

Faculté de philosophie, arts et lettres

***L'Etrusca Disciplina* et la fabrique de l'identité romaine**

**Présence et réélaboration de l'héritage étrusque
dans la littérature latine du I^{er} siècle av. et apr. J.-C.**

Auteur : Elynn Vanden Bossche

Promoteur : Nicola Meunier

Lectrice : Françoise Van Haeperen

Master [120] en langues et lettres anciennes et modernes, à finalité spécialisée : civilisation romaine et études françaises contemporaines

Année académique 2025-2026 (Session de juin)

Déclaration sur l'honneur, mémoires/TFE de la Faculté de philosophie, arts et lettres, UCLouvain

Je déclare qu'il s'agit d'un travail original et personnel, que toutes les sources référencées ont été indiquées dans leur totalité et ce, quelle que soit leur provenance, et que l'utilisation des outils d'intelligence artificielle est conforme aux consignes générales d'utilisation publiées par l'UCLouvain et disponible à cette adresse :

<https://cdn.uclouvain.be/groups/cms-editors-p1/portail/reglement/Consignes-ChatGPT-version-etudiante.pdf?itok=SebXXm87>

Je suis conscient·e que le fait de ne pas citer une source, de ne pas la citer clairement et complètement, de ne pas annoncer dans une partie spécifique en début du mémoire l'utilisation que j'ai faite des outils d'intelligence artificielle ou de les utiliser de manière contraire à ce qui est prévu dans la note institutionnelle constituent des irrégularités graves au regard du [Règlement des études et des examens de l'Université catholique de Louvain](#) (Chapitre 4, section 7, article 107 à 114) au sein de l'Université. J'ai notamment pris connaissance des risques de sanctions académiques et Disciplinaires encourues.

Au vu de ce qui précède, je déclare sur l'honneur ne pas avoir commis de plagiat ou toute autre forme de fraude et de n'avoir pas utilisé les outils d'intelligences artificielles en dehors de ce qui est accepté à l'UCLouvain.

Nom, Prénom : Vanden Bossche Elynn

Date : 28 avril 2026

Signature de l'étudiante :

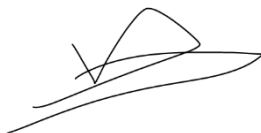


Table des matières

Remerciements	4
Introduction	5
Partie I : La représentation de l' <i>Etrusca Disciplina</i> dans la littérature latine	10
1.1. La fin de la République et rationalisation du sacré	12
Cicéron et l' <i>Etrusca Disciplina</i> raisonnée	12
1.2. Le cercle augustéen : restauration morale et assimilation du sacré	23
1.2.1. Vitruve et l' <i>Etrusca Disciplina</i> urbanisée	23
1.2.2. Virgile et l' <i>Etrusca Disciplina</i> mythopoétisée	24
1.2.3. Tite-Live et l' <i>Etrusca Disciplina</i> paradoxographiée	26
1.3. Le cercle impérial : la mémoire critique du savoir étrusque	30
1.3.1. Sénèque et l' <i>Etrusca Disciplina</i> intellectualisée	30
1.3.2. Lucain et l' <i>Etrusca Disciplina</i> politisée	33
1.3.3. Valère Maxime et l' <i>Etrusca Disciplina</i> moralisée	36
1.3.4. Pline l'Ancien et l' <i>Etrusca Disciplina</i> préservée	37
Partie II : Construire l'altérité, figurer le savoir	41
2.1. Les marqueurs de l'altérité	42
2.1.1. L'ancienneté	42
2.1.2. La technicité	45
2.2. Les figures du savoir étrusque	46
2.2.1. L'haruspice, spécialiste de l'ailleurs	46
2.2.2. Les <i>principes etrusci</i> et leur capital social	49
2.3. L'encadrement de l'autorité étrusque	52
2.3.1. Contester l'autorité religieuse et temporelle	52
2.3.2. Discuter l'autorité technique	56
2.3.3. Maîtriser les usages	59
2.4. Une altérité utile	64
Partie III : Intégrer l'altérité, (re)fonder Rome	66
3.1. L' <i>Etrusca Disciplina</i> comme patrimoine	67
3.2. L' <i>Etrusca Disciplina</i> dans les origines et le destin romains	72
3.3. Les formes d'une intégration asymétrique	74
3.3.1. Conserver le savoir étrusque, transférer le pouvoir à Rome	74

3.3.2.	L'étranger comme figure paradoxale de la légitimité	75
3.4.	<i>L'Etrusca Disciplina</i> au service d'une nouvelle identité romaine	78
3.4.1.	Construire une romanité comme identité recomposée	78
3.4.2.	Inscrire Rome dans une mémoire religieuse italique commune	79
3.4.3.	Légitimer le pouvoir romain et le présent augustéen	80
3.5.	La fabrique littéraire de l'acculturation	82
3.5.1.	Sélection et simplification	82
3.5.2.	Rationalisation.....	84
3.5.3.	Transposition et romanisation	85
Bibliographie		91

Remerciements

Je souhaite tout d'abord exprimer ma profonde gratitude à Nicolas Meunier pour son accompagnement tout au long de la réalisation de ce mémoire. Ses conseils avisés, sa disponibilité et ses encouragements m'ont permis d'avancer avec davantage de confiance dans ce travail exigeant. Un grand merci également à Madame Françoise Van Haeperen, pour le temps qu'elle m'a consacré en début de master pour répondre à mes questions et pour celui accordé à la relecture de ce mémoire. Je remercie tout particulièrement Sylvie Boquet, ma maman, pour sa relecture minutieuse, ainsi que pour ses corrections toujours justes. Mes remerciements vont également à Julien pour son soutien constant. Sa présence dans les moments de doute, son aide et sa confiance en moi m'ont fait persévérer et dépasser mes limites face aux différents obstacles qui me paraissaient parfois insurmontables.

Enfin, je n'oublie pas toutes les personnes formidables rencontrées au cours de ce master. Elles ont rendu les longues journées de bibliothèque plus légères et m'ont offert bien plus de fous rires que je ne saurais en compter.

Introduction

La fin de la République et le début de l'Empire marquent une période de profondes transformations politiques, sociales et culturelles à Rome. L'expansion territoriale, le traumatisme des guerres civiles successives et les recompositions institutionnelles déstabilisent le sentiment d'appartenance à une communauté bien définie. Orlin désigne ce phénomène comme une véritable « crise d'identité »¹. Dans un tel contexte, la définition de ce qui est romain cesse d'aller de soi. Elle doit être reformulée dans des cadres nouveaux. Comme l'ont montré de nombreux travaux du début des années 2000², la romanité³ ne se laisse plus penser uniquement comme un héritage civique stable, mais comme une construction en cours, nourrie de réélaborations politiques, mémorielles et culturelles. La sphère religieuse participe pleinement de cette dynamique en constituant à la fois un lieu d'affirmation des continuités traditionnelles et un espace d'intégration, de hiérarchisation ou de mise à distance de pratiques venues d'ailleurs. Elle offre ainsi un terrain d'observation pour saisir la manière dont les élites romaines⁴ pensent leurs rapports à l'altérité tout en redéfinissant leurs propres normes.

En effet, les dernières recherches sur le système religieux romain⁵ prennent largement en compte les questions identitaires liées au culte, à une époque où Rome devait composer avec de nombreuses traditions étrangères. Parmi elles, l'*Etrusca Disciplina*, ensemble de savoirs divinatoires attribués aux Étrusques, apparaît comme l'une des plus influentes et des plus discutées. Dans les sources latines, elle désigne notamment l'interprétation des prodiges, des éclairs et des entrailles animales, ainsi que certains savoirs rituels plus larges⁶. La formule elle-même rassemble sous une même étiquette romaine des pratiques, des textes et des compétences dont les contours exacts demeurent mouvants selon les auteurs et les contextes. Ce savoir apparaît à Rome comme ancien, technique, prestigieux et, à bien des égards, indispensable. Les haruspices, qui en sont les principaux détenteurs, interviennent dans des contextes de crise et participent à la gestion religieuse de la cité. Pourtant, malgré cette intégration effective dans

¹ ORLIN, Eric M. 2010. p. 6.

² LE ROUX, Patrick. 2004. KEAY, Simon and TERRENATO, Nicola (eds.). 2001. TERRENATO, Nicola. 1998. MATTINGLY, David. 2002.

³ La *romanitas* étant un terme apparu chez Tertullien (Tert. *Pall.* 4.) et désignant les coutumes romaines. Il désigne, dans la recherche actuelle, l'ensemble des concepts et pratiques politiques et culturels qui définissent l'identité romaine.

⁴ Par « élites romaines », nous entendons une partie de la classe dirigeante se revendiquant comme citoyenne de la *res publica*, « indépendamment de son *origo* (qu'elle soit latine, sabine, étrusque, campanienne, etc.) » (MEUNIER, Nicolas. 2019. p. 74). Cette élite comprenait donc également des Étrusques. Elle n'était pas homogène, mais en évolution constante, notamment en raison de l'intégration volontaire d'autres ethnies qui participèrent activement à la notion complexe de *romanitas*.

⁵ ORLIN, Eric M. 2010. SANTANGELO, Federico. 2013. RUPKE, Jörg. 2012.

⁶ BRIQUEL, Dominique. 2024. p. 90.

certaines pratiques publiques, l'*Etrusca Disciplina* demeure constamment marquée par son origine étrangère. Elle est reconnue pour son efficacité sans être totalement confondue avec la tradition religieuse romaine proprement dite. Cette coexistence de la proximité fonctionnelle et de la distance symbolique constitue l'un des traits les plus frappants de sa réception. C'est cette ambivalence, entre intégration et altérité, reconnaissance et mise à distance, qui constitue le point de départ de notre réflexion.

L'objet de cette étude n'est toutefois pas la « religion étrusque » entendue comme un ensemble autonome qu'il s'agirait de reconstituer dans sa cohérence originelle. Une telle entreprise se heurterait d'abord à l'état de la documentation, puisque les textes étrusques conservés sont extrêmement lacunaires et que l'essentiel de nos connaissances sur ce savoir provient d'auteurs romains⁷. Le problème n'est donc pas seulement documentaire, mais également épistémologique, dans la mesure où l'objet nous parvient déjà filtré, traduit et réordonné par des catégories latines. Le choix du terme *Disciplina* est à cet égard significatif, puisqu'il renvoie à un savoir structuré, transmissible, spécialisé, plutôt qu'à ce que les Romains désignent habituellement par *religio*, c'est-à-dire un rapport civique et moral aux dieux⁸, profondément enraciné dans les pratiques propres à la cité. L'écart lexical traduit ainsi un écart conceptuel : l'*Etrusca Disciplina* est pensée comme un savoir efficace, mais extérieur, dont l'intégration n'efface jamais complètement l'étrangeté.

Cette ambiguïté invite à interroger la manière dont les *Quirites* ont représenté ce savoir et les usages qu'ils en ont faits. Plus précisément, ce mémoire se propose d'examiner comment les auteurs latins de la fin de la République et du début de l'Empire mobilisent la représentation de la discipline étrusque pour redéfinir les contours de leur identité. Il ne s'agit donc pas seulement d'étudier un savoir divinatoire, mais de comprendre ce que son traitement littéraire révèle des opérations intellectuelles par lesquelles les Romains se pensent eux-mêmes. L'enjeu n'est donc pas seulement religieux. En effet, à travers les discours sur la discipline étrusque se jouent des questions plus larges : la définition des frontières de la romanité, la place des élites italiques dans la cité, les formes de légitimation du pouvoir, ainsi que les modalités selon lesquelles des héritages extérieurs sont incorporés tout en restant subordonnés au système symbolique de l'*Urbs*.

⁷ CAPDEVILLE, Gérard. 1993. p. 2.

⁸ SCHEID, John. 1985. p. 13.

La présente étude s'inscrit dans le prolongement de plusieurs champs historiographiques. Les travaux consacrés à la divination et à la religion étrusque ont permis de mieux cerner la nature de la science étrusque et la place des haruspices dans le monde romain. Parmi eux, Dumézil⁹ fut bien sûr le pionnier de l'étude de cette *Disciplina* à Rome. Dans son appendice sur la religion étrusque, il détaille son contenu et ses livres, relevant déjà l'influence et la transformation des auteurs romains sur ses représentations. Quelques décennies plus tard, la recherche commence à s'intéresser davantage à la fonction pragmatique de l'*Etrusca Disciplina* au sein du fonctionnement politique de la République romaine. Dans *Prodigy and Expiation : A Study in Religion and Politics in Republican Rome*¹⁰, MacBain étudie les prodiges et leur expiation et démontre comment Rome a instrumentalisé ces pratiques pour gérer ses crises religieuses et politiques. Dans le tournant des années 2000, Marie-Laurence Haack¹¹ fournit une analyse très complète de l'implication des haruspices, les devins étrusques, dans le système politique romain, offrant une compréhension approfondie de ses figures. Parallèlement, les renouvellements historiographiques relatifs à la romanisation et aux identités romaines et italiques¹² conduisent à abandonner les modèles trop linéaires de « romanisation » au profit d'approches plus attentives aux recompositions, aux asymétries de pouvoir et à l'initiative des élites locales. Le phénomène de l'acculturation des peuples italiques a été abondamment étudié, notamment par Farney et Bourdin¹³. Le Roux¹⁴ fournit un état de l'art très complet sur le phénomène dit de « romanisation », auquel nous renvoyons le lecteur. Pour reprendre ses mots, « [l]e concept de romanisation, utilisé pour rendre compte de la soumission d'une société et d'un territoire conquis aux formes d'organisation voulues par Rome, remonte à la première moitié du XIX^e siècle [...] [il désigne] un langage commun des historiens pour parler de l'histoire impériale de Rome, c'est-à-dire pour décrire la multiplicité des transformations intervenues dans les territoires provinciaux sous la domination romaine »¹⁵. Le terme de romanisation étant largement débattu et remis en question ces dernières années, nous lui avons préféré celui d'« acculturation »¹⁶ afin de mieux rendre compte de l'insertion de l'*Etrusca Disciplina* dans la culture romaine. Dans cette perspective,

⁹ DUMÉZIL, Georges. 1966.

¹⁰ MACBAIN, Bruce. 1982.

¹¹ HAACK, Marie-Laurence. 2003.

¹² DENCH, Emma. 2005. BERRY, Joanne and LAURENCE, Ray. (eds.). 1998.

¹³ BOURDIN, Stéphane. 2012. FARNEY, Gary D. 2007 et 2017.

¹⁴ LE ROUX, Patrick. 2004.

¹⁵ *Idem.* p. 286 et 288.

¹⁶ Terme utilisé par MATTINGLY, David. 2002. p. 537. KEAY, Simon and TERRENATO, Nicola (eds.). 2001. p. ix.

la notion de « bricolage culturel »¹⁷, proposée par Nicola Terrenato pour décrire la réattribution de fonctions nouvelles à des éléments culturels préexistants dans le cadre de la domination romaine, offre un cadre particulièrement fécond pour penser le cas de la discipline étrusque. Ces nouvelles approches ont permis le développement d'un courant de recherches mettant davantage en avant les liens entre cultes et identités. En étudiant le système religieux romain, Santangelo¹⁸ et Orlin¹⁹ ont ainsi prêté une grande attention aux influences religieuses extérieures, dont l'*Etrusca Disciplina*, et à leur rôle durant les années troubles ayant vu le passage de la République à l'Empire.

Le présent mémoire adopte donc une approche au croisement de l'histoire religieuse, de l'analyse littéraire et de l'étude des mentalités. Il repose sur l'étude critique d'un corpus de sources textuelles latines produites entre la fin de la République et le début de l'Empire. Le corpus a été constitué à partir d'une enquête lexicale et thématique dans la littérature latine²⁰, puis resserré autour d'auteurs dont les œuvres témoignent d'usages particulièrement significatifs de la discipline étrusque dans des contextes politiques, idéologiques et génériques variés. Ont ainsi été retenus Cicéron, Virgile, Tite-Live, Vitruve, Sénèque, Lucain et Pliny l'Ancien. Tous, à des degrés divers, appartiennent aux milieux lettrés proches du pouvoir ou participent à l'élaboration de cadres intellectuels et symboliques centraux pour la définition de la romanité. L'intérêt d'un tel corpus tient aussi à sa diversité, étant donné qu'il contient des discours, des traités philosophiques, des textes historiographiques, des épopées et des compilations savantes. Toutes ces œuvres ne génèrent pas une image univoque de l'*Etrusca Disciplina*, mais des représentations plurielles, modelées par des finalités propres à chaque texte. L'analyse comparée de ces différents genres permet ainsi de saisir à la fois la permanence de certains schèmes de représentation et la souplesse de leurs réemplois.

La présente étude comporte néanmoins plusieurs limites qu'il convient de préciser d'emblée. Elle ne cherche pas à mesurer la sincérité religieuse des auteurs ni à déterminer si les Romains « croyaient réellement » à la discipline étrusque, question qui repose sur des catégories souvent anachroniques et difficilement saisissables dans les sources. Elle ne vise pas davantage à restituer les pratiques effectives de la divination étrusque dans leur réalité historique. Ce mémoire porte avant tout sur des discours de lettrés romains appartenant aux

¹⁷ TERRENATO, Nicola. 1998. pp. 20-27.

¹⁸ SANTANGELO, Federico. 2013.

¹⁹ ORLIN, Eric M. 2010.

²⁰ À partir de Brepols Publishers. *Library of Latin Texts*. Base de données en ligne.

élites, produits dans des cadres idéologiques précis et transmis par une tradition textuelle elle-même orientée. Les conclusions proposées relèvent donc d'une analyse interprétative des représentations et des stratégies discursives, pas d'une reconstitution exhaustive du savoir religieux étrusque.

À partir de ce cadre, le mémoire s'articule en trois parties. La première partie s'attache à identifier ce que signifie et désigne l'*Etrusca Disciplina* dans la littérature latine en étudiant les occurrences, les usages et les inflexions du terme et des réalités qu'il désigne chez les auteurs du corpus. Il s'agit d'abord de cerner la forme que prend cet objet dans les textes, avant d'en analyser les implications. La deuxième partie cherche à comprendre comment la discipline étrusque est construite comme un savoir autre, à travers des marqueurs d'ancienneté, de technicité et de spécialisation, ainsi qu'à travers les figures sociales qui l'incarnent. Elle tente de mettre en évidence les mécanismes par lesquels cette altérité est à la fois reconnue, hiérarchisée et encadrée. Enfin, la troisième partie examine les modalités selon lesquelles cette altérité est progressivement intégrée dans une romanité recomposée, notamment à l'époque augustéenne et impériale.

Ainsi, nous verrons que, loin de n'apparaître comme un simple vestige de religiosité étrangère conservé à la marge de la culture romaine, l'*Etrusca Disciplina* semble constituer un objet central dans les textes latins pour penser les modes d'appropriation du savoir, la gestion de l'altérité et la redéfinition des frontières de l'identité romaine entre la fin de la République et le début de l'Empire.

Partie I : La représentation de l'*Etrusca Disciplina* dans la littérature latine

La mention d'un terme particulier n'est jamais neutre. Elle relève, dans la littérature latine, tantôt de la volonté de marquer l'altérité, de souligner une tradition vénérable, de donner du crédit à une autorité savante, ou encore de mettre en exergue un trait propre à la romanité. Nous pourrions presque parler de critère rhétorique, d'une constituante du discours qui influe sur le sens que veut lui donner son auteur. C'est pour cette raison qu'il est primordial, dans la présente étude, d'analyser précisément les occurrences du terme *Etrusca Disciplina* — et plus généralement, les références à cette discipline — chez les auteurs de notre corpus avant d'en comprendre les conséquences et les significations profondes sur des concepts²¹ tels que l'identité romaine²², la résistance des élites romaines face à un savoir exogène, l'intégration culturelle²³, les discours de pouvoir, l'acculturation²⁴ et le bricolage culturel²⁵.

En effet, il est difficilement pertinent d'étudier une notion sans interroger au préalable sa signification exacte dans les sources antiques. De fait, cette Partie I dresse une étude des références à la science étrusque dans la littérature latine du I^{er} siècle avant et I^{er} après notre ère, en se concentrant sur la signification que ce terme semble revêtir dans chacun des contextes relevés. Il ne s'agit pas encore d'une analyse approfondie des conséquences idéologiques de ces mentions, mais d'un inventaire guidé par une question centrale : que désignaient exactement les Anciens par le syntagme *Etrusca Disciplina* ? Ce chapitre cherchera également à déterminer s'il existait, chez les auteurs latins sélectionnés, une compréhension unifiée de cette doctrine religieuse ou s'il s'agissait d'un concept aux contours flous, dépendant des contextes, des intentions rhétoriques ou politiques de chaque auteur. En d'autres termes, l'*Etrusca Disciplina* telle qu'elle nous est transmise peut-elle encore désigner un ensemble religieux cohérent, ou s'agit-il d'un artefact terminologique, une fiction savante qu'il convient de déconstruire pour mieux comprendre les dynamiques de réception culturelle à Rome ?

Sans ambages, Thulin, dans la *Realencyclopädie* définit l'*Etrusca Disciplina* comme le nom attribué par les Romains à toute la doctrine des haruspices étrusques²⁶. D'un point de vue

²¹ Autant de notions déployées pour rendre compte de la complexité du phénomène dit de « romanisation », que le monde scientifique remet en cause depuis quelques années. Cf. MATTINGLY, David. 2002. p. 538.

²² BERRY, Joanne and LAURENCE, Ray. (eds.). 1998.

²³ METZLET, Jeannot and al. 1995.

²⁴ ORLIN, Eric M. 2010.

²⁵ TERRENATO, Nicola. 1998. pp. 20-27.

²⁶ THULIN, Carl Olov. 1907. p. 725.

strictement linguistique, le terme *Disciplina* signifie d'abord, selon le dictionnaire d'Ernout²⁷, « un enseignement, une éducation, une discipline », et plus concrètement encore : « une matière enseignée ». *Disciplina* provient du verbe *discere*, signifiant « apprendre ». Ce sens souligne d'emblée le caractère structuré et transmissible du savoir étrusque, conçu comme une science « appliqué au domaine de la religion »²⁸. Le fait que le terme *Disciplina* ait également été utilisé dans l'Antiquité pour désigner des matières comme la physique ou les mathématiques²⁹ renforce encore cette idée d'un savoir technique, rigoureux et non superstitieux. La seconde composante du syntagme, *Etrusca*, renvoie au nom que les Romains donnaient aux Étrusques. Certaines hypothèses étymologiques font dériver cette dénomination du grec θύειν, « sacrifier ». Le préfixe *e—* viendrait de *ex*, en lien avec l'acte d'extraction des viscères lors des rites haruspicinaux, pratique emblématique des prêtres étrusques qui sortaient les viscères du corps des animaux pour les observer³⁰. Cependant, l'haruspicine dépassait l'examen des *exta*, puisqu'elle pouvait expliquer des prodiges variés (*procuratio prodigiorum*)³¹. Cette étymologie, bien qu'incertaine, témoigne d'une focalisation romaine sur cet aspect divinatoire de la tradition étrusque. Le terme *haruspex* lui-même soulève des interrogations : certains y voient une racine liée aux intestins (*haru—*), d'autres évoquent une origine hybride, étrusco-latine³². Ce flou étymologique reflète bien l'ambiguïté de notre accès au monde religieux étrusque. Aucune source écrite étrusque ne nous permet aujourd'hui d'attester de la manière dont les Étrusques eux-mêmes nommaient ou concevaient leur savoir religieux. Étymologiquement, le terme *Etrusca Disciplina* en lui-même semble déjà relever d'une invention romaine, un label exogène imposé à une réalité étrangère.

²⁷ ERNOUT, Alfred et MEILLET, Antoine. 1932. [*Disciplina*] in *Dictionnaire étymologique de la langue latine*. p. 176.

²⁸ BRIQUEL, Dominique. 2018. p. 84.

²⁹ BRIQUEL, Dominique. 2021. p. 2.

³⁰ BOUCHÉ-LECLERCQ, Auguste. 1873. pp. 17-33. SCHEID, John. 1998. p. 103.

³¹ SCHEID, John. 1998. p. 102.

³² ERNOUT, Alfred et MEILLET, Antoine. 1932. [*Haruspex*] in *Dictionnaire étymologique de la langue latine*. pp. 289-296.

1.1. La fin de la République et rationalisation du sacré

Cicéron et l'*Etrusca Disciplina* raisonnée

La divination, sous toutes ses formes, occupe une place essentielle dans la réflexion et l'œuvre de Marcus Tullius Cicero. En raison d'une volonté de panorama élargi concernant notre corpus et de limites en termes de longueur, il nous sera impossible de traiter de l'*Etrusca Disciplina* chez Cicéron en profondeur. Les extraits choisis et les lectures spécifiques citées nous permettront cependant d'évaluer l'évolution globale de la pensée de l'Arpinate et son imbrication dans l'évolution de la représentation de notre objet d'étude.

Le *De haruspicum responso oratio*

Le *De haruspicum responso oratio* constitue la première prise de parole publique de Cicéron engageant explicitement la matière religieuse étrusque. Ce discours s'inscrit dans un contexte double. Sur le plan personnel, il se rattache à la querelle qui l'oppose à Clodius : ce dernier, s'appuyant sur le compte rendu des haruspices à propos des prodiges récemment observés, accuse Cicéron d'être à l'origine de certains sacrilèges énoncés. Sur le plan politique, il intervient à un moment de fortes tensions à Rome même et avec l'Égypte³³. L'*Urbs* subit, quant à elle, une « crise de régime »³⁴ avec la montée en puissance du premier triumvirat composé de César, Crassus et Pompé. C'est dans ce contexte tendu que surviennent différents prodiges, entraînant la consultation des haruspices. Ces derniers en relèvent cinq, qu'ils expliquent par cinq sacrilèges³⁵. Clodius, en proposant une lecture accusatrice des prodiges, profite du contexte de tension pour instrumentaliser la *religio* publique contre Cicéron. Ce dernier déclame sa réponse en avril 56 afin de livrer sa propre analyse de la réponse des haruspices, en se dédouanant (ainsi que Pompée) de toute accusation.

Cicéron commence la deuxième partie de son discours en affirmant sa foi envers le système religieux romain (*Ego uero primum habeo auctores ac magistros religionum colendarum maiores nostros [...]*³⁶). Il manifeste d'emblée un respect pour la gravité des signes (*magnitudine ostenti*) tout en rappelant qu'il est un homme pieux et que ses responsabilités littéraires et ses affaires ne le détournent pas de la *religio* (*neque is sum qui, si cui forte uideor plus quam ceteri qui aeque atque ego sunt occupati uersari in studio litterarum, his delecter*

³³ WILLEUMIER, Pierre et TUPET, Anne-Marie. 2002. p. x.

³⁴ *Idem.* p. 11

³⁵ DUMÉZIL, Georges. 1966. p. 657.

³⁶ Cic. *Har. resp.* 9, 18.

*aut utar omnino litteris quae nostros animos deterrent atque auocant a religione.)*³⁷. L'expression *Etrusca Disciplina* apparaît pour la première fois de la littérature latine conservée³⁸ dans la suite du discours :

Ils [les Anciens] ont décidé que les rites sacrés et l'ordre des cérémonies religieuses soient arrêtés par les pontifes, que l'explication des heureux présages appartienne aux augures, que les anciennes prédictions d'Apollon soient contenues dans les livres sibyllins et les explications des prodiges dans la doctrine des Étrusques (*portentorum expiationes Etruscorum Disciplina contineri putaverunt*).³⁹

L'orateur loue la décision des Anciens d'avoir décidé d'expliquer les prodiges grâce à la doctrine étrusque. Cicéron rappelle la grande valeur de cette dernière, puisqu'elle aurait prédit précisément la guerre sociale, le conflit entre Sylla et Marius et la récente conjuration de Catilina. Il n'émet donc, pour l'instant, aucun jugement de valeur ni aucun doute sur la science toscane et, plus largement, sur les autres types de divination. Au contraire, il semble adouber ces dernières comme faisant partie intégrante du système cultuel romain. Selon l'Arpinate, ce sont d'ailleurs les Anciens qui ont enseigné le savoir sur la puissance des dieux immortels aux hommes érudits et sages, et non l'inverse ! (*quae quamquam diuinitus perscripta uideo, tamen eius modi sunt ut ea maiores nostri docuisse illos, non ab illis didicisse uideantur*)⁴⁰. Il va même jusqu'à insister sur le fait que personne ne peut douter de l'existence des dieux, à moins d'être dépourvu de raison (*Etenim quis est tam uaecors[...]*)⁴¹. Pour Cicéron, en effet, c'est la *pietas*, la *religio* et la *sapientia*⁴² qui distinguent le peuple romain des autres nations, et qui lui ont permis de s'élever au-dessus de toutes (*omnis gentis nationesque superauimus*). Dans ce discours plein de patriotisme et d'appels à la concorde, l'*Etrusca Disciplina* semble être un élément unificateur démontrant l'assimilation d'un savoir étranger au système religieux romain par les *maiores*.

Par la suite, lorsque Cicéron explique le fracas qui s'est fait entendre dans le Latium⁴³, il mentionne à nouveau la science étrusque dans le contexte de l'explication d'un prodige, mais cette fois-ci en insistant sur le fait qu'elle fut transmise aux Étrusques par les dieux

³⁷ *Ibid.*

³⁸ [*Etrusc* Disciplin**] in *Library of latin texts*.

³⁹ Cic. *Har. resp.* Op.cit.

⁴⁰ *Idem*, 9, 19.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² *Ibid.*

⁴³ *Idem*. 10, 20.

(*ab ipsis dis immortalibus*). Un premier élément de mise à distance apparaît dans cette citation. Cicéron propose de laisser de côté (*mitto*) les haruspices et l'ancienne discipline d'Étrurie (*haruspices [...] illam ueterem [...] Etruriae traditam Disciplina*) pour que chacun puisse se concentrer sur l'origine du tremblement entendu. Sur ce point, il demande si « nous ne pourrions pas tous être des haruspices ? (*nos nonne haruspices esse possumus*) ». Cette première touche d'ironie laisse entendre qu'il ne faut pas être devin pour reconnaître un prodige, un énorme bruit retentissant dans le Latium étant un signe évident du mécontentement divin. Il invite son auditoire à ne pas se fier uniquement aux paroles des haruspices, mais à exercer leur propre jugement. Il s'agit d'une première tension entre le respect de rites anciens, bien intégrés dans le système religieux romain, et un appel à la raison individuelle. Dans ce texte, Cicéron ne s'encombre pas de longues descriptions sur les procédés mantiques de la discipline étrusque. Bien qu'elle apparaisse comme intégrée au système religieux, l'orateur n'hésite pas à la critiquer, à la remettre en question et à la tenir d'une certaine façon à distance pour servir ses intérêts politiques. Le problème n'est en effet pas la *Disciplina*, mais bien son usage politique et civique.

Dans le passage sur la profanation des jeux mégalésiens⁴⁴, Cicéron hypothétise une situation où un essaim d'abeilles aurait envahi la scène ou l'hémicycle des jeux. Les haruspices auraient donc été appelés et auraient mis en garde les Romains contre les esclaves en consultant les livres étrusques (*haruspices acciendos ex Etruria putamus [...] Atque in apium fortasse examine nos ex Etruscorum scriptis haruspices [...]* ⁴⁵). Il fait référence ici aux *libri fatales*, les livres du destin étrusques, une sous-catégorie des *libri rituales*⁴⁶. Cet extrait nous informe sur tout un pan de l'*Etrusca Disciplina* essentiel à Rome : sa capacité à expliquer les prodiges et à en tirer des présages ou des mises en garde grâce à ses livres. Les *Quirites* plaçaient une grande confiance dans les haruspices, les garant de cette science étrusque, puisqu'eux seuls détenaient le savoir nécessaire pour consulter les *libri etrusci*. Est-ce également de ces livres que furent tirés les cinq explications de prodiges et les cinq conseils dont nous avons parlé plus haut ? La question reste entière. Au chapitre 25, paragraphe 53, Cicéron mentionnera à nouveau les livres étrusques lorsqu'il aborde les « discordes entre les meilleurs citoyens » (*optimatum discordias*⁴⁷) : il qualifie Clodius et ses compères de citoyens *deteriores* et *repulsos*, selon l'appellation des livres étrusques (*Habet Etrusci libri certa nomina*). Ce passage tend à

⁴⁴ Cic. *Har. resp.* 11-12, 22-27.

⁴⁵ *Idem.* 12, 25.

⁴⁶ DUMÉZIL, Georges. 1966. p. 623.

⁴⁷ Cic. *Har. resp.* 25, 53.

démontrer l'instrumentalisation des livres étrusques pour donner du poids au discours et aux arguments de Cicéron, ce qui pourrait traduire un enracinement profond dans la culture romaine.

