[1738] des *J. Chrysostomi Opera*, p. 179-suiv.). Il est regrettable que les œuvres littéraires des Cappadociens soient si peu exploitées (R. Teja, Salamanque, 1974, absent de la bibliographie).

Enfin le sujet, capital pour la période traitée, de la christianisation, n'a peut-être pas été analysé avec toute l'attention nécessaire (même pour la législation), alors qu'il a fait récemment l'objet de colloques (le préfacier a d'ailleurs participé comme moi à celui de Cologne en mars 2013, publié à Bonn en 2017). Même si l'on adopte le terme de christianisation (certains, tel G. Dorival [1997], lui préfèrent en effet celui de « mutation des idées et valeurs chrétiennes »), il convient de ne pas se méprendre sur la mise en pratique effective de comportements inspirés par l'Évangile : tout éducateur, tout enseignant, tout parent sait qu'il ne suffit pas de recommander telle action ou d'exhorter à progresser pour qu'une admonestation, même vigoureuse, soit suivie d'effet. C'est alors peut-être faire preuve de rigorisme que de s'étonner que les évêques répètent (inlassablement ?) leurs appels à la « conversion » et que ceux-ci semblent, à en juger par la médiocrité des fidèles, rester plutôt lettre morte.

Puisqu'ici ou là l'auteur se montre sensible aux problématiques modernes, il n'est que d'observer la société actuelle pour constater que les invitations – souvent soutenues par des lois de plus en plus nombreuses – à vivre ensemble, à cultiver la fraternité restent bien souvent inefficaces. L'embarras du lecteur s'accroît quand B. Cabouret semble regretter l'intransigeance de Jean Chrysostome. Quelle eût été son appréciation si elle avait puisé dans les homélies de Basile de Césarée, qu'on a appelé un « aristocrate révolutionnaire » (J. Gribomont) ? En réalité, comme J. Kirchmeyer (1967) l'a montré, pour les Pères grecs et Chrysostome tout particulièrement, on n'est pas chrétien à mi-temps ou, si l'on préfère, une attitude « évangélique » n'est pas pour eux matière à option. Certes, il n'appartient pas à l'historien de porter un jugement sur l'application plus ou moins fidèle de préceptes chrétiens ni sur le retentissement de celle-ci dans la vie sociale et politique, mais une meilleure prise en compte des exigences rencontrées par la population « christianisée » eût conduit, pensons-nous, à un constat plus nuancé.

Malgré ces légères divergences relatives à un domaine discuté parmi les historiens, cette vaste synthèse, qui comble une lacune et qui s'appuie sur de très nombreux exemples, rendra les plus grands services et, n'en doutons pas, suscitera à son tour bien d'autres travaux.

Benoît Gain.

Histoire des religions

Marcello De Martino, *Il mattatore sacrificale, il coltello e la vittima. Morfologia del dio indoeuropeo della guerra e genesi delle tre funzioni duméziliane* (Speaking souls – Animae loquentes, Linguistica, antropologia e storia delle religioni, 7) : Lugano, Agorà & Co 2020, 2 volumes, 542 et 454 pages.

Marcello De Martino a été l'initiateur, à partir de 2017, de la collection « Speaking souls – Animae loquentes », spécialisée dans le domaine de l'histoire des religions, qui s'est fait une place remarquée dans ce secteur – et dont le

