

Francesca Prescendi Morresi

Décrire et comprendre le sacrifice

**Les réflexions des Romains sur leur propre
religion à partir de la littérature antique**

INTRODUCTION.....	5
PROBLEMATIQUE	5
SOURCES	14
ETAT DE LA QUESTION	17
PRESENTATION DU TRAVAIL.....	18
REMERCIEMENTS	19
PARTIE 1 :.....	21
DECRIRE LE SACRIFICE	21
1. 1. CRITERES DE DEFINITION DU SACRIFICE ROMAIN	21
1. 1. 1. Les éléments du sacrifice	21
1. 1. 2. La terminologie latine	25
1. 1. 3. Quelques réflexions sur la destruction de l'offrande.....	27
1. 2. LA DESCRIPTION D'UN MODELE	31
1. 2. 1. Le choix des animaux.....	32
1. 2. 2. La procession.....	35
1. 2. 3. La <i>praefatio</i>	36
1. 2. 4. L' <i>immolatio</i>	36
1. 2. 5. L'abattage.....	37
1. 2. 6. L' <i>extispicium</i> et la <i>litatio</i>	39
1. 2. 7. Les <i>exta</i>	41
1. 2. 8. La préparation et la cuisson de la viande	42
1. 2. 9. L'offrande.....	45
1. 2. 10. Le banquet.....	48
1. 2. 11. Manger de la viande et sacrifier : deux actions indiscernables?	48
1. 3. QUELQUES DESCRIPTIONS LITTERAIRES.....	52
1. 3. 1. Les sacrifices privés de Caton	52
1. 3. 2. Les sacrifices divinatoires de Sénèque et de Lucain	57
1. 3. 3. Une description particulière : Denys d'Halicarnasse 7, 72, 15-18.....	60
PARTIE 2 :.....	71
LES EXEGESES DES GESTES ET DES INGREDIENTS DU	71
RITUEL.....	71
2. 1. RITES PRELIMINAIRES.....	71
2. 1. 1. L'attitude des hommes	71
2. 1. 1. 1. Une prophylaxie contre les mauvais auspices	71
2. 1. 1. 2. L'attitude « religieuse ».....	75
2. 1. 1. 3. Les règles ancestrales et porteuses d'identité	78
2. 1. 2. Le premier contact entre les hommes et les dieux : la <i>praefatio</i>	80
2. 1. 2. 1. <i>Praefari</i>	80
2. 1. 2. 2. L' <i>encens</i>	81
2. 1. 2. 3. Le vin	87
2. 1. 2. 3. 1. Le vin : un substitut du sang ?	88
2. 1. 2. 3. 2. Le vin a le pouvoir d'enchanter les dieux.....	90
2. 1. 2. 3. 3. Le vin est un breuvage de souveraineté.....	90

