connaissance de l'avenir qu'à guider l'action des hommes qui cherchent un conseil, une sanction, un aval auprès d'une puissance supérieure – ou du moins compétente –, dieu, héros, défunt. Selon une formule de Xénophon, la divination enseigne « ce que nous devons faire et ce que nous ne devons pas faire ». La formulation de la question ou la technique utilisée délimitent le plus souvent le champ des réponses possibles, qui est rarement laissé à la seule initiative de l'oracle. « Construirai-je ma maison à tel endroit ou à tel autre ? » « Est-il pour moi avantageux d'épouser une telle ? » Les questions sont le plus souvent pratiques et concrètes – elles ne touchent que très exceptionnellement à des questions morales ou métaphysiques –, et elles concernent au moins autant le passé que le futur. Si une calamité survient, il convient d'interroger



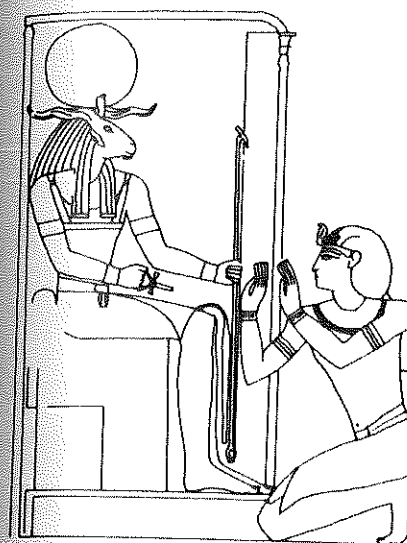
1. La naissance d'Athéna. Thèbes, vers 570-560 av. J.-C. (voir p. 14)



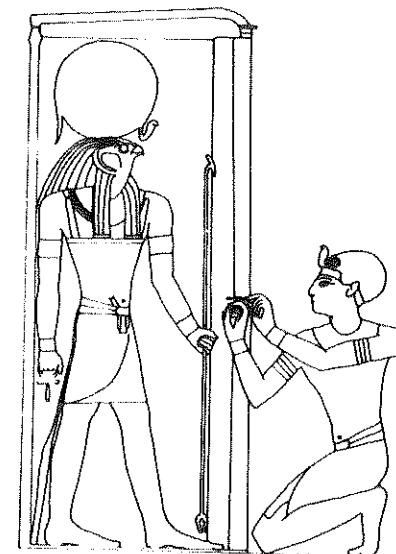


3. Le sacrifice de Trajan. Arc de triomphe de Trajan, Benevento, vers 114 ap. J.-C. (voir p. 46)

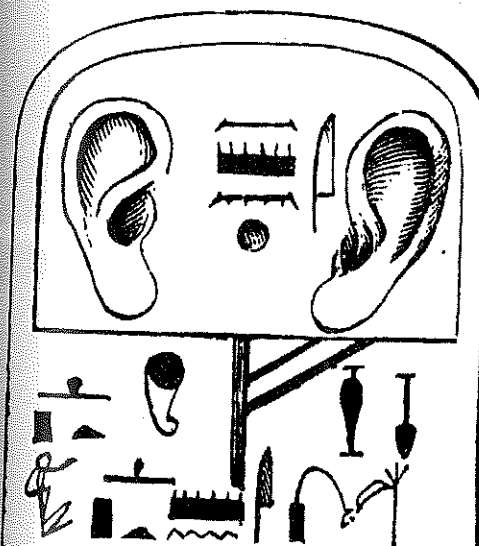
3 (II.14)



4



5. L'ouverture rituelle du naos. Scène figurée dans la chapelle de Rê-Horakhty du temple funéraire de Séthi I^{er} à Abydos (voir p. 58)



4 Le sacrifice



7. Auguste en augure. Autel du vicus Sandaliarius, Rome, 2 av. J.-C. (voir p. 79)

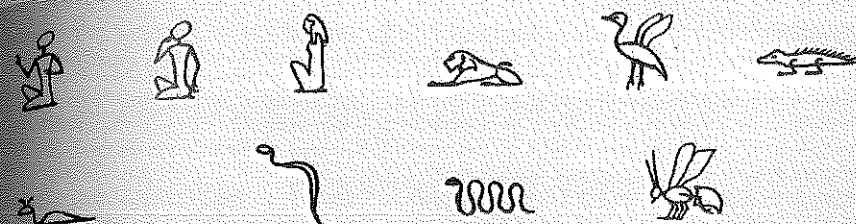


Fig. 162 a. — Quelques signes hiéroglyphiques normaux.