dernier volume avant celui-ci, qui était paru en 2019, était dû à Filippo Coarelli (*Initia Isidis. L'ingresso dei culti egiziani a Roma e nel Lazio*). Ce gros ouvrage (996 pages au total pour les deux volumes, comprenant index, bibliographie, schémas, dessins photographies en noir et blanc et en couleurs dans le texte) est le septième publié dans cette série et il est dû à M. De Martino lui-même, qui s'est déjà fait connaître dans le domaine de la comparaison indo-européenne, laquelle est au cœur de sa réflexion dans ce livre, par plusieurs ouvrages importants (*ARCANA VERBA. I. Fortuna e Iuppiter nel loro background indoeuropeo. La polemica tra Brelich e Dumézil e il "motivo della Sorte"*, 2013 ; *ARCANA VERBA. II. Fortuna e Iuppiter nel loro background indoeuropeo. Il "motivo della Sorte esteso",* 2015 ; *Le divine gemelle celesti. Sacertà del Fuoco centrale e semantica dell'Aurora nella religione indoeuropea*, 2017). Dans ce nouveau travail comme dans les précédents, l'auteur met en œuvre sa connaissance approfondie des textes, qu'il est capable d'étudier dans leur langue originale – et cela aussi bien lorsqu'il s'agit de textes sanscrits que de textes latins ou grecs, qu'il cite toujours à la fois dans leur langue et en traduction –, et sa maîtrise impressionnante de la bibliographie (celle qu'il donne dans le volume II ne compte pas moins de 140 pages), tout en se montrant capable d'avoir recours là où c'est nécessaire aux données iconographiques ou archéologiques (particulièrement utiles dans cet ouvrage pour la question, importante pour le sujet, des instruments tranchants utilisés soit à la guerre, soit dans le sacrifice), voire à des considérations astronomiques (puisqu'une partie de l'étude concerne la représentation des astres que les Indo-Européens pouvaient se faire, à propos de la constellation des Pléiades ou celle d'Orion). M. De Martino s'inscrit explicitement dans une ligne « dumézilienne » et on ne s'étonnera pas qu'il consacre certains passages au pénible serpent de mer qu'est la question des prétendues sympathies du grand comparatiste pour l'extrême-droite, voire le nazisme : espérons que les pages, extrêmement documentées et faisant état de textes qui n'avaient encore jamais été utilisés dans le débat, aideront enfin à nous débarrasser d'une discussion qui encombre inutilement la réflexion scientifique. Ce n'est pas pour autant que M. De Martino suive aveuglément Dumézil. Il lui arrive de critiquer ses analyses, et le lecteur latiniste le suivra volontiers sur son rejet de la mise en relation avec les Lupercales de l'exécution par César sous forme sacrificielle de soldats rebelles avancée par le grand comparatiste au profit de son explication plus générale du caractère sacrificiel de la mise à mort de celui qui a trahi la *fides*. Et surtout, comme cela avait déjà été le cas dans ses travaux précédents, l'auteur se propose d'aller au-delà de l'analyse dumézilienne : le sous-titre de l'ouvrage l'annonce clairement, il s'agit de s'interroger sur le fondement même du système des trois fonctions, autrement dit de ce qui est retenu comme étant la base de l'« idéologie indo-européenne ». L'ouvrage est dédié non seulement à Georges Dumézil, mais également à Walter Burkert, et le fait que le nom de l'auteur d'*Homo necans* soit associé à celui du créateur de la « nouvelle mythologie comparée » montre que M. De Martino a voulu aller plus loin que l'analyse, finalement de type social, à laquelle Dumézil, à partir de l'article fondateur de 1938 (« Sur la préhistoire des flamines majeurs », paru dans la *Revue de l'histoire des religions*), avait développé sa conception des trois fonctions. Il est piquant d'ailleurs de constater que M. De Martino appuie parfois sa réflexion sur le Dumézil « première manière » et sur des propositions figurant dans *Flamen-Brahman*, ouvrage de 1935 que son auteur avait rejeté par la suite (ainsi pour l'idée que le sacrifice du Purusa indien donne lieu à la formation du monde, y compris à travers son organisation fonctionnelle, comme cela sera développé par la suite par B. Lincoln). Mais c'est que les trois fonctions, avec leur application répondant, sinon à l'existence effective de trois classes dans la