Un dernier extrait nous semble digne d'intérêt :

Et je vois dans la réponse des haruspices que ces mots ont été ajoutés : « Des sacrifices anciens et cachés ont été accomplis avec peu de soin et profanés. » Est-ce que ce sont les haruspices qui disent cela, ou bien les dieux domestiques et ancestraux ?⁴⁸

Cicéron s'arrête sur une formule de la réponse des haruspices, mais en déplace aussitôt l'autorité par une question incisive : est-ce véritablement la parole des haruspices, ou celle des *patrii penatesque di* qu'ils prétendent transmettre ? Par cette interrogation, il met en doute la fiabilité de leur énonciation : les haruspices ne sont plus seulement des interprètes de signes, leur parole tend à se confondre avec celle des dieux romains eux-mêmes. C'est là que se révèle une ambivalence essentielle. En parlant au nom des divinités protectrices de Rome, les haruspices font pénétrer l'*Etrusca Disciplina* au cœur même de la romanité. Ce savoir étrusque, pourtant extérieur par son origine, ne demeure pas un simple art technique de déchiffrement. Il cohabite avec l'identité religieuse romaine, au point de devenir l'un des vecteurs de sa mémoire sacrée. Cicéron souligne ainsi l'ambiguïté de leur position : indispensables au fonctionnement de la *religio* publique, les haruspices tirent leur autorité d'une tradition non romaine, tout en revendiquant l'accès à la voix la plus intime des dieux de Rome.

Le *De Legibus*

Déçu par le déclin de la République, Cicéron se tourne vers la philosophie et rédige le *De legibus* entre 52–46, dans lequel il défend un droit idéal fondé sur la loi naturelle et la raison, en opposition aux dérives politiques des années précédentes⁴⁹. Il cherche également, dans le livre II, à définir un droit religieux idéal qui associe le respect de la tradition et la nécessité d'un encadrement politique.

Les prodiges et les présages, si le Sénat l'ordonne, seront déférés aux Étrusques et aux haruspices : les chefs de l'Étrurie transmettront leur discipline, ils prendront soin

⁴⁸ *Idem.* 17, 37.

⁴⁹ DE PLINVAL, Georges. 1968. pp. xv-xvi.

d'apaiser les dieux qui ont fait apparaître ces signes et d'expier les foudres ainsi que les autres manifestations néfastes.⁵⁰

On remarque ici que Cicéron attribue déjà aux haruspices des tâches qui vont au-delà de la consultation des entrailles (à laquelle est directement rattaché leur nom) : l'expiation des prodiges et la purification de la foudre. Cependant, il leur impose un cadre strict : ce n'est que si le Sénat l'ordonne (*si senatus iusserit*) que les signes doivent être déferés aux Étrusques. Il affirme ainsi la primauté du pouvoir politique sur la pratique religieuse. L'*Etrusca Disciplina* est tolérée et même respectée, mais elle reste soumise à l'autorité de l'État romain, elle doit être contrôlée afin de servir la stabilité civique. Cicéron intègre les haruspices dans son modèle de *religio* publique parce qu'ils répondent, selon lui, à un besoin collectif. Les prodiges inquiètent le peuple et exigent une réponse rituelle, soit en apaisant les divinités inquiétées, soit en purifiant la foudre et les objets qu'elle a frappés. Enfin, l'expression *Etruria que principes Disciplinam doceto* éclaire la transmission d'*Etrusca Disciplina*. Si l'on en croit cette citation, seuls les *principes* d'Étrurie, c'est-à-dire les nobles, pouvaient prétendre à devenir des haruspices reconnus et appelés par l'État pour des consultations⁵¹. Notons ici la distinction concernant les haruspices appariteurs installés à Rome et à la solde de grands personnages de la fin de la République et les grands haruspices convoqués par le Sénat venant directement d'Étrurie, détaillée par Yann Bethélet dans son article « Les haruspices publics au service de Rome : des aristocrates convoqués d'Étrurie ? Quels aristocrates ? »⁵².

Le *De natura Deorum*

Dix ans après le discours sur la réponse des haruspices, Cicéron écrit le *De natura deorum*, premier traité philosophique d'une série de trois ouvrages⁵³. Ces derniers ont pour but « explicite de fournir à ses concitoyens un exposé systématique, en latin, des problèmes de logique, d'éthique et de physique tels qu'ils ont été formulés à partir des polémiques entre les différentes écoles philosophiques grecques »⁵⁴.

Le passage qui nous intéresse provient du livre deux : Balbus défend le point de vue stoïque sur la validité de la science augurale romaine et celle des haruspices étrusques en rappelant l'exemple de Tiberius Gracchus, le père des Gracques⁵⁵. L'anecdote sera reprise dans

⁵⁰ Cic. *Leg.* II, 9, 21.

⁵¹ SCHEID, John. 1998. p. 103.

⁵² BERTHELET, Yann. 2020.

⁵³ Comprenant le *De Divinatione* et le *De Fato*.

⁵⁴ AUVRAY-ASSAYAS, Clara. 2002. p. ix.

⁵⁵ Cic. *Nat. deor.* II, 4, 10-12.

le *De Divinatione*⁵⁶. En 163 av. J.-C., lors d'une élection, la mort soudaine d'un scrutateur est perçue par la plèbe comme un mauvais présage. Consultés, les haruspices reprochent au consul Tiberius Gracchus une faute rituelle. D'abord irrité et revendiquant son autorité d'augure, il conteste leur jugement avant de reconnaître son erreur, révélant les réticences de certains Romains envers la divination étrusque comme l'explique Gary D.Faney : « some Romans did not fully accept the divining skills of the Etruscan people and sometimes saw their consultation as an inference rather than an aid. »⁵⁷. Pourtant, dans la perspective de Balbus, l'anecdote prouve précisément la validité de cette science, puisqu'un magistrat éminent finit par se soumettre à celle-ci.

Les augures renvoient l'affaire au Sénat : le Sénat ordonne aux consuls d'abdiquer. Ils abdiquèrent. Quels exemples plus grands cherchons-nous ? Un homme très sage, peut-être le plus remarquable de tous, préféra avouer sa faute (qui aurait pu rester cachée) plutôt que de laisser subsister un scrupule religieux dans l'État. Les consuls abandonnèrent aussitôt le pouvoir suprême plutôt que de le conserver un seul instant contre la *religio*. Grande est l'autorité des augures... mais, l'art des haruspices, n'est-il pas divin ?⁵⁸

Le texte met en effet en évidence le mode d'intégration de l'haruspicine dans les institutions romaines. Les haruspices identifient la faute, mais ce sont les augures, puis le Sénat, qui en assurent la prise en charge et la traduction politique. La *Disciplina* étrusque n'apparaît donc pas comme un savoir étranger laissé à la marge, mais comme une compétence reconnue, insérée dans les mécanismes religieux et institutionnels de la cité. Ce que Balbus cherche à montrer n'est pas seulement que les haruspices ont vu juste, mais qu'un grand magistrat a accepté de reconnaître publiquement sa faute afin de ne pas laisser subsister de scrupule religieux dans l'État. La faute rituelle devient ainsi une affaire de salut public, puisqu'elle ne concerne pas la seule conscience du magistrat, mais engage l'équilibre même de la *res publica*. La grandeur de Gracchus tient précisément à ce renoncement : mieux vaut avouer une erreur qui aurait pu rester cachée que compromettre, même un instant, le rapport de la cité à ses dieux.

Ce passage permet donc de mettre en lumière une tension déjà perceptible ailleurs chez Cicéron. D'un côté, l'haruspicine demeure un savoir d'origine étrusque, distinct des traditions proprement romaines. De l'autre, elle est suffisamment intégrée à la *religio* publique pour contribuer à la préservation de l'ordre civique. Balbus ne présente pas cette discipline comme

⁵⁶ Cic. *Div.* I, 33.

⁵⁷ FARNEY, Gary D. 2007. p.153.

⁵⁸ Cic. *Nat. deor.* II, 4, 12.

un simple art technique, mais comme un savoir légitime, capable de participer à la sécurité religieuse de la cité.

Le *De Divinatione*

Le *De Divinatione* s'inscrit dans la continuité du *De natura deorum*. En deux livres, Cicéron présente un exposé singulier de toute la divination de son époque selon le modèle académique de la *suasoria* et de la *controversia*. Les références à la discipline étrusque y sont donc foisonnantes. Cicéron connaît plutôt bien cette discipline, tant grâce à son implication dans la vie religieuse de la cité qu'au milieu intellectuel dans lequel il évolue. En effet, l'Arpinate entretenait une correspondance soutenue avec Aulus Caecina, à qui nous devons une traduction des *libri etrusci*⁵⁹. Comme l'a expliqué Jean Marie André dans l'introduction du livre 1 du *De Divinatione* dans la collection des universités de France, « cette correspondance prouve qu'en 46, l'augure Cicéron a eu un regain de curiosité pour la science religieuse d'Étrurie [...] »⁶⁰. Fait assez étonnant : avant le *De Divinatione*, Cicéron ne traitait pas la divination étrusque de « science barbare »⁶¹. Ce changement de point de vue est également souligné par Gérard Capdeville dans son article « Les sources de la connaissance de l'*Etrusca Disciplina* chez les écrivains du siècle d'Auguste », ajoutant que les connaissances de Cicéron sur la science toscane semblent s'améliorer entre la rédaction du discours de 56 et la rédaction du *De divinatione* en 44⁶².

Cicéron utilise une pluralité de termes pour désigner le savoir étrusque, termes que réutiliseront abondamment les auteurs postérieurs : *Etruria scientiam*, *Etrusca Disciplina*, *Haruspicum disciplina*, *Haruspicina*, etc. Arrêtons-nous quelques instants sur cette dernière formule.

Et si cette divination par l'examen des entrailles est supprimée, toute l'haruspicine est supprimée.⁶³

Les prêtres étrusques sont indissociables de la vision des auteurs latins de la science étrusque. L'haruspice, à l'origine un prêtre « qui prédisait en examinant les entrailles de la victime »⁶⁴, semble être rapidement devenu pour les Romains « l'homme à tout faire » de l'*Etrusca*

⁵⁹ CAPDEVILLE, Gérard. 1993. p. 8.

⁶⁰ ANDRÉ, Jean-Marie. 2022. p. xl.

⁶¹ *Idem.* p. 25.

⁶² CAPDEVILLE, Gérard. 1993. p. 11.

⁶³ Cic. *Div.* II, 42.

⁶⁴ [*Haruspex*] in Gaffiot en ligne.

Disciplina : devin, interprète et conjurateur des prodiges, urbaniste et enseignant. En effet, selon Dominique Briquel, le nom d'*haruspex* « se rapportait au départ à la seule divination par l'examen du foie, mais avait été étendu à toute l'*Etrusca Disciplina* »⁶⁵. Pourtant, même à l'époque de Cicéron, nous savons que cette dernière ne se résumait pas qu'à la mantique, malgré sa place prédominante dans ce que les auteurs de l'*Urbs* en ont retenu : elle comprenait aussi l'urbanisme sacré, la fondation des villes, les cadastres, la gestion des ressources hydrauliques, la délimitation des propriétés, les rites de consécration des temples⁶⁶, le déroulement de certains jeux, les rites quotidiens (individuels ou collectifs), sans oublier la gestion du temps propre aux Étrusques, ainsi que tous leurs rites funéraires particuliers. Il est frappant de remarquer que Cicéron finit par employer bien plus fréquemment le mot *haruspicina* pour désigner toute la discipline⁶⁷. Cela pourrait révéler combien la pratique divinatoire a fini par incarner, aux yeux des Romains de la fin de la République, l'essence de cette tradition divinatoire. Cependant, nous le verrons avec Sénèque et Tite-Live, l'art fulgural connu, surtout au 1^{er} siècle apr. J.-C., un intérêt grandissant, surpassant peut-être même l'*haruspicine*.

Dans le livre I, la *persona* littéraire incarnée par Quintus, le frère de Cicéron, avance des arguments *pro-divinatione*. En bon stoïcien, Quintus considère la divination en général, et notamment l'*Etrusca Disciplina*, comme une tradition respectable, une science de signes utile à la cité.

Dans tout son exposé, Quintus mobilise de nombreux *exempla* et citations d'auteurs afin de prouver la véracité de son propos. Dans l'extrait ci-dessous, Quintus défend le sérieux des haruspices dans un registre de langage élevé et témoigne de son respect envers la capacité des Étrusques à expier les prodiges reconnus par le Sénat, capacité qui est d'ailleurs reconnue comme une des plus anciennes traditions de Rome dans le *De Haruspicum responsis*⁶⁸.

Quelle est donc cette habileté que de vouloir renverser, par des critiques, des institutions consolidées par l'ancienneté ? [...] Pour ma part, je continuerai d'y recourir et je ne me laisserai pas convaincre que toute l'Étrurie délire dans l'examen des entrailles, que ce même peuple se trompe dans les éclairs ou interprète mensongèrement les prodiges, puisque les tremblements, les grondements et les secousses de la terre ont souvent

⁶⁵ BRIQUEL, Dominique. 2018. p. 87.

⁶⁶ THULIN, Carl Olov. 1907. p. 725.

⁶⁷ DUMÉZIL, Georges. 1966. p. 635.

⁶⁸ Cic. *Har. resp.* 9, 18, p. 44.

annoncé des événements graves et réels pour notre République comme pour d'autres cités.⁶⁹

Le début du paragraphe souligne à nouveau l'ancienneté (*res uetustate*) de la divination. Abordant le sujet de la science étrusque, il enchaîne immédiatement sur les trois domaines majeurs de la science étrusque : l'haruspicine, la brontoscopie et l'interprétation des prodiges. Un autre style ternaire, avec l'anaphore *saepe*, apporte le poids de l'argument de la triade sonore *fremitus/mugitus/motus*⁷⁰ : l'*Etrusca Disciplina* a déjà fait ses preuves, pour Rome, mais aussi pour d'autres cités. Par ce dernier argument, Quintus rattache la mantique à la vie de l'*Urbs* et insiste à nouveau sur son importance civique et religieuse. La divination ne trouve pas son fondement, aux yeux du narrateur, sur la superstition, mais sur une tradition empirique prouvée par l'expérience répétée.

Le livre II se présente comme une réfutation point par point des arguments avancés dans le I. Le narrateur est cette fois-ci Cicéron lui-même. Cette position assumée est, pour beaucoup, la preuve du scepticisme et du positivisme de l'auteur. Certains chercheurs, comme Mary Beard, nuancent cette affirmation. Dans son article « Cicero and Divination : The Formation of a Latin Discourse »⁷¹, la chercheuse soutient que *De Divinatione* ne constitue pas une preuve du scepticisme de Cicéron, qu'il s'agit plutôt d'un exercice académique visant à présenter des arguments opposés sans conclure. Elle souligne que Cicéron, fidèle à la méthode de l'Académie, ne cherche pas à exprimer son opinion personnelle, mais à explorer diverses positions philosophiques. Le traité témoignerait donc d'une intellectualisation nouvelle de la *Disciplina*, désormais envisagée comme objet de discours plutôt que comme instrument politique. En effet, dans sa réponse à Quintus, Cicéron démontre l'impossibilité de prédire le futur grâce à la divination. Cependant, il maintient qu'elle doit être préservée pour des raisons politiques, en tant que fondement de la cohésion civique et religieuse :

Pour commencer par l'haruspicine, que je pense devoir être entretenue pour le bien de la République et pour la *religio* commune (mais comme nous sommes seuls, il est permis de rechercher la vérité sans susciter d'hostilité, surtout pour moi qui doute de beaucoup de choses) examinons d'abord, si tu le veux bien, les entrailles.⁷²

⁶⁹ Cic. *Div.* I, 18, 35.

⁷⁰ FREYBURGER, Gérard et GALLON-SAUVAGE, Anne-Laure. 2022. p. 84.

⁷¹ BEARD, Mary. 1986. pp. 33–46.

⁷² Cic. *Div.* II, 12, 28.

Ainsi donc, je ne dis rien contre cela, je te demande d'exposer la justification de toute l'haruspicine.⁷³

La précision *sed soli sumus* rappelle le cadre restreint et familier du dialogue, typique d'une discussion philosophique menée entre égaux. Ce retrait du débat public correspond à une conception néo-académique de la libre recherche, selon laquelle la mise en question des croyances religieuses doit rester l'apanage d'un petit cercle éclairé, apte à comprendre qu'il ne s'agit pas d'un blasphème, mais d'un exercice rationnel⁷⁴. La liberté de parole, essentielle à l'enquête philosophique, ne peut s'exercer qu'à l'abri des malentendus politiques et de l'opinion populaire, trop prompte à confondre analyse critique et impiété. En isolant la discussion, Cicéron ménage donc un espace où la vérité peut être recherchée sans compromettre la *religio publica*. Il distingue le plan du discours intellectuel, réservé aux esprits cultivés, de celui des pratiques religieuses nécessaires à la cohésion civique. Il adopte ainsi la posture du philosophe plutôt que celle du *princeps civitatis* : non plus le garant des institutions sacrées, mais le penseur qui soumet les traditions à l'examen de la raison⁷⁵. Ce déplacement marque une rupture avec ses œuvres antérieures, où la divination était présentée comme un instrument du pouvoir aristocratique. Ici, elle semble devenir objet de débat, signe d'un savoir religieux désormais intégré à un champ de réflexion théorique et non plus simple support de l'ordre politique :

Vous trahissez la cité même de la philosophie, croyez-moi, à force de vouloir défendre de simples bastions, car en prétendant que l'haruspicine est vraie, c'est toute la physique que vous bouleversez.⁷⁶

Une dernière citation conclura notre analyse du *De Divinatione* :

Mais il se peut aussi qu'ils [les dieux immortels] ne la donnent pas à l'homme et qu'ils la possèdent eux-mêmes, car pourquoi l'accorderaient-ils plutôt aux Étrusques qu'aux Romains ?⁷⁷

⁷³ Cic. *Div.* II, 20, 46.

⁷⁴ LEHMANN, Yves. 2023. pp. xxxi-xxxii.

⁷⁵ LINDERSKI, Jerzy. 1982. p. 23.

⁷⁶ Cic. *Div.* II, 16, 37.

⁷⁷ Cic. *Div.* II, 51, 106.

Marcus semble dépasser le cadre purement méthodologique du scepticisme académique pour adopter une position marquée par une forme de fierté culturelle romaine. La question n'est plus seulement de savoir si la divination est possible, mais aussi de déterminer à qui les dieux choisiraient de révéler un tel savoir. On peut peut-être voir ici une allusion à l'idée d'un savoir révélé, fondé sur une proximité particulière avec les dieux ; or Marcus refuse précisément que ce privilège revienne aux seuls Étrusques, comme si les Romains devaient leur être inférieurs dans leur rapport au divin.

Selon nos observations, l'*Etrusca Disciplina* n'apparaît jamais chez Cicéron comme un simple savoir religieux étranger, mais comme un élément dont la signification se transforme au fil de son œuvre. D'abord présentée comme une composante légitime de la *religio publica*, héritée des *maiores* et intégrée au fonctionnement de la cité, elle est progressivement soumise à un double mouvement d'encadrement et de mise à distance. Si Cicéron en reconnaît l'ancienneté, l'utilité civique et l'efficacité rituelle, il refuse néanmoins de lui accorder une autorité intellectuelle autonome, lui préférant la médiation des institutions romaines et, surtout, le jugement rationnel du philosophe. Cette évolution éclaire la tension constitutive de sa pensée religieuse : le respect des pratiques traditionnelles relève d'un devoir politique et civique, tandis que la critique de leur fondement relève de son engagement philosophique. Le passage met ainsi au jour non seulement une réserve épistémologique, mais aussi une concurrence symbolique entre savoir étrusque et autorité romaine. La lettre adressée à Caecina vers 46 av. J.-C. en livre une formulation particulièrement éclairante :

Si cette science d'Étrurie, à laquelle vous a initié votre très noble et très excellent père, ne vous égara pas alors, mon talent pour la divination ne m'abuse pas davantage aujourd'hui. Ce talent, je le dois aux traditions et aux préceptes des savants, à une longue étude de la matière, vous le savez, et surtout à ma grande habitude des affaires, et à cette variété infinie de phases que j'ai parcourues. C'est dans cette dernière espèce de divination que je place le plus de confiance. Elle ne m'a pas trompé une seule fois au milieu des complications les plus obscures et les plus embrouillées. Je vous dirais toutes les prédictions que j'ai faites, si je ne craignais pas qu'elles vous paraissent arrangées après coup.⁷⁸

En évoquant la *ratio quaedam Etruscae Disciplinae* transmise par son interlocuteur, Cicéron manifeste un respect formel pour cette tradition, tout en en limitant la portée par le

⁷⁸ Cic. *Fam.* VI, 6, 2.

qualificatif *quaedam*, qui suggère une rationalité partielle et conventionnelle. Il oppose alors à cette divination héritée une autre forme de *divinatio*, fondée sur l'étude, la réflexion et surtout l'expérience du gouvernement, c'est-à-dire sur une compétence proprement romaine et politique. En cela, il rejoint la distinction opérée par Varron entre les trois formes de théologie : la mythique, la naturelle et la civile⁷⁹. L'*Etrusca Disciplina* relève de cette dernière. Elle est nécessaire à la cohésion religieuse de la cité, mais elle ne représente plus un mode privilégié d'accès à la vérité.

1.2. Le cercle augustéen : restauration morale et assimilation du sacré

1.2.1. Vitruve et l'*Etrusca Disciplina* urbanisée

Vitruve constitue un bon rappel de la diversité de la discipline étrusque, mais aussi de l'impact de celle-ci sur le paysage romain sous le règne d'Auguste. Son traité, le *De Architectura*, rédigé entre 33 et 25 av. J.-C.⁸⁰, s'inscrit dans le contexte de forte expansion de l'empire, ce qui entraîne des besoins en infrastructures et en urbanisme. Octave-Auguste se servit également de la construction d'édifices publics et d'œuvres monumentales pour appuyer le prestige de son règne⁸¹. L'objectif de Vitruve était de fournir un manuel théorique et pratique à l'usage des architectes savants et de l'*Imperator Caesar*, à qui il dédie l'ouvrage⁸².

L'*Etrusca Disciplina* y trouve une place particulière :

Voici à ce sujet ce que comportent les règlements des haruspices étrusques : les temples de Vénus, de Vulcain et de Mars seront placés hors de la ville. Celui de Vénus, afin que les jeunes filles et les mères de famille ne prennent point dans la ville l'habitude des débauches auxquelles préside la déesse ; celui de Vulcain, afin que, dans les cérémonies et les sacrifices, les murailles se trouvant éloignées des funestes effets du feu consacré à cette divinité, les maisons soient à l'abri des incendies ; enfin celui de Mars, pour que toutes les pratiques du culte s'exerçant hors des murailles, il ne survienne point au milieu des citoyens de querelles sanglantes, pour que sa puissance les protège contre l'ennemi et les préserve des dangers de la guerre.⁸³

⁷⁹ BOYANCÉ, Pierre. 1972. p. 254.

⁸⁰ ZEHNACKER, Hubert et FREDOUILLE, Jean-Claude. 2013. p. 178.

⁸¹ FLEURY, Philippe. 1990. p. xxxi.

⁸² *Idem*. p. XIX.

⁸³ Vitr. *De arch.* I, 6, 1.

Chez Vitruve, la discipline étrusque ne fait pas écho qu'à une pratique divinatoire, mais bien à des enseignements que les Romains pouvaient retrouver dans les *libri rituales*. Cette catégorie de livres regroupait toutes les règles qui régissaient l'organisation de la politique, de la religiosité, de l'armée pour le bien de la communauté ainsi que les méthodes à adopter pour les guerres ou les traités de paix⁸⁴. Les *Etruscis haruspibus Disciplinarum scripturis* consultés par Vitruve contenaient des prescriptions sur l'organisation de l'espace des temples de Vénus, Vulcain et Mars. Ils devaient paraître assez dignes d'intérêt et porteurs d'autorité pour que l'architecte insère leur mention dans son œuvre. Ce faisant, il semble reconnaître implicitement la valeur rationnelle et fonctionnelle de la tradition étrusque. Il la cite comme une autorité technique et réglementaire, sans émettre aucun jugement de valeur ou marque de distanciation. Les haruspices étrusques sont ici des experts en aménagement sacré, pas des devins tendancieux : leurs *Disciplinarum scripturae* sont des manuels professionnels, à l'image du traité de Vitruve lui-même. L'architecte expose les principes de la science toscane en matière d'urbanisme, qui prescrivait une organisation spatiale des temples en fonction de la nature des dieux : certains à l'intérieur, d'autres à l'extérieur des murs. Il reprend cette logique comme un principe d'architecture urbaine raisonnée, afin d'éviter la confusion entre espaces civiques et puissances dangereuses (désir, feu, guerre) et d'ordonner la ville selon une morale et une fonction. Le régime augustéen cherche à restaurer les valeurs religieuses et morales de Rome (*res publica restituta*)⁸⁵ — or ce champ du savoir étrusque incarne une *religio* ordonnée et civique parfaitement compatible avec le projet moral et politique d'Auguste.

1.2.2. Virgile et l'*Etrusca Disciplina* mythopoétisée

L'*Énéide* de Virgile possède une portée à la fois propagandiste et didactique⁸⁶. Composée sous le Principat d'Auguste, avec le soutien de Mécène⁸⁷, elle s'inscrit pleinement dans le projet idéologique du régime. En valorisant les « vieilles coutumes », l'œuvre montre que les réformes augustéennes ne constituent pas une innovation, mais la restauration de valeurs anciennes fondées sur la piété et la soumission aux dieux⁸⁸, principes qui s'accordent étroitement avec l'*Etrusca Disciplina*.

Bien que Virgile ne fasse aucune mention précise de l'*Etrusca Disciplina*, un passage mettant en scène le pouvoir de cette science et ses implications dans le destin de Rome nous

⁸⁴ DUMÉZIL, Georges. 1966. p. 621.

⁸⁵ GALINSKY, Karl. 1996. p. 64.

⁸⁶ NIELSON, Kristina P. 1984. p. 28.

⁸⁷ CHILLET, Clément. 2016. p. 85.

⁸⁸ NIELSON, Kristina. 1984. p. 28-29. ; GALINSKY, Karl. 1996. pp. 288-294.

semble pertinent à analyser. Dans le chapitre 8 de l'*Énéide*, vers 495 à 510, Énée cherche des alliés en Italie contre Turnus et Mézence. Il est accueilli par Évandros, roi arcadien du Palatin, qui lui raconte comment les Étrusques de Caere, révoltés contre le tyran Mézence, sont prêts à partir en guerre... mais demeurent retenus par un interdit religieux.

En effet, massés tout le long du rivage, leurs navires frémissent et demandent la levée des étendards, mais un vieil haruspice les retient, chantant les arrêts du destin « Ô jeunes gens, élite de la Méonie, fleuron de la vaillance des anciens héros, une juste rancœur et une fureur bien méritée vous dressent contre Mézence. Réunir sous ses ordres un si grand peuple, nul Italique n'en a le droit : choisissez pour chefs des étrangers ». Alors l'armée étrusque, s'est arrêtée dans la plaine, terrifiée par ces avertissements divins.⁸⁹

L'armée étrusque est prête à prendre les armes contre un tyran (*fremunt condensae litore puppes*), les étendards demandent à être levés (*signa ferre iubent*), mais rien qu'un seul homme, un haruspice, suffit à bloquer les troupes. Cette autorité religieuse, l'*Etrusca Disciplina*, retient toute l'armée (*retinet longaeuus haruspex / fata canens*) et prime sur le politique et le militaire. Virgile joue sur deux traits fondamentaux de la culture étrusque, déjà relevés par Cicéron et (plus tard) par Tite-Live : la soumission absolue de l'action humaine à l'interprétation des signes divins et la dévotion religieuse de ce peuple. Cela semble démontrer une vision collective de l'*Etrusca Disciplina* comme un système normatif, plus fort que la volonté des chefs ou la colère légitime (*iustus dolor*). Les soldats écoutent et respectent les paroles prophétiques de l'haruspice, décrit comme *fata canens*, qui, chantant les destins, connaît l'avenir et le futur d'Énée, de Rome et des Étrusques. Le devin affirme qu'aucun italique ne peut commander une telle armée, que leur chef doit être étranger (*nulli fas Italo tantam subiungere gentem / externos optate duces*).

Dès lors, Évandros pourrait prétendre à la couronne, puisqu'il est à la tête d'une colonie d'Arcadiens venant de s'établir en Italie. Il explique même que des ambassadeurs envoyés par Tarchon, le chef des Etrusques⁹⁰, sont venus à lui en ce sens. Cependant, il décline le trône étrusque, prétextant qu'Énée, par son âge et sa naissance, jouit de la faveur du destin et est réclamé par la volonté divine⁹¹. Il est possible que, aux yeux des lecteurs de Virgile, à la lecture

⁸⁹ Verg. *Aen.* VIII, 495–499.

⁹⁰ Tarchon serait le frère du fondateur de l'Étrurie, Tyrrénios, le premier roi des Etrusques, ainsi que le laboureur à qui Tages était apparu et aurait livré les secrets de l'*Etrusca Disciplina*. Il apparaît donc à la fois comme l'incarnation humaine de la piété étrusque et comme le chef de leur force dans l'*Énéide*. (NIELSON, Kristina. 1984. p. 29.).

⁹¹ Verg. *Aen.* VIII, 510–515.

de ce passage, ni Énée ni les Romains ne devaient être vus comme des usurpateurs, puisqu'ils étaient réclamés par les dieux (*quem numina poscunt*). La remise des insignes royaux des Étrusques par Tarchon à Évandré, puis à Enée va aussi dans ce sens. Nous savons que bon nombre d'objets marquant la royauté (la couronne royale, la robe brochée d'or, la chaise d'ivoire et le sceptre⁹²), provenaient des Étrusques. Virgile les transmet légitimement de l'Étrurie à Rome. Notons également que le devin insiste sur l'origine lydienne des Étrusques en utilisant l'adjectif *Maeoniae*⁹³ pour les interpeller.

1.2.3. Tite-Live et l'*Etrusca Disciplina* paradoxographiée

Auteur originaire de Padoue, Tite-Live entre en scène sous Auguste. Arrivé à Rome après la mort de César, il se rapproche du futur empereur tout en maintenant une certaine distance. En effet, il n'appartient à aucun des cercles de mécénat à la mode à Rome⁹⁴. Sa grande œuvre, les *Ab Urbe condita libri*, vise à exalter le règne d'Auguste — seul capable, à ses yeux, d'accomplir le destin de Rome — tout en rétablissant une historiographie qu'il juge moyennement fiable⁹⁵, bien qu'il s'appuie sur ses prédécesseurs pour une importante partie de ses écrits. Fidèle aux valeurs républicaines traditionnelles⁹⁶, il voit dans les *exempla* du passé, à l'image de Cicéron, à la fois des enseignements et des avertissements pour ses contemporains. Les Étrusques occupent ainsi une place essentielle dans son récit, à la fois comme ennemis redoutables, artisans de la monarchie et acteurs majeurs de l'histoire de Rome.

Afin de donner une idée de la conception de l'*Etrusca Disciplina* chez Tite-Live, nous avons sélectionné deux extraits : le présage de Tanaquil⁹⁷ et le prodige du lac Albain⁹⁸, qui se conclura par la prise de Véies en 396. Comme l'a démontré Charles Guittard dans son article « Tite-Live et l'*Etrusca Disciplina* », l'attitude de Tite-Live face aux croyances religieuses est très difficile à cerner, d'autant plus compte tenu de l'anti-étrusquisme de l'historiographie romaine⁹⁹. Tite-Live ayant probablement connaissance du *De Divinatione*, il est intéressant

⁹² GAGÉ, Jean. 1928. p. 132.

⁹³ *O Maeoniae delecta iuventus* [...] : Verg. *Aen.* 8, 495.

⁹⁴ GALINSKY, Karl. 1996. p. 286.

⁹⁵ Tite-Live déclare en effet dès le début de sa préface : *Facturusne operae pretium sim si a primordio urbis res populi Romani perscripserim nec satis scio nec, si sciam, dicere ausim, quippe qui cum veterem tum volgatam esse rem videam, dum novi semper scriptores aut in rebus certius aliquid allaturos se aut scribendi arte rudem vetustatem superaturos credunt.* (Liv. *Praef.* I, 0, 1).

⁹⁶ GALINSKY, Karl. 1996. p. 280.

⁹⁷ Liv. I, 34.

⁹⁸ Liv. V, 15.

⁹⁹ GUITTARD, Charles. 1993. p. 115.

d'observer la façon dont il raconte ces deux moments cruciaux de l'histoire de Rome et de l'Étrurie.

Dans le premier extrait, Lucumon, un homme riche, orgueilleux et méprisé par son peuple car il était le fils d'un réfugié, arrive à Rome avec sa femme Tanaquil¹⁰⁰. Cette description péjorative rejoint le concept de *Tryphé* étrusque véhiculé en grande partie par les Grecs¹⁰¹. Pour retrouver son rang et son statut, le couple décide de partir à Rome. En chemin, un aigle descend sur leur chariot, retire le chapeau de Lucumon avant de lui replacer sur la tête. La suite de cet événement a une grande valeur pour notre étude :

On dit que Tanaquil, une femme versée (comme le sont généralement les Étrusques) dans l'interprétation des prodiges célestes, accueille cet augure avec joie.

