

## **REMARQUES SUR LE SACRIFICE ÉTRUSQUE**

Nous partirons pour notre réflexion sur le sacrifice étrusque de l'ouvrage qui fut écrit, il y a maintenant presque un quart de siècle, par M. Detienne, J.-P. Vernant et un groupe de leurs élèves *La cuisine du sacrifice en pays grec*<sup>1</sup>. Ce livre a eu le mérite de nous rappeler que, dans l'Antiquité classique, la religion n'était pas séparée de la cuisine, et en particulier ne l'était pas de la boucherie. Assurément un tel lien n'est plus évident après des siècles durant lesquels nos propres traditions religieuses, disons de matrice chrétienne, ont opéré une césure radicale entre ces deux ordres de réalités, rejetant l'abattage du bétail à fins alimentaires du côté du profane. Ce n'était pas le cas dans les sociétés antiques et un acte central de la religion grecque ou romaine - et pas seulement de celles-ci - était le sacrifice, spécialement le sacrifice sanglant, ce qui démontre l'importance religieuse, aux yeux des Anciens, de pratiques qui pour nous relèvent de la simple alimentation. Dans le cas du sacrifice sanglant, on assiste à une boucherie sacrée, et on se trouve en présence d'un comportement rituel qui certes permet à l'homme de se nourrir de la chair des animaux sacrifiés, mais dans le cadre d'un partage avec les dieux et au cours d'un processus qui vise à situer respectivement les deux catégories d'êtres, mortels comme les hommes et dieux immortels, qui existent dans le monde. La bête n'est pas seulement abattue, mais aussi partagée, cuite et mangée selon des règles précises, fixées par le rite.

Cet ouvrage a largement montré l'intérêt d'une approche de ce type pour l'étude de la religion grecque. Mais elle présente le même intérêt pour qui s'occupe de la religion étrusque. Chez les Etrusques aussi, la pratique du sacrifice était

considérée comme un point important de la religion : bien plus, son importance était telle qu'elle paraissait comme intrinsèquement liée à la nature même du peuple. Nous faisons allusion ici à une étymologie, couramment avancée par les Anciens, qui expliquait - ou prétendait expliquer - le nom que les Etrusques portaient en latin, *Tusci*, à partir de mots de la famille du verbe grec *thuein*, qui signifie « sacrifier ». Cette étymologie se présente sous des formes diverses - qu'il n'y a pas lieu d'examiner ici en détail -, mais qui toutes mettaient le sens même du nom de ce peuple avec cet acte central de la religion qu'était le sacrifice<sup>2</sup>. Elle n'a sans doute aucune pertinence linguistique, et le fait qu'elle remonte, probablement, à Varron n'est pas pour lui donner plus de valeur à nos yeux : nous avons appris à nous méfier, à juste titre, des « étymologies varroniennes ». Mais il n'en reste pas moins que, dans la ligne justement du grammairien, qui estimait pouvoir remonter, par l'étymologie, à l'essence même des choses et des êtres, elle exprimait, pour le Réatin, la nature profonde du peuple étrusque<sup>3</sup> : le lien des Étrusques avec le sacrifice, par leur nom, parce qu'ils étaient, comme le disait Paul, enclins à sacrifier avec zèle, *a sacrificando studiose*, et même, comme le disait Festus, le seul peuple à sacrifier avec autant de zèle, *unici studii sunt sacrificiorum*, démontrait qu'ils étaient, intrinsèquement, le peuple du sacrifice. Et c'était précisément à travers ce point central des pratiques religieuses que se réalisait la fameuse religiosité des Etrusques, cette propension à se tourner vers les choses de la religion qui avait fait dire d'eux, dans une formule fameuse de Tite-Live, qu'ils étaient *gens magis ante alias dedita religionibus*, la nation qui, au monde, était la plus portée sur les actes de la religion<sup>4</sup>.

Mais que pouvons-nous dire du sacrifice étrusque ? Quel type de perception religieuse s'exprime à travers cet acte, ainsi posé comme essentiel pour la compréhension même du peuple étrusque ? Evidemment, nous n'avons pas de textes laissés par les intéressés eux-mêmes pour nous le dire. Aussi, afin de chercher à préciser les vues des anciens Toscans, chercherons-nous à partir des observations qui ont été faites sur

le sacrifice grec et nous procéderons à la comparaison avec le peu que nous savons sur le sacrifice étrusque.

Rappelons les données concernant le sacrifice grec, comme elles ont été exposées dans le livre que nous avons cité<sup>5</sup>, notamment à partir de l'étude de l'institution du premier sacrifice par le Titan Prométhée, à Mékonè<sup>6</sup>. Le sacrifice sanglant, ainsi institué, a eu comme conséquence un partage de la victime entre hommes et dieux. Il existe une part, bien définie, qui revient aux dieux, et une autre qui reste aux hommes. Ce partage reproduit, sur le corps de l'animal offert en sacrifice, la division qui apparaît dans le cosmos tout entier entre ces deux catégories d'êtres. Les hommes sont mortels et doivent assurer leur subsistance à travers le travail, le travail pénible, *ponos*, tandis que les dieux n'en ont nul besoin, eux à qui suffit, pour toute nourriture, le parfum de la graisse de l'animal, et ses os, brûlés dans la flamme qui s'élève sur le foyer de l'autel, portant cette nourriture exquise vers les cieux où ils ont leur demeure. Pour se nourrir, les hommes disposent certes d'une part de la bête beaucoup plus étendue, puisque l'essentiel des chairs leur revient. Mais il s'agit d'une nourriture lourde, pesante, et aussi marquée de mortalité puisqu'elle provient d'une bête qui a été mise à mort. La part qui revient aux hommes est en harmonie avec ce qu'ils sont, des êtres entachés de finitude et voués à la mort.

Le sacrifice grec exprime donc la différence entre hommes et dieux. Il exprime de ce fait leur irrémédiable séparation, telle qu'elle s'est réalisée lors de l'institution de l'acte sacrificiel. Le récit hésiodique sur le premier sacrifice à Mékonè ne rend en effet pas seulement compte de la manière dont le corps de la victime est partagé entre dieux et hommes, mais aussi de la raison pour laquelle ils vivent désormais séparés, dans deux mondes distincts - la terre où vivent les humains et le ciel où vivent les Bienheureux, qui jusque-là avaient vécu ensemble, mêlés sur la même terre. C'est l'institution du sacrifice qui a mis fin à cette situation, par la ruse trompeuse de Prométhée. Lorsqu'il a tendu son piège à Zeus, dissimulant les parties mangeables de la bête sous de la peau attirante, alors que les graisses à l'envoûtante odeur ne

recouvraient que les os, et que le dieu, invité à choisir, s'est laissé induire en erreur, prenant pour lui la seconde part, celui-ci, découvrant la supercherie, s'en est allé, abandonnant pour toujours la terre aux humains que Prométhée avait voulu favoriser. On sait que, par-delà les apparences, les hommes n'ont pas nécessairement reçu en partage la meilleure part : la viande, lourde et liée à la mort, est bien signe de leur condition inférieure de mortels. Mais ce point ne nous intéresse pas directement ici : il nous suffit de constater que le sacrifice dénote ainsi l'existence, dans le monde, de deux catégories d'êtres irréductibles, les hommes mortels et les dieux immortels. Le sacrifice exprime non tant le rapport qui s'établit entre les deux catégories par l'acte rituel que le clivage radical qui apparaît dans l'univers.