société (ce que Dumézil avait rapidement rejeté, au point qu'on s'étonne que M. De Martino doive encore batailler contre M. Bettini qui en 2019, interviewé par F. Prescendi, attribuait toujours au comparatiste l'idée que les trois tribus romaines aient répondu à une distinction fonctionnelle) répondent à un stade déjà évolué de l'organisation sociale et qu'il est nécessaire de se placer en amont, au moment même où l'humanité est passée du stade de la cueillette à celui de la chasse, avec les contacts entre individus et l'élaboration des outils de mise à mort que cela impliquait. L'auteur est donc tributaire sur ce point des analyses de W. Burkert – dont il adopte les vues sur l'origine première du sacrifice, qui aurait été lié au passage de l'humanité à une alimentation impliquant la mise à mort d'un animal, et donc une violence attentatoire à la vie (en prenant à l'inverse ses distances par rapport à la thèse du bouc émissaire de R. Girard – dont il critique au reste en passant l'analyse, effectivement insoutenable, du mythe scandinave de la mort de Baldr comme reposant sur une première version conforme à la thèse de l'auteur, où les dieux auraient collectivement décidé de la mise à mort du bel et bon fils d'Odinn, avant que la faute n'en soit rejetée que sur le seul démoniaque Loki). La violence mise en œuvre dans le sacrifice, lequel met en présence trois éléments celui qui tue la victime, l'instrument par lequel la mort de celle-ci, et la victime elle-même, se retrouve dans la guerre, qui est conçue dans les mêmes termes, l'ennemi mis à mort (et réputé coupable) jouant le même rôle que la victime sacrificielle (laquelle peut être au reste un être humain, et M. De Martino, en particulier dans un appendice consacré à des faits indiens, parfois relevant d'une histoire encore récente, balaie à juste titre les réticences à l'idée que le sacrifice humain soit généralement resté chez les Indo-Européens de l'ordre des représentations imaginaires). Finalement le processus, dans le rite comme à la guerre, serait d'ordre sacrificiel et mettrait en œuvre ce qui donnera naissance aux trois fonctions « classiques » : le guerrier qui tue l'adversaire réputé coupable car ayant enfreint un accord serait dans un rôle de première fonction, l'arme par laquelle il le tue (et en une mise à mort qui se fait en principe par égorgement et décapitation) relèverait, avec son utilisation, de la deuxième fonction, et la victime, humaine ou animale, de la troisième (ce qui, dans ce dernier cas, est rendu encore plus flagrant par l'aspect alimentaire du sacrifice, bien mis en relief par W. Burkert et parallèlement dans les analyses de la « cuisine du sacrifice » des Grecs par J.-P. Vernant et M. Detienne) – en une triplicité qu'illustre entre autres la naissance prêtée chez Servius au chasseur Orion, réputé avoir trois pères divins à la fois, Jupiter, Mars et Mercure, lesquels renvoient aux trois niveaux fonctionnels. Cette vision, renvoyant aux premiers stades de l'organisation sociale, s'exprime à travers une conception du divin, qui ne met pas encore en avant une triade trifonctionnelle du type Jupiter/Mars/Quirinus, mais un dieu de la guerre, unissant des aspects de première fonction (il est le dieu du droit) et de deuxième (il préside à la violence que nécessite le triomphe du droit), dieu pour la définition duquel M. De Martino part du Tyr scandinave, dieu du premier niveau dans le panthéon germanique, dans lequel Dumézil a reconnu l'homologue du Mitra indien, mais qui se voit identifié à Mars dans son *interpretatio Latina* que révèle l'épigraphie, qui en fait un *Mars Thingstus*. Les connotations guerrières de ce dieu, loin de se ramener à la tendance, dénoncée par le grand comparatiste, qu'avaient les anciens Germains d'hypertrophier la part dévolue à la guerre, renverrait à un état primitif où les Indo-Européens honoraient un grand dieu, lié aussi bien à la foi jurée qu'à la lutte (ce qu'illustre le mythe de Tyr perdant sa main dans la gueule de l'adversaire démoniaque des dieux qu'est le loup Fenrir). C'est là le point de départ d'une enquête aux multiples développements, où bien des difficultés que pose la comparaison classique sont abordées (par exemple dans le *Mahabharata* indien, mode