Après avoir embrassé son mari, elle lui ordonne de nourrir de hautes et vastes espérances : cet oiseau, disait-elle, était venu comme messenger de cette région du ciel et de ce dieu. Il avait accompli son présage au sommet de la tête de l'homme, il avait enlevé la parure posée sur sa tête pour la lui rendre ensuite, comme restituée par la volonté divine.¹⁰²

Dans d'autres passages, la reine étrusque interprète d'autres signes divins. Rien ne nous prouve que les femmes d'Étrurie exerçaient dans le domaine de la religion publique, mais rien ne permet non plus d'exclure qu'elles pouvaient recevoir un enseignement sur la divination¹⁰³. Le but ici n'est pas de débattre sur la place des femmes dans la société étrusque et romaine, mais il semble tout de même étonnant que Tite-Live offre un tel rôle à une femme. L'histoire et la littérature romaine ne mentionnent aucune femme élue au rang d'haruspice. Mais Tanaquil n'est en aucun cas considérée comme telle. Elle est simplement une femme étrusque ayant accès au savoir de son peuple. Si Tite-Live lui octroie un rôle si décisif, c'est certainement parce que le registre légendaire et religieux s'y prête : dans les traditions anciennes, il n'est pas rare que les femmes apparaissent comme médiatrices du divin, à l'image des sibylles ou des prêtresses grecques. Tanaquil s'inscrit dans ce modèle. Elle est présentée non pas comme une épouse ordinaire, mais comme une interprète inspirée des signes célestes, capable de lire dans le prodige la destinée royale de son mari¹⁰⁴. Tite-Live n'émet pas de jugement sur les pouvoirs

¹⁰⁰ Liv. I, 34, 1.

¹⁰¹ BRIQUEL, Dominique. 1997. pp. 415-429.

¹⁰² Liv. I, 34, 9.

¹⁰³ PETRA, Amann. 2015. p. 43.

¹⁰⁴ BOËLS-JANSSEN, Nicole. 2006. p. 49.

mystiques de la future reine, commune à tout le peuple étrusque, mais raconte cet événement comme une vieille légende qui a traversé les siècles.

C'est dans le livre V des *Ab Urbe Condita* qu'apparaît pour la première (et unique) fois le concept d'*Etrusca Disciplina* chez Tite-Live dans les paroles prophétiques d'un vieillard étrusque lors du prodige du lac Albain. Le passage commence par rappeler le contexte de tension entre Rome et l'Étrurie :

Cependant on annonçait de nombreux prodiges, mais la plupart furent reçus avec assez d'incrédulité et d'indifférence, soit parce qu'ils n'étaient appuyés que par un seul témoignage, soit parce que la guerre avec les Étrusques éloignait les haruspices capables d'en diriger l'expiation.

La crue d'un lac dans la forêt d'Albe, l'un de ces prodiges, attire cependant l'attention des devins. C'est alors qu'un haruspice entre en scène et prophétise aux Romains que leur victoire sur Véies dépendra de l'épuisement des eaux du lac.

Ainsi, les livres des destins et la science étrusque enseignent que, lorsque les Romains auront épuisé le lac d'Albe, après une crue de ses eaux, la victoire leur sera donnée sur les Véiens. Jusque-là, les dieux ne cesseront de protéger les remparts de Véies.¹⁰⁵

Tite-Live puise le contenu de ce passage aux mêmes sources que Cicéron, qui en fait déjà mention dans le livre I du *De Divinatione*¹⁰⁶ : les *libri fatales* et l'*Etrusca Disciplina*. La mention de ces livres aux côtés du terme *Etrusca Disciplina* « nous éclaire sur ce qui, aux yeux de Tite-Live, est apparu comme un élément fondamental de la discipline étrusque »¹⁰⁷ : l'interprétation de prodiges, qui s'appuient sur un savoir livresque. Cependant, les paroles prophétiques du vieillard sont une extrapolation de Tite-Live, et ne proviennent vraisemblablement pas d'un fragment des livres¹⁰⁸. Cette invention sert certainement à renforcer l'impact littéraire de la scène. Un parallèle est à faire avec la scène de l'*Énéide* que nous avons analysée ci-dessus concernant le vieil haruspice¹⁰⁹. Cette figure d'autorité se retrouve également chez Arruns, l'haruspice dans la Pharsale de Lucain. Nous détaillerons ce point en partie III.

¹⁰⁵ Liv. V, 15.

¹⁰⁶ Cic. *Div.* I, 100.

¹⁰⁷ GUITTARD, Charles. 1993. p.118.

¹⁰⁸ *Ibid.*

¹⁰⁹ *Senior* chez Tite-Live (V, 15, 4) ; *longaeus haruspex* chez Virgile (VIII, 497), voir aussi *maximus aevo* chez Lucain (I, 585).

Nous observons, avec l'haruspice du lac Albain, une étape de transition : d'un côté, la science étrusque est déjà en partie intégrée dans la pratique religieuse romaine, puisque les Romains consultaient déjà les haruspices (comme en témoignent la première mention des haruspices au chapitre 34 du livre I et la première phrase du chapitre 15 du livre V¹¹⁰), mais de l'autre, elle est encore accueillie avec distance, soumise à vérification par d'autres autorités religieuses, bien que, selon MacBain, ce récit visait justement à démontrer la fiabilité des *responsa* des haruspices face aux autres outils de la divination romaine considérés comme irréprochables¹¹¹. Le passage insiste d'ailleurs davantage sur le résultat politique que sur les détails techniques de la mantique : la prédiction s'avère juste et la prise de Véies confirme la validité de l'interprétation.

En comparant l'épisode de Tanaquil avec celui du lac Albain, nous pouvons mesurer une certaine différence du traitement littéraire. Chez Tanaquil, l'*Etrusca Disciplina* s'inscrit dans le registre du mythe et de la paradoxographie. Bien que la paradoxographie soit un concept aux contours génériques débattus, nous l'entendons ici, suivant la recherche actuelle¹¹², comme une tradition littéraire visant à collecter et à mettre en scène des récits de merveilles (*paradoxa*). Dans le récit livien, l'usage de ce registre permet de chevaucher l'historiographie et le légendaire : le prodige n'y est pas soumis à une analyse rationnelle, mais traité comme un fait remarquable qui souligne le caractère exceptionnel de la naissance de Rome. Comme l'indique Tite-Live dans sa préface, les faits précédant la fondation de l'*Urbs* sont « embellis par les fictions de la poésie plutôt qu'appuyés sur l'histoire »¹¹³. L'intuition de la reine appartient à ce langage du poète : le prodige est perçu dans un cadre narratif et légendaire, où le discernement de Tanaquil ne rencontre ni doute ni contrôle institutionnel. En revanche, dans l'épisode du lac Albain, le récit bascule vers une forme d'historiographie plus institutionnelle. La parole étrusque n'y est plus une vision poétique individuelle, mais un savoir consigné dans des livres et soumis à la médiation du Sénat. On passe donc d'une Étrusque visionnaire légitimant le pouvoir royal à une tradition religieuse consultée avec réserve, encadrée par les institutions romaines. Pour autant, il ne faut pas y voir un passage de la croyance à la raison. Cet épisode, bien que teinté des conceptions de Tite-Live pour la fatalité du destin (*Sed propior interpre*

¹¹⁰ *Prodigia interim multa nuntiari, quorum pleraque et quia singuli auctores erant parum credita spretaque, et quia, hostibus Etruscis, per quos ea procurarent haruspices non erant.*

¹¹¹ MACBAIN, Bruce. 1982. p. 56.

¹¹² KENNETH, Yu. 2022. p. 1.

¹¹³ *Quae ante conditam condendamve urbem poeticis magis decora fabulis quam incorruptis rerum gestarum monumentis traduntur.* (Liv. Praef. I, 0, 6).

fatis oblatuſ senior quidam Veiens, [...] ¹¹⁴), reste empreint d'un certain scepticisme¹¹⁵ et illustre à notre sens la prudence envers l'*Etrusca Disciplina* qui perdurera chez certains membres de l'élite romaine jusqu'à l'époque d'Auguste, comme nous l'avons vu dans les témoignages de Cicéron. En effet, Jean Bayer le souligne, « [l]e rationalisme sceptique de Tite-Live le rattachait assez bien à l'esprit "cicéronien" ; mais la tendance des nouvelles générations, qui avaient traversé les dernières guerres civiles, les portait vers une religiosité assez confuse »¹¹⁶. En somme, que le prodige soit traité comme une paradoxographie ou comme une légende validée par les institutions, Tite-Live maintient une distance critique, refusant d'affirmer la véracité de ces faits qu'il juge, en dernier lieu, d'une importance secondaire face à l'étude des mœurs.

1.3. Le cercle impérial : la mémoire critique du savoir étrusque

1.3.1. Sénèque et l'*Etrusca Disciplina* intellectualisée

Rédigé à la fin de sa vie, le traité des *Questions naturelles* constitue l'un des sommets de la réflexion de Sénèque. L'ouvrage s'attache aux « problèmes posés à l'esprit humain par la nature, c'est-à-dire par les phénomènes dont l'homme constate l'existence et par les forces dont il reconnaît l'action sur et sous la surface de la Terre, dans l'atmosphère et dans le ciel »¹¹⁷. Son entreprise s'inscrit dans une démarche d'explication rationnelle des signes célestes, que poursuivra plus tard Pline l'Ancien et qui exercera également une influence sur la *Pharsale* de Lucain¹¹⁸. Sénèque examine plus particulièrement des manifestations naturelles qui, à son époque, nourrissaient à la fois la spéculation savante et l'inquiétude populaire : la foudre, les tremblements de terre, les comètes ou encore les éclipses¹¹⁹.

Dans le livre I, entièrement consacré à la foudre, Sénèque évoque à plusieurs reprises les savoirs divinatoires étrusques, en soulignant la complexité des classifications élaborées pour interpréter les manifestations célestes¹²⁰. Pour traiter ce sujet, Sénèque s'appuie notamment sur Aulus Caecina, héritier de la tradition savante étrusque déjà connue de Cicéron¹²¹. L'intérêt du philosophe pour cette discipline ne relève cependant pas de l'adhésion religieuse. En effet, il cherche à comprendre, à partir d'elle, la logique naturelle de phénomènes que les Étrusques

¹¹⁴ Liv. V, 15, 4.

¹¹⁵ BAYET, Jean. 1982. p. 33.

¹¹⁶ *Ibid.* p. 39.

¹¹⁷ OLTRAMARE, Paul. 1961. p. v.

¹¹⁸ *Idem.* p. 28.

¹¹⁹ *Idem.* p. 11.

¹²⁰ DUMÉZIL, Georges. 1966. p. 624.

¹²¹ OLTRAMARE, Paul. 1961. p. xviii.

interprétaient comme des manifestations directes de la volonté divine¹²² et comme des signes de rupture de la *pax deorum*¹²³. Il présente ce système comme une tradition rigoureuse, capable de distinguer les éclairs selon leur direction, leur intensité ou leurs effets, autant d'indices destinés à éclairer la volonté divine, tout en préparant sa confrontation à la physique stoïcienne.

Cette tension apparaît clairement au chapitre 32, qui contient l'une des formulations les plus célèbres de Sénèque sur la religiosité étrusque et introduit son développement sur les propriétés prophétiques de la foudre. L'auteur y emploie le terme *scientia* pour qualifier la capacité des Étrusques à analyser les phénomènes fulguraux, soulignant ainsi le caractère technique, presque empirique, de leur pratique. La citation qui suit met en scène l'opposition fondamentale entre deux modes d'explication du phénomène :

Voici la différence entre nous et les Étrusques, à qui appartient la science suprême de l'interprétation des foudres : nous pensons que les éclairs sont produits parce que les nuages se sont heurtés, eux estiment que les nuages se heurtent afin que les éclairs soient produits [...] ¹²⁴

Par cette formule, Sénèque oppose une causalité divine à une causalité scientifique. Là où les penseurs rationnels (les Romains, *nos*) expliquent la foudre par la collision des nuages, les Étrusques voient dans ce choc l'instrument d'une intervention divine. La divergence ne porte donc pas sur l'observation du phénomène, mais sur son interprétation. Dans la suite du chapitre, Sénèque rejette l'idée que les signes, qu'il s'agisse de la foudre ou de l'agencement des entrailles, soient envoyés par les dieux et affirme que « la divination ne saurait s'appliquer à des faits produits au hasard, sans règle ni raison » (*Fortuna et sine ratione uaga diuinationem non recipiunt*¹²⁵). En tant que stoïcien, il reproche en réalité à l'approche étrusque son caractère anthropocentrique et lui oppose une conception du destin fondée sur l'enchaînement universel des causes naturelles¹²⁶. L'*Etrusca Disciplina* devient alors, dans son argumentation, l'exemple d'un système interprétatif reposant sur une lecture finaliste du monde que la physique stoïcienne tend à dépasser.

Toutefois, cette critique ne s'accompagne pas d'un effacement du savoir étrusque. Au chapitre suivant, Sénèque livre l'exposé le plus détaillé qui nous soit parvenu de l'*ars*

¹²² BLOCH, Raymond. 1984. pp. 60-68.

¹²³ GUITTARD, Charles. 2006. p. 77.

¹²⁴ Sen. *Nat.* I, 32, 2.

¹²⁵ Sen. *Nat.* I, 32, 4.

¹²⁶ GUILLAUMONT, François. 1995. pp. 4-5

etruscorum, qu'il divise en trois parties (*tria diuiditur*) : observer (*exploremus*), interpréter (*interpretemur*) et conjurer (*expiemus*)¹²⁷. Notons l'emploi de la deuxième personne du pluriel, qui pourrait traduire une appropriation de la pratique aux Romains. Aussi, une telle présentation confirme que, malgré sa distance doctrinale, Sénèque reconnaît la cohérence interne de la discipline. Cette connaissance approfondie se manifeste encore au chapitre 39, lorsqu'il expose la théorie de Caecina sur les trois sortes de foudres (*genera fulgurum tria*¹²⁸), puis lorsqu'il consigne avec précision les classifications¹²⁹ et terminologies¹³⁰ employées par la tradition étrusque. Même s'il affirme par ailleurs que les rites expiatoires ne peuvent modifier le destin (*Hanc si sacrificiis aut capite niueae agna exorari iudicas, diuina non notis*¹³¹), la minutie de son exposé témoigne d'une familiarité réelle avec sa source principale, Aulus Caecina, qui sera aussi celle de Pline. Cicéron étant bien moins précis que Sénèque concernant la science fulgurale, nous supposons que l'œuvre de Caecina connut une importante circulation chez les érudits latins du I^{er} siècle après Jésus-Christ. Malheureusement, tout ce qu'il nous reste de son œuvre est transmis de seconde main par les auteurs latins, qui ne semblent pas saisir toutes les nuances de cette discipline complexe¹³².

La critique sénécienne ne conduit pas à la négation totale de la tradition étrusque, mais à sa reconfiguration intellectuelle. Cette dynamique doit être replacée dans un contexte culturel profondément hellénisé, où l'étude des signes célestes se développait en dialogue avec la philosophie grecque et les débats sur la divination et le déterminisme¹³³. Lorsque l'explication fait défaut, Sénèque revendique le doute méthodique et affirme sa confiance dans le progrès indéfini des connaissances, inscrivant ainsi l'étude des phénomènes naturels dans une perspective philosophique ouverte¹³⁴. Cette transformation apparaît explicitement au chapitre 50, où Sénèque évoque son maître Attale, philosophe stoïcien initié à l'*Etrusca Disciplina*, qui avait su mêler la tradition étrusque à la subtilité grecque :

¹²⁷ *Sen. Nat.* I, 33.

¹²⁸ *Sen. Nat.* I, 39, 1.

¹²⁹ *Sen. Nat.* I, 41-47.

¹³⁰ *Sen. Nat.* I, 49.

¹³¹ *Sen. Nat.* I, 36.

¹³² CAPDEVILLE, Gérard. 1993. p. 24.

¹³³ WEINSTOCK, Stefan. 1951. p. 123.

¹³⁴ ZEHNACKER, Hubert, FREDOUILLE, Jean-Claude. 2013. p. 238.

Combien plus simple est la division qu'employait notre Attale, homme remarquable, lui qui avait mêlé la doctrine des Étrusques à la finesse grecque [...]¹³⁵

Il s'agit de l'unique occurrence de l'expression *Etrusca Disciplina* chez Sénèque, et elle apparaît précisément dans un contexte de synthèse intellectuelle. La discipline n'est plus présentée comme un système religieux autonome, mais comme un corpus savant susceptible d'être intégré et retravaillé par la philosophie¹³⁶. Cette évolution reflète probablement celle des milieux haruspicaux eux-mêmes, insérés dans un monde intellectuel hellénisé et soucieux d'adapter leur savoir aux cadres conceptuels contemporains¹³⁷. Le témoignage de Sénèque suggère que la science fulgurale étrusque transmise par la tradition latine était déjà une forme transformée de son état originel. Nous trouverons également cette idée de progrès chez Plin l'Ancien¹³⁸. Chez Sénèque, elle devient simultanément objet d'érudition, matériau critique et support de réflexion sur la rationalité des phénomènes naturels, illustrant le processus d'intellectualisation d'une discipline religieuse au I^{er} siècle de notre ère, quitte à la déformer.

1.3.2. Lucain et l'*Etrusca Disciplina* politisée

Lucain, dans son épopée *Belli ciuilis libri*, plus connue sous le titre de *La Pharsale*, met en scène le recours à l'*Etrusca Disciplina* dans un passage très sombre du livre I, juste avant l'éclatement ouvert de la guerre civile entre César et Pompée. Dans les vers précédents¹³⁹, une série de présages a éclaté : la foudre tombe sur le Capitole, des étoiles apparaissent en plein jour, un soleil noir, des éruptions volcaniques, des tremblements de terre, des offrandes qui tombent, *etc.* La guerre civile plane sur Rome :

On entendit le son des trompettes, et un bruit égal aux clameurs des combattants dans la fureur de la mêlée. L'ombre de Sylla sortit de la terre et rendit d'effrayants oracles. Les laboureurs épouvantés virent, au bord de l'Anio, Marius briser sa tombe et lever sa tête du sein des morts.¹⁴⁰

La référence à Marius et Sylla témoigne de la nouvelle guerre civile qui se prépare, cette fois entre Pompée et César. Tout Rome s'horrifie en comprenant que le conflit est inévitable. Ce climat de prodiges est typique des crises romaines, qui sont souvent annoncées par des

¹³⁵ Sen. *Nat.* I, 50, 1.

¹³⁶ SANTANGELO, Federico. 2013. p. 100.

¹³⁷ DUMÉZIL, Georges. 1966. p. 634. Voir aussi FARNEY, Gary D. 2007. pp. 32-34.

¹³⁸ Plin. *Nat.* II, 54, 141.

¹³⁹ Luc. I, 530-579.

¹⁴⁰ Luc. I, 578-1,580.

signes surnaturels¹⁴¹. Cependant, Lucain radicalise cette tradition. Les prodiges ne sont plus ambigus, ils ne demandent pas interprétation, ils crient la catastrophe.

Lucain écrit ensuite :

On crut devoir, selon l'antique usage, recourir aux devins d'Étrurie. Arruns, le plus âgé d'entre eux, retiré dans les murs solitaires de Lucques, lisait l'avenir dans les directions de la foudre, dans le vol des oiseaux, dans les entrailles des victimes.¹⁴²

La cité réagit par réflexe rituel. Le texte renvoie traditionnellement au *mos maiorum*, dans lequel la consultation des haruspices intervient en cas de prodiges pour les expliquer et pratiquer les *lustrationes* adaptées. Cependant, les expiations traditionnelles seront incapables de repousser l'inévitable. En effet, Lucain met en scène un savant très âgé (*maximus aevo*), retiré dans un lieu isolé (*desertae moenia Lucae*), loin du cœur politique de Rome¹⁴³, appelé en dernier recours. Cela correspond au contexte de la guerre civile, dans lequel les institutions sont affaiblies, les figures traditionnelles du pouvoir sont marginalisées, même la religion n'a plus de centre stable, même si ses principes de base ne changent pas¹⁴⁴. Le sacré traditionnel ne fait qu'annoncer les désastres de la guerre civile¹⁴⁵.

Lucain fournit une description classique de la doctrine étrusque en rappelant que l'haruspice est capable de lire l'avenir dans la direction de la foudre, dans le vol des oiseaux et dans les entrailles des victimes. Il peut également éliminer les monstres¹⁴⁶. Avant de sacrifier un taureau pour lire dans ses entrailles¹⁴⁷, il ordonne qu'on élimine et brûle les *monstra* et que les citoyens effectuent des lustrations autour des murs de Rome dans une véritable procession¹⁴⁸, à la mesure d'une crise sans précédent. Toutes les antiques institutions de l'*Urbs* sont mises en branle : Vestales, augures, livres sibyllins, culte de Cybèle, prêtres de Mars, d'Apollon, de Jupiter. Le passage mêle rites grecs, orientaux et italiques, il mobilise l'ensemble du capital religieux romain dans une tentative désespérée de restaurer la *pax deorum*. La citation des diverses formes de divination constitue également une critique envers les manipulations de ces procédés par les différents partis¹⁴⁹. Le fait qu'un haruspice soit à

¹⁴¹ ANDRÉ, Jean-Marie. 2022. p. xxxv.

¹⁴² Luc. I, 580.

¹⁴³ GUITTARD, Charles. 1995. p. 98. : en 56, Lucques ville de rencontre de César avec Pompée et Crassus.

¹⁴⁴ SCHEID, John. 1985. pp. 112-113.

¹⁴⁵ LOUPIAC, Annick. 1990. p. 306.

¹⁴⁶ GUITTARD, Charles. 1995. p. 98.

¹⁴⁷ Luc. I, 610-I, 630.

¹⁴⁸ Luc. I, 590-610.

¹⁴⁹ MASSA-PAIRAULT, Françoise-Hélène. 1990. p. 5.

l'origine de cette grande procession est intéressant et souligne l'ancienneté de la culture étrusque, qui paraît presque plus vieille que toutes les autres cultures, puisqu'elle semble avoir une autorité sur elles. Cependant, cela démontre également que l'*Etrusca Disciplina* n'est plus une *scientia* distincte, qu'elle est noyée dans un syncrétisme anxieux. Rome ne manque pas de rites, elle manque d'ordre moral et politique.

S'ensuit la scène d'haruspicine, seuil tragique et narratif du passage, dont le *pathos* atteint son paroxysme avec les paroles d'Arruns. La guerre à venir est annoncée et confirmée de façon si forte que l'haruspice en est horrifié (*palluit [...] Arruns*¹⁵⁰). Le sang noir et les entrailles corrompues signifient que le mal n'est plus extérieur, qu'il est au cœur même du corps romain. La guerre civile est contre nature, aucun rite ne peut l'expier. Arruns en vient même à espérer qu'il se trompe et que l'*Etrusca Disciplina* soit fausse, inventée de toutes pièces par Tages :

Dès qu'Arruns eut compris, à ces signes, qu'ils annonçaient de grands malheurs, il s'écria :

« Dieux du ciel, puis-je vraiment révéler aux peuples ce que vous annoncez ? Non, Jupiter très grand, ce n'est pas pour cela que je t'ai offert ce sacrifice : ce que j'ai trouvé dans les entrailles du taureau appartient aux dieux infernaux. Ce que nous redoutons est indicible, et de plus grands malheurs encore approchent. Puissent les dieux donner un sens favorable à cette vision ! Puisse-t-on ne pas se fier aux entrailles ! Puisse Tages, l'inventeur de cet art, avoir tout imaginé. »¹⁵¹

Ce passage met à nouveau en scène le grand désordre politique et religieux de cette époque, durant laquelle même on vient même à espérer vainement qu'une science éprouvée par son ancienneté soit fausse. Le recours aux haruspices étrusques relève d'un geste hérité du passé républicain, mais il se révèle incapable d'éviter une crise qui dépasse toute médiation rituelle. Lucain utilise l'*Etrusca Disciplina* non pour légitimer le pouvoir, comme chez Virgile, mais pour signer l'échec définitif de la religion civique à contenir la violence politique¹⁵². Il met ainsi en scène l'échec de toute médiation religieuse face à la guerre civile, et transforme un savoir autrefois fondateur du pouvoir romain en témoin impuissant de sa destruction.

¹⁵⁰ Luc. I, 616.

¹⁵¹ Luc. I, 630-637.

¹⁵² LOUPIAC, Annick. 1990. p. 307.

1.3.3. Valère Maxime et l'*Etrusca Disciplina* moralisée

Valère Maxime rédigea entre 24 et 31 les *Facta et dicta memorabilia*, sous l'empereur Tibère. L'auteur annonce les objectifs de son projet dès son prologue : son « recueil » d'*exempla*, composé de neuf livres, a pour but de mettre par écrit les actions et les paroles dignes d'être gardées en mémoire ainsi que de pouvoir accéder à cette documentation rapidement¹⁵³. Il précise d'emblée avoir puisé sa matière chez des auteurs célèbres¹⁵⁴.

Valère choisit de commencer son œuvre par les différents aspects de la *religio*¹⁵⁵. La première partie du chapitre 1, dans laquelle il liste les *caerimoniae* établies par les Anciens, est clairement reprise du *De haruspicum responso*¹⁵⁶ :

Nos ancêtres ont voulu que les cérémonies fixées et solennelles soient réglées par la science des pontifes, que l'autorité nécessaire à la bonne conduite des affaires soit guidée par l'observation des augures, que les prédictions d'Apollon soient consignées dans les livres des devins, et que l'explication et l'expiation des prodiges soient assurées par la discipline étrusque.¹⁵⁷

Valère Maxime souligne que les Romains ont non seulement préservé, mais aussi cherché à enrichir leur tradition religieuse, quitte à puiser dans d'autres cultures. Le passage évoque la décision du Sénat de faire instruire les fils de dix grandes familles auprès des peuples étrusques pour apprendre la *Disciplina* :

Les Anciens eurent un tel souci non seulement de conserver, mais aussi d'accroître la religion, qu'à l'époque où la cité était la plus florissante et la plus prospère, dix fils de grandes familles furent, par décret du Sénat, confiés chacun à l'un des peuples d'Étrurie afin d'y apprendre la discipline des rites sacrés.¹⁵⁸

Nous trouvons presque la même citation chez Cicéron, dans le *De Divinatione*¹⁵⁹, à une exception près : la dernière phrase. Les éditeurs cicéroniens divergent sur l'édition de celle-ci (*decreuit ut de principum filiis X ex singulis Etruriae populis in Disciplinam traderentur*). Certains ont remplacé le *sex* par *X ex*, faisant des futurs initiés des Étrusques, dix

¹⁵³ COMBÈS, Robert. 1995. p.xviii.

¹⁵⁴ Val. Max. I pr.

¹⁵⁵ *Ibid* : *Et quoniam initium a cultu deorum petere in animo est, de condicione eius summatim disseram.*

¹⁵⁶ Cic. *Har. resp.* 9, 18.

¹⁵⁷ Val. Max. I, 1.

¹⁵⁸ Val. Max. I, 1 b.

¹⁵⁹ Cic. *Div.* I, 92.

filis multipliés par douze *populi*, selon MacBain¹⁶⁰. Cela modifie considérablement le sens du passage. Soit les jeunes gens envoyés en Étrurie provenaient de grandes familles romaines, soit de grandes familles étrusques installées à Rome. Dans son passage, Valère Maxime semble se positionner du côté de la première leçon¹⁶¹. Thierry Piel évoque une « maladresse de l’auteur », explicable par le souvenir de la pratique consistant à envoyer « de jeunes fils de notables romains dans des familles étrusques, une pratique éducative mentionnée par Tite-Live, à propos de Marcus/Kaeso Fabius »¹⁶².

Aussi, le fait de commencer par la mention de la discipline étrusque avant tout aspect de la *religio* pourrait traduire la conscience de l’ancienneté et de l’impact de celle-ci sur le système culturel romain. Alors que Cicéron adopte, dans la suite de son passage, un ton plus maussade, mettant en garde sur le danger que l’art étrusque soit dégradé par des hommes de basse condition, Valère se contente de retranscrire un fait. Rappelons que son objectif était de préserver des exemples édifiants du passé. Pour lui, l’*Etrusca Disciplina* pouvait jouer un rôle politique et collectif important à garder en mémoire. Elle est une affaire du Sénat, des grandes familles, et non une simple dévotion privée. En effet, Valère écrit près de soixante ans après Cicéron, à une époque où la science étrusque était parfaitement intégrée dans les mœurs romaines et encadrée par le système politique. De plus, il existe des preuves qu’un *ordo* d’haruspices existait déjà à l’époque augustéenne¹⁶³.

1.3.4. Pline l’Ancien et l’*Etrusca Disciplina* préservée

L’auteur qui clôt notre corpus s’inscrit dans la continuité des grands encyclopédistes, tels que Varron, Sénèque ou encore Valère Maxime. Comme ses prédécesseurs, il compile les savoirs dans un esprit positiviste et s’intéresse aux signes naturels plutôt qu’aux présages religieux. Pline appartient au milieu cultivé de Rome, marqué par la curiosité scientifique et littéraire du I^{er} siècle¹⁶⁴. Il avait une très bonne connaissance de nombreux auteurs grecs et latins, qu’il cite abondamment. Son encyclopédie possède également une portée morale. Il y démontre la grandeur de la nature et le génie de l’homme, mais aussi ses excès. Elle était donc destinée à instruire le public romain, à préserver le savoir et à rendre hommage à la nature comme œuvre divine¹⁶⁵.

¹⁶⁰ MACBAIN, Bruce. 1982. p. 50.

¹⁶¹ *Idem.* p. 49.

¹⁶² PIEL, Thierry. 2014. pp. 279-299.

¹⁶³ SANTANGELO, Federico. 2013. p. 96 et MACBAIN, Bruce. 1982. pp. 49-50.

¹⁶⁴ ERNOUT, Alfred. 1951. pp. v-xiii.

¹⁶⁵ BEAUJEU, Jean. 1951. pp. xviii-xx.

Dans le livre II, relatif au monde et aux éléments, Pline relate les observations des Étrusques et des Romains sur les foudres (*Etrusca observatio in iis et Romans*¹⁶⁶). Nous avons déjà vu, avec Sénèque, l'importance de cette branche de la discipline à Rome. Une première observation essentielle découle de la table des matières, dans la rubrique *ex auctoribus*¹⁶⁷. Pline l'Ancien cite trois noms d'auteurs ayant écrit au sujet de l'*Etrusca Disciplina* : Caecina, Tarquitio et Iulius Aquila. Il est cependant intéressant de constater que l'encyclopédiste les classe aux côtés des auteurs de langue latine, et non des *externis*. Cela pourrait à nouveau démontrer que les connaissances au sujet de la discipline étrusque dépendaient en grande partie des traductions et travaux latins de ces quelques Étrusques latinisés¹⁶⁸. Dès lors, on rappellera l'importance méthodologique pointée du doigt par Dumézil : « [...] ce n'est pas seulement Caecina ou Tarquitius qu'il faut observer et peser, mais ceux qui les utilisent »¹⁶⁹. En effet, quand des auteurs comme Pline citent ces témoins, ils ont leur propre idée, et ce qu'ils en retirent sert peut-être pour favoriser leur conception. Quoi qu'il en soit, aucun de ces écrits n'ayant été préservé, la valeur des mentions qu'en fait Pline dans ses *Naturalis Historia* est indéniable. L'auteur se réfère également à ce qu'il nomme les *Tuscorum litterae* ou les *volumina in Etruscae Disciplina*. Comme il est presque certain qu'il ne savait pas lire l'étrusque, il s'agit probablement des textes d'un des trois auteurs précités.

Les écrits des Étrusques estiment que neuf dieux lancent la foudre [...] ¹⁷⁰

Il arriva une fois quelque chose que, pour ma part, j'ai trouvé dans les volumes de la discipline étrusque [...] ¹⁷¹

L'exposé de Pline semble plus complet que celui de Sénèque, ou du moins, traite du sujet différemment. Globalement, le Comasque apparaît moins polémique, plus enclin à compiler des sources qu'à en produire une analyse critique :

Les avis sont divers sur ce point de la vie, et chacun juge selon son propre avis. Croire que l'on commande à la nature est une audace sacrilège, mais il n'est pas moins insensé de retirer leur puissance aux bienfaits (divins), puisque, même dans l'interprétation des foudres, la science a fait de tels progrès qu'elle peut en prédire l'arrivée à jour fixé et annoncer si les foudres à venir annuleront l'effet d'une foudre

¹⁶⁶ Plin. *Nat.* 53–55.

¹⁶⁷ Plin. *Nat. Continentur*.

¹⁶⁸ CAPDEVILLE, Gérard. 1993.

¹⁶⁹ DUMÉZIL, Georges. 1966. p. 622.

¹⁷⁰ Plin. *Nat.* II, 53, 138.