Telle est l'analyse qu'on peut faire, d'après J.-P. Vernant, du sacrifice grec. Si maintenant nous nous tournons vers le monde étrusque, nous verrons qu'elle peut, en gros, s'appliquer au sacrifice tyrrhénien, mais avec des nuances, car l'orientation générale du rituel, dans le monde toscan, semble être différente. Nous retrouvons en tout cas chez les Etrusques un principe de répartition du corps de la victime analogue à celui qui existe pour la Grèce. La distinction entre part des hommes et part des dieux se retrouve, autant qu'on puisse le dire, pour le sacrifice étrusque.

A vrai dire, les faits proprement étrusques sont pour nous difficilement saisissables, si bien que nous devons nous tourner vers les données romaines - mais celles-ci semblent transposables au cas du sacrifice étrusque. A Rome, la part des dieux était définie par le terme d'*exta*, qui s'applique à certains des organes internes, analogues, en gros, à ce que désigne en grec le terme de *splanchna*. Mais la signification de ces *exta* n'était pas exactement celle des *splanchna* grecs, puisqu'ils ne donnaient pas lieu - dans les conditions normales - à une consommation par une catégorie particulière, et privilégiée, d'hommes<sup>7</sup>. Ils n'étaient pas destinés aux hommes, mais étaient brûlés sur l'autel et ainsi adressés aux dieux. Ils étaient soumis à une cuisine complexe, mélangés à une farine salée rituelle, préparée par les vestales - la *mola solsa* -, pourvus d'une part

supplémentaire de viande - le *magmentum* ou *augmentum* - et cuits dans une marmite spéciale - dite *olla extaris*. Les dieux romains ne devaient pas se contenter, comme le Zeus d'Hésiode, des seuls os et d'un peu de graisse : ils avaient droit, spécifiquement, à certaines parties de la victime. Et il s'agissait clairement des parties essentielles de la bête, celles qui en étaient les centres vitaux - spécialement le foie qui, aux yeux des Anciens, était un peu l'équivalent du cœur dans nos propres représentations, c'est-à-dire le centre de la vie. En somme, les dieux se voyaient attribuer ce qui constituait la vie même de l'animal.

La catégorie des *exta* est connue pour Rome. Mais elle devait aussi exister pour le sacrifice étrusque. On en trouve un indice dans le fait que le prophète tyrrhénien Tagès, dans les sources latines, ne se voit pas seulement créditer de l'origine de l'hépatoscopie - c'est-à-dire l'haruspicine au sens propre - mais également de celle de l'extispicine, comprenant l'examen des autres *exta*<sup>8</sup>. On en trouve un indice encore plus clair, et remontant à la période de l'indépendance étrusque, dans le fameux miroir de Vulci, de la fin du Ve siècle Av. J.-C., avec la représentation de Calchas, représenté comme un haruspice étrusque en train d'observer le foie d'une victime : sur une table à côté de lui sont disposés d'autres organes, dont, nettement représentés, les poumons de l'animal<sup>9</sup>. Eux aussi avaient été prélevés pour être soumis à l'examen divinatoire auquel se livre le personnage. On se trouve donc en présence, tout comme à Rome, d'une mise à part des *exta* par rapport au reste des chairs. Ces *exta* étaient réservés à une finalité spécifique aussi dans le sacrifice étrusque, même si celle-ci faisait intervenir une préoccupation divinatoire qui, en tant que telle, n'existe pas dans le sacrifice proprement romain.

Il faut cependant préciser un point : à Rome également les organes internes de la victime étaient soumis à un examen, à travers l'opération que les Romains appelaient *litatio*. Mais le but de celle-ci, qui ne faisait pas appel à un personnel spécialisé comme les haruspices, mais était du ressort du prêtre qui présidait au sacrifice, n'était pas de tirer des indications de type divinatoire de l'observation des organes<sup>10</sup>. Il s'agissait

seulement de vérifier, par un examen qui pouvait être aussi minutieux que celui auquel se livraient de leur côté les haruspices, si la bête ne présentait pas le moindre défaut qui l'eût rendue impropre à la cérémonie et eût donc risqué d'attirer la colère des dieux. Par là, en un certain sens, on cherchait bien un signe favorable : la définition d'une scholie dite de Lactantius Placidus à la *Thébaïde* de Stace va dans ce sens, où on lit *inter litare et sacrificare hoc interest : sacrificare est hostias immolare, litare vero post immolationem hostiarum impetrare quod postules*<sup>11</sup>. Mais on n'a pas affaire à une véritable prévision du futur. Un résultat favorable de l'examen indique seulement que les dieux acceptent la victime, donc accordent leur faveur à celui qui l'a offerte et appuieront l'action pour laquelle il leur demande leur aide. Comme toujours dans les procédures qu'on serait tenté de qualifier de divinatoires à Rome, et notamment dans l'observation des signes à laquelle se livre l'augure, il s'agit d'une réponse simple, de l'ordre du oui ou du non, sans qu'il soit question de déterminer quelles seront les modalités précises de l'avenir. La meilleure preuve est que, si la *litatio* se révèle négative, si les dieux semblent donc refuser l'offrande, il est parfaitement possible de recommencer l'opération, et d'offrir une nouvelle victime, en espérant, cette fois, que les *exta* seront sans défaut et que les dieux seront donc favorables. On peut poursuivre l'offrande de telles *hostiae succidaneae* autant de fois qu'il est nécessaire jusqu'à ce qu'on obtienne, enfin, des indications positives (*usque ad litationem*) : Tite-Live évoque un cas, en 176 Av. J.-C., dans lequel le sénat ordonna de continuer à présenter des victimes sans s'arrêter jusqu'à ce qu'on obtînt des signes favorables - bien que le magistrat qui présidait à la cérémonie eût précisé que le même signe négatif (absence de la tête du foie) s'était reproduit alors qu'on avait déjà sacrifié trois bœufs<sup>12</sup>. On a sans doute là un bel exemple du pragmatisme romain, mais cet acharnement serait incompréhensible si de tels signes étaient compris comme traduisant les décrets d'un destin (ce qu'ils étaient pour les Etrusques).

Donc le but de la *litatio* romaine est différent d'un examen à fins divinatoires comme celui auquel se livrait

l'haruspice tyrrhénien lorsqu'il observait les mêmes *exta*. A Rome, on ne peut pas parler du déchiffrement du futur, de la révélation du destin. En Etrurie en revanche, c'est bien de cela qu'il s'agit. Ce que fait l'haruspice lorsqu'il observe les signes qui peuvent apparaître sur le foie et les autres organes de la victime sacrificielle, c'est déchiffrer le message qu'ils contiennent, les indications qu'ils sont susceptibles de donner sur le futur, tel qu'il est déterminé par les dieux et, plus encore, par un destin qui s'impose aux dieux eux-mêmes.