peu loyal apparemment de la victoire finale du « bon » Bhima contre le chef des « mauvais » qu'est Duryodhana, ou encore massacre final de la quasi-totalité l'armée des « bons » par leur adversaire Asvatthaman qui s'est transmué en Siva), où bien des pistes nouvelles et inattendues sont ouvertes (le latiniste sera sensible à la mise en parallèle du *bellum iustum* et du « Chant du Bienheureux » où Krsna justifie aux yeux d'Arjuna désespéré le fait qu'il combatte des ennemis au sein desquels il reconnaît des parents). Et, comme cela se doit pour un tel sujet, l'auteur aborde l'étymologie du nom du dieu Mars, dans lequel il reconnaît un composé, mieux conservé dans la forme alternative Mavors, du thème qui a donné le verbe *uertere*, tourner, retourner, et dont le premier élément serait apparenté au nom de la bataille en grec, μάχη, celui, toujours en grec, de la forme de couteau désignée comme μάχαιρα, et le nom de la divinité indienne de la guerrre Makha. Plusieurs travaux ont ces derniers temps souligné la signification de la *machaira* comme instrument du sacrifice (ce qui permet de donner une valeur sacrificielle à des scènes comme le guet-apens tendu par Achille à Troilos dans une célèbre peinture étrusque de la tombe des Taureaux à Tarquinia), mais on ne peut nier son emploi aussi comme pure arme de combat (J.-R. Jannot en son temps avait souligné son usage comme sabre de cavalerie, permettant de puissants coups de taille et pas seulement d'estoc) ; cette dualité d'emploi de la *machaira* illustre parfaitement l'apparentement de la mise à mort de l'ennemi dans la bataille et de celle de la victime dans le sacrifice. L'ouvrage est long, aborde des sujets fort divers, mais il tient constamment en éveil la curiosité et l'intérêt du lecteur, et surtout amène à s'interroger sur le fondement même de l'idéologie tripartie. C'est l'essentiel.

Dominique Briquel.

Bruno Poulle (dir.), *L'*Etrusca disciplina *au v^e^ siècle apr. J.-C. La divination dans le monde étrusco-italique,* X. Actes du colloque de Besançon, 23-24 mai 2013 (ISTA) : Besançon, Presses universitaires de Franche-Comté, 2016, 259 pages.

Ce livre contient les actes de la dixième table ronde sur *la divination dans le monde étrusco-italique*. Commencée en 1985 à l'instigation de D. Briquel et Ch. Guittard, cette remarquable enquête a adopté, à partir du volume IV paru en 1991, une approche chronologique, explorant siècle par siècle tous les témoignages relatifs à l'*Etrusca disciplina* chez les auteurs latins ou chez les auteurs grecs qui se sont intéressés à l'histoire de Rome. Après le siècle d'Auguste (actes parus en 1991 et 1993), la période de Claude à Trajan (1995), le II^e^ siècle (1996), le III^e^ siècle (1999) et le IV^e^ siècle (2005), l'investigation porte cette fois sur le V^e^ siècle. On notera que contrairement aux neuf précédents volumes, tous parus dans la collection Caesarodunum de l'Université de Tours, celui-ci est publié par les P.U.F.C.

Le présent volume regroupe dix-neuf contributions rédigées par quatorze chercheurs (D. Briquel étant l'auteur de quatre articles, C. Cousin et É. Wolff de deux).

L'éditeur a choisi d'organiser ces dix-neuf contributions à l'intérieur d'un plan en quatre parties : 1) Les derniers païens et l'*Etrusca disciplina* ; 2) Les dernières luttes des auteurs chrétiens ; 3) Survivances poétiques et littéraires ; 4) Textes techniques : droit et exemples de grammairiens.

La première partie comprend quatre articles. Dans « Macrobe et l'*Etrusca disciplina* : *ostentarium Tuscum et ostentarium arborarium* » (p. 13-26), Ch. Guittard s'intéresse à deux passages du livre III des *Saturnales*. Dans le premier (III, 7, 2), où il est question du célèbre passage de la *4^e^ Bucolique* de Virgile sur les signes

annonciateurs de l'âge d'or, et en particulier de la couleur prise par la toison du bélier, Ch. Guittard souligne que Macrobe s'appuie non seulement sur un extrait du *Traité étrusque des prodiges* de Tarquitius Priscus, mais aussi sur les *libri Etruscorum*, sans que l'on puisse savoir de quelles sources (Cornelius Labeo ? Veranius ? Nigidius Figulus ?) il tient son information ni s'il a consulté directement ou non ces auteurs. L'autre passage (III, 2, 1-3) concerne la liste des *arbores felices* et celle des *arbores infelices* pour lesquelles Macrobe cite plusieurs sources (Tarquitius, Veranius, Cloatius) parfois contradictoires. Ces contradictions s'expliquent aisément, insiste l'auteur, si l'on accepte de reconnaître dans la liste de Tarquitius, empruntée à l'*Ostentarium arborarium*, une tradition étrusque, et dans celle de Veranius, une tradition proprement romaine pour laquelle la couleur sombre des fruits et la nature épineuse des feuilles n'étaient pas un signe automatique d'*infelicitas*.