¹⁷¹ Plin. *Nat.* II, 85, 199.

passée ou bien expliquer les foudres antérieures demeurées jusque-là obscures [...]. C'est pourquoi ces phénomènes sont tels qu'il a plu à la nature qu'ils soient, tantôt certains, tantôt douteux, approuvés par les uns, condamnés par les autres. Pour le reste, nous omettrons désormais ce qu'il y a dans ces matières de mémorable.¹⁷²

Cet extrait traduit, selon nous, le projet de Pline : transmettre tout ce qu'il y a de remarquable dans le monde naturel (*natura*). Il se considère comme un collecteur de savoir, non un philosophe, bien qu'influencé par le stoïcisme¹⁷³. Concernant la science fulgurale et les prodiges, Pline adopte donc une position équilibrée, à la fois rationnelle et respectueuse des traditions religieuses. Il loue les progrès (*fulgurum quoque interpretation eo profecit scientia*) de l'interprétation des foudres étrusques, laissant penser que ce savoir s'est spécialisé au fil du temps. Dans notre analyse consacrée à Sénèque, nous avons déjà relevé les grandes influences et les grands progrès venus du monde grec, qui ont également marqué la science étrusque. Weinstock hypothétise également dans ce sens, arguant que « alors que l'esprit grec ouvrait les Romains à une culture séculière propre à les intéresser pour elle-même, il n'exerça d'influence sur les Étrusques que dans la mesure où il les aidait à améliorer et à moderniser leurs livres sacrés. Et comme les Grecs, pour de bonnes raisons, ne pouvaient suffire à leur rendre ce service, ils s'adressèrent aux écrits des Orientaux hellénisés »¹⁷⁴. Cela démontrait que l'*Etrusca Disciplina* n'était pas un savoir figé, mais mouvant, et surtout adaptable au contexte social et historique. MacBain laissait lui aussi sous-entendre une adaptation de la science étrusque à la culture romaine dans un autre extrait de Pline : « Pliny tells us that in about 275 B.C. the haruspices began for the first time to observe the heart among the entrails. I can suggest nothing about the meaning of this innovation but only emphasize the fact that haruspices, at a date close to that which I suggest for their debut in Rome, appear either to be introducing to the Romans a hitherto unknown detail in the inspection of entrails or, perhaps, modifying their own techniques of extispicine to conform with some Roman preference. »¹⁷⁵.

Le traitement de cet aspect spécifique de l'*Etrusca Disciplina* par Sénèque et Pline met à nouveau en avant la spécialisation de la discipline dans cette branche à Rome. Selon de nombreux chercheurs, c'est bien l'expertise dans la manipulation de la foudre qui a attiré l'attention des Romains¹⁷⁶. Nos auteurs antérieurs avancent pourtant d'autres branches de cette

¹⁷² Plin. *Nat.* II, 54, 141–142.

¹⁷³ BEAUJEU, Jean. 1951. p. xxix.

¹⁷⁴ WEINSTOCK, Stefan. 1951. p. 123.

¹⁷⁵ MACBAIN, Bruce. 1982. p. 48.

¹⁷⁶ MACBAIN, Bruce. 1982. p. 50-51. BLOCH, Raymond. 1984. p.60. DUMÉZIL, Georges. 1966. p. 634.

science. À la lecture de notre corpus, nous avons d'abord été surpris de trouver, au I^{er} siècle après J.-C., tant d'explications scientifiques sur l'interprétation des éclairs, mais si peu sur l'étude des entrailles. Sénèque comme Pline se situent à une époque où l'on commence à intégrer les phénomènes naturels dans une perspective quasi scientifique (météorologie, phénomènes atmosphériques)¹⁷⁷. Il est possible que certaines branches de l'*Etrusca Disciplina* aient décliné ou aient été moins documentées pour les auteurs latins de cette époque. L'expicine, étant plus rituelle et à visée divinatoire uniquement¹⁷⁸, pourrait avoir été considérée comme moins « savante » ou moins adaptée à l'écriture encyclopédique que la doctrine fulgurale. Notre vision est également biaisée par ce qui nous est parvenu. Il se peut très bien que Pline et Sénèque aient traité davantage de l'haruspicine, mais que ces parties n'aient pas survécu ou n'aient pas été aussi fortement retenues. Il est cependant indéniable que la connaissance de l'*Etrusca Disciplina* régressa progressivement, comme en témoigne la citation de Tacite concernant les mesures prises par Claude¹⁷⁹ :

Il fit ensuite un rapport au Sénat au sujet du collège des haruspices, afin que la plus ancienne discipline de l'Italie ne disparût pas par paresse. [...] Les nobles d'Étrurie, soit de leur propre initiative, soit sous l'impulsion des pères romains, avaient conservé ce savoir et l'avaient transmis dans leurs familles, mais aujourd'hui, cela se fait avec moins de zèle, en raison de l'indifférence publique à l'égard des arts nobles et parce que des superstitions étrangères prennent de la vigueur.¹⁸⁰

¹⁷⁷ DUMÉZIL, Georges. 1966. pp. 624-635.

¹⁷⁸ MACBAIN, Bruce. 1982. p. 48.

¹⁷⁹ BLOCH, Raymond. 1984. p. 115.

¹⁸⁰ Tac. *Ann.* XI, 15.

Partie II : Construire l'altérité, figurer le savoir

Selon la catégorie d'auteurs sur laquelle nous nous sommes penché, les usages, les significations et les traitements de l'*Etrusca Disciplina* divergent. Certains abordent une description globale de la science étrusque, tandis que d'autres la définissent par une ou plusieurs de ses caractéristiques particulières (haruspicine, brontoscopie, pratiques rituelles urbanistiques ou encore explication et conjuration des présages). Si la formule précise *Etrusca Disciplina* demeure rare dans les textes latins, la réalité qu'elle désigne est omniprésente. Elle apparaît de manière stratégique dans des œuvres historiographiques, philosophiques ou poétiques, au moment même où Rome redéfinit ses cadres politiques et culturels¹⁸¹.

Dès le II^e siècle, puis plus nettement encore sous Auguste, s'engage un processus plus ou moins conscient de réélaboration des fondements culturels et religieux de Rome. Dans cette dynamique, l'*Etrusca Disciplina* devient un instrument mobilisable pour penser l'origine, l'autorité religieuse et la continuité historique de la Ville. La piété des populations italiques antérieures à l'arrivée des Troyens contribuait à la synthèse culturelle à l'origine de la formation d'une nation romaine hybride¹⁸². Cependant, les représentations de ces peuples apparaissent comme très stéréotypées et volontairement archaïsantes¹⁸³. Pour les dépeindre, les Romains portaient en effet de leur propre autoreprésentation et mesuraient l'écart qui les séparait de la grille de valeurs de ces autres peuples¹⁸⁴.

Dès lors, il convient d'abandonner le modèle d'une romanisation conçue comme absorption unilatérale ou effacement progressif de l'altérité¹⁸⁵. À la lumière des travaux récents sur les dynamiques culturelles italiques — notamment la notion de « bricolage » développée par Terrenato¹⁸⁶ — la relation entre Rome et le savoir étrusque semble bien plus complexe. Elle relève d'un processus de recomposition asymétrique, dans lequel l'élite romaine plurielle emprunte, réécrit et hiérarchise des éléments préexistants pour les intégrer à son propre système culturel. C'est dans cette perspective que nous nous proposons désormais d'analyser la mise en scène littéraire de l'*Etrusca Disciplina*. Dans cette partie II, intitulée « Construire l'altérité,

¹⁸¹ DUMÉZIL, Georges. 1966. p. 621.

¹⁸² NIELSON, Kristina P. 1984. pp. 28-29.

¹⁸³ BOURDIN, Stéphane. 2012. p. 43.

¹⁸⁴ *Idem.* p. 720.

¹⁸⁵ RONCALLI, Francesco. 2009. p. 239.

¹⁸⁶ TERRENATO, Nicola. 1998.

figurer le savoir », nous aborderons la façon dont la discipline étrusque semble perçue et construite comme un savoir étranger, une « altérité mutuelle » (*Reciproca alterità*)¹⁸⁷.

2.1. Les marqueurs de l'altérité

2.1.1. L'ancienneté

L'insistance des auteurs romains sur l'ancienneté de la discipline étrusque est l'un des premiers éléments ressortant de l'analyse de notre corpus. Cette caractéristique constitue, selon nous, un marqueur essentiel de son altérité. Cette dernière n'est en effet pas seulement ethnique ou géographique, elle est également temporelle, dans la mesure où les auteurs romains situent la discipline étrusque dans un passé plus ancien que celui de leur propre tradition historique. Elle permet alors de comprendre pourquoi les Romains, dont la religion civique était une source de fierté et d'identité collective¹⁸⁸, ont pu accorder une place importante à un savoir religieux d'origine étrangère.

L'intégration de pratiques venues d'ailleurs n'est pas un phénomène nouveau dans l'histoire religieuse de Rome. Les frontières de la religion romaine ont toujours été plus ou moins perméables selon les époques¹⁸⁹, les *Quirites* s'enrichissant de ce que chacun avait à offrir et ayant conscience de la multiplicité des peuples qui les entouraient¹⁹⁰. Le recours à cette divination voisine comblait en réalité un manque dans leur *religio* : celui de comprendre le pourquoi, et non le comment, dans la relation aux dieux¹⁹¹. La mantique romaine traditionnelle n'offrait en effet pas de réponse claire à l'action des dieux sur le monde¹⁹². Dès les origines de sa réception à Rome, la *Disciplina* étrusque devait donc apparaître comme différente, mais complémentaire, de la *religio* romaine.

Cette possibilité d'intégration semblait toutefois reposer sur une condition essentielle : la reconnaissance de l'autorité de la discipline étrusque. Or, celle-ci pourrait avoir été, dans une certaine mesure, construite à partir de son ancienneté. Cette caractéristique fonctionne comme une catégorie de légitimation, mais aussi comme un principe de classement et de mise à distance souligné et construit en partie par les Romains. De fait, bien avant l'usage officiel de la divination étrusque dans l'*Urbs*, la *Disciplina* devait déjà paraître très ancienne aux yeux des

¹⁸⁷ RONCALLI, Francesco. 2009. p. 239.

¹⁸⁸ Cic. *Har. resp.* 9, 19 : *sed pietate ac religione atque hac una sapientia, quod deorum numine omnia regi gubernarique perspeximus, omnis gentis nationesque superauimus.*

¹⁸⁹ ORLIN, Eric M. 2010. p. 219.

¹⁹⁰ BOURDIN, Stéphane. 2012. p. 715.

¹⁹¹ BRIQUEL, Dominique. 1989. p. 252.

¹⁹² BRIQUEL, Dominique. 1997. pp. 415-429.

Latins. D'autant plus que les deux systèmes culturels et leurs pratiques divinatoires se côtoyaient depuis les origines de la Ville, qui connut trois rois étrusques avant d'entrer clairement en conflit avec ses voisins du Nord¹⁹³. En effet, si l'on en croit Varron¹⁹⁴ et Plutarque¹⁹⁵, Rome aurait été fondée selon l'*Etrusco Ritu*. Romulus aurait fait venir d'Étrurie des spécialistes qui creusèrent une fosse (le *mundus*) où ils placèrent des offrandes et de la terre des participants, puis tracèrent le contour de la ville avec une charrue tirée par un taureau et une vache. Bien que ce rite remonte certainement à fond de traditions indo-européennes¹⁹⁶, il témoigne de la vision archaïque qu'avaient les Romains du savoir religieux étrusque. L'archaïsme de la discipline étrusque la rattache ainsi au registre des origines, puisqu'elle relève d'un temps fondateur, antérieur à la pleine constitution de l'identité romaine.

Différents marqueurs dans notre corpus pourraient souligner que ce caractère archaïque était conscientisé, et même utilisé par certains auteurs afin de marquer l'altérité de ce peuple. Cicéron qualifie déjà la discipline étrusque de *ueterem Disciplinam*¹⁹⁷ dans son *De haruspicum responso*, et insiste à nouveau sur ce trait dans le *De Divinatione* (*res uetustate*¹⁹⁸). Tacite, un siècle plus tard, la désignera même comme la *uetustissima Italiae Disciplina*¹⁹⁹. Ces formules participent d'une mise en récit de l'ancienneté étrusque, qui confère à la *Disciplina* une profondeur temporelle exceptionnelle tout en la maintenant à distance du cœur de la tradition romaine.

Cette insistance sur l'ancienneté semble survenir dans le contexte du mouvement antiquaire entamé par Varron à la fin de la République. Ce mouvement intervient lui-même dans une tentative de redéfinition de la religion romaine alors que la domination romaine ne cessait de croître et contenait à présent de nombreux peuples aux cultures différentes. Un des objectifs de l'élite lettrée de la fin de la République était de fixer les traditions dites « anciennes », correspondant au *mos maiorum*²⁰⁰, « [t]radition, mos, is defined by Varro as « the consensus of those living in the same place, a consensus that produces familiarity by long-standing practice »²⁰¹. L'*Etrusca Disciplina* fait partie de ces coutumes anciennes, quand bien

¹⁹³ MACBAIN, Bruce. 1982. p. 46.

¹⁹⁴ (L.L. 5, 143) : *Oppida condebant in Latio Etrusco ritu multi, id est iunctis bobus, tauro et uacca, interiore aratro circumagebant sulcum* (cf. Macr., 5, 19, II).

¹⁹⁵ Rom., II, 1-5.

¹⁹⁶ DUMÉZIL, Georges. 1966. p. 648.

¹⁹⁷ Cic. *Har. resp.* 10, 20.

¹⁹⁸ Cic. *Div.* I, 18, 35.

¹⁹⁹ Tac. *Ann.* XI, 15.

²⁰⁰ RUPKE, Jörg. 2012. pp. 177-180.

²⁰¹ *Idem.* p. 180. Cite : Serv. Auct. *Aen.* 7, 601.

même elle ne soit pas romaine « d'origine ». C'est là toute l'ambiguïté de cet aspect de sa réception. Elle est suffisamment ancienne pour être reconnue comme digne d'être conservée, mais demeure suffisamment extérieure pour ne pas être confondue avec la tradition romaine proprement dite. Cicéron lui-même reconnaît qu'elle fait désormais partie des pratiques religieuses conservées par les ancêtres, puisqu'ils avaient jugé que l'expiation des prodiges devait être confiée à la discipline étrusque (*Ego uero primum habeo auctores ac magistros religionum colendarum maiores nostros, [...] portentorum expiationes Etruscorum Disciplina contineri putauerunt*²⁰²[...]). Mais cette reconnaissance reste ambivalente. Quintus illustre cela lorsqu'il s'offusque contre ceux qui remettent en cause « des intuitions consolidées par l'ancienneté »²⁰³. Pour un certain nombre de Romains, ce critère conférait à la *Disciplina* la plus haute légitimité, étant donné qu'elle répondait à l'exigence du *mos maiorum*. De fait, en soulignant l'ancienneté extrême de la discipline, Cicéron la rendrait pensable et acceptable dans le cadre romain, à condition qu'elle demeure identifiée comme extérieure à l'origine romaine proprement dite.

Le fait que les auteurs latins appuient à ce point sur l'archaïsme de la science et du peuple étrusque pourrait donc à la fois traduire une volonté de conservation et — dans une certaine mesure — d'intégration, mais selon une logique de mise à distance temporelle utile pour légitimer une altérité à laquelle sont attachés prestige et autorité. Ce trait distinctif est donc ce qui permet de l'intégrer sans jamais la confondre (dans un premier temps) avec la *religio* romaine. Nous rejoignons en cela l'analyse de Dumézil : « Les Romains parlant de leurs origines (et c'était sans doute à plus forte raison le cas des Étrusques romanisés parlant de Rome) avaient tendance à couvrir leurs pratiques de l'honorable étiquette étrusque qui leur donnait le prestige de l'ancienneté et une sorte de garantie intellectuelle. »²⁰⁴. Sous l'ère augustéenne, comme nous le verrons plus loin, cet archaïsme deviendra même un motif de légitimation dans certains récits mettant en scène de vieux haruspices liés aux origines de la ville. L'ancienneté de la religion étrusque agirait donc comme un élément structurant de sa réception romaine.

²⁰² Cic. *Har. Resp.* 9, 18.

²⁰³ Cic. *Div.* I, 18, 35.

²⁰⁴ DUMÉZIL, Georges. 1966. p. 647.

2.1.2. La technicité

Une telle profondeur temporelle suppose un savoir conservé, transmis et formalisé. Dans les sources latines, l'*Etrusca Disciplina* apparaîtrait comme un corpus codifié et spécialisé, dont l'altérité ne tient pas seulement à son ancienneté, mais aussi à des modes d'élaboration et de transmission distincts de ceux de la tradition religieuse romaine. La discipline étrusque est en effet décrite comme un système cohérent, structuré autour d'un savoir précis et d'une codification écrite. Les sources latines insistent sur son origine révélée, ce qui lui conférerait une sorte de « garantie divine »²⁰⁵. Le savoir aurait été transmis par Tagès, figure mythique surgie de la terre, dont les enseignements auraient été consignés dans des livres²⁰⁶. Cicéron, Pliny, Valère Maxime ou encore Sénèque²⁰⁷ évoquent ces *libri* étrusques, témoignant d'une tradition fixée, conservée et interprétée selon des règles précises. De nombreux chercheurs considèrent aujourd'hui que le contenu des livres étrusques était assez tardif, bien qu'ils reposassent sur une tradition orale très ancienne²⁰⁸. Ce mode de fondation et de transmission distingue profondément la discipline étrusque du fonctionnement de la religion romaine traditionnelle²⁰⁹. À Rome, le savoir religieux ne se rattache pas à une révélation fondatrice ni à un corpus canonique clos, mais s'inscrit dans les pratiques institutionnelles de la cité. Il repose sur la continuité des institutions, la mémoire aristocratique et l'apprentissage des procédures rituelles au sein des collèges, notamment celui des augures publics²¹⁰. L'aspect révélé, divin, littéraire et « familial » constituait une originalité indéniable pour les Romains, qui ne cessent de le rappeler :

Grande est l'autorité des augures... mais l'art des haruspices, n'est-il pas divin ?²¹¹

La mise en avant de Tagès et des livres contribue donc à accentuer l'écart structurel entre les deux systèmes : l'*Etrusca Disciplina* apparaît comme une « science » étrangère, dotée d'une origine, d'un corpus et d'une méthode propre. Cette technicité se manifeste également dans la précision des rites et dans l'interprétation précise des signes.

Chez Tite-Live, l'intervention des devins étrusques est souvent sollicitée dans des moments de crise, lorsque la cité est confrontée à des prodiges inquiétants ou à des

²⁰⁵ BRIQUEL, Dominique. 2024. p. 85.

²⁰⁶ DUMÉZIL, Georges. 1966. p. 634. Voir aussi RONCALLI, F. 2009. pp. 244-245.

²⁰⁷ Voir partie I.

²⁰⁸ DUMÉZIL, Georges. 1966. p. 591.

²⁰⁹ BRIQUEL, Dominique. 2024. pp. 86-87.

²¹⁰ LEHMANN, Yves. 1999. p. 249.

²¹¹ Cic. *Nat. deor.* II, 4, 12.

déséquilibres menaçant la *pax deorum*²¹². L'expertise étrusque relève d'un recours nécessaire, capable (la plupart du temps) de restaurer l'ordre perturbé²¹³, ce qui renforce son caractère d'altérité utile. Elle crée un contraste implicite avec les Romains. Cela ne signifie pas que ces derniers ignorent l'interprétation des prodiges, mais suggère que cette compétence n'est pas définitoire de leur identité. Le savoir religieux étrusque semble plus spécialisé, plus technique, presque professionnel, tandis que la religiosité romaine est ailleurs : dans la pratique civique, dans le respect des rites, dans la relation institutionnelle aux dieux. L'altérité fonctionnerait donc comme un principe de différenciation culturelle : « on s'intéresse d'autant plus aux coutumes d'un peuple, qu'il est jugé "exotique" et, à l'inverse, le fait de décrire les usages d'une population produit un effet de contraste et d'éloignement »²¹⁴.

L'*Etrusca Disciplina* semble construite comme autorité religieuse précisément parce qu'elle est extérieure. Sa profondeur temporelle et sa technicité la rendent à la fois prestigieuse et distincte. Elle permet simultanément de situer ce savoir hors du champ proprement romain, de lui conférer un prestige fondé sur la proximité supposée avec une révélation divine originelle, et de justifier son recours dans des contextes où l'expertise religieuse devait être particulièrement fiable, notamment lors des crises.

2.2. Les figures du savoir étrusque

L'altérité de l'*Etrusca Disciplina* ne se limite pas à son contenu doctrinal. Elle s'incarne dans des figures sociales identifiables, au premier rang desquelles les haruspices et, plus largement, les élites étrusques qui revendiquent la maîtrise de ce savoir. Ces derniers, en tant que détenteurs et médiateurs, le transforment en capital symbolique et religieux et en instrument de distinction aristocratique²¹⁵. Ce faisant, ils semblent apparaître aux yeux des Romains comme porteurs d'une différence à la fois prestigieuse et suspecte.

2.2.1. L'haruspice, spécialiste de l'ailleurs

Nous l'avons déjà notifié, compte tenu des liens entre Rome et l'Étrurie, les deux cultures se côtoyaient et s'influençaient déjà à l'époque des rois étrusques. De fait, il est plus que probable que des haruspices étaient déjà présents à Rome à cette époque, sans cadre institutionnel clair²¹⁶. Leurs consultations devaient être soit apocryphes, soit ponctuelles et

²¹² BRIQUEL, Dominique. 1993. p.166.

²¹³ À nouveau, Lucain constitue l'exception.

²¹⁴ BOURDIN, Stéphane. 2012. p. 756.

²¹⁵ FARNEY, Gary D. 2007. pp. 144-150.

²¹⁶ SANTANGELO, Federico. 2013. p. 96.

informelles²¹⁷. Les guerres entre Rome et l'Étrurie durent rendre ces figures hostiles et marginales, empêchant leur incorporation claire dans le système romain. En effet, comme l'explique MacBain : « [...] for so long as Rome defined her relationship with Etruria as one of permanent and unbroken hostility (intermittent warfare interrupted only by *indutiae* which, by definition, anticipate the resumption of open war), it is impossible to believe that she allowed the Etruscan enemy access to the political and religious machinery of the State »²¹⁸.

Le III^e siècle av. J.-C. marque à la fois la fin des hostilités entre l'Étrurie et la puissante Rome en devenir et le début de l'usage massif et reconnu de l'*Etrusca Disciplina*. En 278, des haruspices furent appelés pour localiser la tête de Jupiter, projetée du fronton d'un temple par un éclair. Un temple dédié au dieu étrusque de la foudre nocturne, Summanus, fut ensuite construit²¹⁹. Pline rapporte également qu'en 275, les haruspices commencèrent à examiner le cœur parmi les entrailles²²⁰. Cette anecdote pourrait provenir des archives de pontifes, qui « tenaient sans doute consignées les années, où les magistrats romains avaient dû recourir aux haruspices, lorsque les devins romains s'avouaient incapables de comprendre les prodiges, et un contenu résumé des procédures et des consultations proposées par les devins étrusques »²²¹. Le III^e siècle semble donc marquer un tournant dans l'incorporation des haruspices étrusques à Rome, à tel point qu'ils auraient été plus fréquemment consultés que les *decemviri sacris faciendis* à partir des années 130²²². Leur présence deviendra de plus en plus importante et divisera la critique : l'haruspice peut être vu à la fois comme un personnage redouté et méprisé par des personnages comme Caton l'Ancien, ou appelé pour donner son avis dans des contextes militaires²²³. Le Sénat ira même jusqu'à décider d'envoyer de jeunes gens se former à leur discipline en Étrurie²²⁴. Leurs capacités seront en outre reconnues sous Auguste par la création de l'ordre des soixante haruspices²²⁵.

À la lumière de cet éclairage historique, les haruspices constituent à bien des égards un groupe unique, restant identifié comme « étrusque » tout au long de leur histoire avec Rome. Cette persistance de l'altérité est particulièrement perceptible dans la littérature, en commençant par Tite-Live. Dans les premiers livres de l'*Ab Urbe Condita*, Tanaquil est

²¹⁷ ORLIN, Eric M. 2010. pp. 89-100.

²¹⁸ MACBAIN, Bruce. 1982. p. 46.

²¹⁹ ORLIN, Eric M. 2010. p. 89.

²²⁰ Plin. *Nat.* XI, 186.

²²¹ HAACK, Marie-Laurence. 2003. p.36.

²²² ORLIN, Eric M. 2010. p. 89. : cependant, pas de rivalité claire entre eux.

²²³ HAACK, Marie-Laurence. 2003. p. 41.

²²⁴ Voir Valère et Cicéron.

²²⁵ BERTHELET, Yann. 2020. p. 149.

dépeinte comme une « femme versée — comme le sont les Étrusques — dans l’interprétation des prodiges célestes » (*perita, ut uulgo Etrusci, caelestium prodigiorum*²²⁶). L’expression *ut uulgo Etrusci* ne renvoie pas à une compétence individuelle exceptionnelle : elle essentialise un savoir collectif. L’expertise divinatoire est présentée comme une propriété typique de l’*ethnos* étrusque²²⁷. Par ce biais, Tite-Live construit une forme de savoir ethnicisé (propre à la *gens* étrusque), attaché à une identité collective non romaine. Cela est doublé par le fait que ce savoir est porté par une femme. Dans la religion romaine, bien que les femmes occupent certaines fonctions cultuelles (Vestales, prêtresses), l’expertise technique dans l’interprétation des prodiges relève plutôt de figures masculines insérées dans les cadres civiques. Or, chez Tite-Live, c’est Tanaquil qui lit les signes, reconnaît l’élection divine et oriente le destin politique. En confiant à une femme étrangère la lecture des présages fondateurs, la tradition littéraire sembler accentuer le caractère « autre » de la discipline, tout en montrant qu’elle contribue décisivement à la construction du pouvoir romain, comme nous le verrons dans le chapitre suivant. La formulation de Tite-Live participe à un procédé historiographique plus large : la projection rétrospective d’identités culturelles sur les temps archaïques. En décrivant les Étrusques de la sorte, l’historien augustéen transpose dans le passé une représentation ethnographique qui appartient aussi à son présent²²⁸ et semble confirmer l’impression que le souvenir de l’étrangeté des haruspices et de l’*Etrusca Disciplina* était toujours présent, malgré leur acceptation dans le système religieux romain.

Une distinction analogue apparaît chez Sénèque lorsqu’il aborde la science fulgurale étrusque dans les *Questions naturelles*. Il introduit son développement par une opposition nette :

*Hoc inter nos et Tuscos, quibus summa est fulgurum persequendorum scientia, interest.*²²⁹

À nouveau, nous retrouvons l’insistance sur l’expertise technique. D’emblée, la frontière est tracée. Le pronom *nos* renvoie au cercle des élites romaines cultivées, familières de la philosophie grecque et d’une approche rationalisante des phénomènes naturels. En face, les *Tusci* sont définis par une compétence technique spécifique, érigée en spécialité ethnique (*summa scientia*). Là encore, le savoir n’est pas universalisé, il est assigné à un peuple. Mais la distinction ne porte pas seulement sur l’objet (la foudre), elle engage une différence de posture

²²⁶ Liv. 1, 34, 9.

²²⁷ BOURDIN, Stéphane. 2012. p. 757.

²²⁸ *Idem.* p. 768.

²²⁹ Sen. *Nat.* I, 32, 2.

intellectuelle. Sénèque oppose implicitement deux régimes de savoir : d'un côté, l'explication philosophique, qui cherche les causes naturelles ; de l'autre, une tradition religieuse fondée sur l'autorité d'une *Disciplina* ancestrale²³⁰. Selon nous, les haruspices se trouvent alors placés hors du *nos* romain lettré. Ils ne participent pas au même espace culturel, leur autorité repose sur la tradition ethnique plutôt que sur l'argumentation rationnelle. L'altérité est donc à la fois religieuse et épistémologique.

Cette distance est renforcée par un trait récurrent de la littérature conservée : les haruspices sont rarement rattachés à une cité précise. Ils sont désignés comme représentants de l'ensemble du peuple étrusque²³¹. Cette communauté était considérée comme un groupe ethnique distinct des Romains, ce qui créait une polarité entre les deux groupes définis en partie par leur pratique religieuse. Même pleinement intégrée aux pratiques religieuses de Rome, l'haruspicine ne devient jamais totalement « romaine » dans les représentations littéraires. Le savoir demeure ethnicisé. L'haruspice est accepté comme spécialiste, mais reste marqué par son altérité.

2.2.2. Les *principes etrusci* et leur capital social

L'haruspicina pouvait sembler devoir être mise à distance, compte tenu de l'usage qu'en faisaient les grandes familles étrusques. La question de savoir si les haruspices étrusques appelés à Rome provenaient ou non des *principes* d'Étrurie a fait l'objet d'un long débat. Marie Laurence Haack propose de séparer d'une part « les aristocrates étrusques qui étaient au service de la politique sénatoriale en raison de l'ancienneté des relations clientélaires entre leurs familles et l'aristocratie romaine et, d'autre part, les haruspices de plus basse extraction qui se mettaient au service personnel de généraux ou de gouverneurs romains ambitieux, tel l'haruspice de Marius, celui de Sylla, celui de Verrès ou celui de César »²³². Berthelet remet cette dichotomie en cause dans son article « Les haruspices publics au service de Rome : des aristocrates convoqués d'Étrurie ? Quels aristocrates ? »²³³ en avançant une série d'arguments permettant « d'envisager qu'il n'ait existé qu'une seule et même catégorie d'haruspices publics au service du Sénat, des magistrats et des promagistrats de Rome, installés dans l'*Vrbs* et consultés dans un cadre institutionnel romain depuis, sans doute, le tournant des III^e et II^e siècles av. J.-C. — organisation qui souffrit peut-être des guerres civiles tardo républicaines, mais qui est de nouveau attestée au début de l'époque impériale sous la forme d'un *ordo* des

²³⁰ MARAS, F. Daniele. 2017. p. 312.

²³¹ ORLIN, Eric M. 2010. p. 94.

²³² HAACK, Marie Laurence. 2003 pp. 70-73.

²³³ BERTHELET, Yann. 2020.

60 haruspices, probablement fondé par Auguste »²³⁴. Dans tous les cas, il est unanimement reconnu que les haruspices de la religion romaine officielle et publique provenaient des familles aristocratiques étrusques²³⁵.

Selon MacBain, le recours de plus en plus systématique aux haruspices par le Sénat traduirait un effort de la part du gouvernement romain pour satisfaire la sensibilité religieuse de ces aristocrates²³⁶. Cette tendance doit être replacée dans un phénomène plus large d'intégration progressive des élites italiques au sein de l'aristocratie romaine. Les travaux de Terrenato²³⁷ tendent en effet à démontrer que, suite à l'expansion romaine amorcée au IV^e siècle av. J.-C., un nombre plus important de lignées italiques extérieures à Rome sont parvenues à se faire une place dans l'arène politique romaine : « [a]s a result of elites relocating there from all Italy, Rome rapidly became a crucial arena in which the power struggle between central Italian aristocrats was played out, challenging the primacy of the traditional Roman families and eliciting some pushback. [...] Old Romans, namely elite families that were attested in Rome before the conquest, were quickly and vastly outnumbered by newcomers »²³⁸. De plus, les perspectives politiques des élites étrusques s'améliorent progressivement, notamment avec l'augmentation du nombre d'entre eux au Sénat après la guerre sociale²³⁹, la promotion de certaines familles sous César, et l'intégration plus large des élites italiques sous Auguste²⁴⁰. Ce phénomène structurel de la fin de la République et du début de l'Empire pourrait illustrer un processus d'assimilation asymétrique au sein même de l'*Urbs* : les réactions face à l'arrivée de ces nouvelles familles n'étaient pas homogènes et oscillaient entre acceptation prudente et méfiance.

Dans ce contexte, la religion constitua un domaine privilégié d'intégration et de distinction. Politique et cultes étant inextricablement liés à Rome²⁴¹, les grandes familles étrusques y trouvèrent un créneau pour s'immiscer dans la culture de leur envahisseur en transformant leur patrimoine identitaire et héréditaire en instrument de distinction et de prestige. Leur réputation ancienne de spécialistes de la mantique était bien connue du peuple romain. Farney avance que

²³⁴ *Idem.* p. 149.

²³⁵ BRIQUEL, Dominique. 1993. p. 170. FARNEY, Gary D. 2007. p.164. MACBAIN, Bruce. 1982. p. 43.

²³⁶ MACBAIN, Bruce. 1982. p. 44.

²³⁷ TERRENATO, Nicola. 1998. KEAY, Simon and TERRENATO, Nicola (eds.). 2001. TERRENATO, Nicola. 2019.

²³⁸ TERRENATO, Nicola. 2019. pp. 184 et 192.

²³⁹ FARNEY, Gary D. 2007. p. 132.

²⁴⁰ BOURDIN, Stéphane. 2012. p. 171.

²⁴¹ ORLIN, Eric M. 2010. p. 4.