Pour cela, les haruspices disposaient de ce qui était considéré par eux comme une science véritable, une *doctrina* ou une *disciplina*, selon le sens de ces termes qui se trouvent appliqués, en latin, à des domaines qui pour nous relèvent d'une science au sens propre, mais qui dans leur cas était une science religieuse, leur science religieuse nationale, l'*Etrusca disciplina*<sup>13</sup>. Cette science, présentée comme le fruit de la révélation de figures divines placées au début de l'histoire de la nation, comme l'enfant-prophète Tagès, surgi mystérieusement d'un champ aux environs de Tarquinia<sup>14</sup>, exposait les principes de l'art divinatoire. Elle ne traitait pas seulement de l'examen du foie des bêtes offertes en sacrifice - haruspicine au sens propre -, ni de celui des autres *exta*, seul point qui nous intéresse ici pour la question du sacrifice étrusque. Mais elle s'intéressait également à d'autres techniques divinatoires, sortant du cadre sacrificiel, comme les signes adressés à travers les foudres - phénomène auquel pratiquement toutes les cultures attribuent un sens religieux -, et aussi à tous les signes fortuits, révélés par tout ce qui pouvait sembler sortir de la marche ordinaire du monde et relevait du vaste domaine des prodiges - *prodigia*, *monstra* ou *ostenta* -, catégorie dans laquelle rentraient aussi bien les tremblements de terre, comètes ou épidémies, compris comme provoqués par les dieux et manifestant bien évidemment leur colère, que des phénomènes plus étranges, et plus anodins à nos yeux, comme des bœufs qui se mettaient à parler ou la naissance d'animaux à deux têtes, mais qui n'en traduisaient pas moins, pour les Anciens, l'intervention du surnaturel en ce monde<sup>15</sup>. Par ailleurs, la discipline étrusque était également une science des rites, et on

sait notamment que, dans les fondations de cités, les Romains, à l'image de leur *conditor* Romulus, appliquaient des rites qu'ils avaient empruntés à l'Etrurie. On peut rappeler que l'*Etrusca disciplina* était exposée dans des livres, classiquement répartis en trois catégories<sup>16</sup>, les *libri haruspicini* ou *haruspicales*, traitant de l'observation du foie (et des autres viscères) des victimes sacrificielles, les *libri fulgurales*, qui traitaient de celle des foudres, les *libri rituales*, qui abordaient la question des rites, mais comportaient une partie divinatoire non négligeable, puisque c'est là qu'était abordée la question des prodiges.

Nous n'avons pas à traiter ici de la divination étrusque en tant que telle. Mais il n'est pas inutile de souligner l'importance de cette question dans la religion étrusque en général, et de comprendre que la présence de ce genre de préoccupation dans le sacrifice étrusque rentre dans une perspective d'ensemble, où la divination occupe une place centrale dans la conception du fait religieux que se faisaient les Etrusques. Nous prendrons deux exemples de l'omniprésence de cette dimension divinatoire dans les représentations des Etrusques en matière de religion, qui ne sont pas sans relation avec la question du sacrifice. Tout d'abord, on sait que la discipline étrusque n'était pas perçue comme une œuvre humaine, mais était référée à ces figures de prophètes que nous avons évoquées, et en premier lieu Tagès. Cette conviction des anciens Toscans - dont Cicéron se gausse dans son traité sur la divination<sup>17</sup> - montre que la *disciplina*, et donc les rites, comme ceux du sacrifice, qui étaient exposés dans les *libri rituales*, et fondaient le type de rapport qui s'établissait, à travers cette cérémonie, entre hommes et dieux, apparaissaient comme fixés par la volonté des dieux, rentrant de ce fait dans la conception générale de l'ordre du monde. Il est douteux qu'un Etrusque ait pu admettre l'idée que le rite sacrificiel ait été le résultat d'une tromperie, d'un piège tendu aux dieux et dans lequel ceux-ci se seraient laissés prendre, comme le racontait le mythe grec de l'institution du premier sacrifice à Mékonè.

Cela se lie à un aspect plus général de l'haruspicine qui, lui aussi, a une certaine incidence sur la question du sacrifice. Cette science apparaissait comme une chose sérieuse, ancienne



et vénérable. Il est significatif que les seuls mythes étrusques que nous connaissons - comme l'histoire de Tagès - soient liés à l'origine de la science religieuse de leur peuple - comme si cela avait été pour eux l'unique point important. Et, en quelque sorte, l'origine du peuple se confondait avec celle de sa science religieuse : Tagès était apparu aux tout débuts de l'existence de la nation étrusque. En un certain sens, c'est cette science religieuse qui donnait naissance au peuple, qui en définissait la nature propre : nous retrouvons donc, par ce biais, la question de l'importance centrale du fait religieux que nous avons notée en évoquant la fausse étymologie de *Tusci* par *thuein*. Or cette vénérable antiquité était marquée par le costume particulier dont se revêtaient les haruspices<sup>18</sup> : il était impressionnant, avec le haut bonnet pointu dont ils se couvraient la tête, et répondait à une typologie archaïque avec un manteau fermé sur la poitrine par une grosse fibule de type villanovien, correspondant à des modèles en usage vers les VIIIe/VIIe siècles Av. J.-C. Mais ce manteau de type ancien devait être fait d'une peau de bête - comme cela apparaît clairement sur certains documents où on remarque sa surface irrégulière, la présence de poils - et, très vraisemblablement, de la peau d'un animal offert en sacrifice. Ainsi la tenue même des haruspices exprimait un rapport privilégié avec l'acte sacrificiel, soulignait, une fois de plus, la place absolument centrale du sacrifice dans les conceptions religieuses de la nation : nous retrouvons, encore une fois, ce que suggérait le rapprochement *Tusci/thuein*.

Un certain nombre de faits soulignent donc l'importance de l'acte sacrificiel pour la science religieuse nationale des Etrusques, l'*Etrusca disciplina*, et ses praticiens, les haruspices. Mais nous disposons de textes qui permettent d'aller au-delà de cette constatation de l'existence d'un lien entre sacrifice et science religieuse tyrrhénienne, et de préciser quel sens les Etrusques donnaient au sacrifice dans leurs conceptions religieuses, telles qu'elles s'exprimaient à travers leur discipline. En effet deux textes, d'époque romaine, exposent une distinction entre deux catégories de sacrifices qui, même si elle était exposée dans les livres de droit pontifical romain, remonte à une origine étrusque :

- Macrobe, *Saturnales*, 3, 5, 1 : *Cum enim Trebatius libro I de religionibus doceat, hostiarum genera duo esse, unum in quo voluntas dei per exta disquiratur, alterum in quo sola anima deo sacratur, unde etiam haruspices animales has hostias vocant.*

- Interpolateur de Servius, commentaire à l'*Enéide*, 4, 56 : *duo enim genera hostiarum sunt : unum in quo voluntas dei per exta exquiritur ; alterum in quo sola anima deo sacratur : unde etiam animales hostias appellant.*

Macrobe attribue cette doctrine au jurisconsulte Trebatius, qui vivait à l'époque de César et est vraisemblablement à l'origine des deux notices. Il l'a très certainement empruntée à la doctrine des pontifes, et elle retraits donc dans les catégories du droit religieux romain. Mais au départ il ne s'agissait assurément pas d'une doctrine romaine : le texte fait explicitement référence aux haruspices, et devait reproduire une doctrine originellement étrusque. C'est en effet uniquement en fonction de vues étrusques, et non romaines, que se comprennent l'allusion à la fonction divinatoire du sacrifice, et d'autre part, à côté du sacrifice de type habituel, dont la conséquence considérée comme normale est l'examen des entrailles à fins divinatoires, l'existence d'une autre catégorie, plus particulière celle liée à l'offrande des *hostiae animales*.