Dans « *Suadebat Etruria* (*De nuptiis* 2, 142) » (p. 27-44), J.-Y. Guillaumin, fin connaisseur de Martianus Capella dont il a édité le livre VII, nous présente une étude très complète des références à l'*Etrusca disciplina* chez cet écrivain. Après avoir commenté divers passages relatifs aux seize dieux et régions (I, 45-60), à l'immortalisation étrusque (II, 142), à la légende de Tagès (II, 157) laquelle réapparaît en VI, 637 (mais cette rapide mention semble avoir échappé à la vigilance de l'auteur), au théonyme Mantuona (II, 164), à l'étrusque *Facundia* (II, 172) en qui il propose très subtilement de voir une allégorie de l'étruscologie détrônée par la néoplatonicienne *Philologia*, à la kéraunoscopie étrusque (IX, 896) et aux douze dieux du panthéon toscan (IX, 914), il consacre quelques pages à Nortia (I, 88), déesse étrusque du destin dont il va même retrouver la trace dans l'œuvre de Jean Scot Erigène, qui, par une fausse étymologie bien analysée par J.-Y. Guillaumin, la rebaptise Nothria. Comme le souligne l'auteur à la fin de cet excellent article, l'exemple de Macrobe illustre bien comment au v^e^ siècle, malgré les lois de Théodose, « on cherchait encore dans l'*Etrusca disciplina* des moyens de salut à opposer aux promesses chrétiennes ».

L'article de M.-L. Haack, consacré à Lactantius Placidus et Longinien (p. 45-59), analyse d'une part un passage d'une lettre de Longinien à Augustin où est mentionné le nom de Tagès, à côté de ceux d'Orphée et de Trismégiste, et d'autre part une scholie de Lactantius Placidus à la *Thébaïde* de Stace, dans laquelle Tagès et Végoia sont présentés comme d'authentiques prophètes étrusques, et Tagès, plus précisément, comme l'auteur d'une véritable cosmologie. M.-L. Haack a raison d'insister sur le fait que les deux figures prophétiques, telles qu'elles apparaissent chez Lactantius Placidus, semblent avoir été contaminées par des traditions vétérotestamentaires ou des influences mazdéennes. Toutefois leur utilisation chez ces deux apologistes du paganisme prouve l'importance que l'*Etrusca disciplina* avait acquise dans l'argumentaire païen. On regrettera seulement que les deux textes étudiés n'apparaissent ni dans le corps du texte ni en note.

L'article de Fr. Guillaumont (p. 61-73), enfin, qui traite du passage du *De Ostentis* de Jean le Lydien sur Tagès, s'attache à montrer que c'est à Proclus, cité une fois au milieu du texte, et plus largement au courant néoplatonicien qu'il faut attribuer non seulement l'identification de Tagès avec Hermès Chtonien, mais encore l'interprétation allégorique proposée par Jean le Lydien.

Si la première partie nous montre donc comment, à une époque où le christianisme est en train de triompher des religions rivales, les païens tentent de puiser dans l'*Etrusca disciplina* de quoi protéger leur foi de plus en plus menacée, la seconde partie est consacrée à la façon dont les chrétiens s'en servent, dans un esprit toujours polémique, pour prouver à la fois l'inanité des croyances païennes et la supériorité de leur propre religion. Ainsi, C. Cousin (p. 77-87), analysant deux pamphlets antipaïens – l'anonyme *Carmen contra paganos* ainsi que les *Sermons* de Maxime de

Turin – souligne que l'haruspicine, encore pratiquée à cette époque tardive et toujours très associé aux Étrusques (voir *Carmen*, v. 50), y est condamnée comme un rite répugnant et pour ainsi dire archétypal du paganisme.