« [a]s the Republic progressed, Etruscan Romans seem to have attempted to use this reputation to invent, or at least to strengthen, a place for themselves in the Roman religious establishment »²⁴². Pour contrer la mauvaise réputation et les anciens stéréotypes qui persistaient à leur sujet, ils se servirent en effet de l'*Etrusca Disciplina* comme promotion identitaire²⁴³. L'adaptation de la *Disciplina* par des auteurs comme Caecina aurait même pu servir à la rendre plus acceptable²⁴⁴. La renommée dont jouissaient les écrivains et devins étrusques témoigne, selon nous, de l'importance des *Disciplina* dans la construction de leur identité. À partir du moment où ces savoirs divinatoires devinrent une composante influente de la *religio* romaine, et dans la mesure où l'aristocratie étrusque en contrôlait étroitement l'accès, il est vraisemblable que les familles nobles d'Étrurie aient mobilisé leur savoir ancestral comme un instrument de promotion sociale et politique, permettant de mettre en valeur le prestige de leurs lignées auprès du public romain. Certains Étrusques auraient même tenté d'exercer une influence plus directe sur les orientations politiques de la fin de la République. Par l'interprétation des signes et des prodiges, les haruspices pouvaient en effet suggérer qu'une politique menée par un magistrat, voire par l'État lui-même, était contraire à la volonté divine²⁴⁵. Dans certains cas, ces interprétations semblaient s'opposer à certains projets de réformes, notamment agraires, ou encore susciter la crainte d'une rupture de la *pax deorum*, contribuant ainsi à entretenir un climat de crainte religieuse susceptible de favoriser l'inaction politique.

Comme nous le rapporte clairement Cicéron, Valère Maxime, ou encore Tacite²⁴⁶, la connaissance de l'*Etrusca Disciplina* se transmettait traditionnellement par voie héréditaire au sein de certaines lignées aristocratiques²⁴⁷. Les sources suggèrent également que de jeunes aristocrates romains pouvaient être envoyés en Étrurie afin d'y recevoir un enseignement. Ce phénomène témoigne à la fois du prestige attaché à cette tradition religieuse et de la reconnaissance, par les Romains eux-mêmes, de l'expertise étrusque dans le domaine de la divination. Toutefois, cet apprentissage ne signifiait pas une appropriation complète de ce savoir par l'ensemble de la société romaine. Son accès demeurait largement contrôlé par les élites étrusques qui en détenaient la maîtrise et l'autorité. Nous trouvons en effet dans la

²⁴² FARNEY, Gary D. 2007. p. 32.

²⁴³ BOURDIN, Stéphane. 2012. pp. 144-150.

²⁴⁴ *Idem.* p. 156.

²⁴⁵ *Idem.* p. 158-16.

²⁴⁶ Tac. *Ann.* XI, 15.

²⁴⁷ BRIQUEL, Dominique. 1993. p. 171.

littérature latine les mentions de *principes*²⁴⁸ dès lors qu'il est question de transmission du savoir dans l'intérêt de Rome.

L'*Etrusca Disciplina* restait ainsi profondément ancrée dans le milieu aristocratique, tant par son mode de transmission que par les réseaux sociaux qui permettaient sa diffusion. En conservant la maîtrise de cet enseignement et en accueillant certains jeunes membres de l'aristocratie romaine dans leurs cités, les élites étrusques pouvaient à la fois renforcer leurs liens avec les familles dominantes de Rome et affirmer la valeur de leur propre tradition culturelle. La *Disciplina* pouvait fonctionner à la fois comme un marqueur identitaire, un outil de légitimation et un véritable capital aristocratique. Elle permettait aux élites étrusques de valoriser leur altérité au sein du monde romain tout en participant à ses structures religieuses et politiques. D'autant plus que la fin de la République semble avoir connu un regain d'intérêt pour cette science divinatoire. Reste à savoir s'il s'agit d'une conséquence de la montée des aristocrates étrusques dans la sphère politique, ou d'une cause qui a permis cette ascension.

2.3. L'encadrement de l'autorité étrusque

Les motifs d'altérité que nous avons relevés ci-dessus participèrent à la fois à la mise à distance de la science étrusque et à son intégration progressive dans la religion publique romaine grâce à la légitimité que cela lui conférait. Toutefois, l'importance acquise par l'*Etrusca Disciplina* ne doit pas masquer les rapports de pouvoir qui structuraient son intégration. Si les élites étrusques purent tirer parti de ce capital religieux pour affirmer leur prestige et leur identité, cela ne se fit pas sans une certaine résistance venue de familles traditionnelles romaines²⁴⁹ ou d'esprits plus sceptiques, tels que Cicéron et Sénèque. Ces « opposants » parurent quant à eux user des motifs d'altérité pour subvertir la science étrusque.

2.3.1. Contester l'autorité religieuse et temporelle

Une certaine tension identitaire concernant l'apport de la science étrusque à la société romaine transparaît dès le *De Haruspicum responso*. Dans ce texte, Cicéron semble redéfinir les conditions de légitimité de la *Disciplina* dans un cadre strictement romain. Il y refuse toute primauté étrusque en matière religieuse, affirmant au contraire que les Romains surpassent tous les peuples en ce domaine (*omnis gentis nationesque superauimus*²⁵⁰). Selon lui, le système

²⁴⁸ Cic., *Leg.* II, 9, 21. et Val. Max., I, 1 b. pour notre corpus.

²⁴⁹ TERRENATO, Nicola. 2019. p. 184.

²⁵⁰ Cic. *Har. resp.* 9, 19.

religieux romain, fondé sur la sagesse et la piété, leur « a fait reconnaître que tout est réglé et gouverné par la puissance des dieux immortels »²⁵¹. Une telle conception de la religion n'est pourtant pas étrangère aux Étrusques. Néanmoins, Cicéron insiste à plusieurs reprises sur la supériorité romaine, introduisant ainsi une hiérarchie implicite entre les deux traditions. S'il reconnaît volontiers l'ancienneté et l'importance de l'*Etrusca Disciplina*, il la subordonne constamment à l'autorité des ancêtres et des institutions romaines. Malgré son prestige archaïque, ce savoir demeure soumis à l'autorité des *maiores nostri*²⁵² et aux décisions des institutions civiques (*si senatus iussit*)²⁵³ : il n'est accepté qu'en vertu du choix des Romains. Autrement dit, l'ancienneté étrusque n'est reconnue qu'à la condition d'être réinscrite dans une chaîne d'autorité romaine. L'argument d'autorité fondé sur l'ancienneté étrusque se trouve ainsi neutralisé par une ancienneté jugée supérieure, celle de la tradition romaine. Dans l'extrait du *De Haruspicum* concernant la transmission du savoir religieux par les auteurs (*homines doctos sapientisque et dixisse et scripta de deorum immortalium numine reliquisse*)²⁵⁴, l'usage des verbes *docere* (enseigner, instruire) et *discere* (apprendre) est révélateur de la primauté de l'apprentissage des *maiores* dans les questions religieuses. Ce sont bien eux qui ont transmis le patrimoine culturel romain, pas des étrangers. Dans la pensée cicéronienne, l'identité romaine surplombe et encadre ce savoir étranger, révélant une posture que l'on peut qualifier de résolument traditionaliste. Acceptée dans la cité et dans le système religieux romain, l'*Etrusca Disciplina* demeure ainsi maintenue dans une position périphérique et subordonnée.

Notre hypothèse nous semble renforcée par d'autres citations du corpus cicéronien :

Nous ne pourrions pas tous être des haruspices ? (*nos nonne haruspices esse possumus*)

Cicéron ne se contente pas de subordonner l'*Etrusca Disciplina* aux institutions romaines. Il questionne également l'exclusivité du savoir haruspical. Par cette question rhétorique, il appelle à la réflexion critique du savoir divinatoire et suggère implicitement que les Romains pourraient eux-mêmes interpréter les signes. Il remet ainsi en cause le monopole des haruspices sur l'interprétation des présages. La contestation ne porte donc plus seulement sur l'autorité institutionnelle du savoir étrusque, mais sur sa prétention à détenir un accès privilégié au divin. Il conteste à nouveau ce privilège étrusque dans le *De Divinatione* :

²⁵¹ *Ibid.*

²⁵² Cic. *Har. resp.* 9, 18.

²⁵³ Cic. *Leg.* II, 9, 21.

²⁵⁴ Cic. *Har. resp.* 9, 19.

Mais il se peut aussi qu'ils ne le donnent pas à l'homme et qu'ils le possèdent eux-mêmes, car pourquoi l'accorderaient-ils plutôt aux Étrusques qu'aux Romains ?²⁵⁵

Avec cet argument théologique, il remet en cause l'idée que les Étrusques seraient les dépositaires privilégiés du savoir divin. Les *Quirites* entretenaient également des relations particulières avec les dieux, qui passaient par l'exécution correcte des rites prescrits dans la vie quotidienne²⁵⁶. En matière de divination, la médiation romaine consistait « davantage dans la récitation d'une sorte de prière révélant l'accord des dieux avec le consultant que dans une consultation empirique et directe des dieux »²⁵⁷, dont pouvaient se targuer les haruspices. Cicéron interroge ce modèle et l'inscrit dans une logique d'égalité religieuse entre les peuples (voire de supériorité romaine, compte tenu de ce que nous avons vu précédemment). Cette remise en cause de la science des haruspices pourrait traduire une volonté de réappropriation romaine du religieux, une manière de préserver la théologie civile tout en contestant à des autorités extérieures le monopole du savoir divinatoire. En effet, « la dette de la divination publique [envers les Étrusques] étant admise, on s'étonnera que la réfutation sceptique du livre II vise la théologie civile, pourtant préservée, et que Cicéron conteste aux haruspices leur science de gouvernement. [...] À la différence des autres critiques, qui illustrent la méthode académique, on saisit ici une réaction culturelle de type nationaliste »²⁵⁸.

Si Cicéron reconnaît l'ancienneté et l'utilité de l'*Etrusca Disciplina*, il s'emploie néanmoins à en limiter la portée. En la subordonnant constamment à l'autorité des ancêtres et aux décisions des institutions romaines, mais aussi en remettant en cause le monopole des haruspices dans l'accès au divin, il semble refuser d'accorder aux Étrusques une véritable primauté religieuse. Cette attitude s'inscrit plus largement dans le contexte de redéfinition de l'identité romaine à la fin de la République, période marquée par des tensions politiques et culturelles qui fragilisent les repères traditionnels. Face à ces transformations, l'affirmation de la supériorité religieuse de Rome et le recours à l'autorité des *maiores* apparaissent comme des moyens de réaffirmer une continuité identitaire. Dans ce cadre, la mise à distance du savoir étrusque traduirait une volonté de préserver la centralité de la tradition romaine au moment où celle-ci se trouve interrogée et réinterprétée.

²⁵⁵ Cic. *Div.* II, 51, 106.

²⁵⁶ SCHEID, J. 1998. p. 20.

²⁵⁷ *Idem.* pp. 95-96.

²⁵⁸ ANDRÉ, Jean-Marie. 2022. pp. 53-54.

Cette soumission à l'ancienneté romaine apparaît également chez Tacite, lorsqu'il évoque la transmission du savoir étrusque au sein des familles : celui-ci aurait pu être conservé soit de leur propre initiative, soit sous l'impulsion des pères romains, c'est-à-dire des sénateurs²⁵⁹. Sans produire une véritable contestation, Tacite enregistre ainsi l'ambivalence de ce savoir : il est à la fois étrusque par son origine et romain par les conditions de sa conservation et de sa transmission.

L'analyse de la *Pharsale* de Lucain impose une nuance particulière, tant le passage concerné est d'une complexité propre à susciter des interprétations multiples. Il semble toutefois que l'enjeu ne réside plus ici dans une stratégie de subordination du savoir étrusque à l'autorité romaine, mais plutôt dans la mise en scène dramatique de l'impuissance du cadre religieux républicain. Chez Lucain, l'ancienneté et la technicité de la discipline étrusque (tradition pourtant perçue comme rigoureuse) ne suffisent plus à garantir l'apaisement divin : la guerre civile est représentée comme une rupture fondamentale, un déséquilibre que nul savoir, fût-il immémorial, ne paraît désormais en mesure de restaurer²⁶⁰.

Cette représentation d'une haruspicine affaiblie relève avant tout d'un effet de *pathos* littéraire. Lucain joue sur une démonstration *a contrario* : en mettant en scène la faillite de l'*Etrusca Disciplina*, il est possible qu'il ait voulu démontrer à quel point elle était auparavant perçue comme extrêmement fiable. Dans son œuvre, l'haruspicine perd précisément la fonction qui justifiait son autorité. La discipline étrusque, fondée sur la lecture des signes et sur la possibilité d'expier les fautes afin de rétablir la *pax deorum*, se trouve confrontée à une situation où aucune expiation ne peut réparer la rupture provoquée par la guerre civile. Son échec rendrait ainsi encore plus sensible l'effondrement de l'effondrement du système religieux sur lequel reposait l'identité romaine républicaine²⁶¹, puisque la compétence des haruspices deviendrait le signe d'un monde ancien dépassé, impuissant face à l'ampleur de la crise politique et morale qui déchire la cité.

Ce passage participerait ainsi à une redéfinition négative de l'identité romaine à la fin de la République. Depuis longtemps, les Romains avaient construit leur image autour de leur capacité singulière à maintenir la faveur divine (*pax deorum*) par l'exactitude rituelle et par l'interprétation correcte des signes envoyés par les dieux. Cette compétence religieuse constituait l'un des fondements de leur supériorité et de la stabilité de la *res publica*. Or, chez

²⁵⁹ Tac. *Ann.* XI, 15.

²⁶⁰ Voir partie I : Lucain et l'*Etrusca Disciplina* politisée.

²⁶¹ LOUPIAC, Annick. 1990. p. 306.

Lucaïn, cet idéal identitaire apparaît profondément ébranlé. Les rites continuent d'être accomplis et les prodiges d'être observés, mais ces médiations ne produisent plus l'effet attendu : elles ne permettent plus de restaurer l'équilibre entre les hommes et les dieux. Cette altération de l'efficacité rituelle traduit la crise d'identité qui traverse l'œuvre. Rome y est privée des repères symboliques qui structuraient sa cohésion. L'impuissance des médiations traditionnelles devient le signe d'un monde où les cadres rituels ne parviennent plus à donner un sens acceptable à l'histoire.

Cette perspective poétique prépare, en creux, la nécessité d'une refondation. La crise des fondements religieux de la République appelle une restauration de l'ordre que l'idéologie impériale attribuera plus tard au règne d'Auguste, présenté comme celui qui aurait réaffirmé la *pax deorum* et rétabli une identité romaine stable après le désordre des guerres civiles.

2.3.2. Discuter l'autorité technique

La mise à distance opérée par les élites romaines ne concerne pas seulement l'autorité religieuse et institutionnelle de l'*Etrusca Disciplina*. Elle touche également à la valeur technique et intellectuelle que les Étrusques lui revendiquaient. De fait, cette expertise, si elle fonde l'autorité (nous l'avons vu), prépare également la contestation. À mesure que la vie intellectuelle romaine se transforme et s'ouvre aux apports de la philosophie et des sciences grecques, la *Disciplina* se trouve confrontée à de nouveaux critères d'évaluation du savoir, au croisement d'une idéologie traditionaliste attachée à l'ancienneté et d'une pensée plus rationalisante, perceptible notamment chez Varron, Cicéron²⁶², mais aussi chez Sénèque, Pline et Lucaïn. Deux modèles de compréhension du monde s'affrontent dès lors : le modèle traditionnel, où se côtoient savoirs techniques et classification rituelle des signes, et le modèle philosophique et scientifique, dans lequel les intellectuels recherchent les causes naturelles et la cohérence de la physique. Santangelo explique ainsi cette tendance : « One can speak, with J. Rupke^[263], of a process of 'rationalisation' as ordering, systematisation and increasing complexity of the late Republican intellectual life; as the emergence of a set of new rationes in a number of different domains. »²⁶⁴. En conséquence, les pratiques religieuses traditionnelles sont désormais soumises à un examen intellectuel. Cette évolution favorise alors une seconde forme de négation de la religion étrusque par certains auteurs : celle de son autorité technique.

²⁶² SCHEID, John. 1985. p. 114.

²⁶³ RUPKE, Jörg. 2012.

²⁶⁴ SANTANGELO, Federico. 2013. p. 7.

Vous trahissez la cité même de la philosophie, croyez-moi, à force de vouloir défendre de simples bastions, car en prétendant que l'haruspicine est vraie, c'est toute la physique que vous bouleversez.²⁶⁵

Ce passage du *De Divinatione* traduit l'intellectualisation croissante de la vie romaine du 1^{er} siècle av. J.-C.²⁶⁶. En effet, Cicéron semble tiraillé entre la façon traditionnelle préscientifique de comprendre le monde et la vision scientifique du monde héritée de la philosophie grecque. Certains savants ont usé de citations de ce type pour démontrer le scepticisme de Cicéron concernant le domaine du religieux. Or, Mary Beard démontre parfaitement que les réfutations du *De Divinatione* sont liées à l'exercice philosophique de l'Académie, où la pratique consistait à explorer les deux côtés d'une question sans arriver à une conclusion²⁶⁷. Ici, Cicéron oppose l'haruspicine traditionnelle et la philosophie naturelle, suggérant que la connaissance de la première compromet la cohérence de la physique philosophique. L'haruspicine (c'est-à-dire, l'ensemble du savoir²⁶⁸) apparaît comme un savoir préscientifique, incompatible avec les nouvelles formes de rationalités. Les élites romaines acquièrent de nouveaux outils intellectuels qui relativisent l'autorité technique des haruspices et font de la divination un objet de débat philosophique plutôt qu'un savoir incontestable.

Cette mise à distance technique de la science étrusque contribue, selon nous, à renforcer la distinction entre les deux cultures. La science étrusque demeure associée à un savoir ancien, à une tradition technique spécialisée et parfois à une forme de superstition. À l'inverse, les élites romaines se présentent comme ouvertes aux savoirs philosophiques, capables de réflexion critique et engagées dans un processus d'intellectualisation et de rationalisation. Cependant, cette réflexion ne peut se faire qu'« au sein d'une élite restreinte capable de comprendre qu'il ne s'agit en aucune manière de porter atteinte aux traditions mêmes »²⁶⁹, comme en atteste le passage du *De Divinatione* suivant : *solī sumus : licet uerum inquirere sinī inuidia, mihi praesertim de plerisque dubitanti*²⁷⁰. La critique de l'*Etrusca Disciplina* ne vise donc pas seulement le savoir lui-même, elle participe à une construction identitaire.

²⁶⁵ Cic. *Div.* II, 16, 37.

²⁶⁶ BEARD, Mary. 1986. p. 34.

²⁶⁷ *Ibid.*

²⁶⁸ Comme nous l'avons expliqué en partie I.

²⁶⁹ LEHMANN, Yves. 2023. pp. xviii-xix.

²⁷⁰ Cic. *Div.* II, 28.

Les Romains deviennent le peuple de la raison philosophique et de l'ouverture intellectuelle, et mettent donc davantage à distance les croyances frôlant la superstition²⁷¹.

Cet écart intellectuel se prolonge avec Sénèque et — dans une certaine mesure — Lucain. Sénèque confronte en effet l'*Etrusca Disciplina* aux nouveaux cadres d'explication du monde, et plus particulièrement à la physique stoïcienne, dans la continuité du processus de rationalisation évoqué précédemment. Cette confrontation produit une véritable hiérarchisation des modes de connaissance. La formule «entre nous et les Étrusques» (*inter nos et Etruscos*²⁷²), déjà étudiée, impose une opposition explicite entre deux communautés intellectuelles. La divergence ne porte pas tant sur l'observation du phénomène que sur son interprétation : là où les Étrusques voient l'expression d'une intention divine, la philosophie naturelle cherche à en identifier les causes physiques. Ce déplacement s'avère décisif, puisqu'il transforme la divination en erreur de méthode. L'*Etrusca Disciplina* devient ainsi l'exemple d'un système interprétatif ancien, désormais dépassé par la physique philosophique. Elle demeure néanmoins intégrée à la culture savante romaine²⁷³, mais sous une forme reconfigurée et soumise aux cadres conceptuels de la philosophie.

Le passage mentionnant Attale révèle particulièrement bien la synthèse philosophique et scientifique proposée par Sénèque :

Attale : Combien plus simple est la division qu'employait notre Attale, homme remarquable, lui qui avait mêlé la doctrine des Étrusques à la finesse grecque [...] ²⁷⁴

Attale apparaît comme une figure de synthèse savante entre tradition étrusque et pensée grecque, synthèse que Sénèque lui-même met en œuvre dans son exposition. Dans tous les passages traitant de l'*Etrusca Disciplina*, Sénèque reconnaît la complexité du système étrusque, mais il montre également comment la physique stoïcienne en reconfigure l'interprétation et en redéfinit le statut. Le savoir étrusque cesse ainsi d'occuper une position doctrinale autonome pour devenir un objet d'analyse intégré à la réflexion philosophique. Par ce biais, la distance intellectuelle se double d'une distinction culturelle : les Étrusques apparaissent comme les dépositaires d'un savoir ancien fondé sur l'interprétation religieuse des signes, tandis que les

²⁷¹ RUPKE, Jörg. 2012. pp. 1-4.

²⁷² Sen. *Nat.* I, 32, 2.

²⁷³ GUILLAUMONT, François. 1995. p. 13 : « Nous ferons remarquer que pour Sénèque, l'*Etrusca Disciplina* ne fait jamais figure de corps étranger dans la religion romain, ce qu'elle était encore, dans une certaine mesure, aux yeux de Cicéron. ».

²⁷⁴ Sen. *Nat.* I, 50, 1.

élites romaines se présentent à nouveau comme les héritières d'une rationalité philosophique ouverte aux progrès de la connaissance.

2.3.3. Maîtriser les usages

Parallèlement à la relativisation de l'autorité technique de l'*Etrusca Disciplina* par la philosophie et l'évolution des cadres intellectuels, une autre forme de réserve apparaît : celle qui concerne son usage au sein de la vie politique et sociale romaine. Alors que, comme nous l'avons vu précédemment, le nombre d'Étrusques au Sénat augmente, certains Romains demeurent opposés à cette place qui leur est accordée et, plus encore, à leur science²⁷⁵. La discipline étrusque est sans conteste devenue un instrument puissant d'interprétation des prodiges et de légitimation religieuse, susceptible d'influencer les décisions publiques²⁷⁶. Les élites romaines pourraient éprouver une certaine méfiance à l'égard de ceux qui prétendent en maîtriser les interprétations²⁷⁷. Le savoir des haruspices restait marqué par des caractéristiques qui renvoyaient à son altérité, comme nous l'avons démontré ci-dessus. L'influence de ces devins a pu poser problème à certains membres de l'élite romaine traditionaliste²⁷⁸, craignant une instrumentalisation du religieux par les *principes* étrusques. Certains auteurs et aristocrates romains la rejettent explicitement, tandis qu'une suspicion semblent persister même chez ceux qui l'acceptent. Ces réactions peuvent en partie être replacées dans le contexte d'une redéfinition de l'identité romaine, où la cité cherche à préserver sa maîtrise du religieux²⁷⁹. Cependant, cette méfiance (dans notre corpus) semble s'estomper à mesure que la politique de restauration d'Auguste progresse. Le sentiment ambivalent concernant l'emprise des élites sur la divination est particulièrement remarquable dans l'œuvre de Cicéron, que nous tendons à considérer comme une véritable frontière entre les conceptions de la fin de la république et du début de l'empire en matière de représentation des Étrusques.

L'épisode de Tiberius Gracchus²⁸⁰ constitue un exemple sans équivoque des sentiments partagés à l'égard des haruspices. Après la mort du scrutateur, le Sénat décide de confier

²⁷⁵ FARNEY, Gary D. 2007. pp. 132 et 151-153 : Comme Caton l'Ancien (selon Cicéron, div 2,51).

²⁷⁶ *Idem.* p. 159. Concernant des cas précis où la discipline étrusque a servi à la réputation de familles étrusques et à influencer la politique.

²⁷⁷ *Idem.* p. 151.

²⁷⁸ MACBAIN, Bruce. 1982. p. 52.

²⁷⁹ Nous l'avons vu avec Lucain, la société romaine est alors traversée par une crise profonde, les cadres traditionnels ne parviennent plus à remplir leur fonction, ce qui engendre un climat d'incertitude et de recomposition.

²⁸⁰ Cic. *Nat. deor.* II, 4, 10-12. et Cic. *Div.* I, 33.

l'explication et l'expiation de ce mauvais présage à ceux qui avaient l'habitude de traiter ce type de problème : les devins étrusques. Ce choix est en soi significatif. Il est difficile d'imaginer que ces spécialistes aient représenté l'instance habituellement consultée dans les cas d'élections viciées²⁸¹. Leur intervention s'explique probablement par la mort soudaine du *rogator*, interprétée comme un prodige relevant de leur compétence. Quoi qu'il en soit, la consultation des haruspices portait ici sur la validité de l'élection consulaire, c'est-à-dire sur un élément central du fonctionnement politique de la *res publica*. Leur rôle ne se limitait donc pas à des interventions marginales, ils pouvaient être sollicités dans des situations touchant directement aux mécanismes fondamentaux du pouvoir romain. C'est précisément cette situation que Tiberius Gracchus conteste. Selon lui, il est problématique que des spécialistes étrangers puissent intervenir dans une matière relevant des auspices et du droit religieux romain. Il n'hésite pas à qualifier les haruspices de *Tusci ac barbari*²⁸², rappelant ainsi leur altérité pour en contester l'autorité. Comme l'a souligné François Haack, cet épisode montre qu'au II^e siècle av. J.-C., « Tib. Gracchus, le père des législateurs, peut encore invoquer le caractère étranger des haruspices et s'en prendre à eux comme à des barbares (*Tusci ac barbari*) pour se défendre d'une accusation d'une irrégularité dans l'observation des rites ; même publics, ces haruspices suscitent la méfiance »²⁸³. L'épisode met ainsi en lumière une tension caractéristique du rapport des élites romaines à l'*Etrusca Disciplina*. D'un côté, la consultation des haruspices montre qu'ils étaient désormais pleinement intégrés au fonctionnement religieux et politique de la cité, puisque leur expertise pouvait être mobilisée dans des affaires majeures. De l'autre, leur statut d'experts étrangers continuait de susciter des résistances et pouvait être mobilisé comme un argument dans les débats aristocratiques. Cette ambivalence reflète plus largement les incertitudes qui entourent la définition de l'identité religieuse romaine à mesure que la cité intègre des traditions extérieures.

Concernant ce traitement de la religion étrusque et de ses médiateurs chez Cicéron, Linderski va encore plus loin en s'appuyant sur un passage du *De Divinatione* tournant en dérision l'histoire de Tagès : « When Cicero ridicules the story of Tages, the discoverer of the Etruscan discipline, when he discards exta, ostenta and fulgura (Div. 2.28-69, esp. 42,50), he does not demolish something that is accidental to the Etruscan religion, he demolishes its very essence. He abolishes the Etruscan religion as it was maintained by the *lucumones*, the

²⁸¹ ORLIN, Eric M. 2010. p. 89-101.

²⁸² Cic., *Nat. deor.* II, 4, 11.

²⁸³ HAACK, Marie-Laurence. 2003. p. 29.

Etruscan principles civitatis. No protests to the contrary will help to alter this obvious fact.²⁸⁴ ». Une telle affirmation paraît toutefois quelque peu excessive si l'on tient compte du cadre intellectuel du *De Divinatione*. L'ouvrage s'inscrit en effet dans la tradition académique de la *controversia*, où l'examen dialectique de différentes positions ne correspond pas nécessairement à l'opinion personnelle de l'auteur, mais participe plutôt à l'élaboration d'un discours philosophique sur la religion et la divination. Comme l'a bien montré Mary Beard, le traitement par Cicéron de la religion d'État ne constitue pas son point de vue, mais la construction d'un discours sur la théologie²⁸⁵. De plus, la question du sentiment anti-haruspical à Rome doit être distinguée du phénomène plus large du débat philosophique sur la valeur de la divination²⁸⁶. Dans cette perspective, la critique de l'histoire de Tagès ne doit pas être interprétée comme une volonté de détruire l'*Etrusca Disciplina* elle-même. Pour ce passage, Cicéron semble plutôt mobiliser le caractère mythique et divin de son origine. Il en soumet l'autorité à l'examen rationnel, neutralisant ainsi un argument d'autorité que les élites étrusques pouvaient encore mobiliser dans le débat religieux et intellectuel de son temps.

Un autre aspect frappant de l'inquiétude des Romains face au pouvoir de la science étrusque est leur peur de la manipulation. L'historiographie romaine connaît plusieurs exemples d'haruspices trompeurs²⁸⁷. MacBain, dans *Prodigy and expiation : a study in religion and politics in Republican Rome*, développe le mythe de Olenus Calenus²⁸⁸. Le plus sage haruspice d'Étrurie, Olenus Calenus, tente de s'approprier un présage annonçant que l'endroit où une tête a été trouvée deviendrait la « tête de toute l'Italie ». Il cherche à tromper les ambassadeurs romains pour obtenir l'emplacement exact, mais son fils avertit les Romains et déjoue la ruse. Le récit sert à expliquer l'origine du nom *Capitolium* et illustre la croyance étrusque selon laquelle un présage pouvait être capturé ou transféré. Selon MacBain, il constitue surtout une mise en garde contre la ruse des haruspices et reflète un sentiment anti-haruspice à Rome²⁸⁹. De plus, l'identité romaine reposant surtout sur des critères moraux²⁹⁰, la manipulation rusée de ces personnages devait en hérissier plus d'un.

²⁸⁴ LINDERSKI, Jerzy. 1982. p. 23.

²⁸⁵ BEARD, Mary. 1986. p. 46.

²⁸⁶ MACBAIN, Bruce. 1982. p. 53.

²⁸⁷ *Idem*. Il cite p. 53. : « DION. HAL., 4.59-61 ; LIVY, 1,55, 5-6 ; PLINY, *NH*, 28.13 ; ARNOB., 6,7 ; SERV., *ad Aen.*, viii, 345 ; ZON., 7,11 ; ISID., 15 231 ».

²⁸⁸ *Idem*. pp. 53-54.

²⁸⁹ MACBAIN, Bruce. 1982. p. 54.

²⁹⁰ BOURDIN, Stéphane. 2012. pp. 718-719.

La méfiance envers les haruspices se retrouve également dans le passage du lac Albain de Tite-Live :

Mais les Pères jugèrent que son autorité n'était ni assez importante ni assez digne de confiance pour une situation si importante, et qu'il fallait attendre les ambassadeurs et les prédictions de l'oracle pythien.²⁹¹

À cette époque encore, les Romains semblent marqués par une profonde ambivalence face à cette tradition étrangère. L'autorité de l'haruspice n'apparaît pas *satis fidum* pour être immédiatement reconnue, alors même que l'interprétation du prodige va dans le sens des intérêts romains. Le Sénat ne se contente pas des indications tirées par l'haruspice des *libri fatales* et préfère suspendre toute décision et attendre la confirmation de l'oracle de Delphes. La consultation d'un second oracle permet ainsi de soumettre l'interprétation initiale à une forme de vérification religieuse. L'oracle pythien jouit, dans l'imaginaire romain, d'une autorité panhellénique et ancienne qui peut conférer une légitimité supplémentaire à la décision sénatoriale²⁹². Cette démarche révèle la manière dont le système romain articule différentes traditions divinatoires. Plutôt que de rejeter purement et simplement l'expertise étrusque, le Sénat la replace dans un système de consultation plus large où plusieurs autorités religieuses peuvent être mobilisées. L'*Etrusca Disciplina*, bien qu'intégrée aux pratiques religieuses de la République, demeure associée à un savoir extérieur dont la crédibilité nécessite souvent une forme de corroboration afin d'éviter toute manipulation.

Cette méfiance semble donc plutôt ancienne, et proviendrait entre autres de la peur d'un usage non contrôlé et d'une dégradation²⁹³ de l'*Etrusca Disciplina* à cause de l'usage commercial de certains charlatans étrusques²⁹⁴. En effet, ceux-ci pouvaient faire croire n'importe quoi à n'importe qui et « engendrer des désastres au niveau de l'ensemble de la société »²⁹⁵. Certains chercheurs avancent que le sénatus-consulte qu'évoquent Cicéron et Valère Maxime, prévoyant la sélection de jeunes Étrusques destinés à être formés à l'haruspicine, aurait été motivé par ce problème de commercialisation et de corruption de l'*Etrusca Disciplina*²⁹⁶. L'objectif était de préserver un enseignement conforme à la tradition

²⁹¹ Liv. V. 15.

²⁹² BLOCH, Raymond. 1984. pp. 80-81.

²⁹³ FARNEY, Gary D. 2007. p. 154.

²⁹⁴ HAACK, Marie-Laurence. 2003. pp. 39-40.

²⁹⁵ HAACK, Marie-Laurence. 2003. p. 78.

²⁹⁶ HAACK, Marie-Laurence. 2003. pp. 39-41. ; SANTANGELO, Federico. 2013. p. 97. ; BRIQUEL, Dominique. 1993. p. 169.

et d'éviter que la pratique ne tombe aux mains de familles moins riches qui en feraient un simple commerce. Ces haruspices formés pourraient ainsi devenir les interlocuteurs privilégiés de l'*Urbs* lorsqu'un signe divin échapperait aux spécialistes romains. La méfiance restait cependant de mise, comme le prouve selon nous cette citation de Cicéron, dans le *De Haruspicum Responso* :

Et je vois dans la réponse des haruspices que ces mots ont été ajoutés : « Des sacrifices anciens et cachés ont été accomplis avec peu de soin et profanés. » Est-ce que ce sont les haruspices qui disent cela, ou bien les dieux domestiques et ancestraux ?²⁹⁷

Cicéron remet en question la parole des haruspices, sans pour autant rejeter l'entière de la divination étrusque, comme il pourra le faire dans la partie *controversia* du *De Divinatione*. Sa formulation introduit plutôt une distinction fondamentale entre la parole divine et la médiation humaine. Les haruspices pourraient parler en leur propre nom tout en se réclamant de l'autorité des dieux. Ils seraient ainsi susceptibles de manipuler les signes divins au profit d'un camp ou d'un personnage, possibilité qui, comme nous l'avons vu, apparaît déjà dans plusieurs récits de l'historiographie romaine. Cicéron maintiendrait ici une distance critique vis-à-vis des spécialistes religieux étrangers. Il invite son auditoire à s'interroger sur la valeur de leurs paroles et sur leur performativité. En questionnant l'origine des propos attribués aux dieux, il pourrait également chercher à affaiblir l'autorité du verdict religieux invoqué par ses adversaires.