Cette seconde catégorie, sur laquelle il est nécessaire de donner quelques détails, est en effet spécifiquement étrusque. Macrobe ne donne à son sujet qu'une seule précision : *sola anima deo sacratur*. L'expression est quelque peu ambiguë, mais est éclairée par des passages de Servius, dans ses commentaires à l'*Enéide* et aux *Géorgiques* de Virgile :

- commentaire à l'*Enéide*, 3, 231 : *sunt animales hostiae quae tantum immolantur.*

- commentaire aux *Géorgiques*, 4, 539 : *animalium sacrificium, ut tantum occidantur hostiae*.

Dans le cas des *hostiae animales*, le sacrifice donnait donc seulement lieu à une *immolatio* : cela implique que le rite ne comportait rien d'autre que la mise à mort de la bête ; puisque le terme - qui au départ désignait simplement le geste préalable du sacrifiant qui jetait un peu de *mola salsa* sur la future victime - avait fini par s'appliquer à l'abattage de la bête, en une sorte d'euphémisme qui faisait disparaître la mise à mort elle-même. Cela signifie que, dans ce cas qui n'est pas celui du sacrifice normal, le partage et la cuisine auxquels aboutissait normalement la cérémonie n'avaient pas lieu. En pratique, dans la répartition entre part des dieux et part des hommes, il n'y avait plus de part des hommes, et les dieux eux-mêmes ne recevaient rien d'autre que le sang de l'animal, qui était tué rituellement et dont le sang aspergeait l'autel.

Bien que ces textes ne l'exposent pas d'une manière explicite, nous assistons, avec l'offrande d'*hostiae animales*, à une logique rituelle particulière, qui se laisse comprendre en fonction de la finalité spécifique de ce genre de sacrifice. Les dieux y reçoivent le sang de l'animal, et rien d'autre : mais ce n'est pas indifférent. Par un symbolisme aisé à comprendre, le sang représente la vie même de l'animal, en exprime la force vitale, l'*anima*, l'âme. Par là les dieux se voient gratifiés - une fois de plus - de ce qui est le plus important de la victime sacrificielle, sa vie même, et ils apparaissent de ce fait comme les maîtres de la vie. Si donc cette vie leur est transmise, par l'immolation de la bête, c'est qu'ils sont les maîtres de celle-ci, capables de la donner comme de la reprendre.

Mais le recours à ce comportement rituel particulier est cohérent avec la finalité particulière des *hostiae animales*. Dans cette expression, l'adjectif *animales* ne signifie évidemment pas qu'on offre des animaux, ce qui est le cas de tout sacrifice sanglant. Le terme doit être compris en fonction justement de cette *anima* qui est la vie même de la victime. Mais l'adjectif se retrouve dans l'expression des *dei animales*, qui sont là aussi non pas des « dieux animaux », mais des dieux formés à partir d'une *anima*, d'une âme. Les *hostiae animales* sont destinées

précisément à permettre l'émergence de *dei animales* : or c'est là la signification propre de cette catégorie de sacrifices. Ils répondent en effet à la perspective de survie dans l'au-delà que la religion étrusque promettait aux défunts. Comme l'expliquait une série particulière de livres au sein de la catégorie générale des *libri rituales*, les « livres de l'Achéron », au nom tiré du nom du fleuve des Enfers de la mythologie hellénique<sup>19</sup>, il était possible de transformer les défunts en véritables dieux, ces *dei animales* qui étaient formés à partir des âmes des défunts. Le moyen était simple, et purement rituel : comme l'indique - d'une manière malheureusement très vague - l'allusion d'Arnobé, qui est le texte le plus précis que nous ayons sur la question, il suffisait de procéder à des sacrifices spécifiques. L'auteur chrétien ne fait pas explicitement référence aux *hostiae animales*. Mais il ne fait aucun doute que le type de victime offert dans le cadre de ces cérémonies soit précisément celui-là. Ainsi les *hostiae animales* étaient liées à un genre de circonstances tout à fait particulier, et représentaient un cas à part dans les pratiques sacrificielles étrusques<sup>20</sup>. A tout le moins permettent-elles de définir l'autre catégorie distinguée par Macrobe et Servius comme étant celle du sacrifice étrusque normal.

Les textes dont nous sommes parti ne donnent pour ainsi dire aucune précision sur cette autre catégorie du sacrifice, sur la manière dont la victime était abattue et sur le devenir de son corps : mais, dans la mesure où elle s'oppose au cas particulier de l'offrande des *hostiae animales* et à son processus anormal de mise à mort et de destination du corps de la victime, elle représente le sacrifice classique, celui où la bête, une fois mise à mort, était partagée entre dieux et hommes, et soumise à la cuisine que nous avons évoquée. Il était de ce fait inutile de donner des renseignements particuliers sur le déroulement, banal, de ce type de sacrifice. Et, même si la doctrine est étrusque, on ne note, par là, aucune différence par rapport à ce qui se passe habituellement dans le monde grec ou romain.

Mais cette apparente banalité, cette similitude par rapport aux faits grecs ou romains, ne doivent pas dissimuler que le sacrifice proprement étrusque qui est visé dans ces textes

présente une originalité, que justement soulignent ces notices. La seule précision qui est relevée sur le déroulement de l'acte sacrificiel, dans ce cas, est l'intervention des haruspices, qui « recherchent la volonté du dieu à travers les *exta* ». Or ce n'est pas là un détail sans importance, une finalité secondaire de la cérémonie, comme cela peut se passer dans la pratique habituelle du sacrifice romain, où il n'est pas exclu qu'on demande, on peut dire en supplément, à un spécialiste de la science religieuse tyrrhénienne de procéder à l'examen des entrailles de la victime. Car c'est là, dans le système étrusque de répartition des catégories de victimes auquel renvoient ces textes, la finalité essentielle du sacrifice. Comme Macrobe le précise un peu plus loin, la consultation, à fins divinatoires, des *exta* constitue le but même de l'offrande, ce en fonction de quoi la cérémonie s'ordonne. C'est en effet cet acte divinatoire qui donne son nom au sacrifice : les *hostiae*, dans ce cas, reçoivent le nom d'*hostiae consultatoriae*, victimes destinées à la consultation<sup>21</sup>. L'examen des entrailles par l'haruspice, après la mise à mort de la bête, n'est donc pas un élément accessoire du rite, lui ajoutant une utilisation dont il pourrait se passer - comme c'est le cas lorsqu'on fait appel à un haruspice dans le rite proprement romain. C'est un point essentiel de cet acte rituel, celui-là même qui lui donne son sens, en définit la nature. Le sacrifice étrusque - mis à part le cas particulier, et marginal, des sacrifices destinés à transformer un défunt en divinité - est intrinsèquement divinatoire.