Dans la *Vie d'Ambroise* de Paulin de Milan, étudiée par D. Briquel (p. 89-92), l'accusation devient carrément diffamatoire puisqu'elle impute à l'haruspicine des pratiques étrangères à tout ce que l'on sait de l'*Etrusca disciplina*. À supposer que l'histoire abracadabrante de l'haruspice Innocentius soit véridique, les procédés qu'on lui reproche relèvent en tout cas plus de la magie que de la divination étrusque.

Cette sorte d'anachronisme, qui fait des haruspices des sorciers suppôts des démons, se retrouve dans le regard qu'Augustin leur porte. J. Champeaux, dans sa passionnante étude sur la *Cité de Dieu* (p. 93-112), explique ainsi qu'aux yeux de l'évêque d'Hippone les prodiges auxquels sont confrontés les haruspices ou bien n'en sont pas – ce qui rend leur art à la fois vain et ridicule – ou bien sont l'œuvre de perfides démons, et en cela bien différents des vrais miracles issus de la toute-puissance de Dieu. Cependant, précise J. Champeaux, la critique des haruspices chez Augustin ne s'accompagne d'aucune hostilité à l'égard des Étrusques, car dans son esprit, l'*Etrusca disciplina* fait partie intégrante du paganisme romain de son temps.

Élisabeth Buchet, qui analyse l'image de l'haruspice dans le reste de l'œuvre d'Augustin (p. 113-125), parvient à un résultat assez similaire. Les haruspices – qu'il connaissait par ses lectures (Cicéron, poètes) mais aussi par sa propre expérience (*Conf*. IV, 2, 3) – sont mis sur le même plan que les augures, les astrologues, les *sortilegi*, les *malefici* et autres *magi*. Comme le souligne É. Buchet, Augustin, dans ses écrits polémiques, cherche avant tout à mettre en garde ceux de ses ouailles qui auraient été tentés d'en consulter. Aux accusations traditionnelles de charlatanisme, déjà présentes chez Cicéron, il associe des jugements proprement chrétiens : les haruspices sont, à ses yeux, les tenants d'une superstition caduque et les pourvoyeurs d'une fausseté théologique ; quant à leur efficacité, toute relative, mais dangereuse, elle est l'œuvre de démons trompeurs : on retrouve ici le thème développé dans la précédente communication.

Dans son article sur Orose (p. 127-146), D. Briquel montre comment l'historien chrétien dans sa description des catastrophes et des prodiges qui affectèrent Rome depuis la plus haute antiquité jusqu'à son époque gomme en général toute référence aux divinités et aux rites païens ; et quand il consent à en parler, c'est pour mieux les ridiculiser ou les dénoncer. Sans doute est-ce pour cela qu'on ne trouve dans toute son œuvre que deux allusions directes aux haruspices, toujours à l'occasion de l'expiation de tels prodiges. À chaque fois, Orose se gausse de leur inefficacité, et dans un cas va même jusqu'à critiquer leur cruauté (noyade de l'androgyne : V, 4, 8-11). Et s'il leur concède une certaine réussite, qu'il attribue à un hasard opportun, c'est pour mieux faire apparaître leur charlatanerie. Car pour Orose, nous dit D. Briquel, les vrais prodiges, à supposer qu'ils aient un sens, ne peuvent être l'œuvre que de Dieu, pour préparer la victoire du christianisme, ou à la rigueur des démons, pour affaiblir un empire corrompu.

De l'article de Br. Poulle sur saint Jérôme (p. 147-155), il ressort que les Étrusques (mentionnés seulement deux fois, dans la *Chronologie universelle*) et leur religion occupent une place minime dans l'œuvre du rédacteur de la Vulgate. Cet adversaire impitoyable de la divination (mais non des prodiges, dont ils reconnaît l'importance dans le christianisme) utilise le terme *haruspex*, de manière assez inattendue, deux fois dans sa traduction du *Livre des Roi*s et quatre fois dans celle du *Livre de Daniel*. Dans le *Livre des Rois* – chose que ne précise pas Br. Poulle – Jérôme rend de la sorte les termes hébreux *yidd'ōnim* « devins, sorciers » et *kᵉmārim* « prêtres païens ». Dans le *Livre de Daniel*, en revanche, Jérôme traduit systématiquement par *haruspices* le mot araméen *gāzᵉrin*, que la Septante renonce à traduire

en grec et préfère transposer sous la forme *gazarenoi*. Si l'on a du mal à comprendre l'emploi de *haruspex* dans le *Livre des Rois* (sans doute faut-il y voir la marque d'une interprétation personnelle de Jérôme), le choix de rendre *gazarenoi* par *haruspices* semble prouver que, pour Jérôme du moins, ce terme obscur d'origine araméenne servait à désigner les adeptes orientaux de l'hépatoscopie, art qui, comme le souligne Br. Poulle, était commun aux Chaldéens et aux Étrusques – ce dont Jérôme avait manifestement conscience.