La référence aux *dii patrii ac domestici* renvoie en effet à la sphère religieuse proprement romaine, implicitement opposée aux haruspices, dont le savoir reste étranger. Les dieux domestiques et ancestraux incarnent l'autorité religieuse traditionnelle de la cité, celle qui fonde l'identité civique et garantit la continuité entre les ancêtres et la communauté politique. En invoquant ces divinités, Cicéron ancre la question religieuse dans un cadre strictement romain et oppose implicitement la parole incontestable des dieux de la cité à l'interprétation médiatisée et potentiellement suspecte des haruspices. Les dieux disent la vérité, mais qu'en est-il des haruspices, susceptibles de manipulation, corruptibles et, surtout, extérieurs à la communauté civique ?

Nous pensons que cette opposition révèle une tension structurelle dans la place de l'*Etrusca Disciplina* à Rome. Bien que cette tradition divinatoire ait été largement intégrée aux

²⁹⁷ Cic. *Har. resp.* 17, 37.

pratiques religieuses de la République et reconnue pour son efficacité, elle demeure associée à un savoir étranger dont la légitimité dépend du contrôle exercé par les autorités romaines. Plusieurs travaux récents sur la religion publique romaine ont démontré que l'intégration de pratiques religieuses non romaines s'accompagne généralement d'un processus de domestication institutionnelle : ces savoirs sont acceptés dans la mesure où ils sont placés sous la supervision des magistrats et des collèges sacerdotaux romains²⁹⁸. Dans le cas de l'haruspicine, ce contrôle se manifeste notamment par le fait que les haruspices ne constituent pas, durant la majeure partie de la République, un collège sacerdotal romain comparable aux pontifes ou aux augures. Ils interviennent à la demande du Sénat ou des magistrats, mais restent extérieurs à la structure sacerdotale de la cité. Cette position ambiguë explique la coexistence d'une reconnaissance de leur compétence technique et d'une méfiance persistante à l'égard de leur autorité religieuse. Comme l'a souligné Santangelo²⁹⁹, cette situation reflète les hésitations romaines face à l'intégration institutionnelle d'experts religieux issus des élites étrusques, étant donné que la création d'un *ordo haruspicum* permanent aurait impliqué leur insertion durable au cœur du système religieux et politique romain.

2.4. Une altérité utile

Dans ce chapitre, nous nous sommes efforcé de relever les motifs d'altérité de l'*Etrusca Disciplina* et d'en expliquer les implications dans une identité romaine en crise. Nous avons ainsi étudié les marqueurs d'ancienneté, de technicité, de l'ethnisation des détenteurs du savoir et de la distance sociale et intellectuelle produite. Nos analyses tendent à démontrer que cette altérité n'existerait pas en tant que réalité objective, mais comme une construction discursive produite par les auteurs romains et, lorsque cela leur était avantageux, par les élites étrusques. Cette construction remplit une fonction essentielle dans le discours romain sur l'identité. En réalité, « [t]his phenomenon—accepting a foreign element as Roman in a technical sense, as a valued part of the religious system, and at the same time utilizing it as a cultural foil and presenting it as non-Roman in a social sense—recurs repeatedly in regard to the Roman treatment of foreign religious traditions »³⁰⁰.

En présentant la *Disciplina* étrusque comme un savoir ancien, technique et ethniquement marqué, les auteurs romains peuvent délimiter par contraste les traits constitutifs de leur propre tradition religieuse : une religion civique, contrôlée par les institutions de la cité

²⁹⁸ FARNEY, Gary D. 2007. p. 154.

²⁹⁹ SANTANGELO, Federico. 2013. p. 96.

³⁰⁰ ORLIN, Eric M. 2010. p. 98.

et inscrite dans la continuité du *mos maiorum*. L'altérité étrusque fonctionne dès lors comme un véritable contrepoint culturel, permettant de préciser ce qui fait la spécificité de la religion romaine dans un monde de plus en plus élargi³⁰¹. Parce qu'elle est présentée comme extérieure à la tradition civique romaine, la discipline étrusque devient un objet de réflexion et de débat. L'altérité crée une distance critique à partir de laquelle les auteurs peuvent interroger la validité des pratiques divinatoires, confronter la tradition religieuse aux nouvelles formes de rationalité philosophique et penser les transformations intellectuelles et sociales de leur époque. Cicéron met par exemple en avant une altérité identitaire et civique. En affirmant la supériorité de la *religio* romaine et en refusant une primauté étrusque, il critique le monopole des haruspices et la crédulité de ceux qui les croient sans se poser de question. Selon lui, Rome doit rester maîtresse de son système religieux et le savoir étrusque doit être subordonné aux institutions de la cité afin de préserver l'intégrité du *mos maiorum* de tout risque de manipulation et de dégradation.

Dans un premier temps, nous arrivons donc à la conclusion que la discipline étrusque structure le discours identitaire romain en restant à la marge. Elle se rapproche cependant petit à petit du cercle, jusqu'à le pénétrer sous Auguste, bien qu'on retrouve encore des marques de mise à distance claires chez des auteurs comme Sénèque et Lucain. En effet, dès le début de l'Empire, la donne change : l'objectif n'est plus de délimiter la romanité, mais de la redéfinir.

³⁰¹ *Idem.* p. 110.

Partie III : Intégrer l'altérité, (re)fonder Rome

Le Principat, puis l'Empire, voient s'amorcer de grands changements en termes d'identité romaine. Rien n'obligeait Auguste à entamer ses grandes restaurations morales et religieuses, et pourtant, elles se trouvèrent au cœur de sa nouvelle politique, car la religion donnait des résultats presque immédiats³⁰². De plus, ces réformes étaient attendues du peuple, marqué par les troubles de la fin de la République et les guerres civiles et qui aspirait à la paix et à la restauration des valeurs traditionnelles³⁰³. En effet, le manque de respect envers les dieux et la *religio* (ayant mené à la rupture de la *Pax Deorum*) était pointé comme une caractéristique des périodes de trouble³⁰⁴. Après toutes ces années de tension, le règne d'Auguste permit au peuple de « se tourner vers la religion pour son rôle dans le reflet et la formation de l'identité romaine. Les “réformes” religieuses du premier empereur, en particulier en ce qui concerne les cultes étrangers, ont contribué à ses efforts pour reconstruire la société romaine et reconstruire l'identité romaine »³⁰⁵. Par le biais des sources littéraires, nous proposons d'analyser ce phénomène de redéfinition de l'identité romaine, notamment grâce au réemploi et à la transformation de caractéristiques de l'altérité étrusque, dans un processus d'acculturation complexe. En effet, la restauration d'Auguste contribue à tracer de nouveaux contours pour la romanité, en incluant les communautés italiques³⁰⁶.

Dans le cadre de ce mémoire, nous nous concentrons uniquement sur le rôle de l'*Etrusca Disciplina* en littérature³⁰⁷. Nous reprenons le concept de « bricolage culturel » de Nicola Terrenato, désignant « a process in which preexisting cultural elements assume various functions and meanings in the new context represented by Roman rule »³⁰⁸. Nous l'appliquons à l'utilisation par les Romains des éléments culturels anciens pour leur attribuer une nouvelle fonction dans l'idéologie impériale. Sous Auguste, les auteurs latins, en tant que détenteurs de la culture dominante, ne suppriment pas l'altérité étrusque, mais la réutilisent et la déplacent. Le processus s'avère complexe et passe (en littérature) par différentes étapes afin d'intégrer une discipline jusque-là toujours mise à distance dans leur nouveau système identitaire romain collectif. Concernant cette pratique par un seul individu étrusque, nous renvoyons à la thèse de

³⁰² SCHEID, John. 2009. pp. 123-128.

³⁰³ GALINSKY, Karl. 1996. pp. 226.

³⁰⁴ Sur ce point, nous renvoyons à notre analyse de Lucain.

³⁰⁵ ORLIN, Eric M. 2010. p. 24.

³⁰⁶ *Idem*. 191-214.

³⁰⁷ La reconnaissance de ce savoir divinatoire s'accompagna également d'une volonté croissante des élites romaines d'en contrôler l'exercice et d'en redéfinir les usages dans un cadre politique et intellectuel romain. Concernant l'aspect politique du phénomène, nous renvoyons à Marie-Laurence Haack (2003).

³⁰⁸ MARCONE, Arnaldo. 2017. p. 68. TERRENATO, Nicola. 1998.

Clément Chillet sur Mécène et au chapitre « Culture et identité : comment peut-on être Étrusque ? »³⁰⁹, qui illustre parfaitement « les rapports paradoxaux qu’entretient la construction de l’identité d’un individu avec les cadres d’une identité collective »³¹⁰.

3.1. *L’Etrusca Disciplina* comme patrimoine

Comme le confirme Stéphane Bourdin dans *Les peuples de l’Italie préromaine*, la curiosité pour les anciens peuples italiques et l’exaltation des *mores Italiae* continue sous Auguste, dans un but semblable à celui des antiquaires : intégrer les peuples au grand Empire romain³¹¹. Cette dynamique s’inscrit dans le développement d’une tradition antiquaire spécifiquement augustéenne, visant à inventorier, décrire et surtout intégrer les particularismes culturels italiques dans une mémoire commune³¹². La réflexion d’Auguste sur cette question reposait sur la volonté de préserver les mœurs et les vertus que Rome avait su adopter et mettre à profit dans son expansion. Ces « anciennes coutumes » s’harmonisaient en effet avec la rigueur morale et la dévotion religieuse qu’Auguste entendait promouvoir, notamment à travers la valorisation de la *pietas*³¹³.

Vitruve incarne ce que nous appelons la « patrimonialisation » de l’*Etrusca Disciplina* dans les premières années de l’Empire. Par « patrimonialisation », nous entendons ici le processus par lequel un savoir d’origine étrangère est intégré, requalifié et mobilisé comme élément constitutif du patrimoine culturel romain. Bien que ce concept soit anachronique, « [i]l s’agit là d’un terme capable de décrire cette tendance humaine à la persistance culturelle, c’est-à-dire à la préservation de certaines données culturellement importantes, considérées essentielles à la continuité d’une famille, d’une communauté, d’une société ou d’une nation »³¹⁴. Cette définition rejoint finalement celle du « bricolage culturel » de Terrenato. En intégrant le savoir étrusque dans son traité d’urbanisme, Vitruve entend l’incorporer plus largement l’incorporer dans le patrimoine matériel et technique de la toute nouvelle Rome portée par le Principat et ses réformes. Pour ce faire, il use de l’autorité de la science étrusque dans un domaine encore peu exploité en littérature, bien que certainement connu de bon nombre de Romains. Nous savons en effet que tout un pan de la littérature étrusque, les *libri rituales*, concernait l’organisation des villes et leur urbanisme sacré. C’est d’ailleurs à ces livres que

³⁰⁹ CHILLET, Clément. 2016. pp. 79-105.

³¹⁰ *Idem.* p. 89.

³¹¹ BOURDIN, Stéphane. 2012. pp. 25 et 40.

³¹² BOURDIN, Stéphane. 2012. pp. 41-43 et 782.

³¹³ NIELSON, Kristina P. 1984. pp. 28-30.

³¹⁴ ALÌ, Maurizio. 2023. p. 56.

Vitruve se réfère : *Etruscis haruspibus Disciplinarum scripturis*³¹⁵. Nous avons déjà explicité l'aspect étranger de ces livres à l'origine divine. Ici, à l'inverse, leur mention participe à l'incorporation de l'*Etrusca Disciplina* dans la construction d'une ville idéale, résultat de la fusion des peuples italiques et de la grandeur de Rome³¹⁶. Ces *libri etrusci* renvoyaient en effet à la sphère de l'ancienneté, d'une technique éprouvée, scientifique, prestigieuse, intégrée, et donc valable. L'*Etrusca Disciplina*, dans l'esprit des Romains de cette époque, ne semble donc plus relever uniquement d'une forme de divination étrangère, mais bien d'un savoir complexe, touchant différents domaines et participant à l'organisation de la cité. Avec Vitruve, le souci de la romanité s'étend également aux formes architecturales³¹⁷. Ce phénomène s'inscrit dans ce moment de recomposition profonde des normes artistiques, techniques et symboliques de l'Empire. En inventant une tradition urbanistique romaine englobant également les connaissances étrusques, Vitruve fusionne le *populus romanus* au *mos italicus* et crée une identité culturelle commune³¹⁸ qui ne repose pas sur l'effacement des différences, mais sur leur intégration dans une synthèse nouvelle.

La dynamique d'acculturation entamée par Auguste fut perpétuée sous les empereurs qui lui ont succédé. Les *Facta et dicta memorabilia* de Valère Maxime, rédigés sous Tibère, y participèrent sans aucun doute grâce à leurs *exempla*. Dès le prologue, Valère rappelle à deux reprises que la décision de confier l'explication et l'expiation des prodiges aux Étrusques fut prise par les *maiores*³¹⁹. L'intégration de l'*Etrusca Disciplina* dans la religion romaine correspondrait donc bien au *mos maiores*, puisque ces derniers en sont à l'origine. Quant à l'envoi de la jeunesse en Étrurie pour se former à la discipline, elle n'apparaît plus comme une façon de contrôler ce savoir étranger, comme cela put être le cas chez Cicéron. Valère explique que le souci des Anciens était de conserver (*seruandae*) et d'accroître (*amplificandae*) la *religio*. Cette formulation souligne la continuité idéologique entre le passé républicain et le présent impérial, et permet à l'auteur de légitimer les politiques religieuses contemporaines. Auguste et son successeur s'inscrivent dans un mouvement déjà entamé de longue date en intégrant encore davantage les mœurs italiques dans le système romain, ce qui rejoint l'idée,

³¹⁵ Vitr. *De arch.* 1, 6, 1.

³¹⁶ WALLACE-HADRILL, Andrew. 2000. p. 300.

³¹⁷ ORLIN, Eric M. 2010. p. 209.

³¹⁸ WALLACE-HADRILL, Andrew. 2000. p. 313.

³¹⁹ Val. Max. I, 1 et Val. Max. I, 1 b.

développée par Orlin, que l'intégration des pratiques religieuses étrangères relève de choix conscients, liés à des enjeux politiques et identitaires³²⁰.

De plus, en commençant la partie de son recueil consacrée à la religion romaine par la discipline étrusque, Valère Maxime reconnaît indirectement l'ancienneté et l'apport énorme des rites étrusques aux rites romains. Cependant, ce trait ne sert plus à mettre en exergue la différence entre les deux civilisations, mais à souligner leur communication et leurs apports mutuels et immémoriaux, dans une logique de fusion culturelle où les identités se recomposent en une entité nouvelle. L'apport étrusque au système religieux n'est plus perçu comme suspect ou marginal, bien au contraire. L'exaltation de la mémoire des Anciens passe par celle de l'*Etrusca Disciplina*, et plus largement de la *pietas* romaine. Valère, comme Cicéron, rappelle indirectement que le succès de Rome est dû à sa grandeur morale, au respect de ses traditions religieuses et de la volonté des dieux. Dès lors, les rites venus d'Étrurie en sont une composante reconnue et acceptée : ils participent à la nouvelle romanité, à la nouvelle religion, au nouvel empire.

L'œuvre de Valère nous livre également de nombreuses anecdotes mettant en scène des haruspices au service des Romains. Nous retrouvons dans ce texte le fameux passage du lac Albain³²¹, l'haruspice de Sylla³²² ou encore celui de César³²³, tournés de façon à montrer leur volonté de venir en aide au peuple romain. Dans ces *exempla*, les haruspices ne sont plus trompeurs, ce sont les Romains eux-mêmes qui se précipitent vers leur perte en ignorant les prodiges³²⁴, ce qui inverse la critique républicaine et participe à la revalorisation de la discipline. Dans les *Facta et dicta memorabilia*, l'importance de l'attention portée aux signes occupe une place centrale. Les signes étant la spécialité des haruspices, il semble logique que Valère les dépeigne selon un jour positif. Selon Hamo, l'haruspicine « se trouve ainsi placée à un niveau égal à celui des sciences exactes (prédiction et explication des éclipses) et des beaux-arts (peinture et sculpture) »³²⁵. Nous ne parlons donc pas ici de doute, de méfiance ou de mises à distance, comme nous avons pu le faire face aux écrits de Cicéron ou encore de Sénèque. L'*Etrusca Disciplina* semble intégrée au patrimoine moral de la grande Rome. Les *exempla* choisis par Valère lui permettent d'exalter la vertu romaine tout en intégrant

³²⁰ ORLIN, Eric M. 2010. p. 4.

³²¹ Val. Max. I, 6, 3.

³²² Val. Max. I, 8, 13.

³²³ Val. Max. I, 6, 7-12.

³²⁴ HANO, M. 1993. pp. 142-143.

³²⁵ *Idem.* p. 151.

d'autres peuples et coutumes italiques pour, là aussi, construire une nouvelle identité romaine basée sur la concorde.

Ce phénomène est également perceptible chez Pline l'Ancien. Son œuvre peut être comprise comme une entreprise de conservation et d'organisation du savoir, participant à la construction d'une mémoire culturelle romaine. Pline respecte les traditions religieuses, il n'émet que très peu de jugement moral, au contraire de Sénèque. En ce qui concerne l'*Etrusca Disciplina*, le fait que Pline se concentre en grande partie sur la brontoscopie témoigne de la mémoire culturelle et historique romaine. Cet héritage était sans doute le plus en vogue à son époque, mais rappelons qu'une des premières consultations des haruspices à Rome s'est tenue suite à un prodige lié aux éclairs³²⁶ ! La mémoire collective pourrait alors être intrinsèquement marquée par ce pan de la discipline. L'inclure largement dans son *Histoire Naturelle* mobilise cet héritage ancien, qui permet de maintenir la *pax deorum* et de faire fructifier l'Empire. L'*Etrusca Disciplina* n'est de fait plus mise à distance, puisqu'elle participe directement à la prospérité romaine en devenant une composante essentielle. De plus, Pline l'Ancien rappelle à plusieurs reprises qu'il est allé chercher ce savoir dans les *libri etrusci*³²⁷, confirmant leur statut de réservoir de connaissances et leur rôle dans la transmission du patrimoine religieux. À son époque, ils semblent encore constituer une « base de données » à laquelle les auteurs latins avaient accès. Ceux-ci paraissent avoir conscience de l'héritage culturel que les livres étrusques constituaient, et qu'ils réemployaient pour magnifier leur propre patrimoine.

La citation de Tacite³²⁸ sur les mesures prises par Claude pour encadrer davantage le savoir étrusque forme la synthèse de notre propos sur la patrimonialisation. Tous les points abordés précédemment y sont mentionnés : la soumission au Sénat (*ad senatum*) et aux *maiores* (*patrum Romanorum*), l'ancienneté comme gage d'autorité (*vetustissima Italiae Disciplina*), l'usage par les élites (*primoresque Etruriae*), la transmission et la technicité (*scientiam et in familias propagasse*). Cet extrait démontre, selon nous, l'aboutissement de la transformation de l'*Etrusca Disciplina* en patrimoine historique et culturel³²⁹, dont la préservation ne passe pas uniquement par la littérature, mais également par des mesures politiques prises par l'empereur. Claude poursuivit en effet la restauration des mœurs augustéenne³³⁰. Passionné par la culture

³²⁶ ORLIN, Eric M. 2010. pp. 89-90.

³²⁷ Plin. *Nat.* II, 53, 138 et Plin. *Nat.* II, 85, 199.

³²⁸ Tac. *Ann.* XI, 15.

³²⁹ BRIQUEL, Dominique. 1993. p. 173.

³³⁰ BOURDIN, Stéphane. 2012. p. 41.

étrusque, il tenta de réorganiser l'ordre des haruspices³³¹ (preuve d'une intégration institutionnelle durable) afin de lutter, grâce à ce qui était pour lui le « plus beau fleuron de la religion romaine »³³², contre les *externae superstitiones*³³³. Le traitement de l'haruspicine diffère de celui qui prévalait durant les derniers siècles de la République. La crise identitaire que traversait la romanité semble résolue, ou du moins transformée. L'identité romaine se redéfinit désormais comme une construction composite intégrant les héritages italiques³³⁴, bien qu'une autre se dessine déjà à l'horizon : celle qu'entraînera l'essor du christianisme. À l'époque de Claude et Tacite, le souvenir des Étrusques en tant que peuple indépendant était lointain³³⁵, tandis que l'unification religieuse et sociale opérée sous Auguste demeurait encore vive dans les mémoires. Le *mos maiorum* réinventé en était venu à intégrer l'*Etrusca Disciplina*³³⁶, passée du statut d'héritage propre à la tradition étrusque à celui de composante du patrimoine religieux de l'ensemble de la péninsule.

En conclusion, les quatre auteurs participent au façonnement d'une identité romaine comme « identité supérieure »³³⁷. Celle-ci apparaît comme « plus englobante et universelle, située à un autre niveau que les autres sentiments d'appartenance »³³⁸. Dans leurs œuvres, rites et cultures, civilisations romaine et étrusque cohabitent, s'influencent sans plus se heurter. Ils fondent une nouvelle culture, un nouveau patrimoine romain au sens large du terme. Nous y voyons tout le chemin parcouru dans l'acceptation de l'*Etrusca Disciplina* grâce à des œuvres à portée intellectuelle et morale. Le savoir haruspical a été intégré, consciemment ou non, et fait à présent partie de ce nouvel héritage culturel et religieux voulu par Auguste. Cependant, ses caractéristiques trop différentes des coutumes romaines sont parfois gommées, là où des auteurs comme Sénèque continuent à les relever. L'intégration de l'haruspicine au sein de la *romanitas* — à l'image de Rome elle-même — ne s'est pas faite en jour !

³³¹ SANTANGELO, Federico. 2013. p. 96.

³³² BRIQUEL, Dominique. 1993. p. 192.

³³³ BRIQUEL, Dominique. 1997. pp. 415-429.

³³⁴ FARNEY, Gary D. 2007. p. 33.

³³⁵ DOMINIQUE, Briel. 1995. p. 27.

³³⁶ *Idem.* p. 34

³³⁷ MEUNIER, Nicolas. 2019. p. 74.

³³⁸ *Ibid.*

3.2. L'*Etrusca Disciplina* dans les origines et le destin romains

La patrimonialisation de l'*Etrusca Disciplina*, telle qu'elle a été mise en évidence, pourrait avoir permis son intégration progressive dans la romanité. Toutefois, ce processus ne se limite pas à une reconnaissance institutionnelle ou morale. Il s'accompagne, à l'époque augustéenne, d'un déplacement plus profond, qui consiste à inscrire cet héritage dans les récits mêmes des origines de Rome. En réalité, la plupart des mythes « romains » abordent les questions d'origine entre l'*Urbs* et ses voisins. Dench parle d'un « the often long and complex process of the 'invention of tradition', the tendency to loop present concerns back into much earlier stories of roots, and the limits of invention »³³⁹.

Dans l'œuvre de Virgile, comme dans celle de Tite-Live, la divination étrusque apparaît d'emblée comme une tradition déjà orientée vers Rome. Bien que les allusions à l'*Etrusca Disciplina* soient rares chez le Mantouan³⁴⁰, l'*Énéide* est traversée par une attention constante aux signes, aux présages et aux manifestations du destin. Nous n'y voyons cependant pas, comme Servius a pu le faire des siècles plus tard, une coloration étrusque omniprésente³⁴¹. Il n'en reste pas moins que le passage déjà évoqué dans la première partie nous semble emblématique de la place que Virgile accorde à la science étrusque dans la geste des origines romaines. Briquel souligne d'ailleurs que « cet aspect de la culture étrusque [l'*Etrusca Disciplina*] avait marqué Virgile sur des points qui rejoignent un des ressorts essentiels de son œuvre : l'importance centrale de la notion de *fatum*, l'attention portée aux manifestations par lesquelles se révèle ce destin [,qui,] dans une œuvre comme l'*Énéide* ne sauraient bien sûr être totalement dissociées des aspects étrusques qui ont contribué à forger la personnalité du poète »³⁴². Chez Tite-Live, les mentions des haruspices sont, à l'inverse, beaucoup plus nombreuses, et certains épisodes, comme celui du lac Albain, ont fait l'objet de nombreuses études. Nous nous concentrerons ici principalement sur le présage de Tanaquil, afin de le mettre en regard du traitement virgilien de notre objet d'étude.

Dans l'*Énéide*, alors qu'Énée est aux prises avec Mézance et Turnus, le peuple étrusque, à la suite du présage délivré par son haruspice, se met en quête d'un chef annoncé d'emblée comme étranger. Le passage confère ainsi une profondeur mythique à la légitimité romaine : en reconnaissant Énée comme souverain, les Étrusques valident par avance la place future de

³³⁹ DENCH, Emma. 2005. p. 5.

³⁴⁰ BRIQUEL, Dominique. 1991. p. 33.

³⁴¹ *Ibid.*

³⁴² BRIQUEL, Dominique. 1991. p. 37.

Rome en Italie. Le motif de l'ancienneté se retrouve alors réorienté au profit de Rome, puisqu'il sert à montrer que les rapports hiérarchiques entre Étrusques et Romains remonteraient aux origines et qu'ils seraient même adoubés par la science religieuse étrusque. Même si Évandré joue un rôle de médiation entre les deux peuples, cela ne contredit pas cette dynamique. Il représente une forme d'intermédiaire dans le transfert de l'*imperium* à Énée par une figure plus autoritaire que l'haruspice. L'*Etrusca Disciplina* semble pleinement intégrée au récit des origines, car elle contribue à valider la souveraineté future de Rome sur l'Italie en assistant déjà son fondateur.

Cette attitude pro-romaine pourrait être confirmée, dans la mythographie des origines, par l'intervention de l'*Etrusca Disciplina* durant l'arrivée à Rome du futur Tarquin l'Ancien et de sa femme, Tanaquil. Comme nous l'avons vu dans la première partie, c'est son interprétation du présage de l'oiseau retirant le couvre-chef de son mari qui annonce sa destinée royale. Ce faisant, elle n'instaure pas à Rome un pouvoir étrusque autonome. Elle accompagne, au contraire, l'établissement d'un pouvoir appelé à devenir pleinement romain. Que cette légitimation passe par une Étrusque souligne la vocation universelle de l'*Urbs* : même au-delà de ses frontières, les dieux reconnaissent son futur roi et le couronnent. L'ascension de Tarquin apparaît ainsi comme un événement voulu par les dieux et inscrit dans le destin de Rome, selon une logique comparable à celle qui préside, chez Virgile, à l'élévation d'Énée.

Dans les deux œuvres, l'*Etrusca Disciplina* cesse, selon nous, d'apparaître comme un héritage marginal pour être placée au cœur des moments fondateurs de la souveraineté romaine. Les origines sont réécrites de manière à inscrire la Ville dans une continuité religieuse italique. Pour ce faire, Virgile et Tite-Live mobilisent un motif déjà fortement associé à la culture étrusque afin d'en faire l'un des appuis du destin de Rome. Qu'elle intervienne face à Énée le Troyen ou sur la route de Rome avec Tanaquil et Tarquin, la science étrusque est représentée comme antérieure à l'*Urbs*, étrangère à la fois à Troie et à la jeune Rome. Mais cette extériorité n'empêche nullement son intégration, elle en constitue même la condition symbolique, puisque ce savoir tire désormais son sens de sa capacité à reconnaître ceux qui écriront le futur de l'*Urbs*.

3.3. Les formes d'une intégration asymétrique

3.3.1. Conserver le savoir étrusque, transférer le pouvoir à Rome

Intégrée dans les origines, l'*Etrusca Disciplina* se retrouve exaltée, mais paradoxalement privée de souveraineté. En effet, la religion étrusque valide le pouvoir, sans pour autant l'exercer. Comme l'explique parfaitement Bloch dans sa petite synthèse sur la religion romaine, « [e]n Etrurie, le destin semble inflexible et le présage déterminant. Mais le devin peut, par la science du rite, amener les dieux à tenter d'infléchir le *Fatum*. Il peut aussi, jouant sur les principes fondamentaux de sa discipline, tenter de s'approprier le présage dont il est souvent le seul à percer le secret »³⁴³. La dimension manipulable du *Fatum*³⁴⁴ a déjà été développée en première partie de la présente analyse. Cependant, dans l'*Énéide*, cette possibilité semble neutralisée. Le savoir religieux étrusque ne sert plus à agir sur le destin, mais à reconnaître qu'il s'accomplit ailleurs. En effet, lorsque les Étrusques ne peuvent se donner de chef, leur propre système religieux les bloque. Ce dernier doit leur permettre de reconnaître le chef légitime, devant être étranger (il s'agit même de la condition *sine qua non* !), ce qui empêche les Étrusques d'exercer eux-mêmes la souveraineté. En résumé, bien que le présage de l'haruspice soit reconnu tant par son propre peuple que par celui des futurs Romains, sa parole est dépourvue de pouvoir effectif étrusque. La prédiction n'est tournée que vers et pour les Romains. Le choix du chef se trouve également largement dépolitisé. Énée prendra la tête des armées étrusques non pas par sa naissance, ni son mérite ou sa force, mais par le *Fas*³⁴⁵, la loi sacrée, et le *Fatum*. Ce sont les dieux et l'ordre du destin qui décident, ce qui apporte une légitimation théologique extrêmement forte à Énée (et, rétrospectivement, à Rome). La légitimation de la domination du peuple étrusque par Rome est donc apportée par l'*Etrusca Disciplina*, tout en privant celle-ci et son peuple de toute prétention de souveraineté.

La Tanaquil livienne nuance cependant notre propos. La future reine lit le destin royal et détient dans une large mesure ce qu'elle annonce. Son présage se réalise et son mari, un Étrusque, monte sur le trône de Rome. Cependant, les traits étrusques de la Tanaquil semblent

³⁴³ BLOCH, Raymond. 1984. p. 46.

³⁴⁴ HILD, Joseph-Antoine. 1873. « *Fatum* » in *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines, d'après les textes et les monuments*, vol. 2, pt. 2, pp. 1019-1020 : « Il se rattache, ainsi que *fas*, désignant le droit divin par opposition à *jus*, au verbe *fari*. *Fatum* est originairement la parole inspirée, divine, celle qui annonce l'avenir et qui, par conséquent, le représente ; c'est ainsi que les oracles et les prédictions s'appellent *fata*. De là le mot passe à l'expression de la volonté des dieux, particulièrement de Jupiter. ».

³⁴⁵ [*fas*] in *Gaffiot en ligne* : expression de la volonté divine, loi religieuse, droit divin.

s'atténuer³⁴⁶, si l'on en croit la thèse de Jacqueline Champeaux, qui démontre que les « faiseuses de rois »³⁴⁷, telles que Tanaquil, sont en réalité l'historicisation de Fortuna³⁴⁸. Tanaquil détient les clés du *fatum* des futurs rois : elle est capable de prédire leur accession au trône et participe ainsi au destin fabuleux de Rome. À nouveau, culture étrusque et *fatum* romain se retrouvent étroitement liés, voire indissociables dans ce passage.

Nous considérons que cette représentation de l'*Etrusca Disciplina* correspond exactement au mécanisme historique de l'acculturation : les élites romaines reprennent les savoirs étrusques, mais les réorientent vers le destin de leur *patria*, Rome. L'Étrurie devient indispensable sur le plan religieux, sans pour autant empiéter sur le système culturel romain. Le savoir survit, mais l'autonomie politique disparaît, même si, dans le cas de Tanaquil et Lucumon, les choses sont plus complexes. Le couple représente une époque révolue, mais participe à la volonté augustéenne d'intégration pacifique des peuples³⁴⁹. En conclusion, les auteurs augustéens semblent reconnaître la valeur religieuse de l'*Etrusca Disciplina*, mais en réduisent la portée politique à une fonction de validation via les médiateurs culturels que sont les haruspices.

3.3.2. L'étranger comme figure paradoxale de la légitimité

Dans les passages sélectionnés, le pouvoir romain des origines se trouve paradoxalement légitimé par des figures étrangères, à condition que cette altérité soit reconnue par les dieux et intégrée à un ordre supérieur. Rome se pense en effet fondée par Romulus et Rémus, descendants d'Énée, lui-même venu de Troie. Cependant, dans l'*Énéide*, sa grandeur, voulue par les dieux, se trouve également reconnue et validée par des peuples autochtones. Le cas des Étrusques revêt une grande importance : plus étroitement liés à la terre italique qu'Énée, ils apparaissent pourtant incapables de produire eux-mêmes le chef que réclame leur situation. C'est précisément un étranger qui est désigné pour les conduire. Le pouvoir d'Énée sur les forces étrusques reçoit ainsi une sanction venue des traditions religieuses autochtones.