Mais pourquoi les Étrusques ont-ils tant insisté sur l'aspect consultatoire du sacrifice, sur sa dimension divinatoire ? Pour l'appréhender, il est indispensable de faire intervenir ce que nous savons de la technique des haruspices, et des principes qui guidaient l'examen des entrailles auquel ils procédaient, et notamment celui du plus important des organes qu'ils prenaient en considération, le foie. Comme on le sait, les étruscologues ont la bonne fortune de pouvoir disposer d'un document exceptionnel : le foie de Plaisance, modèle de foie ovin en bronze découvert aux alentours de Plaisance en Emilie en 1877. Cet objet, remontant au début du Ier siècle Av. J.-C., lorsque l'Etrurie était désormais intégrée dans le monde romain

- ce qui explique sa découverte en dehors des limites de l'Etrurie propre -, présente certes un état évolué de l'hépatoscopie tyrrhénienne, marqué par des apports grecs ou orientaux qui ne sont pas pensables avant l'époque hellénistique, mais n'en reflète pas moins des éléments de doctrine très anciens, dont on retrouve la trace jusqu'au VII<sup>e</sup> siècle Av. J.-C.<sup>22</sup>. Or il constitue le moyen d'approche le plus précis que nous ayons sur l'hépatoscopie étrusque : il doit en effet correspondre à un objet qui était utilisé pour la formation des futurs haruspices, et leur montrait comment on devait appliquer les principes de la discipline à l'examen des entrailles des victimes. Nous percevons quelque peu la manière de procéder des haruspices par des textes comme le discours de Cicéron *Sur les réponses des haruspices* : dès qu'apparaissait ce qui pouvait sembler être un signe adressé par les dieux à l'homme, il fallait analyser le sens de ce signe et le rapporter au dieu qui en était responsable. Alors, on pouvait procéder aux cérémonies qu'il fallait pour se concilier ses faveurs. Mais le foie de Plaisance nous fait pénétrer dans la façon même de travailler des spécialistes de la divination toscane, confrontés au foie d'une victime. Dans ce document, la surface - plane - de l'organe est divisée en cases, chacune marquée au nom d'un ou de plusieurs dieux. Cela signifiait en pratique que, si l'haruspice notait la moindre particularité de couleur, de forme, de texture, dans une case portant le nom d'un dieu, c'est ce dieu qui était concerné, et c'est, par exemple, à lui qu'il fallait offrir des sacrifices.

Le foie de Plaisance nous met donc en présence de la réalité concrète du sacrifice étrusque, de l'offrande de ces victimes consultatoires qui en était la finalité considérée comme principale. Mais, ce qui est plus important pour nous ici, il nous permet de saisir sur quels principes reposait l'opération divinatoire, et par là quel sens prenait l'acte sacrificiel dans le monde tyrrhénien. Car ce qui peut apparaître, à première vue, comme un entrelacs confus de lignes et de noms, se révèle à l'examen comme une structure organisée, par laquelle nous pouvons percevoir, au moins dans certains de ses aspects, la signification que les Etrusques accordaient au sacrifice<sup>23</sup>.

Déjà, l'organisation qu'on peut qualifier de « théologique » du foie, avec les cases portant les noms divins, répond à la forme générale de l'organe de l'animal. Elle est clairement articulée sur deux moitiés, divisées par la coupure anatomique nette qu'est l'*incisura umbilicalis*. Cela permet d'opposer une partie droite et une partie gauche : elle est connue par les sources littéraires, qui mentionnent une *pars familiaris*, positive, et une *pars hostilis*, négative. Et de fait, on peut noter, sur le foie de Plaisance, à droite la présence de divinités comme Tin - le Jupiter étrusque -, sa parèdre Uni - équivalente à Junon -, tandis qu'on rencontre, à gauche, des divinités infernales comme Vetis, qui est le Veditus/Veiovis latin, ou tout au moins chthoniennes comme Satre, c'est-à-dire Saturne, ou la déesse-terre étrusque, Cel. Les places différentes qui sont assignées à de tels dieux correspondent à une articulation fondamentale : sur l'autre côté du foie en bronze, on retrouve la division en deux parties selon l'axe de l'*incisura umilicalis*, gravé sur la surface, et opposant une partie qualifiée de solaire (elle porte le nom du soleil en étrusque, *usil*) à droite, et une partie qualifiée de lunaire (elle porte le nom de la lune en étrusque, *tiur*) à gauche. Les haruspices distinguaient donc bien une partie favorable à droite, la part « familière » c'est-à-dire amicale, de nos textes latins, qu'ils liaient au soleil, et une partie défavorable à gauche, la part « hostile » des textes latins, qu'ils liaient à la lune<sup>24</sup>.

D'autre part, la disposition des cases respecte, comme on pouvait s'y attendre, la forme de l'organe dans ses particularités qui font qu'il ne s'agit pas d'une figure géométrique régulière, et que certains détails anatomiques peuvent avoir influé sur le schéma théorique. La surface de l'objet est plane, mais présente des protubérances fortement marquées, qui correspondent à des éléments qui se voient sur le foie réel d'un animal, mais en les exagérant fortement. Il s'agit par exemple du lobe allongé qui porte les cases 25 à 28, plus encore de la partie, non inscrite, en demi-cercle et surtout de la pyramide qui se dresse en haut à droite, et qui paraît correspondre à ce que les Latins appelaient le *caput*, la tête du foie, particulièrement importante pour les observations. La

nature particulière de ces éléments pouvait influencer sur le sens qui leur était attribué. Ainsi le lobe allongé portant les cases 25-28 représente la vésicule biliaire, qui produit donc un liquide, la bile. On ne sera pas étonné de rencontrer, en 28, le dieu des eaux Nethuns, le Neptune étrusque<sup>25</sup> - ce qui est au reste en accord avec ce que nous savions par les sources littéraires. Mais la présence de tels éléments anatomiques peut aussi être responsable d'apparentes incongruités : la plus importante concerne le point de départ du bandeau externe dont nous allons parler. Alors qu'on se serait attendu à une belle répartition géométrique, avec des cases à peu près égales, et un point de départ situé à l'extrémité supérieure de l'*incisura umbilicalis*, il apparaît - si du moins on suit les propositions de A. Maggiani, qui nous semblent les plus satisfaisantes - que l'origine de ce bandeau, marquée par les trois cases portant le nom de Jupiter, a été déplacée vers la droite.

Mais le point le plus important pour notre propos regarde justement la présence de ce bandeau qui court tout autour de la surface de l'organe et qui est divisé en seize cases. Car nous connaissons bien, par les sources textuelles, un système de division étrusque en seize parts<sup>26</sup>. Il est d'autant plus indiqué de l'appliquer au cas du foie de Plaisance que l'un de ces textes précise que le Jupiter toscan - Tin - occupait les trois premières parties du ciel<sup>27</sup>, ce qui se retrouve sur les trois cases qui peuvent être considérées comme les premières du bandeau externe du foie de Plaisance. Mais, dans ces textes, la division en seize s'applique, non à l'organe d'un animal, mais à la voûte céleste, et est expliquée comme se fondant en ultime ressort sur l'orientation du monde selon les points cardinaux. Elle sert à déterminer, notamment dans le cas de l'observation des foudres, à quel dieu il faut les rapporter : le ciel est en effet divisé entre les demeures où résident les divers dieux. Le même système a dû aussi servir de base à l'interprétation d'autres signes qui se manifestent dans le ciel, comme ceux transmis par les oiseaux : dans le célèbre passage où Tite-Live décrit le signe échu au futur Tarquin l'Ancien arrivant en vue de Rome, Tanaquil, présentée comme experte en discipline étrusque, interprète le prodige de l'aigle venu enlever son bonnet en fonction de la



« région du ciel » d'où vient l'oiseau<sup>28</sup>. Mais ces applications célestes n'empêchent pas qu'on soit en droit d'estimer que le même principe de répartition a joué dans le cas du foie : bien au contraire, il permet de comprendre sur quoi se fonde la conviction que les Etrusques avaient du caractère d'organe divinatoire qu'ils attribuaient au foie.