D. Briquel reprend ensuite brièvement sa plume (p. 157-159) pour noter que chez Salvien l'*Etrusca disciplina* est absente, comme si elle avait perdu toute importance et n'était plus capable d'inquiéter le christianisme.

La troisième partie, consacrée aux survivances poétiques et littéraires, s'ouvre sur un deuxième article de C. Cousin, cette fois à propos de Claudien (p. 163-167). Chez ce poète païen, l'*Etrusca disciplina* n'est que rarement évoquée. Dans une seule de ses œuvres, il est clairement question des haruspices et de leurs compétences dans le domaine des foudres et de l'hépatoscopie : au début du *Contre Eutrope*. Si Claudien est si peu loquace sur cette pratique-phare du paganisme, sans doute est-ce par prudence. Comme le note C. Cousin, en parler et, *a fortiori*, en faire l'éloge aurait déplu au sein d'une cour gagnée à la cause du christianisme.

Dans sa contribution sur le *De reditu suo* de Rutilius Namatianus (p. 169-173), C. Sensal montre que le poète témoigne d'une réelle connaissance de l'Étrurie et de ses habitants (qu'il croit, à la suite d'Hérodote, originaires de Lydie) mais aussi d'une affection non dénuée de nostalgie pour les Étrusques d'antan, ancêtres grandioses et symboles d'un monde en voie de disparition. En même temps, remarque C. Sensal, jamais Rutilius ne mentionne leur religion. Par ignorance, peut-être. Ou par prudence, pourrait-on rajouter, comme Claudien.

Sidoine Apollinaire, auquel est consacré le quatrième article de D. Briquel (p. 175-184), occupe une place à part parmi les auteurs du Ve siècle s'étant intéressés à l'*Etrusca disciplina*, car bien qu'il n'y fasse que deux très courtes allusions au chant IX (v. 190-193), toutes deux sont d'un intérêt qui n'a pas échappé aux étruscologues. L'une ressortit à la cléromancie (*sortes… Caeritum*), l'autre à la conjuration des foudres (*bidental*). Puisque du vivant de Sidoine ces coutumes avaient depuis longtemps disparu, D. Briquel en déduit que le poète devait en avoir appris l'existence ou bien par ses propres lectures (en particulier, Virgile et Tite-Live à propos des *sortes*) ou bien par sa propre expérience (souvenir d'un monument du type *bidental*). Néanmoins, ajouterions-nous, s'il est vrai qu'aucune source littéraire décrivant la pratique du *bidental* ne nous est parvenue, on ne peut écarter l'hypothèse que le témoignage de Sidoine repose sur un texte aujourd'hui perdu.

Les deux articles suivants sont dus à É. Wolff. Dans le premier des deux, consacré à l'œuvre de Dracontius (p. 185-188), l'auteur observe que si l'haruspicine y est à l'occasion évoquée, cela n'est jamais en référence aux Etrusques. Une intéressante allusion au devin Pollès est relevée par É. Wolff dans les *Romulea* (VIII, 480). Prolongeant une géniale intuition de J. Heurgon, nous avons nous-mêmes voulu reconnaître dans cette figure légendaire citée dans la Souda et chez Jean le Lydien, un personnage historique, expert en mantique, parti de sa Grèce natale étudier l'*Etrusca disciplina* à Tarquinies en Étrurie, au IVe siècle av. J.-C, et dont un Étrusque du nom de Laris Pulenas se vanterait dans son épitaphe d'être l'arrière-petit-fils [1]. Dans son second article (p. 189-192), É. Wolff passe au crible l'œuvre de Fulgence le Mythographe, qui contient quelques citations traitant de l'*Etrusca*