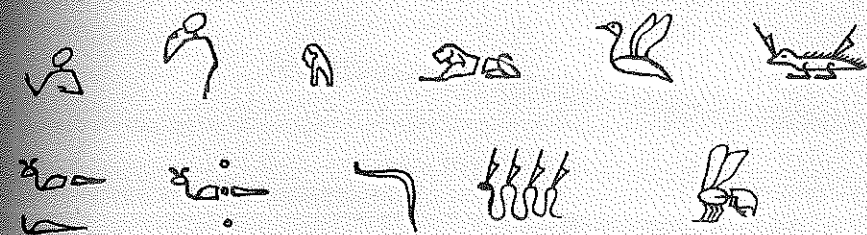


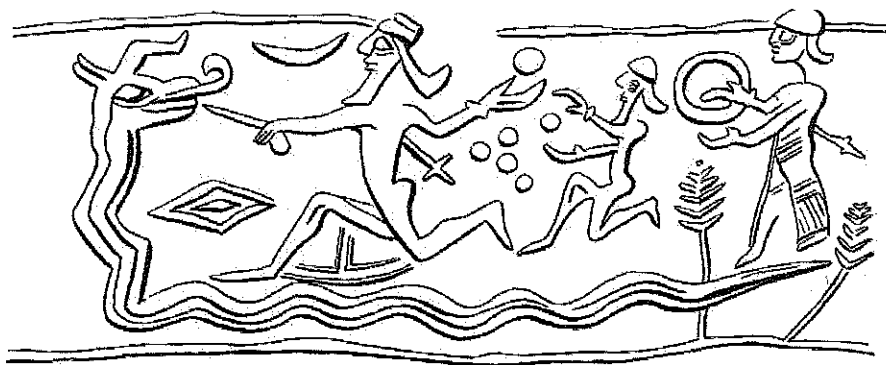
Fig. 162 b. — Les mêmes signes hiéroglyphiques mis hors d'état de nuire.