³⁴⁶ NIELSON, Kristina P. 1984. relève également un effacement des traits étrusques de Tarchon, l'haruspice de l'*Énéide*. Elle met en lumière le rapprochement entre les figures de Tarchon et d'Énée et souligne la similitude de leurs valeurs. Bien que l'*Etrusca Disciplina* ne soit jamais nommée explicitement, Tarchon en manifeste les principes par son attitude religieuse : il prie les dieux et agit dans le souci constant de leur volonté. À ce titre, il partage avec Énée une même conception de la civilisation, du destin et de la conduite pieuse, malgré son appartenance à une culture différente. Ce parallélisme contribue à rapprocher symboliquement les peuples étrusque et troyen et s'inscrit pleinement dans la propagande augustéenne, qui présente pour la première fois les Étrusques comme des alliés naturels de Rome, une représentation absente chez les auteurs contemporains.

³⁴⁷ HEURGON, Jacques. 1961. p. 110.

³⁴⁸ CHAMPEAUX, Jacqueline. 1982. p. 295.

³⁴⁹ Nous détaillerons davantage ce point ultérieurement.

Le motif d'altérité s'en trouve réinvesti pour désigner, cette fois par métonymie, le futur peuple romain incarné en Enée. Le fondateur mythique fut lui-même un jour un étranger que les autres durent accepter. Le futur pouvoir romain sur l'Italie se trouve ainsi inscrit, dès le temps mythique, dans une logique de reconnaissance religieuse qui neutralise l'altérité en la convertissant en principe de légitimation.

Cette logique dépasse d'ailleurs la seule opposition entre Rome et l'Étrurie. La figure d'Évandre, roi étranger ou du moins intermédiaire, participe elle aussi à cette configuration, dans la mesure où elle contribue au transfert de l'*imperium* vers Enée. Le destin de Rome ne se construit donc pas seulement contre des altérités extérieures, il se constitue aussi par l'intégration progressive de médiateurs étrangers, appelés à reconnaître et à transmettre une souveraineté qui les dépasse.

Tarquin incarne un autre exemple de cette figure étrangère légitimée par les dieux, mais à une époque où Rome existe déjà. La scène est d'autant plus significative qu'elle transforme l'arrivée d'un étranger en événement providentiel. L'installation de Tarquin ne constitue pas une irruption violente ou la prise de pouvoir d'un chef extérieur, mais un processus progressivement reconnu, validé et presque attendu par les dieux. On peut dès lors se demander si cette mise en scène d'une intégration paisible, religieusement validée, ne contribue pas aussi à retravailler un souvenir historique plus conflictuel. Si Tarquin l'Ancien fut bien, à l'origine, un personnage lié à une domination étrusque effective sur Rome³⁵⁰, la tradition livienne en proposerait alors une version profondément réélaborée : la conquête ou la prise de contrôle se verraient remplacées par un récit d'intégration, dans lequel l'altérité étrusque n'est plus perçue comme une menace, mais comme l'un des vecteurs du destin romain.

Une telle transformation du souvenir permet d'inscrire la présence étrusque du côté de la continuité et de la fondation plutôt que du côté de la rupture ou de la contrainte. Tite-Live ne se contente pas de rapporter l'ascension de Tarquin, il en reformule la signification historique et politique. Là où l'on pourrait supposer, en arrière-plan, un épisode de domination étrangère, le récit met en avant une accession légitime, soutenue par les signes et intégrée à l'histoire providentielle de Rome. Le rôle attribué à Tanaquil est important : par son interprétation du présage, elle transforme un déplacement géographique et social en accomplissement du *fatum*. L'étranger n'entre pas dans la Ville en conquérant, mais en élu des dieux. Le récit conserve l'origine pérégrine de Tarquin sans la nier, en la neutralisant par la croyance. L'altérité est

³⁵⁰ CAMOUS, Thierry. 2014. pp. 59-68.

absorbée dans une narration où le destin de Rome apparaît capable d'intégrer et de requalifier les apports extérieurs. Le passé étrusque de la royauté romaine devient alors la preuve que la grandeur de l'*Urbs* s'est construite, dès l'origine, par l'intégration d'éléments extérieurs voulue par les dieux. En effet, Dench souligne que « the idea of foreignness is in general an important aspect of Roman identity in Livy, and Italians can certainly be described as outsiders: an openness to foreigners is part of what makes Rome grow from the first book »³⁵¹. En ce sens, la figure de Tarquin l'Ancien, telle que Tite-Live la met en scène, participerait déjà de cette romanité recomposée que l'époque augustéenne cherche précisément à penser et à légitimer.

Le *topos* du vieil haruspice, récurrent dans plusieurs textes de notre corpus, pourrait confirmer cette lecture. Dans les trois récits légendaires que nous avons retenus (l'épisode du lac Albain chez Tite-Live, la désignation d'un chef étranger à la tête des Étrusques chez Virgile et l'intervention d'Arruns chez Lucain³⁵²) l'haruspice qui intervient est toujours décrit comme un homme âgé. Pourtant, lorsque l'on compare la figure de l'haruspice dans l'imaginaire étrusque, il n'est jamais représenté ainsi³⁵³. La vieillesse semble constituer un trait de représentation proprement romain, d'autant plus que « [c]e contraste lié à l'âge est totalement absent des textes de Denys d'Halicarnasse, 12,11, où le centurion enlève le devin par ruse, en l'éloignant progressivement des lignes étrusques, et de Plutarque, *Cam.*, 4, où le Romain ne réussit à s'emparer du devin que parce qu'il est plus fort que lui et ne le maîtrise que parce qu'il est secondé par des soldats »³⁵⁴. Les Grecs étaient eux-mêmes un peuple aussi ancien que les étrusques, ils ne devaient pas ressentir le besoin de marquer l'ancienneté étrusque par rapport à leur propre norme³⁵⁵.

Nous supposons que ce thème récurrent représente l'ancienneté et l'autorité de la discipline étrusque, mémoire d'un immense dépôt séculaire d'observation et de mémorisation³⁵⁶. Marie Laurence Haack relève également ce point, notant chez Tite-Live « le contraste entre la vieillesse de l'haruspice véien (*senior*), en mauvaise santé (*senex infirmus*), et la jeunesse vigoureuse de son ravisseur (*praeualens iuuenis Romanus*) »³⁵⁷. Le savoir qu'il détient est très vieux et venu d'un autre peuple, mais, bien que différent, il participe au destin de Rome.

³⁵¹ DENCH, Emma. 2005. p. 23.

³⁵² Chez Lucain, l'accent n'est pas mis sur la différence d'âge entre le vieil haruspice et un jeune romain. Ici, la vieillesse de l'haruspice va de pair avec la vieillesse des institutions républicaines affaiblies et dépassées.

³⁵³ HAACK, Marie-Laurence. 2003. p. 25.

³⁵⁴ *Ibid.*

³⁵⁵ BRIQUEL, Dominique. 1997. pp. pp. 415-429. : Les Grecs, eux, relevaient plutôt la mollesse et la richesse de ce peuple. Cf. notion de « *tryphè* » étrusque.

³⁵⁶ RONCALLI, F. 2009. p. 244.

³⁵⁷ HAACK, Marie-Laurence. *Op.cit.*

Nous pouvons considérer cela comme un apport étranger allant dans le sens de la nation romaine. Pour reprendre les mots de Haack : « Rome, à l'image de ce jeune soldat, a tout à apprendre et à craindre des haruspices en matière de prodiges. »³⁵⁸. La formule dit bien l'asymétrie du rapport : Rome reçoit et apprend, mais c'est elle qui, à terme, intègre et dépasse cet héritage.

Le même schéma se retrouve chez Virgile³⁵⁹. Le contraste entre le vieil haruspice (*longaeuus haruspex*), la jeunesse des troupes étrusques (*O Maeoniae delecta iuuentus*) issues d'anciens héros (*flos ueterum uirtusque uirum*) et la jeunesse d'Énée (*Tu, cuius et annis et generi fatum indulgent*) compose un système d'oppositions particulièrement signifiant. À l'Étrurie reviennent l'ancienneté, la mémoire, l'autorité religieuse ; à Énée, la faveur du destin et l'avenir politique. Le motif de la vieillesse ne se contenterait donc pas de donner du poids aux paroles de l'haruspice, il inscrirait l'Étrurie, son peuple et ses coutumes dans une temporalité plus ancienne, prestigieuse, mais désormais révolue comme force souveraine. Le *topos* de l'archaïsme de la *Disciplina* permettrait dès lors d'insister, chez Virgile comme chez Tite-Live, sur l'expérience et l'autorité des haruspices et de leur science face à la relative jeunesse de Rome. L'ancienneté du savoir étrusque renforce sa valeur religieuse au moment même où elle signale sa subordination politique. L'Étrurie demeure l'autorité du passé, tandis que Rome devient la puissance de l'avenir.

3.4. L'*Etrusca Disciplina* au service d'une nouvelle identité romaine

3.4.1. Construire une romanité comme identité recomposée

Nos différentes analyses tendent à démontrer une acculturation asymétrique : le savoir étrusque est toujours absorbé et modifié à l'avantage de Rome. L'*Etrusca Disciplina* fait figure, dans ces textes, à la fois d'instance pré-romaine par son origine et pro-romaine par sa fonction. Pré-romaine, parce qu'elle renvoie à un savoir ancien, antérieur à Rome et issu d'un autre peuple ; pro-romaine, parce qu'elle ne trouve pleinement son sens dans ces récits, qu'en contribuant à reconnaître et accompagner la montée en puissance de Rome. Cette recomposition participe d'une manière plus large de penser la romanité comme le résultat d'une intégration hiérarchisée des héritages italiques. Les qualités traditionnellement associées à l'*Etrusca Disciplina* (son ancienneté, sa technicité, son autorité religieuse, sa capacité à déchiffrer la volonté divine) ne sont pas effacées. Au contraire, elles sont maintenues, parce

³⁵⁸ *Ibid.*

³⁵⁹ Verg. *Aen.* VIII, 511.

qu'elles renforcent la valeur de ce que Rome choisit d'intégrer à son propre récit. En effet, comme le souligne Orlin, les Romains ont fait des choix conscients sur la manière d'agir dans chaque cas particulier³⁶⁰. Le système religieux romain n'était donc pas un méli-mélo ou un simple assemblage de cultes et de pratiques, des décisions ont été prises pour créer une structure à toutes ces croyances. Un tel phénomène peut être compris comme une forme de recomposition culturelle, un réel « bricolage culturel »³⁶¹, au sens où un héritage ancien est conservé tout en étant investi d'une finalité nouvelle. L'*Etrusca Disciplina* reste un savoir venu d'ailleurs, pourtant cette extériorité est mobilisée au service de Rome. Ce signe d'altérité devient ainsi une ressource de légitimation. En intégrant la science religieuse étrusque à ses origines, en (re)composant son histoire mythique, l'élite romaine ne cherche pas seulement à restaurer son prestige passé. Elle démontre sa capacité à ordonner autour d'elle des coutumes variées et à les faire converger vers sa propre grandeur.

3.4.2. Inscrire Rome dans une mémoire religieuse italique commune

En conservant l'autorité religieuse de l'Étrurie tout en la réorientant vers Rome, Tite-Live et Virgile contribuent à inscrire la cité dans une mémoire italique plus vaste, antérieure à sa propre domination. De fait, comme l'indique Chillet, « [i]l est admis que l'élément fondamental pour définir une identité culturelle, la conscience d'une appartenance sociale commune, est le partage d'un savoir, d'une mémoire commune qui s'appuient sur un système symbolique commun »³⁶². L'*Etrusca Disciplina* ne servirait alors pas seulement à légitimer ponctuellement certaines figures fondatrices. Elle participerait plus largement à la construction d'un passé religieux partagé, au sein duquel l'Empire romain pourrait apparaître comme l'aboutissement d'un héritage collectif réinterprété³⁶³. Dench le souligne bien dans sa conclusion « as we have seen, one of the most peculiar aspects of 'Roman' literature is the way in which authors repeatedly both dramatize the ethnic plurality that can be encompassed and played out within Roman identity, and a sense of a small world. This image of a small world says something 'real' about the distinctive, incorporative nature of the Roman empire, the degree to which aspirational tendencies, a kind of 'Roman dream' were shared, possibly even contributing to the success of empire »³⁶⁴. Cette remarque met en lumière un trait essentiel de la littérature

³⁶⁰ ORLIN, Eric M. 2010. p. 4.

³⁶¹ TERRENATO, Nicola. 1998.

³⁶² CHILLET, Clément. 2016. p. 80.

³⁶³ NIELSON, Kristina P. 1984. p. 28.

³⁶⁴ DENCH, Emma. 2005. p. 397.

romaine : sa capacité à penser l'identité romaine comme un espace d'intégration, où la pluralité ethnique et culturelle est ordonnée dans un ensemble unifié.

Grâce à la réécriture des origines par des auteurs comme Tite-Live et Virgile, la population romaine apparaît comme mixte, hybride, mais néanmoins pensée comme un corps unifié. Dans l'œuvre Virgile, l'intégration des Troyens et des Italiques ancre Rome dans un héritage commun. Selon Dominique Briquel, si Virgile n'insiste pas sur la divination étrusque, c'est parce que l'époque était à « l'unification nationale »³⁶⁵ plutôt qu'à l'exaltation des différences. Comme l'a démontré Nielsen, l'un des objectifs majeurs de l'*Énéide* est précisément de rappeler que la force et la grandeur de Rome reposent sur un passé collectif ancien et glorieux, dont le programme moral d'Auguste ne ferait que prolonger et actualiser les principes³⁶⁶. La piété des peuples italiques, antérieure à l'arrivée des Troyens, est intégrée à la synthèse qui rend possible l'émergence d'une communauté nouvelle. En inscrivant dès la période royale des médiateurs, des signes et des savoirs venus d'Étrurie au cœur de l'histoire romaine, Tite-Live et Virgile contribuent donc à construire l'image d'une Rome issue d'un passé italique pluriel, mais unifié rétrospectivement par son destin. L'effacement des traits étrusques de Tanaquil et de Tarquin pourrait même participer à cette dynamique en les rendant plus « romains » dès les origines. Leur altérité n'est pas niée, mais elle est atténuée, réordonnée et intégrée dans une mémoire commune. Il en va de même, selon nous, pour les travaux de Vitruve, Valère et Pliny l'Ancien, qui intègrent tous à leur manière le savoir étrusque dans un héritage collectif présenté comme l'un des fondements de la puissance romaine. Les différents peuples de la péninsule ne sont plus envisagés comme les vestiges dispersés d'identités concurrentes, mais comme les composantes d'une même histoire, progressivement réorganisée autour de Rome. L'Italie augustéenne peut ainsi être pensée comme une totalité unifiée, non malgré son hybridité, mais à travers elle.

3.4.3. Légitimer le pouvoir romain et le présent augustéen

La littérature augustéenne met tout ce processus de réécriture du passé de l'*Urbs* au service d'une légitimation du présent. Peremans l'a expliqué, la littérature augustéenne est profondément imprégnée d'une conscience identitaire unificatrice, parce qu'elle doit « étayer l'idée de l'*imperium* »³⁶⁷. L'exaltation du passé romain et italique ne relève pas que d'un patriotisme littéraire, elle sert à rendre moralement, historiquement et religieusement

³⁶⁵ BRIQUEL, Dominique. 1991. p. 41.

³⁶⁶ NIELSON, Kristina P. 1984. p. 28.

³⁶⁷ PEREMANS, Willy. 1938. p. 246.

acceptable la domination romaine. L'*Etrusca Disciplina* représente un instrument particulièrement efficace de légitimation, parce qu'elle permet de présenter le pouvoir d'Auguste comme l'aboutissement légitime d'un ordre ancien et non comme une rupture.

Ce rôle légitimateur apparaît d'abord dans la façon dont les récits étudiés représentent l'accession au pouvoir. La puissance des figures fondatrices n'est pas présentée comme le produit d'une conquête brute, mais comme la reconnaissance religieuse d'un destin déjà inscrit dans l'ordre du monde. Énée est en effet désigné par les dieux et reconnu comme chef légitime par les traditions religieuses les plus anciennes de l'Italie, en particulier par le savoir étrusque. De même, le règne de Tarquin est validé par les signes du *fatum* et par l'interprétation qu'en donne Tanaquil. Dans les deux cas, la religion transforme l'avènement politique en événement providentiel. L'*Etrusca Disciplina* n'exerce pas elle-même le pouvoir, mais elle en garantit la conformité à la volonté divine. Elle ne fonde donc pas une souveraineté étrusque concurrente, mais elle atteste que la souveraineté romaine procède d'un ordre voulu par les dieux³⁶⁸.

En ce sens, Énée peut être lu comme un prototype idéologique d'Auguste. Tous deux apparaissent comme investis d'une mission qui les dépasse, appelés par la nécessité du destin. Leur pouvoir est en apparence non désiré, leur autorité est confirmée par les signes, et leur action s'inscrit dans une logique de fondation, de restauration et de pacification. Chez Tite-Live, le parallèle est moins direct. Le règne de Tarquin l'Ancien est associé à une phase d'organisation et de progrès, notamment par les grands travaux urbains qu'il initie. Il peut également, à sa manière, préfigurer la figure d'un pouvoir refondateur, ce qui rend possible un rapprochement avec Auguste, lui aussi présenté comme restaurateur et réorganisateur de la cité. Comme l'explique Galinsky, ce qui fait de Tite-Live un auteur augustéen n'est pas l'adhésion à une idéologie fixe, mais sa reformulation constante de certaines idées centrales de son époque, dans un dialogue étroit avec les poètes³⁶⁹.

À nouveau, l'analyse de Nicola Terrenato est particulièrement éclairante : Rome savait mettre en valeur, par ses mythes, son histoire, son architecture et ses pratiques politiques, les aspects du passé qu'elle partageait avec les autres peuples d'Italie afin de donner un « visage présentable » à la conquête³⁷⁰. L'intégration de la discipline étrusque aux récits des origines participerait exactement de ce processus. En reconnaissant Énée, en accompagnant l'avènement de Tarquin, en fournissant à Rome une autorité religieuse plus ancienne, l'*Etrusca*

³⁶⁸ BRIQUEL, Dominique. 1991. p. 37.

³⁶⁹ GALINSKY, Karl. 1996. p. 248.

³⁷⁰ KEAY, Simon. and TERRENATO, Nicola (eds.). 2001. p.107.

Disciplina confère à la montée en puissance romaine l'apparence d'un transfert reconnu de pouvoir. Cette logique de transfert se trouve au cœur de la fonction idéologique de la *Disciplina*. Elle reconnaît d'abord les figures fondatrices de Rome, elle contribue ensuite à faire de l'*Urbs* elle-même l'héritière légitime des traditions italiques et elle permet, enfin, de penser le règne d'Auguste comme l'accomplissement ultime de cette chaîne de transmission. Ceci relève, selon nous, d'une véritable idéologie du transfert. L'autorité circule, mais sans rupture apparente, de l'Étrurie vers Rome, puis de Rome vers le Principat. Peremans permet ici de comprendre l'arrière-plan général de cette opération : la littérature justifie l'*imperium* en présentant Rome comme moralement digne de commander, providentiellement destinée à gouverner et investie d'une mission de paix³⁷¹. La représentation de l'Etrusca *Disciplina* légitime le pouvoir romain et le présent augustéen non pas parce qu'elle « prouve » directement la supériorité de Rome, mais parce qu'elle convertit un héritage étranger en instance religieuse de reconnaissance. Ce savoir ancestral, réputé plus proche des divinités, témoigne que la suprématie romaine n'est pas le fruit d'une usurpation ou d'une rupture, mais le résultat d'une histoire italique partagée.

3.5. La fabrique littéraire de l'acculturation

Tout le processus d'acculturation étudié nous a dévoilé différentes phases d'adaptation de l'*Etrusca Disciplina* à la culture romaine. Nous nous proposons, en guise de point d'orgue et de conclusion de cette partie, de former une synthèse des différents mécanismes, grâce auxquels il nous semble pouvoir réellement parler de « bricolage culturel » en littérature. La mention de « bricolage » n'en apparaîtra que plus clairement. De la même façon qu'il ne faut pas supposer que les Romains ont consciemment manipulé leur système religieux pour redéfinir l'identité romaine³⁷², les tendances que nous soulignons ne relèvent pas toutes de choix volontaires. L'aspect chronologique devra également être considéré avec prudence.

3.5.1. Sélection et simplification

Une première étape nous semble être celle de la sélection et de la simplification. Nous savons, grâce à Cicéron et à de nombreux autres auteurs, dont certains tardifs, que la religion étrusque était très vaste, et que ses *libri* contenaient bon nombre de ses pratiques. Certaines d'entre elles étaient peut-être connues depuis des éons par les Romains, tandis que d'autres devaient leur échapper. Nous l'avons déjà appelé à de nombreuses reprises : il ne reste

³⁷¹ PEREMANS, Willy. 1938. p. 242.

³⁷² ORLIN, Eric M. 2010. p. 25.

rien de cette littérature étrusque de première main, si ce n'est des fragments épigraphiques et le fameux *Liber Linteus*. Nos connaissances sont donc très réduites, d'autant que les *Quirites* avaient déjà opéré un processus de sélection et de simplification de la culture étrusque. L'appellation *Etrusca Disciplina*, qui est elle-même une invention romaine³⁷³, l'aspect profondément romanisé de la réception de ce savoir ne font plus aucun doute. Si des Étrusques habiles se sont servis de cette branche de leur culture, en particulier pour se faire une place à Rome, il semble évident que l'*Urbs* a, dès les origines, sélectionné ce qu'elle retenait de cette fameuse discipline. En ce sens, l'élite romaine ne s'est pas contentée de transmettre un savoir : elle a contribué à fabriquer un véritable objet littéraire. Elle a sélectionné, mais aussi simplifié toutes ces notions à travers des traductions d'érudits étrusques romanisés. La documentation dont disposent les auteurs latins provient majoritairement de traductions, de compilations et de témoignages directs. Les risques de déformations inhérents à ces procédés sont donc nombreux. Trouver des équivalents à des termes étrusques dut être une tâche ardue. Comment expliquer de façon claire la différence entre éclair et foudre, par exemple ?³⁷⁴ La spécificité des distinctions concernant des matières typiquement étrusques rend la traduction compliquée et l'exposé souvent brouillon, même lorsque la source est directe et provient en droite ligne d'un étrusque « pure souche » comme Caecina, un auteur ayant écrit sur la discipline étrusque³⁷⁵. Nous avons tenté de le démontrer en partie I, ces traducteurs ont eux aussi adapté les préceptes de leurs croyances pour les rendre plus acceptables aux yeux des Romains. La majorité des sources que nous possédons sont donc tardives et lacunaires. Elles proviennent d'œuvres, souvent fragmentaires, rédigées à une époque où l'Étrurie n'était plus qu'une province romaine et où la langue étrusque avait presque disparu³⁷⁶.

Le phénomène de sélection n'est pas uniquement dû aux *maiores*. De fait, les premières mentions de ce que représente exactement l'*Etrusca Disciplina* sont assez floues. La sélection des éléments importants pour Rome s'est poursuivie durant toute l'histoire de la Rome antique, sans jamais vraiment se stabiliser. Ainsi, Vitruve se consacre à l'architecture sacrée, Plin et Sénèque se concentrent sur les éclairs, tandis que Valère Maxime et Tacite gardent une vision globale de ce savoir à préserver à tout prix. Bien plus tard, face à la montée du christianisme, d'autres auteurs s'en ressaisissent. Même les auteurs chrétiens développeront différents pans,

³⁷³ Nous l'avons démontré en partie une.

³⁷⁴ CAPDEVILLE, Gérard. 1993. p. 34.

³⁷⁵ *Idem.* pp. 15-18.

³⁷⁶ BRIQUEL, Dominique. 1997. pp. 415-429.

tel Arnobe qui, le premier, nous parlera de *libri Archerontici*³⁷⁷. Jusqu'alors, la littérature latine conservée n'avait jamais fait mention des rites funéraires étrusques.

3.5.2. Rationalisation

Parallèlement, une rationalisation du savoir s'observe, notamment chez de nombreux auteurs initiés aux nouveaux courants philosophiques. Cicéron, déjà, remet en question l'*Etrusca Disciplina* et appelle à de nombreuses reprises son auditoire à garder un esprit critique, dans une volonté de lutter contre la *superstitio*. Ce mouvement ne correspond pas nécessairement à un rejet pur et simple de la tradition étrusque, mais bien plutôt à sa reprise dans un cadre intellectuel nouveau, qui entend soumettre les pratiques religieuses à un travail de mise en discours et d'examen critique. La religion étrusque n'est pas incontestablement acceptée, elle passe toujours par le prisme romain et n'est valide que lorsqu'elle sert les intérêts de Rome. En ce sens, son intégration suppose une reformulation de ses principes dans des catégories de pensée compatibles avec les attentes des élites romaines lettrées.

Les réflexions de Jörg Rüpke permettent ici de préciser utilement ce phénomène. Reprenant le concept webérien de rationalisation³⁷⁸, il définit celle-ci non comme l'application d'une logique abstraite ou d'une rationalité purement théorique, mais comme une tentative de systématiser les pratiques et de les soumettre à des règles. Chez Cicéron, ce processus nous semble particulièrement net. La critique de la divination ne débouche pas sur une évacuation des croyances, mais sur une tentative de la discipliner par le raisonnement. C'est précisément ce que souligne Rüpke lorsqu'il montre que, dans la Rome de la fin de la République, la réflexion sur la *religio* participe d'un mouvement plus large de transformation culturelle, au sein duquel les pratiques religieuses deviennent elles-mêmes des objets de pensée, de classification et de débat³⁷⁹. Ce modèle n'est pas sans rappeler, comme le note encore Rüpke, l'option varronienne d'une conciliation entre rationalité et *religio*³⁸⁰. Cicéron élabore cependant une démarche plus procédurale en démontrant que la validité des pratiques religieuses ne va plus de soi, qu'elle doit désormais être discutée et justifiée. Ainsi, la science étrusque devient un matériau que la pensée romaine examine et réinscrit dans ses propres structures intellectuelles. Cette rationalisation contribue pleinement au processus d'acculturation : elle transforme un ensemble de pratiques religieuses spécialisées en un objet

³⁷⁷ Arnob. *Adv. nat.* 2, 62.

³⁷⁸ RUPKE, Jörg. 2012. p. 2.

³⁷⁹ *Idem.* p.3.

³⁸⁰ *Idem.* p. 203.

de savoir susceptible d'être intégré à la culture lettrée romaine. Il ne s'agit plus seulement de choisir ce que Rome retient du savoir étrusque, mais de le reformuler de manière à le rendre pensable dans un univers intellectuel dominé par les exigences du raisonnement, de l'écriture savante et de la discussion philosophique.

3.5.3. Transposition et romanisation

Les élites romaines semblent s'approprier ce savoir durant les deux siècles qui voient basculer la République dans l'Empire. Toutefois, ce phénomène ne doit pas être pensé comme une simple absorption ni comme la transmission intacte d'un héritage religieux étrusque. Produisant peu à peu une forme d'extraction et de reconfiguration culturelles, les élites lettrées insèrent narrativement l'objet littéraire ainsi créé et le déplacent symboliquement dans leur identité littéraire et culturelle. L'*Etrusca Disciplina* cesse d'être étrangère, elle devient un patrimoine romain et se trouve réinsérée comme telle dans la mémoire civique. Virgile et Tite-Live la rendent indissociable des origines, Vitruve l'incorpore dans l'organisation urbanistique de la ville, Pline et Valère la citent pour la préserver dans le patrimoine romain. Ce mouvement d'ensemble montre bien qu'il ne s'agit plus simplement de conserver un savoir venu d'ailleurs, mais de le relocaliser dans des cadres romains. La discipline étrusque devient, selon nous, intrinsèquement romaine, sa technique est extraite de son contexte étrusque pour être intégrée à la *romanitas* et en devenir un outil.

Les analyses de Nicola Terrenato³⁸¹ permettent d'éclairer utilement le phénomène. Plutôt que d'y voir une substitution pure et simple, il faut comprendre cette transformation comme une forme de « bricolage culturel », c'est-à-dire comme une recombinaison d'éléments préexistants, conservés, mais réaffectés à des usages nouveaux. En résulte un assemblage nouveau, dans lequel certains de ses traits les plus prestigieux (ancienneté, technicité, proximité avec les dieux) sont maintenus précisément parce qu'ils renforcent la valeur du discours romain qui les reprend.

L'*Etrusca Disciplina* se dote même de solides ancrages religieux sous Claude, et continue d'intéresser les élites. Les capacités des anciens Étrusques dans le domaine religieux semblent désormais un fait pleinement accepté et valorisé, considéré comme allant de soi³⁸² et fondé sur la nature profonde de ce peuple, intégré au grand Empire romain. Cette naturalisation est d'autant plus remarquable qu'elle repose sur un déplacement majeur : ce qui était autrefois

³⁸¹ TERRENATO, Nicola. 1998.

³⁸² BRIQUEL, Dominique. 1997. pp. 415-429.

marque d'altérité devient désormais signe d'ancienneté, d'autorité et de prestige au sein même de la culture romaine. L'*Etrusca Disciplina* est finalement naturalisée, mais sous une forme bien différente de sa forme initiale.

Cette transformation ne saurait cependant être attribuée seulement aux Romains. Elle découle des nombreuses opérations, tant littéraires que politiques, mais aussi de la volonté d'intégration de l'élite étrusque elle-même. Comme le suggèrent plusieurs travaux récents³⁸³, certaines familles étrusques paraissent avoir investi la réputation religieuse de leur peuple pour préserver une place dans l'ordre romain et convertir leur différence en ressource symbolique et politique. La « romanisation » du savoir étrusque doit donc aussi être pensée comme une appropriation négociée : les élites romaines sélectionnent, reformulent et réorientent, mais les élites étrusques adaptent elles aussi leurs traditions afin d'en maintenir le prestige dans un monde où leur soumission à Rome est devenue inéluctable.

Au terme de ce processus, l'*Etrusca Disciplina* n'est donc ni préservée de façon intacte, ni simplement dissoute dans la culture romaine. Elle est transposée : changée de langue, changée de fonction, changée de lieu symbolique. Préservée, mais déplacée. Valorisée, mais subordonnée. Étrangère par son origine, mais romaine par ses usages. Elle constitue bien un exemple particulièrement éclairant de cette « fabrique littéraire de l'acculturation » que nous avons cherché à mettre en évidence. En ce sens, l'acculturation, encore parfois appelée « romanisation », ne se limite pas à l'assimilation d'un héritage extérieur, mais transforme son statut jusqu'à ce qu'il devienne un des éléments de la culture savante, de la mémoire religieuse et de l'identité historique de Rome.

³⁸³ FARNEY, Gary D. 2007. ORLIN, Éric M. 2010. SANTANGELO, Federico. 2013.

Conclusion

L'*Etrusca Disciplina* constitue, dans la littérature latine, un cas particulièrement révélateur d'une altérité que Rome reconnaît comme étrangère tout en l'intégrant à ses propres cadres de pensée, de pouvoir et de représentation. À la fin de cette analyse, la discipline étrusque s'avère être un objet d'étude qui permet de concevoir une romanité complexe et composite. En effet, comme le souligne Emma Dench, la science étrusque peut être décrite soit comme un élément intégré et naturel d'une culture romaine mixte, soit comme une entité étrange et distincte, voire les deux aspects à la fois³⁸⁴. La discipline étrusque semble donc être représentée tantôt comme un élément exogène, tantôt comme une composante intégrée à une *romanitas* mouvante.

Ce mémoire cherchait à comprendre comment les auteurs latins de la fin de la République et du début de l'Empire ont représenté l'*Etrusca Disciplina*. Plus précisément, il cherchait à montrer en quoi ces représentations révèlent une tension dans l'identité romaine à cette époque charnière. La question posée par la discipline étrusque s'inscrit en réalité dans un problème plus vaste, bien formulé par Eric Orlin : l'État romain est caractérisé par la perméabilité de ses frontières, mais l'intégration d'éléments étrangers, notamment religieux, pousse certains lettrés à redéfinir ce qui distingue le Romain du non-Romain³⁸⁵. C'est ainsi que nos auteurs antiques se retrouvent face à un véritable point de tension. Le système romain intègre l'autre, mais doit continuer à se définir comme romain. Or, les *Quirites* avaient conscience depuis longtemps de faire partie d'un peuple à l'identité multiple³⁸⁶, mais uni par son appartenance civique à l'*Urbs*. Comme le rappelle Nicolas Meunier à propos de la double appartenance, la distinction entre *patria* et *origo* montre que l'identité romaine ne fonctionne pas nécessairement sur un mode exclusif : un individu, une pratique ou une tradition peut être rattaché à une origine particulière tout en participant à l'espace romain³⁸⁷. Cependant, la guerre sociale, puis les guerres civiles ont brouillé ces frontières déjà poreuses. Comment gérer l'altérité de populations qui constituaient pourtant également leur peuple ? Comment la représenter, la structurer, la placer dans des cadres pour mieux la comprendre et, par-là même, mieux se comprendre ?