2. 1. 2. 4. <i>Le feu</i>	93
2. 1. 2. 5. <i>L'importance de la praefatio et le désintéret des antiquaires</i>	94
2. 2. LA CONSECRATION	95
2. 2. 1. Les animaux <i>sacres</i>	95
2. 2. 2. Le choix de la victime	98
2. 2. 3. La docilité de la victime	99
2. 2. 4. Des dieux à l'intérieur des victimes	101
2. 2. 5. <i>L'immolatio</i>	102
2. 2. 5. 1. <i>La mola salsa</i>	104
2. 2. 5. 2. <i>Le vin</i>	109
2. 2. 5. 3. <i>Le couteau</i>	110
2. 2. 6. « Accroître » les dieux	110
2. 2. 7. Discussions antiquaires sur les signes véhiculés par les animaux	114
2. 2. 8. Les deux types de sacrifice selon Trébatius Testa	117
2. 8. 1. Le sacrifice divinatoire	118
2. 2. 8. 2. L'offrande de l'âme	119
2. 8. 3. Communication et offrande	121
2. 3. L'OFFRANDE	121
2. 3. 1. Le partage entre les dieux et les hommes	122
2. 3. 2. Le vocabulaire de l'offrande	125
2. 3. 3. Les dieux mangent-ils?	127
2. 3. 3. 1. <i>La naissance d'Orion</i>	127
2. 3. 3. 2. <i>Philémon et Baucis</i>	128
2. 3. 4. Encore à propos de l'idée d'« accroître » les dieux	133
2. 4. MYTHES AUTOUR DES EXTA	136
2. 4. 1. Les mythes	136
2. 4. 1. 1. <i>Romulus, Rémus et l'aïtion des Lupercalia</i>	136
2. 4. 1. 2. <i>Les Potitii, les Pinarii et le culte d'Hercule</i>	137
2. 4. 1. 3. <i>Sylla</i>	137
2. 4. 1. 4. <i>Les loups du Soracte</i>	137
2. 4. 1. 5. <i>Briarée</i>	138
2. 4. 1. 6. <i>Camille et le siège de Véies</i>	138
2. 4. 1. 7. <i>Octavien (Auguste) avant la bataille de Pérouse</i>	139
2. 4. 1. 8. <i>Le prodige du grand-père de Galba</i>	139
2. 4. 1. 9. <i>Octave de Velitrae</i>	139
2. 4. 1. 10. <i>Crassus avant la défaite de Carrhes</i>	140
2. 4. 2. Analyse du dossier	140
2. 4. 2. 1. <i>Manger la viande des dieux</i>	142
2. 4. 2. 2. <i>Voler, cuire et laisser tomber la viande des dieux</i>	148
2. 4. 3. <i>Inter caesa et porrecta</i>	156
ANNEXE : LE DOSSIER DES EXTA	158
PARTIE 3 :	169
MYTHES ET INTERPRETATIONS DU SACRIFICE	169
3. 1. LA SUBSTITUTION DU SACRIFICE HUMAIN	169
3. 1. 1. Hercule, les <i>Argei</i> et les <i>Saturnalia</i>	171
3. 1. 1. 1. <i>La fête des Argei</i>	171
3. 1. 1. 1. 1. Les personnes âgées de plus de soixante ans	173
3. 1. 1. 1. 2. Les sacrifices humains	175

3. 1. 1. 3. Les compagnons d'Hercule	182
3. 1. 1. 2. <i>Le rapport du réel à l'imaginaire</i>	184
3. 1. 2. Numa et Jupiter Elicius	189
3. 1. 2. 1. <i>La version d'Arnobé</i>	189
3. 1. 2. 2. <i>La version de Plutarque</i>	191
3. 1. 2. 3. <i>La version d'Ovide</i>	192
3. 1. 2. 4. <i>La confrontation de l'homme avec le dieu</i>	195
3. 1. 2. 5. <i>Duper les dieux ?</i>	197
3. 1. 3. Conclusion	199
3. 2. L'ORIGINE DU SACRIFICE SANGLANT	202
3. 2. 1. Les <i>Agonalia</i>	202
3. 2. 1. 1. <i>La « fête du sacrifice »</i>	202
3. 2. 1. 2. <i>Les étymologies des Fastes</i>	205
3. 2. 2. Le mythe	207
3. 2. 2. 1. <i>La version des Fastes</i>	207
3. 2. 2. 1. <i>Réflexions autour du mythe</i>	210
3. 2. 2. 3. <i>La version des Métamorphoses</i>	211
3. 2. 2. 4. <i>La comparaison</i>	212
3. 2. 3. La lutte des hommes et des animaux	213
3. 2. 3. 1. <i>Un motif répandu</i>	213
3. 2. 3. 2. <i>Hostia et victima</i>	215
3. 2. 3. 2. 1. Le prestige de victima	216
3. 2. 3. 2. 2. L'animal lié et frappé	216
3. 2. 3. 2. 3. L'animal comme moyen de compensation	217
3. 2. 3. 2. 4. Les jeux de mots sur <i>hostis</i> et <i>vincere</i>	218
3. 2. 4. Signification des mythes ovidiens	220
3. 3. SACRIFICE ET EXECUTION CAPITALE	224
3. 3. 1. La faute des animaux	224
3. 3. 2. Une justification hypocrite ?	226
3. 3. 3. La soumission au pouvoir absolu	228
3. 3. 4. Sacrifice et exécution capitale : une comparaison ancienne	229
3. 3. 5. L'enterrement des Vestales	235
3. 3. 6. Quelques cas ambigus	241
3. 3. 6. 1. <i>Le sacrifice pour apaiser les morts</i>	242
3. 3. 6. 2. <i>Les jeux de gladiateurs</i>	244
3. 3. 6. 3. <i>Le châtimement des soldats de César</i>	246
3. 3. 7. La conjuration contre l'empereur	247
3. 3. 8. C'est une question de regard	250
<i>EN GUISE DE CONCLUSION</i>	252
<i>INDEX</i>	254
<i>Bibliographie</i>	<i>Erreur ! Signet non défini.</i>

*Prenons les faits, tels qu'ils sont
ou du moins tels qu'ils nous sont
révélés par les documents. Es-
sayons de découvrir comment les
anciens eux-mêmes les compre-
naient.*

Toutain 1935, 205.