9. Hiéroglyphes mutilés (voir p. 108 et 116)

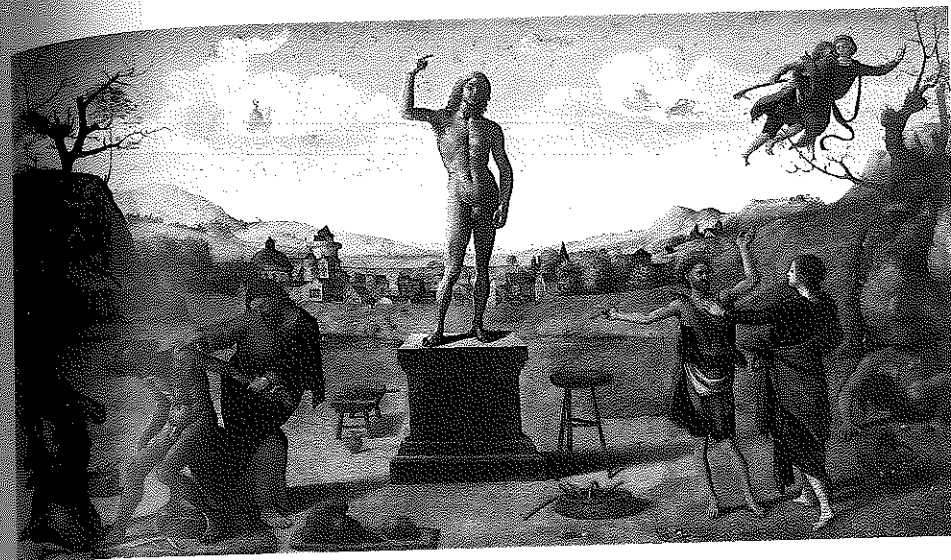




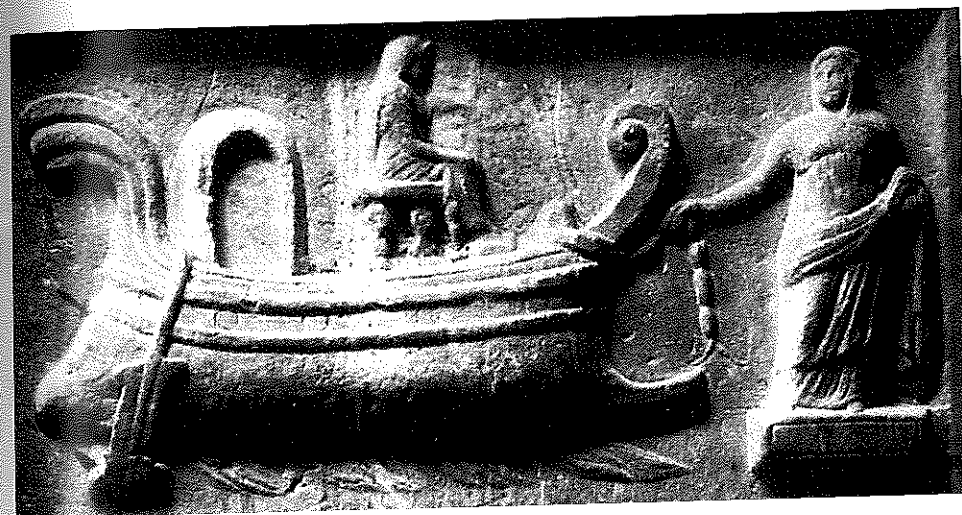
11. Combat de Zeus contre Typhon, vers 540 av. J.-C. (voir p. 132)

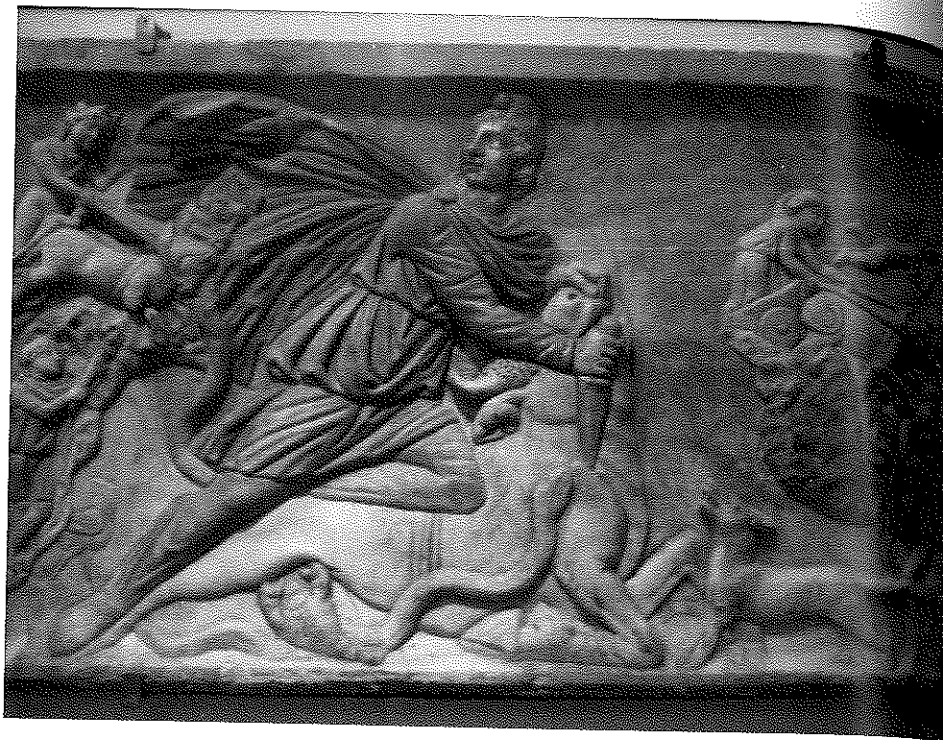


12. Sceau mésopotamien : un dieu combat un monstre aquatique.
Ninive, VIII^e-VII^e siècle av. J.-C. (voir p. 130)



13. Piero di Cosimo, *Mythe de Prométhée et Epiméthée*, 1510-1520, huile (voir p. 139)





15. Tauroctonie de Mithra, Rome, III^e siècle ap. J.-C. (voir p. 46 et 156)



l'oracle sur « la cause qui a produit le fléau » et sur les remèdes qui conviennent pour se « libérer des maux présents ». Les épidémies, sécheresses ou mauvaises récoltes, une mortalité anormale du bétail ou des hommes constituent une raison majeure de consulter un oracle dont l'autorité s'impose de manière incontestable, comme celui d'Apollon à Delphes. Il en va de même lorsque sont en jeu des questions religieuses ou cultuelles. Tout changement de la pratique ancestrale, tout ce qui touche « la fondation des sanctuaires, l'établissement des sacrifices, les modalités du culte des dieux, des démons et des héros, ou les tombes des morts et les honneurs que nous leur devons »³¹ exige l'aval préalable des puissances concernées. Apollon passe en ces matières pour « l'exégète ancestral ». Les affaires proprement humaines – politiques – imposent des précautions proportionnellement moindres que les matières qui mettent en jeu les bonnes relations qu'une communauté se doit d'entretenir avec les dieux auxquels elle est liée. Mais il n'en paraît pas moins sage, tant pour les particuliers que pour les cités, de recourir à une pratique divinatoire dès lors qu'il s'agit d'entreprendre une action d'importance. Un sacrifice mantique est effectué avant d'engager une bataille, de partir à la guerre, de fonder une colonie – un sujet pour lequel l'Apollon de Delphes est souvent sollicité à l'époque archaïque – ; et il est prudent d'obtenir la sanction d'un oracle avant de se lancer dans une entreprise commerciale, de se marier, et de manière générale avant toute prise de décision importante.