Il faut en effet partir de la constatation que le bandeau externe du foie correspond à ce qui peut être dit de l'organisation du ciel, avec sa répartition des dieux entre leurs diverses demeures. Cela autorise à établir une correspondance entre l'organe de l'animal offert en sacrifice et le ciel. Et par là les signes que l'haruspice observe sur les viscères de la victime répondent à ceux que lui-même peut relever lorsqu'il observe le ciel, par exemple lorsqu'il prend en considération le vol des oiseaux ou le trajet de la foudre. La divinité s'exprime de la même manière à travers les signes qu'elle donne à observer dans le ciel et sur la surface du foie des *hostiae consultoriae*. Mais cela n'est que la conséquence, pour la divination, d'une donnée plus fondamentale : il existe une correspondance profonde, une homologie, entre le foie de la victime offerte aux dieux et le ciel, cette partie de l'univers où résident les dieux. Le foie est orienté exactement comme l'est le ciel : lui aussi possède, peut-on dire, ses points cardinaux, son Nord, son Sud, son Est, son Ouest. Et, dans sa partie externe à tout le moins, il est divisé lui aussi en seize cases, subordonnées à ces points cardinaux, tout comme l'est le ciel. On constate donc l'existence d'une correspondance globale, dans l'univers, qui met en rapport le ciel et l'organe de la victime offerte en sacrifice. On peut considérer le foie comme un microcosme, qui répond au macrocosme de l'univers, dans lequel nous vivons et auquel les dieux commandent. Le foie est en somme une reproduction du cosmos entier, et les dieux s'expriment à travers lui comme ils le font dans le reste de l'univers. La volonté des dieux se fait sentir dans le monde : ce sont eux qui, dans la perspective religieuse qui était celle des Etrusques, guidaient le destin des êtres et des choses<sup>29</sup>. Mais ce sont également eux qui, par les signes qu'ils disposent, entre autres, dans les *exta* des victimes offertes en sacrifice, commandent à

un microcosme aussi particulier que l'est le foie observé par l'haruspice au cours de l'acte sacrificiel.

La divination étrusque, telle qu'elle s'exerce dans la pratique des *hostiae consultoriae*, s'appuie donc sur l'idée d'une correspondance fondamentale entre le corps de l'animal offert aux dieux et observé par l'haruspice et le reste de l'univers. Ce n'est certes pas là un cas exceptionnel : toutes les formes de divination que A. Bouché-Leclercq définissait comme inductives, fondées sur l'observation de signes extérieurs à l'homme<sup>30</sup>, supposent de telles correspondances, qui seules permettent de valider que les conclusions qui peuvent être tirées de l'observation de ce qui est considéré comme signe soient applicables à ce qui se passe dans le monde, et donc concernent ce qu'il advient à l'homme. Mais ce qui est notable, dans le cas des Etrusques, est que cette conviction générale trouve une de ses applications principales - celle, après tout, à laquelle l'haruspicine doit son nom -, dans l'examen attentif des entrailles de victimes dans le cadre de l'acte sacrificiel.

Le sacrifice, celui du moins de type normal, au cours duquel étaient offertes des victimes dites consultatoires, était donc la forme habituelle, et sans doute la plus fréquemment mise en œuvre, de l'art divinatoire des spécialistes de l'*Etrusca disciplina*. Mais cela est capital pour comprendre quelle était la signification du sacrifice pour les Etrusques. Nous ne nous sommes pas jusqu'ici posé la question du choix du foie comme point d'application principal de l'observation divinatoire dans le cadre du sacrifice. Or c'est un trait qui se rencontre chez bien d'autres peuples : on connaît l'importance de l'hépatoscopie mésopotamienne, celle de l'hépatoscopie hittite<sup>31</sup> et il existait aussi une hépatoscopie grecque, sur laquelle malheureusement nous sommes très mal renseignés. Il répond en fait à une donnée qu'on peut considérer comme universelle : le foie est l'organe essentiel de l'animal, celui dans lequel réside sa vie même. L'idée a été développée par la réflexion médicale grecque - comme cela a été rappelé par plusieurs auteurs dans le livre dont nous sommes parti, *La cuisine du sacrifice en pays grec*<sup>32</sup>. Mais elle est bien antérieure à toute réflexion de type scientifique : cet organe, situé à peu près au centre du corps de

l'homme et des autres animaux, gorgé de sang, apparaissait naturellement comme le plus essentiel, son centre vital.

C'est cela qui explique que, dans la répartition des parts de la victime sacrificielle entre hommes et dieux sur laquelle débouche l'acte sacrificiel, le foie revienne aux dieux : étant l'expression de la vie même de l'animal, il est normal qu'il leur soit attribué. Ils sont les maîtres de la vie : leur remettre cet organe exprime donc le fait que la vie de tout être leur appartient. Le sort réservé au foie dans ce partage - et on pourrait tenir le même discours, à un degré moindre, pour les autres *exta* - s'explique fondamentalement comme la traduction de la nature respective des dieux et des autres êtres qui vivent dans l'univers - que ce soient les animaux, comme la victime offerte en sacrifice, mais aussi les hommes, mortels comme eux et confondus au départ avec eux dans la même catégorie d'êtres vivants, *ta zôa* en grec, *animalia* en latin.

Ces remarques s'appliquent assurément au sacrifice grec (ou romain) tout autant qu'au sacrifice étrusque qui nous concerne ici, et le livre que nous avons cité avait déjà amplement montré que l'offrande des parties considérées comme vitales de la bête servait déjà, en Grèce, à exprimer la différence de nature entre l'homme et la divinité. Ce n'est donc pas un trait original que de retrouver le même comportement dans l'ancienne Etrurie. Ce qui marque en revanche une originalité tyrrhénienne est que cette affectation aux dieux des parties des victimes considérées comme porteuses de leur vie se lie, dans le monde étrusque, à une perception de l'acte sacrificiel qui n'est pas celle qu'avaient les Grecs. Nous avons rappelé que, en milieu hellénique, le sacrifice mettait en relief la différence entre les hommes et les dieux, leur radicale séparation : il n'est pas insignifiant que le mythe de fondation du sacrifice grec, dans l'histoire de Prométhée et de Zeus, serve à expliquer le départ des dieux de cette terre, désormais laissée aux seuls humains, et leur refuge dans un Olympe lointain et inaccessible.