1. J. Hadas-Lebel, « L'épitaphe de Laris Pulenas et la tradition gentilice étrusque », dans B. Minéo et Th. Piel (edd.), *Les Premiers Temps de Rome. VIe-IIIe siècles av. J.-C. La fabrique d'une histoire.* Actes du colloque organisé à Nantes les 5 et 6 juin 2014, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2016, p. 13-28.

disciplina, l'une d'un certain Battiadès, auteur (cyrénien ?) autrement inconnu, une autre de Cornelius Labeo, une autre encore du mythique inventeur de la mantique étrusque lui-même, Tagès. Ces citations sont jugées suspectes par certains philologues, mais l'auteur estime, non sans raison, qu'elles ne méritent pas d'être rejetées sans appel.

La contribution de V. Zarini (p. 193-223) n'est que très lointainement reliée à la question de l'*Etrusca disciplina.* L'auteur analyse un passage de la *Johannide* de Corippe où une prêtresse d'Ammon, consultée par le chef maure Guenfan sur le destin de son fils nouveau-né, Antalas, se lance dans une divination aussi baroque qu'extravagante. En définitive, le seul lien avec la doctrine des anciens Toscans apparaît aux vers 88-89 quand la devineresse examine le foie de la victime qu'elle vient d'immoler. Après avoir montré tout ce que la scène a d'invraisemblable (l'allusion à l'hépatoscopie n'étant finalement là que pour en renforcer la dimension magique et donc impie), V. Zarini recense toutes les sources littéraires païennes (Virgile, Lucain), mais aussi bibliques (livres des Rois) et chrétiennes (Prudence) dont procède le texte de Corippe, et il parvient à la conclusion que l'image très défavorable que le poète chrétien donne des Maures dans la *Johannide* en général et dans cette scène en particulier, où ils sont représentés comme d'odieux idolâtres, s'explique surtout par sa volonté de justifier la conquête de la Byzacène par les Byzantins, défenseurs de la foi chrétienne face au paganisme berbère.

La dernière partie (Textes techniques) contient deux articles. Celui de G. van Heems est consacré à l'*Etrusca disciplina* dans les sources juridiques des v^e^ et vi^e^ siècles (p. 227-248). Passant au crible le Code théodosien et le Code justinien, l'auteur observe que la plupart des mesures réprimant l'*Etrusca disciplina* sont prises dès le iv^e^ siècle, les empereurs du v^e^ siècle se contentant d'enfoncer le clou en interdisant les sacrifices et en punissant de mort les astrologues, dont le sort se confond désormais avec celui des haruspices. Au siècle suivant, le Code justinien n'apporte aucune innovation législative et ne distingue plus guère la mantique étrusque des autres pratiques divinatoires. G. van Heems en conclut que si au iv^e^ siècle l'*Etrusca disciplina* était encore perçue comme une menace par le pouvoir politico-religieux, à partir de la fin du v^e^ siècle, du fait de la victoire du christianisme, elle n'était plus considérée que comme une superstition parmi d'autres, résiduelle et en voie d'extinction.

G. Bonnet clôt le volume avec un texte sur la place des Étrusques et de leur art chez les grammairiens (p. 249-259). La moisson d'exemples obtenue, toute modeste qu'elle soit, permet au moins d'établir qu'au v^e^ siècle la tradition grammaticale avait conservé sur la langue étrusque des informations d'ordre phonétique et lexical non dénuées de pertinence et d'intérêt.

Sans viser à l'exhaustivité, ce livre offre un aperçu à la fois varié et représentatif de la situation de la divination étrusque au v^e^ siècle. Les dix-neuf contributions qui le composent, toutes d'un excellent niveau scientifique, nous donnent à voir une *Etrusca disciplina* de plus en plus tourmentée. Érigée en étendard par les païens, raillée et persécutée par les chrétiens, elle vit ses derniers moments. L'impression qui ressort de tous ces témoignages est que l'*Etrusca disciplina* n'est déjà plus, à cette époque tardive, que l'ombre d'elle-même ; c'est un fantasme auquel s'accrochent les uns, s'attaquent les autres, et qui ne sera bientôt plus qu'un fantôme.

Jean Hadas-Lebel.