INTRODUCTION

Ce travail est une enquête sur le sacrifice vu par les Romains. Mon but n'est pas de faire le point des connaissances actuelles sur la procédure sacrificielle romaine, mais d'étudier la réflexion développée par les Romains eux-mêmes sur cet acte cultuel. Il s'agit d'une recherche plus historiographique qu'historique. Ce qui occupe le centre de mon intérêt, ce sont les exégèses anciennes des gestes réalisés durant le sacrifice et les mythes qui illustrent celui-ci.

L'enjeu de cet examen des exégèses et des mythes est d'appréhender comment les Romains réfléchissaient sur leur propre religion et en rendaient compte. A cet égard, le fait de privilégier l'étude du sacrifice plutôt que d'autres éléments cultuels me paraît être un choix idéal pour deux raisons. La première tient au fait que le sacrifice romain est attesté non seulement par les textes littéraires, mais aussi par les inscriptions (par exemple les comptes rendus des frères arvales) et les représentations iconographiques. Cette connaissance basée sur différentes sources est indispensable pour pouvoir cerner, par contraste, les caractères principaux de l'exégèse littéraire. La seconde raison est que le sacrifice est l'acte central de tout rituel religieux. Etudier ce que les Romains en ont dit permet de atteindre le fond de leur pensée religieuse

PROBLEMATIQUE

L'idée d'accomplir cette recherche est née des études que j'ai conduites sur les *Fastes* d'Ovide¹. Lors de ces travaux, j'ai pu remarquer la complexité de la réflexion que les Romains ont développée sur leur propre religion et la difficulté que nous, les modernes, rencontrons avec cette littérature exégétique

1 J'ai étudié les *Fastes* à l'occasion de ma première thèse de doctorat, cf. Prescendi 2000, *Frühzeit*. J'ai approfondi la réflexion sur la littérature exégétique dans un article, cf. Prescendi 2002.

des rituels. Par exégèse, j'entends le commentaire explicatif que les anciens ont formulé à propos des gestes et des ingrédients d'un rite. A la lecture des passages tirés d'Ovide, mais aussi des autres antiquaires, on est, à la fois, frappé par la précision de certaines informations par exemple à propos des détails rituels ou du calendrier et déconcerté par la liberté d'interprétation avec laquelle les auteurs analysent les données religieuses. Ce décalage se comprend mieux à l'aide d'un exemple. Prenons un passage du *De la langue latine* de Varron. L'auteur y traite des noms des fêtes de l'année romaine. A propos des *Agonalia*², il explique :

Les jours Agonales, au cours desquels le roi immole un bélier dans la Regia, ont tiré leur appellation d'agone (« dois-je agir ? »), parce que cette question est posée par le premier citoyen et que le premier du troupeau est immolé³.

La première partie de ce passage (*dies Agonales, per quos rex in Regia arietem immolat*) offre des informations précises sur la fête, c'est-à-dire sur l'acteur (le *rex sacrorum*) et le lieu du rituel (la *Regia*). Les informations fournies sont de « degré zéro » : elles sont objectives et ne relèvent pas de l'interprétation de l'auteur.

La deuxième partie se révèle différente (*dicti ab agone, eo quod interrogatur a principe civitatis et princeps gregis immolatur*). L'explication proposée par Varron, à savoir que la fête tire son nom de la question rituelle (*agone* ?) énoncée par le sacrifiant, n'implique pas la même objectivité que les informations précédentes : il s'agit d'une interprétation, et sa validité n'est pas contraignante pour tous les Romains. Il suffit de lire Ovide et Festus pour trouver des explications différentes du nom des *Agonalia*⁴. Les informations que des passages de ce type apportent sur les cultes sont évidemment importantes, mais en même temps les interprétations dont elles sont tributaires doivent être considérées avec prudence, car elles ne communiquent pas l'*unique* et *vrai* sens du rituel⁵.