³⁸⁴ DENCH, Emma. 2005. p. 74.

³⁸⁵ ORLIN, Eric M. 2010. p. 215.

³⁸⁶ BOURDIN, Stéphane. 2012. p. 715.

³⁸⁷ MEUNIER, Nicolas. 2019. p. 74.

Un premier bilan de ces questions a pu être établi en étudiant les textes d'un corpus d'auteurs sélectionnés. Nous avons dès le début étudié l'*Etrusca Disciplina* comme un objet reconstruit par les auteurs latins, et non comme une réalité directement accessible, afin de nous défaire d'une lecture qui ferait des textes romains le simple reflet d'une religion étrusque originelle. Notre première partie a donc tenté de démontrer que la *Disciplina* elle-même était un objet mouvant et profondément ambivalent. Selon les auteurs, les genres et les contextes, elle peut être pensée comme savoir rationnel, technique urbanistique, langage du destin, réservoir de récits merveilleux, objet philosophique, instrument politique ou archive savante. Cette pluralité confirme que la culture étrusque, dans les textes romains, est sans cesse réinterprétée. Elle semble pouvoir être naturalisée comme composante de la culture romaine, mais aussi être maintenue dans une forme d'étrangeté utile à la réélaboration des frontières de l'identité romaine. Rome l'intégrerait précisément parce qu'elle conserve la possibilité de la désigner comme étrangère.

Cette altérité semble avoir été construite sur plusieurs niveaux, notamment à travers l'ancienneté de la discipline, sa technicité, ses *media*, son association aux *principes etrusci* et sa capacité à maintenir et rétablir la *pax deorum*. Certains éléments devaient lui conférer une autorité certaine, tandis que d'autres suscitaient la méfiance d'une partie de l'élite romaine traditionaliste. Cependant, même lorsque l'*Etrusca Disciplina* faisait figure d'autorité, cette dernière était toujours subordonnée à des cadres institutionnels romains : le Sénat, les magistrats, l'*ordo*, les autres méthodes de divination. L'épisode de Tanaquil chez Tite-Live constitue toutefois une exception significative : en tant que récit paradoxographique, il échappe au contrôle civique ordinaire. Il nous semble avoir relevé chez certains auteurs, comme Sénèque et Cicéron, une volonté de contester l'autorité de la mantique étrusque en se servant justement de son altérité. Cicéron emploie ce procédé en appelant au jugement critique, tandis que Sénèque se sert des avancées de la science et de la philosophie pour lancer le débat. Cependant, cette altérité nous semble toujours utile aux élites romaines. En effet, elle leur permet de réfléchir à leurs propres coutumes et à la manière dont elles peuvent gérer leur identité face aux apports extérieurs.

Finalement, les élites romaines, à partir du Principat d'Auguste, semblent transformer dans une certaine mesure l'*Etrusca Disciplina* en patrimoine et en outil de légitimation d'un nouvel ordre politique. Son altérité est parfois gommée, parfois réarrangée pour servir les intérêts du renouveau augustéen, notamment à travers l'exaltation d'un héritage italique commun. La discipline étrusque fait alors l'objet d'une acculturation asymétrique : Rome

conserve le prestige de son origine étrusque, mais transfère vers elle-même le contrôle de son usage, de sa signification et, surtout, de sa représentation. Ce processus rejoint ce que Nicola Terrenato propose de désigner, malgré les limites du terme « romanisation », comme la formation d'une « seconde » culture romaine composite, faite de diffusion, d'acculturation, de résistance, de conservation et de bricolage d'anciens concepts³⁸⁸. Nous avons tenté de démontrer que l'*Etrusca Disciplina* illustre précisément ce bricolage culturel, puisque les élites ne l'adoptent pas telle quelle, mais en sélectionnent certains aspects, les simplifient, les rationalisent et les transposent dans leur propre système religieux, politique et littéraire.

La représentation de l'*Etrusca Disciplina* dans la littérature latine du I^{er} siècle av. J.-C. et du I^{er} siècle apr. J.-C. pourrait donc démontrer que l'identité romaine ne se construit ni par pure exclusion de l'étranger ni par absorption indifférenciée. Elle se fabrique au contraire par un travail complexe de distinction, de sélection et de réélaboration. Le savoir étrusque reste marqué comme autre, mais cette altérité devient précisément l'une des ressources par lesquelles les Romains affirment leur propre ancienneté, leur continuité religieuse, leur domination politique et leur capacité à organiser les héritages italiens autour d'eux. Rappelons cependant que, sous le terme « Romains », se cache en réalité une définition complexe, « loin d'être restrictive pour les Anciens eux-mêmes. L'identité multiple, en particulier romano-latine, était même une réalité bien ancrée, et ce, dès les temps les plus reculés. Enfin, ce qu'il faut garder à l'esprit est que la question identitaire est incontestablement complexe et qu'elle n'autorise pas de réponses tranchées ou exclusives »³⁸⁹. En ce sens, l'*Etrusca Disciplina*, selon nos analyses, confirme que les pratiques religieuses étrangères intégrées par l'élite romaine ne font pas que brouiller les frontières de la romanité, mais qu'elles participent aussi au discours par lequel ces frontières sont redéfinies et maintenues. L'*Etrusca Disciplina* est romaine parce qu'elle est étrusque, ou plutôt parce que Rome sait faire de son origine étrusque un élément de sa propre définition.

Ces conclusions doivent toutefois tenir compte des limites du corpus étudié. Les textes analysés sont des productions lettrées, majoritairement issues des élites romaines ou proches des milieux du pouvoir. Ils offrent donc un point de vue orienté sur la discipline étrusque, d'autant plus que nous ne possédons aucune source autochtone équivalente. Ils ne permettent pas non plus d'accéder aux pratiques effectives des Romains concernant ce type de divination. De plus, notre corpus se compose d'échantillons réduits. Dans le cas de Tite-Live, par exemple,

³⁸⁸ KEAY, Simon and TERRENATO, Nicola (eds.). 2001. p. ix.

³⁸⁹ MEUNIER, Nicolas. 2019. p. 75.

nous aurions trouvé intéressant de retracer les sources du mythe de Tanaquil et du lac Albain, afin d'analyser leurs différentes mises en scène. Ajoutons à cela que notre étude se limite à la littérature, et ne prend pas en compte les sources archéologiques et épigraphiques. De fait, différents prolongements pourraient découler de cette étude :

Une première piste consisterait à confronter plus systématiquement les représentations littéraires aux données archéologiques et épigraphiques, afin de mesurer l'écart entre les discours romains sur l'*Etrusca Disciplina* et les pratiques religieuses effectivement attestées. Une seconde piste serait d'élargir l'enquête à l'époque impériale tardive et aux auteurs chrétiens, afin d'observer comment l'*Etrusca Disciplina*, progressivement détachée de ses fonctions civiques premières, devient un objet antiquaire, polémique et/ou mémoriel. Enfin, le cas de l'*Etrusca Disciplina* gagnerait à être comparé à d'autres savoirs ou cultes étrangers intégrés par Rome, comme les livres sibyllins, certains cultes grecs ou orientaux (nous pensons notamment au culte de la mère des dieux, Cybèle), afin de mieux cerner les conditions dans lesquelles une altérité religieuse devient compatible avec la romanité.

L'étude de *Etrusca Disciplina* révèle un peuple romain capable d'absorber l'altérité sans l'abolir, de reconnaître l'origine étrangère d'un savoir tout en l'inscrivant dans sa propre histoire, et de faire de cette tension l'un des fondements de son identité. Nous laisserons le mot de la fin à Florus, qui résume selon nous parfaitement la dynamique de la problématique que nous avons étudiée : *Quippe cum populus Romanus Etruscos, Latinos Sabinosque sibi miscuerit et unum ex omnibus sanguinem ducat, corpus fecit ex membris et ex omnibus unus est.*³⁹⁰ « Le peuple romain s'est en effet mélangé aux Étrusques, aux Latins et aux Sabins, et de tous ces peuples il en a découlé un seul sang, ces différents membres forment un corps et tous ne font qu'un. »³⁹¹.

³⁹⁰ Flor., II, 6, 1.

³⁹¹ La traduction, quant à elle, a été reprise de l'article « Marcus Manlius Capitolinus entre Rome et le Latium » de notre promoteur, Nicolas Meunier. (2019. p. 74.).

Bibliographie

Bibliographie primaire

CICÉRON. 1966. *Discours. Tome XIII, 2e partie : Sur la réponse des haruspices*. Ed. et trad. TUPET, Anne-Marie et WUILLEUMIER, Pierre. Paris : Les Belles Lettres.

CICÉRON. 1968. *Traité des lois*. Ed. et trad. DE PLINVAL, Georges. Paris : Les Belles Lettres.

CICÉRON. 2002. *La nature des dieux*. Trad. et com. AUVRAY-ASSAYAS, Clara. Paris : Les Belles Lettres.

CICÉRON. 2022. *De la divination. Tome I : Livre I*. Ed. et trad. GUILLAUMONT, François. Paris : Les Belles Lettres.

CICÉRON. 2023. *De la divination. Tome II : Livre II*. Ed. et trad. GUILLAUMONT, François. Paris : Les Belles Lettres.

PLINE L'ANCIEN. 1951. *Histoire naturelle. Livre I*. Ed. et trad. BEAUJEU, Jean. Paris : Les Belles Lettres.

PLINE L'ANCIEN. 1951. *Histoire naturelle. Livre II*. Ed. et trad. BEAUJEU, Jean. Paris : Les Belles Lettres.

SÉNÈQUE. 1929. *Questions naturelles. Tome I : Livres I–III*. Ed. et trad. OLTRAMARE, Paul. Paris : Les Belles Lettres.

TACITE. 1987. *Histoires*. Ed. et trad. LE BONNIEC, Herni et WUILLEUMIER, Pierre. Paris : Les Belles Lettres.

TITE-LIVE. 1995. *Histoire romaine. Tome I : Livre I*. Édité par BAYET, Jean et traduit par BAILLET, Gaston. Paris : Les Belles Lettres.

VALÈRE MAXIME. 1995. *Faits et dits mémorables. Tome I : Livres I–III*. Ed. et trad. COMBES, Robert. Paris : Les Belles Lettres.

VITRUVÉ. 1990. *De l'architecture. Livre I*. Ed. et trad. FLEURY, Philippe. Paris : Les Belles Lettres.

Bibliographie secondaire

ALÌ, Maurizio. 2023. « De la culture au patrimoine (et inversement) » in *cultures, savoirs et identités : Questions vives en anthropologie de l'éducation*. Presses universitaires des Antilles. pp. 53-65.

ANDRÉ, Jean-Marie. 2022. « Introduction » in *Cicéron. De la divination. Tome I : Livre I*. Ed. et trad. GUILLAUMONT François. Paris : Les Belles Lettres.

AUVRAY-ASSAYAS, Clara. 2002. « Introduction » in *Cicéron. La Nature des dieux*. Trad. et com. AUVRAY-ASSAYAS, Clara. Paris : Les Belles Lettres.

BARDON, Henry. 2014. *La littérature latine inconnue : Tome 1 : L'Epoque républicaine ; Tome 2 : L'Epoque impériale*. Paris : Klincksieck.

BEAUJEU, Jean. 1951. « Introduction » in *Plin l'Ancien. Histoire naturelle. Livre II*. Ed. et trad. BEAUJEU Jean. Paris : Les Belles Lettres.

BEARD, Mary. 1986. « Cicero and Divination: The Formation of a Latin Discourse » in *Journal of Roman Studies*, vol. 76, pp. 33–46.

BELAYCHE, Nicole. 2019. « Aborder “la religion” dans le monde romain aujourd’hui : paradigmes renouvelés et nouveaux outils » in *Pallas* [En ligne], n° 111, mis en ligne le 29 février 2020, consulté le 6 février 2026.

BERTHELET, Yann. 2020. « Les haruspices publics au service de Rome : des aristocrates convoqués d’Étrurie ? Quels aristocrates ? » in *Migrations et mobilité religieuse. Espaces, contacts, dynamiques et interférences*, éd. par Amiri Bassir. Coll. ISTA. Besançon : PUFC. pp. 133-153.

BERRY, Joanne and LAURENCE, Ray. (eds.). 1998. *Cultural Identity in the Roman Empire* (1 st ed.). London : Routledge.

BETT, Richard. 2022. « Le scepticisme est-il naturel ? Perspectives antiques et modernes » in *Anthropologie sceptique et modernité*, éd. par Giocanti Sylvia. Lyon : ENS Éditions. pp. 37-49.

BLOCH, Raymond. 1984. *La divination dans l'antiquité*. Coll. « Que sais-je ? ». Paris : Presses Universitaires de France.

BLOCH, Raymond. 1985. « Problèmes religieux étrusques » in *Ktèma : civilisations de l'Orient, de la Grèce et de Rome antiques*, n° 10. pp. 143-148.

BLOCH, Raymond, MASSA-PAIRAULT, Françoise-Hélène et Institut d'études latines. 1991. *Les écrivains du siècle d'Auguste et l'« Etrusca Disciplina »*. Institut d'études latines et Centre de recherches A. Piganiol. Université de Tours.

BOËLS-JANSSEN, Nicole. 2006. « Les “faiseuses de rois” : Tanaquil, Fortuna et les autres » in *Signes et destins d'élection dans l'Antiquité. Colloque international de Besançon — 16-17 novembre 2000*. Besançon : Institut des Sciences et Techniques de l'Antiquité. pp. 49-69.

BONFANTE, Larissa. 1986. *Etruscan Life and Afterlife : A Handbook of Etruscan Studies*. Detroit : Wayne State University Press.

BOUCHÉ-LECLERCQ, Auguste. « Haruspex » in *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines, d'après les textes et les monuments*, dirigé par Charles Daremberg et Edmond Saglio, Vol. 3, pt. 1. pp. 17-33.

BOUCHÉ-LECLERCQ, Auguste. 2022. *Histoire de la Divination dans l'Antiquité, Vol. 4 : Divination Italique*. Forgotten Books.

BOURDIN, Stéphane. 2012. *Les peuples de l'Italie préromaine : identités, territoires et relations inter-ethniques en Italie centrale et septentrionale (VIII^e-I^{er} s. av. J.-C.)*. Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, vol. 350. Rome : École française de Rome.

BOYANCÉ, Pierre. 1958. « La religion romaine selon M. Jean Bayet » in *Revue des Études Anciennes*, vol. 60, n^o. 1. pp. 144-162.

BOYANCÉ, Pierre. 1972. « Sur la théologie de Varron » in *étude sur la religion romaine*. Rome : École Française de Rome.

BRIQUEL, Dominique, GUITTARD, Charles et THUILLIER, Jean-Paul. 1985. *La divination dans le monde étrusco-italique*. Institut d'études latines et Centre de recherches A. Piganiol. Université de Tours.

BRIQUEL, Dominique. 1989. « *Gens ante alias magis dedita religionibus* : les Étrusques et le sacré » in *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, n^o 3. pp. 247-262.

BRIQUEL, Dominique. 1991. « Virgile et l'*Etrusca Disciplina* » in *Les écrivains du siècle d'Auguste et l'Etrusca Disciplina*, Bulletin de l'Institut d'Etudes latines et du Centre de Recherches A. Piganiol, Vol. 1, suppl. 61. pp. 33-53.

BRIQUEL, Dominique. 1993. *Les Etrusques : peuple de la différence*. Armand Colin.

BRIQUEL, Dominique. 1995. « Tacite et l'haruspicine ». in *Les écrivains du deuxième siècle et l'Etrusca Disciplina*. Bulletin de l'Institut d'Etudes latines et du Centre de Recherches A. Piganiol. suppl. 64. Université de Tours. pp. 27-38.

BRIQUEL, Dominique. 1997. « La religiosité étrusque ou le regard de l'autre » in *Les plus religieux des hommes : état de la recherche sur la religion étrusque : actes du colloque international, Galeries nationales du Grand Palais, 17-18-19 novembre 1992*. Paris : La Documentation française. pp. 415-429.

BRIQUEL, Dominique. 2016. « Les "*Etruscae litterae*" avant les "*Graecae litterae*" : les Étrusques ont-ils eu une influence sur la formation de l'historiographie romaine ? » in *Les premiers temps de Rome : VI^e-III^e siècle av. J.-C. : la fabrique d'une histoire*, éd. par Mineo Bernard et Piel Thierry. Rennes : Presses Universitaires de Rennes. pp. 29-54.

BRIQUEL, Dominique. 2021. « L'enseignement de la "discipline étrusque : d'un cadre familial à une organisation publique" » in *Enseignants et enseignements au cœur de la transmission des savoirs*, éd. par Le Goff Armelle et Demeulenaere-Douyère Christiane. Actes des congrès nationaux des sociétés historiques et scientifiques. Paris : Éditions du Comité des travaux historiques et scientifiques.

BRIQUEL, Dominique. 2024. *Les Étrusques*. Coll. « Que sais-je ? ». Paris : Presses Universitaires de France.

CAMOUS, Thierry. 2014. *Tarquin le Superbe : roi maudit des Étrusques*. Paris : Payot et Rivages.

CAPDEVILLE, Gérard. 1993. « Les sources de la connaissance de l'*Etrusca Disciplina* chez les écrivains du Siècles d'Auguste » in *Les écrivains du siècle d'Auguste et l'Etrusca Disciplina*, Bulletin de l'Institut d'Etudes latins et du Centre de Recherches A.Piganiol, Vol. 2, suppl. 63. Université de Tours : Tours. pp. 5-30.

CHAMPEAUX, Jacqueline. 1982. *Fortuna : recherches sur le culte de la Fortune à Rome et dans le monde romain des origines à la mort de César*. Rome : école française de Rome.

CHEVALLIER, Raymond. 1993. « Note sur Vitruve et l'haruspicine étrusque : problèmes d'orientation. Elément pour une enquête typographique » in *Les écrivains du siècle d'Auguste et l'Etrusca Disciplina*, Bulletin de l'Institut d'Etudes latins et du Centre de Recherches A.Piganiol, Vol. 2, suppl. 63. Université de Tours : Tours. pp. 195-206.

CHILLET, Clément. 2016. *De l'Etrurie à Rome. Mécène et la fondation de l'empire*. Rome : EFR.

COMBES, Robert. 1995. « Introduction » in *Valère Maxime. Faits et dits mémorables. Tome I : Livres I–III*. Ed. et trad. COMBES Robert. Paris : Les Belles Lettres.

DAVID, Jean-Michel. 1994. *La Romanisation de l'Italie*. Paris : Aubier.

DENCH, Emma. 2005. *Romulus' Asylum: Roman Identities from the Age of Alexander to the Age of Hadrian*. Oxford : university press.

DE PLINVAL, Georges. 1968. « Introduction » in *Cicéron. Traité des lois*. Ed. et trad. DE PLINVAL, George. Paris : Les Belles Lettres.

DUCATI, Pericle. 1938. *Le problème étrusque*. Paris : Leroux.

DUMÉZIL, Georges. 1966. *La religion romaine archaïque : avec un appendice sur la religion des Étrusques*. Paris : Payot.

EDEN, P.T. 1964-1965. « The Etruscans in the Aeneid » in *PVS*. pp. 31-40.

ERNOUT, Alfred. 1951. « Introduction » in *Plin l'Ancien. Histoire naturelle. Livre I*. Ed. et trad. BEAUJEU Jean. Paris : Les Belles Lettres.

FARNEY, Gary D. 2007. *Ethnic Identity and Aristocratic Competition in Republican Rome*. Cambridge : Cambridge University Press.

FARNEY, Gary D., et BRADLEY, Guy (eds.). 2017. *The Peoples of Ancient Italy*. Walter de Gruyter GmbH & Co KG.

FLEURY, Philippe. 1990. « Introduction » in *Vitruve. De l'architecture. Livre I*. Ed. et trad. FLEURY Philippe. Paris : Les Belles Lettres.

FREYBURGER, Gérard et GALLON-SAUVAGE, Anne-Laure. 2022. « Commentaire » in *Cicéron. De la divination. Tome I : Livre I*. Ed. et trad. GUILLAUMONT François. Paris : Les Belles Lettres.

GALINSKY, Karl. 1996. *Augustan Culture: An Interpretive Introduction*. Princeton university press : Princeton, New Jersey.

GAGÉ, Jean. 1928. « Les Étrusques dans l'*Enéide* » in *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, tome 45, pp. 115-144.

GUILLAUMONT, François. 1995. « Sénèque et l'*Etrusca Disciplina* » in *Les écrivains du deuxième siècle et l'Etrusca Disciplina*. Bulletin de l'Institut d'Etudes latines et du Centre de Recherches A.Piganiol. suppl. 64. Université de Tours. pp. 1-15

GUITTARD, Charles. 1993. « Tite-Live et l'*Etrusca Disciplina* » in *Les écrivains du siècle d'Auguste et l'Etrusca Disciplina*, Bulletin de l'Institut d'Etudes latines et du Centre de Recherches A.Piganiol, Vol. 2, suppl. 63. Université de Tours : Tours. pp. 115-131.

GUITTARD, Charles. 1995. « L'*Etrusca Disciplina* chez Lucain » in *Les écrivains du deuxième siècle et l'Etrusca Disciplina*. Bulletin de l'Institut d'Etudes latines et du Centre de Recherches A.Piganiol. suppl. 64. Université de Tours. pp. 94-105.

GUITTARD, Charles. 1997. « Questions sur la divination étrusque : les formules dans la tradition latine » in *Les plus religieux des hommes : état de la recherche sur la religion étrusque : actes du colloque international, Galeries nationales du Grand Palais, 17-18-19 novembre 1992*. Paris : La Documentation française. pp. 399-412.

GUITTARD, Charles. 2006. « Signes du destin et pouvoir dans les pratiques étrusco-italiques » in *signes et destins d'élection dans l'Antiquité. Colloque international de Besançon*. Besançon : Institut des Sciences et Techniques de l'Antiquité. pp. 71-82.

HAACK, Marie-Laurence. 2003. *Les haruspices dans le monde romain*. Pessac : Ausonius Éditions.

HAACK, Marie-Laurence. 2017. « Prophecy and divination » in *Etruscology*. Ed. Alessandro Naso. Berlin/Boston : Walter de Gruyter. p. 356-367.

HAACK, Marie-Laurence. 2021. *À la découverte des Étrusques*. Paris : La Découverte.

HANO, M. 1993. « Le témoignage de Velleius Paterculus et de Valère Maxime sur la divination à Rome » in *Les écrivains du siècle d'Auguste et l'Etrusca Disciplina*, Bulletin de l'Institut d'Etudes latines et du Centre de Recherches A.Piganiol, Vol. 2, suppl.° 63. Université de Tours : Tours. pp. 132-153.

HÉRAN, François. 1986. « Le rite et la croyance » in *Revue française de sociologie*, vol. 27, n° 2. pp. 231-263.

HEURGON, Jacques. 1961. *La vie quotidienne chez les Étrusques*. Paris : Hachette.

HILD, Josph-Antoine. 1873. « *Fatum* » in *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines, d'après les textes et les monuments*, dirigé par Charles Daremberg et Edmond Saglio, vol. 2, pt. 2, 1016–1021. Paris : Hachette.

HUS, Alain. 1980. *Les Étrusques et leur destin*. Paris : Picard.

JANNOT, Jean-René. 1998. *Devins, dieux et démons : regards sur la religion de l'Etrurie antique*. Paris : Picard.

KEAY, Simon and TERRENATO, Nicola. (eds.). 2001. *Italy and the West: Comparative issues in Romanization*. Oxford : Oxbow Books.

KENNETH, Yu. 2022. « Paradoxography » in *Oxford Classical Dictionary*.

LEHMANN, Yves. 1999. « Divination et prédestination à Rome. Enjeux doctrinaux et politiques. » in *Pouvoir, divination et prédestination dans le monde antique*. Besançon : Institut des Sciences et Techniques de l'Antiquité. pp. 249-258.

LEHMANN, Yves. 2023. « Introduction. » in *Cicéron. De la divination. Tome II : Livre II*. Ed. et trad. GUILLAUMONT François. Paris : Les Belles Lettres.

LE ROUX, Patrick. 2004. « La Romanisation En Question » in *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, vol. 59, no. 2, pp. 287–311. JSTOR, consulté en ligne <http://www.jstor.org/stable/27587436>. Accessed 27 Nov. 2025.

LÉVY, Carlos. 1992. *Cicero Academicus. Recherches sur les Académiques et sur la philosophie cicéronienne*. Rome : École Française de Rome.

LINDERSKI, Jerzy. 1982. « Cicero and Roman Divination » in *La Parola Del Passato* 37, Fasc. 202. pp. 12-38.

LOUPIAC, Annick. 1990. « Lucain et le sacré » in *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, n° 3. pp. 297-307.

MACBAIN, Bruce. 1982. *Prodigy and Expiation. A Study in Religion and Politics in Republican Rome*. Bruxelles : Latomus.

MARAS, F. Daniele. 2017. « Religion » in *Etruscology*. Ed. Alessandro Naso. Berlin/Boston : Walter de Gruyter. p. 277-316.

MARCONI, Arnaldo. 2017. « Romanization » in *Etruscology*. Ed. Alessandro Naso. Berlin/Boston : Walter de Gruyter. p. 665-683.

MASSA-PAIRAULT, Françoise-Hélène. 1991. « Octavien, Auguste et l'etrusca Disciplina » in *Les écrivains du siècle d'Auguste et l'Etrusca Disciplina*, Bulletin de l'Institut d'Etudes latines et du Centre de Recherches A.Piganiol, Vol. 1, suppl. 61. pp. 5-32.

MATTINGLY, David. 2002. « Vulgar and weak 'Romanization', or time for a paradigm shift? – Keay, Simon. and Terrenato, Nicola (eds.), *Italy and the West. Comparative issues in Romanization* (Oxbow Books, Oxford) » in *Journal of Roman Archaeology*, n°15, pp. 536-540.

MEUNIER, Nicolas. 2019. « Marcus Manlius Capitolinus entre Rome et le Latium » in *Mélanges de l'École française de Rome — Antiquité* [En ligne], 131-1. pp. 65-80.

METZLET, Jeannot and al (eds). 1995. *Integration in Roman West. The role of culture and ideology*. Luxembourg : Dossiers d'Archéologie du Musée National d'Histoire et d'Art IV.

MUSTI, Domenico. 1989. « L'immagine degli etruschi nella storiografia antica » in *Secondo congresso internazionale etrusco. Firenze 26 Maggio – 2 Giugno 1985. Atti, I, Rome.* pp. 19-39.

NASO, Alessandro (ed.). 2017. *Etruscology*. Berlin/Boston : De Gruyter.

NIELSON, Kristina P. 1984. « *Tarchon Etruscus : Alter Aeneas.* » in *Pacific Coast Philology*, vol. 19, no. 1/2, pp. 28–34.

OLTRAMARE, Paul. 1961. « Introduction » in *Sénèque. Questions naturelles. Tome I : Livres I— III*. Ed. et trad. OLTRAMARE P. Paris : Les Belles Lettres.

ORLIN, Eric M. 2010. *Foreign Cults in Rome. Creating a Roman Empire*. USA : Oxford University Press.

PALLOTTINO, Massimo. 1949. *La civilisation étrusque*. Paris : Payot.

PALLOTTINO, Massimo. 1955. *The Etruscans*. Harmondsworth : Penguin books.

PALLOTTINO, Massimo (ed.). 1986. *Rasenna: storia e civiltà degli Etruschi*. Milan : Scheiwiller.

PEREMANS, Willy. 1938. « L'Élément national dans la littérature à l'époque d'Auguste. » in *L'antiquité classique*, Tome 7, fasc. 2. pp. 233-246.

PETRA, Amann. 2015. « Sur les traces de la femme étrusque. Le rôle de l'élément féminin dans la société étrusque. » in *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, n° 2. pp. 19-49.

PIEL, Thierry. 2014. « Les Romains à l'école de l'Étrurie : quelques réflexions à propos de la transmission des savoirs étrusques à Rome ». In *Étrusques : Les plus heureux des hommes*, édité par Dominique Frère et Laurent Hugot. Rennes : Presses universitaires de Rennes. pp. 279-299.

PIEL, Thierry. 2014. « Les Romains à l'école de l'Étrurie : quelques réflexions à propos de la transmission des savoirs étrusques à Rome ». Presses universitaires de Rennes. Consulté en ligne.

ROBERT, Jean-Noël. 2004. *Les étrusques*. Coll. « classique en poche ». Paris : les belles lettres.

RUPKE, Jörg. (ed.) 2007. *A Companion to Roman Religion*. Oxford : Malden.

RUPKE, Jörg. 2012. *Religion in Republican Rome: Rationalization and Ritual Change*. University of Pennsylvania Press.

RONCALLI, Francesco. 2009. « Mita, leggenda e Disciplina etrusca visti da Roma. » in *Gli Etruschi e Roma : fasi monarchica e alto-repubblicana : atti del XVI Convegno internazionale di studi sulla storia e l'archeologia dell'Etruria*. pp. 239-260.

SANTANGELO, Frederico. 2013. *Divination, Prediction and the End of the Roman Republic*. Cambridge : Cambridge U. P.

- SCHEID, John. 1985. *Religion et piété à Rome*. Paris : Albin Michel.
- SCHEID, John. 1998. *La religion des Romains*. Paris : Armand Colin.
- SCHEID, John. 2005. *Quand faire, c'est croire : les rites sacrificiels des Romains*. Paris : Flammarion.
- SCHEID, John. 2009. « Les restaurations religieuses d'Octavien/Auguste » in *Le Principat d'Auguste*, édité par Frédéric Hurlet et Bernard Mineo. Presses universitaires de Rennes. pp. 119-128.
- SCHEID, John. 2019. *Rites et religion à Rome*. Paris : CNRS.
- SCHILLING, Robert. 1966. « Religion et magie à Rome » in *École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses*. Annuaire 1967-1968. Tome 75. pp. 29-55.
- SCHILLING, Robert. 1972. « Le Romain de la fin de la République et du début de l'Empire en face de la religion. » in *L'antiquité classique*, Tome 41, fasc. 2. pp. 540-562.
- SIMON, Mathilde (ed.). 2011. *Identités romaines : conscience de soi et représentations de l'autre dans la Rome antique (IVe siècle av.J.-C. — VIIIe siècle apr. J.-C.)*. Paris : Editions Rue d'Ulm.
- TERRENATO, Nicola. 1998. « The Romanization of Italy : Global Acculturation or Cultural Bricolage ? » in *TRAC 97. Proceedings of the Seventh Annual Theoretical Roman*. p. 20-27.
- TERRENATO, Nicola. 2019. *The Early Roman Expansion into Italy: Elite Negotiation and Family Agendas*. Cambridge University Press.
- THULIN, Carl Olov. 1906-1909. *Die etruskische Disciplin*. Göteborg : Zachrisson Signatur (Göteborgs Högskolas Arsskrift, 11, 12, 15), (3 vol.).
- THULIN, Carl Olov. 1907. « *Etrusca Disciplin* » in *Pauly's Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*. Vol. VI,1. pp. 725-730.
- TORELLI, Mario. 1971. « Per la storia dell'etruria in età imperial » in *RFIC*. n° 99. pp. 489-501.
- TORELLI, Mario. 1986. « La religione » in *Rasenna. Storia e civiltà degli Etruschi*. Milan : Scheiwiller. pp. 157-237.
- WALLACE-HADRILL, Andrew. 2000. « The Roman Revolution and Material Culture » in *La révolution romaine après Ronald Syme (F. Millar, ed.)*. Geneva : Fondation Hardt. pp. 283-313.
- WEINSTOCK, Stefan. 1951. « *Libri Fulgurales* » in *Papers of the British School at Rome*, n°19. pp. 122-153.

WILLEUMIER, Pierre et TUPET, Anne-Marie. 2002. « Introduction. » in *Cicéron. Discours. Tome XIII, 2e partie : Sur la réponse des haruspices*. Ed. et trad. TUPET Anne-Marie et WILLEUMIER Pierre. Paris : Les Belles Lettres.

ZEHNACKER, Hubert et FREDOUILLE, Jean-Claude. 2013. *Littérature latine*. Presses Universitaires de France.

Dictionnaires

ACADÉMIE FRANÇAISE. S. d. « Dictionnaire de l'Académie française ». Consulté en ligne.

BREPOLS PUBLISHERS. *Library of Latin Texts*. Base de données en ligne.

ERNOUT, Alfred, MEILLET, Antoine. 1932. *Dictionnaire étymologique de la langue latine*. Paris : Klincksieck.

GAFFIOT, Félix. 2000. *Le Grand Gaffiot : dictionnaire latin-français*. Édition revue et augmentée sous la direction de Pierre Flobert. Paris : Hachette.

THESAURUS LINGVAE LATINAE. 1913—. Leipzig : B. G. Teubner.

N.B. : L'intelligence artificielle ainsi que le logiciel Antidote ont été utilisés selon le règlement de l'UCLouvain à des fins de reformulations et de corrections.

UNIVERSITÉ CATHOLIQUE DE LOUVAIN
Faculté de philosophie, arts et lettres

Place Blaise Pascal, 1 bte L3.03.11, 1348 Louvain-la-Neuve, Belgique | www.uclouvain.be/fial