Chez les Etrusques, c'est plutôt l'inverse qui se manifeste à travers le sacrifice. Le sacrifice normal, nous l'avons vu, est défini comme consultatoire, et trouve son

achèvement et sa finalité ultime dans l'opération divinatoire à laquelle se livre l'haruspice, observant le foie et les autres *exta*. Cela signifie que, dans le sacrifice tyrrhénien, un aspect central est représenté par les signes que les dieux y adressent à l'homme, les indications qu'ils lui font ainsi passer sur son destin, sur l'avenir qui l'attend. De ce fait, chez les anciens Toscans, le sacrifice ne se ramène pas à une opération à sens unique. Les hommes, sans doute, procèdent à l'offrande de la victime, dont la vie est prise dans l'acte de la mise à mort, puis symboliquement remise à la divinité par le fait qu'on lui attribue les organes qui en sont l'expression, qui sont rituellement détruits par la flamme sur l'autel. Les hommes s'affirment par là comme des êtres finis et mortels, inférieurs aux dieux. Mais le sacrifice étrusque ne se limite pas à ces seuls aspects, qui n'autoriseraient pas à le tenir pour différent du sacrifice grec. Défini comme consultatoire, il comporte une dimension divinatoire qui lui est propre : or celle-ci implique, à travers l'acte sacrificiel lui-même, une réponse des dieux, une contrepartie à l'offrande que leur ont faite les hommes. Les hommes donnent aux dieux la vie de l'animal : en retour, les dieux leur envoient, à travers la procédure même du sacrifice, des signes que les principes révélés par Tagès et les autres prophètes et exposés dans les livres de l'*Etrusca disciplina* leur permettent d'interpréter.

On assiste donc à un échange entre hommes et dieux, qui se fait dans l'acte sacrificiel. Et c'est cette dimension d'échange qui donne tout son sens au sacrifice étrusque. Les hommes donnent certes, mais ils reçoivent aussi, et cela dans le déroulement même de la cérémonie. Car les dieux y transmettent à l'homme des indications sur l'avenir dont ils sont les maîtres<sup>33</sup>, et que la science religieuse étrusque permet de déchiffrer. La dimension divinatoire du sacrifice tyrrhénien, à travers l'examen des *exta*, est donc la réponse des dieux dans l'acte sacrificiel, ce qu'ils donnent à l'homme en retour. C'est pourquoi on ne doit pas considérer comme absurdes les théories, que raille Cicéron dans son traité sur la divination, voulant que les signes n'existassent pas dans les organes des victimes avant le sacrifice<sup>34</sup> : ils pouvaient assurément être

compris comme n'apparaissant qu'au moment du sacrifice, et résulter de cet échange entre hommes et dieux, comme réponse des dieux à l'acte d'offrande dont ils bénéficiaient de la part des hommes. C'était là la contrepartie des dieux dans l'échange.

Le sacrifice étrusque, par sa dimension divinatoire, insiste donc sur cet aspect de l'échange réciproque entre l'homme et la divinité. C'est proprement à travers lui que s'établit le rapport entre les deux catégories d'êtres dont se compose l'univers. Le sacrifice joue donc un rôle central dans la religion et dans ses rites. Et il le joue, pourrait-on dire, sur un plan topographique. Car le lieu où s'accomplit le sacrifice devient une sorte de centre du monde, le point par lequel les dieux et les hommes entrent en contact, une sorte de microcosme dans lequel se concentre tout l'univers. Dans cet échange sacrificiel, le corps de la victime devient le médium entre dieux et humains ; et c'est même proprement son point central, le foie, autour duquel s'ordonne ainsi l'échange sacrificiel. C'est dans ce centre vital de la victime qu'hommes et dieux reçoivent chacun leur part de l'échange : l'organe est offert aux dieux, brûlé pour eux sur l'autel, mais pas avant que les hommes y aient lu - grâce à l'*Etrusca disciplina* - les indications divinatoires que les dieux y avaient mises à leur intention.

Dominique BRIQUEL  
Université de Paris IV  
EPHE 4e section

---

<sup>1</sup> *La cuisine du sacrifice en pays grec*, sous la direction de M. Detienne et J.-P. Vernant, Paris, 1979.

<sup>2</sup> On invoquait tantôt le verbe simple QUVEIN, sacrifier (Servius, commentaire à l'*Enéide*, 2, 781, 8, 479, interpolateur de Servius, 10, 164, verbes dérivés QUAVZEIN et QUSI□ZEIN, ou encore aoriste QU-SAI, Isidore de Séville, *Etymologies*, 9, 2, 86, 14, 4, 29, 14, 4, 22, substantif QUSKOVVO" dont le sens premier est « sacrificateur », Denys d'Halicarnasse, *Antiquités romaines*, 1, 30, 2-3, Festus, 485 L et Paul, 486 L, dérivé

QUOSKOPIVA (introduisant l'idée de divination par examen des entrailles des bêtes sacrifiées), Jean le Lydien, *Des mois*, 1, 37 ; également rapprochement du nom l'encens, *tus*, chez Isidore, *l.c.* Allusion plus vague dans Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, 3, 5 (8), 50. Sur cette question, voir notre article BRIQUEL, D., « Une explication du nom des Etrusques chez Isidore de Séville : aperçus sur le développement de la divination étrusque à date tardive », *Gerion* 9, 1991, pp.289-298.

<sup>3</sup> Sur le sens que Varron donnait à l'étymologie, on pourra se reporter à COLLART, J., *Varron, grammairien latin*, Paris, 1954.

<sup>4</sup> TITE-LIVE, 5, 1, 6.

<sup>5</sup> Voir. VERNANT, J.-P., « À la table des hommes : mythe de fondation du sacrifice chez Hésiode », dans *La cuisine du sacrifice en pays grec*, spéc. pp.37-58.

<sup>6</sup> HÉSIODE, *Théogonie*, 535-560.

<sup>7</sup> Sur les *splanchna*, voir dans *La cuisine du sacrifice en pays grec*, DURAND, J.-L., « Bêtes grecques », pp.146-150, HARTOG, F., « Le bœuf autocuisseur et les boissons d'Arès », pp.261-263. A Rome, il existe des cas particuliers de consommation des *exta*, mais qui ne rentrent pas dans la pratique régulière. Voir BRIQUEL, D., « Rémus mangeur d'*exta* : chaos primitif et monde de la cité », communication au colloque *Ville et pouvoir : origines et développement*, 1, *Collection Kubaba*, Série Actes I, Paris, 2002, pp.207-217

<sup>8</sup> CENSORINUS, *Sur le jour anniversaire*, 4, 13 ; cf. Arnobe, 2, 69, Ammien Marcellin, 21, 1, 10.

<sup>9</sup> Reproduction p.ex. dans PFIFFIG, A. J., *Religio Etrusca*, Graz, 1975, p.118.

<sup>10</sup> Sur la question, on se reportera à l'étude de SCHILLING, R., « L'extispicine étrusque et la *litatio* romaine », dans *Hommages à A. Grenier*, Bruxelles, 1962, pp.1371-1382.

<sup>11</sup> Scholie à Stace, *Thébaïde*, 10, 106.

<sup>12</sup> TITE-LIVE, 41, 15, 1-4.

<sup>13</sup> La référence de base reste l'ouvrage ancien de THULIN, C. O., *Die etruskische Disciplin*, Göteborg, 1906-1909.

<sup>14</sup> Données sur Tagès p.ex. dans PFIFFIG, A. J., *Religio Etrusca*, pp.352-355.

<sup>15</sup> Sur la question des prodiges, on se reportera à BLOCH, R., *Les prodiges dans l'Antiquité classique*, Paris, 1963.

<sup>16</sup> Le principe de répartition, suivi dans l'exposé de THULIN, C. O., était exposé par Cicéron, *De la divination*, 1, 72 ; cf. 2, 49.

<sup>17</sup> CICÉRON, *De la divination*, 2, 41.