BIBLIOGRAPHIE

A. BOUCHÉ-LECLERCQ, *Histoire de la divination dans l'Antiquité*, nouvelle édition préfacée par St. GEORGOUDI, Grenoble, J. Millon, 2003 (1^{re} éd. 1879-1882).

31. PLATON, *République*, 427 b-c.

Grèce

Textes anciens

PLUTARQUE, *Dialogues pythiques*, trad. F. Ildefonse, Paris, Garnier-Flammarion, 2006.

Pourquoi et en quelles occasions consulte-t-on les oracles ?

M. ATTYAH FLOWER, *The Seer in Ancient Greece*, Berkeley, University of California Press, 2008.

R. PARKER, « Greek States and Greek Oracles », R. BUXTON (éd.), *Oxford Readings in Greek Religion*, Oxford, Oxford University Press, 2000, p. 76-108.

J.-P. VERNANT, « Paroles et signes muets », in J.-P. VERNANT (éd.), *Divination et rationalité*, Paris, Seuil, 1974, p. 9-25.

Fonctionnement des oracles

St. GEORGOUDI, « Le porte-parole des dieux : réflexion sur le personnel des oracles grecs », in I. CHRASSI COLOMBO et T. SEPPELLI (éd.), *Sibille e Linguaggi oracolari*, Pisa-Roma, 1998, p. 315-365.

D. JAILLARD, « Plutarque et la divination. La piété du prêtre philosophe », in *Revue de l'Histoire des Religions* 224 (2007), p. 149-169.

Delphes et la pythie

G. ROUX, *Delphes, son oracle et ses dieux*, Paris, Les Belles Lettres, 1976.

G. SISSA, *Le corps virginal*, Paris, Vrin, 1987.

Rome

Textes anciens

CICÉRON, *De la divination*, Paris, Les Belles Lettres (La Roue à livres), 1992.

Les augures

M. BEARD, « Cicero and Divination : The Formation of a Latin Discourse », *Journal of Roman Studies* 76 (1986), p. 33-46.

A. GIOVANNINI, « Les livres auguraux », in C. MOATTI (éd.), *La mémoire perdue. Recherches sur l'administration romaine*, Rome, Ecole française de Rome, 1998, p. 103-122.

J.-R. JANNOT, *Devins, dieux et démons. Regards sur la religion de l'Etrurie antique*, Paris, Picard, 1998.

J. NORTH, « Diviners and Divination at Rome », in M. BEARD, J. NORTH (éd.), *Pagan Priests*, Londres, Duckworth, 1990, p. 51-71.

J. SCHEID, « La parole des dieux. L'originalité du dialogue des Romains avec leurs dieux », *Opus* 6-8 (1987-1989), p. 125-136.

Les prodiges

R. BLOCH, *Les prodiges dans l'Antiquité classique*, Paris, PUF, 1963, p. 77-157.

D. BRIQUEL, « La religion des anciens Toscans », in Y. LEHMANN (éd.), *Religions de l'Antiquité*, Paris, PUF, 1999, p. 7-75 (29-65).

D. BRIQUEL, *Chrétiens et haruspices*, Paris, Presse de l'Ecole normale supérieure, 1997.

D. BRIQUEL, « Le paradoxe étrusque : une parole inspirée sans oracles prophétiques », in *Kernos* 3 (1990), p. 67-75.

G. DUMÉZIL, *La religion romaine archaïque*, Payot, Paris, 2000 (1^{re} éd. 1974).

Les écrivains du siècle d'Auguste et l'etrusca disciplina, Caesaro-dunum suppl. 63 (1993).

Les écrivains et l'etrusca disciplina de Claude à Trajan, Caesaro-dunum suppl. 64 (1995).

J. NORTH, « Diviners and Divination at Rome », in M. BEARD, J. NORTH (éd.), *Pagan Priests*, Londres, Duckworth, 1990, p. 51-71.