<sup>18</sup> Voir PFIFFIG, A.J., *Religio Etrusca*, pp.44-49 et en particulier une statuette votive du III<sup>e</sup> siècle av. J.-C., trouvée à Véies, reproduite p.48.

<sup>19</sup> Voir ARNOBE, 2, 62 : *Etruria libris in Acherunticis pollicetur certorum animalium sanguine, numinibus certis dato, divinas animas fieri et ab legibus mortalitatis educi*. Il est question de *sacra Acheruntia* dans Servius, commentaire à l'*Énéide*, 8, 398. Sur l'introduction de données grecques dans les représentations des Étrusques dans le domaine de l'au-delà, on évoquera le démon étrusque Charun, qui porte le nom du nocher des Enfers grecs, Charon. Voir De RUYT, F. *Charon, démon étrusque de la mort*, Rome-Bruxelles, 1934, KRAUSKOPF, I., *Todesdämonen und Totengötter im vorhellenistischen Etrurien*, Florence, 1987, JANNOT, J.-R., *Devins, dieux et démons, regards sur la religion de l'Étrurie antique*, Paris, 1998, pp.71-88.

<sup>20</sup> Sur la question, voir PFIFFIG, A. J. *Religio Etrusca*, pp.178-181, BRIQUEL, D., « Regards étrusques sur l'au-delà », communication au congrès *La mort, les morts, l'au-delà dans le monde romain*, sous la direction de F. Hinard, Caen, 1985 (1987), pp.263-277. Sur l'importance que cette doctrine a prise dans les derniers temps de l'existence de la religion étrusque, dans le cadre de la réaction païenne contre la montée du christianisme, et sur le rôle du philosophe néo-platonicien Cornelius Labeo, au III<sup>e</sup> siècle, BRIQUEL, D., *Chrétiens et haruspices, la religion étrusque, dernier rempart du paganisme romain*, Paris, 1997, pp.128-137.

<sup>21</sup> MACROBE, *Saturnales*, 3, 5 : *utrumque hostiarum genus in carmine suo Vergilius ostendit. In his hostiis, vel animalibus, vel consultatoriis, ...*

<sup>22</sup> Sur le foie de Plaisance, l'étude essentielle est celle de MAGGIANI, A., « Qualche osservazione sul fegato di Piacenza », *Studi Etruschi*, 50, 1982, pp.53-88 ; également VAN DER MEER, L. B., *The Bronze Liver of Piacenza, Analysis of a Polytheistic Structure*, Amsterdam, 1987, MORANDI, A., « Nuove osservazioni sul fegato bronzeo di Piacenza », *Mélanges de l'École Française de Rome, Antiquité*, 100, 1988, pp.283-297. Sur la possibilité de retrouver des traces du système d'orientation étrusque et de division du cosmos entre les dieux dans des monuments funéraires du VII<sup>e</sup> siècle Av. J.-C. voir PRAYON, F., « *Deorum sedes*, sull'orientamento dei templi etrusco-italici », dans *Miscellanea etrusca e italica in onore di M. Pallottino* (= *Archeologia Classica*, 43), Rome, 1991, pp.1285-1295.

<sup>23</sup> Nous suivons dans l'interprétation de ce document les principes posés par MAGGIANI A., dans son étude de 1982. Mais seules nous importent

vraiment ici la question du bandeau extérieur et la correspondance qu'elle permet d'établir entre l'organe et le cosmos entier.

<sup>24</sup> Cette opposition globale répond aussi à la différente disposition des cases dans les deux moitiés de l'organe : comme cela a été noté par G. Dumézil, on a une structure des cases centrales plutôt de forme circulaire à gauche, de forme rectangulaire à droite (voir DUMÉZIL, G., *Religion romaine archaïque*, Paris, 1966, pp.620-621).

<sup>25</sup> PLINE L'ANCIEN, *Histoire naturelle*, 11, 195.

<sup>26</sup> CICÉRON, *De la divination*, 2, 42 : *caelum in sedecim partes dividerunt Etrusci. Facile quidem fuit quattuor, quas nos habemus, duplicare, post idem iterum facere, ut ex eo dicerent, fulmen qua ex parte venisset* ; PLINE, 2, 143 : *in sedecim partis caelum in eo spectu divisere Tusci. Prima est a septentrionibus ad aequinoctialem exortum, secunda ad meridiem, tertia ad aequinoctialem occasum, quarta optinet quo reliquum est, ab occasu ad septentriones*. On peut rappeler qu'une division du ciel en seize demeures, de probable origine étrusque, se retrouve chez MARTIANUS CAPELLA, 1, 41-60, chacune affectée à une série de dieux.

<sup>27</sup> Scholie à Horace, *Carmina*, 1, 12, 19 : *secundum aruspicum dicta vel disputationes, qui Iovem primam, secundam et tertiam partem caeli solum volunt in fulminibus tenere*.

<sup>28</sup> TITE-LIVE, 1, 34, 8-9.

<sup>29</sup> Un passage célèbre de Sénèque (*Questions naturelles*, 2, 32, 2) caractérise cette vision proprement religieuse de ce qui arrive dans le monde qu'avaient les Etrusques, et que le philosophe oppose à celle que des Grecs pouvaient avoir : observant un phénomène comme la foudre, ils ne niaient pas les acquis de la science grecque, qui expliquait la naissance des éclairs par le choc des nuages, mais ils estimaient que, par-delà cette cause occasionnelle, il y avait une causalité plus profonde, d'ordre religieux ; c'étaient les dieux qui avaient voulu que les nuages entrent en collision.

<sup>30</sup> BOUCHE-LECLERCQ, A., *Histoire de la divination dans l'Antiquité*, I-IV, Paris, 1879-1882.

<sup>31</sup> A Hattuša, la capitale hittite, des modèles de foies avec explications en akkadien et en hittite ont été découverts ; ils peuvent dater de la fin du vieux royaume (1500-1400), voir GÜTERBOCK, H.G., « Hittite liver Model », in Fr. Rochberg-Halton (éd.), *Language, Literature, and History. Philological and Historical Studies Presented to Erica Reiner*, New Haven, 1987, pp.147-153 ; MEYER, J-W., *RLA* 6, 1980-1983, pp.522-527.



<sup>32</sup> Voir *La cuisine du sacrifice en pays grec*, pp.87-91 (J.-P. Vernant), pp.149-150 (J.-L. Durand).

<sup>33</sup> En réalité, les choses sont plus complexes : les Etrusques se représentent le destin comme une force supérieure aux dieux et susceptible de s'imposer aux dieux eux-mêmes. Cette conviction s'exprime notamment à travers la distinction de trois foudres, ou *manubiae*, dont le Jupiter étrusque n'use librement que de la première, la plus faible, alors qu'il a besoin de se référer pour la deuxième, plus forte, à un conseil de douze dieux, et surtout pour la troisième, la plus puissante et capable de tout bouleverser, à de mystérieux maîtres du destin, les dieux supérieurs et cachés, *dei involuti* et *opertanei* (voir surtout Sénèque, *Questions naturelles*, 2, 41, avec PFIFFIG, A. J., *Religio Etrusca*, pp.130-131 ; sur la question du destin, pp.146-150).

<sup>34</sup> CICÉRON, *De la divination*, 2, 36-37 (en réponse à 1, 119).