Un autre exemple est peut-être plus éclairant. La lecture des sources littéraires concernant la *Mater Larum* et les Lares nous amène à la conclusion que ces divinités sont, dans l'imaginaire des Romains à partir du 1^{er} siècle avant notre ère, des esprits des morts ou des êtres infernaux⁶. On peut renvoyer à un passage, lui aussi de Varron, cité par Arnobe :

2 Au sujet des *Agonalia*, cf. *infra* 2. 4. 2. 2.

3 Varro, *ling.* 6, 12 : *dies Agonales, per quos rex in Regia arietem immolat, dicti ab agone, eo quod interrogatur a principe civitatis et princeps gregis immolatur*. Je me réfère pour les citations des textes latins au CD ROM PHI 1991 et pour les traductions généralement aux éditions des Belles Lettres, Paris, auxquelles j'ai parfois apporté des modifications.

4 Ov., *fast.* 1, 317-332; Paul.-Fest. 9 L.

5 Prescendi 2002.

6 A part l'exemple de Varron cité ci-après, voir aussi Fest. 114-115 L. ; aux interprétations anciennes s'ajoute la longue série des discussions des chercheurs modernes, cf. Tabeling 1932.

Varron, hésitant également, affirme que ceux-ci (les Lares) sont les Mânes et que leur mère Lara est appelée Mania, ou bien qu'ils sont des dieux aériens qu'on appelle héros, ou encore, en suivant l'opinion des anciens, il dit que les Lares sont dits *larvae*, comme s'ils étaient des Génies et des âmes des défunts (trad. personnelle)⁷.

Mais une évaluation des sources non littéraires donne des résultats différents⁸. Les inscriptions épigraphiques des comptes rendus des frères arvaux attestent par exemple que la *Mater Larum* et les Lares ne reçoivent pas forcément des victimes à pelage noir, comme il est d'usage pour des êtres du monde d'en bas⁹. On peut donc imaginer que, dans ce cas, le rite pratiqué par les Romains est entouré d'interprétations qui lui attribuent plusieurs sens différents¹⁰.

L'exemple des Lares et de leur mère montre qu'on ne peut pas entreprendre une recherche sur la pratique et la réalité culturelle des religions anciennes en partant des réflexions des écrivains de l'Antiquité¹¹. Les interprétations des antiquaires, notamment, ne peuvent pas être considérées sur le même plan que des informations au degré zéro contenues dans certaines sources littéraires et épigraphiques, ou que des données archéologiques qui témoignent plus directement de la réalité de l'acte religieux¹².

7 Arn., *adv. nat.* 3, 41 : *Varro similiter haesitans nunc illos manes ideo Maniam matrem esse cognominatam Laram, nunc aërios rursus deos et heroas pronuntiat appellari, nunc antiquorum sententias sequens Larvas esse dicit Lares, quasi quosdam Genios et functorum animas.*

8 Scheid 1990, 587-598.

9 Cf. les comptes rendus des années 183 (Scheid 1998, *commentarii*, n° 94, colonne II, ligne 2 ; p. 264) ; 218 (n° 100a, ligne 3, p. 293) ; 224 (n° 105b, ligne 10, p. 314) qui parlent simplement de *verveces numero duos*. Cf. aussi Scheid 1990, 590, n. 70.

10 Les cultes en l'honneur des Lares, accomplis dans la famille et aux carrefours, semblent indiquer qu'il s'agit de divinités du sol et du territoire. La *Mater Larum* semble être associée aux Lares dans le culte des carrefours. Cette déesse reçoit aussi pendant les rituels des frères arvaux des offrandes jetées sur la rampe d'accès du temple (cf. par exemple Scheid 1998, *commentarii*, 334). Or ce geste de jeter l'offrande par terre et non pas sur un autel revêt un caractère ambigu : dans le rituel de la *Mater Larum*, il peut indiquer le lien entre la divinité et la surface terrestre. Plus généralement cependant, ce même geste est utilisé pour les offrandes aux êtres du monde souterrain. La double valeur de ce geste peut avoir influencé les interprétations antiquaires qui font de la mère des Lares, et par conséquent de ses fils, des divinités du monde infernal (cf. Scheid 1990, *frères*, 594).

11 Sur la différence entre les textes littéraires et les documents épigraphiques, cf. aussi Feeney 1998, 18.

12 Les sources épigraphiques et surtout iconographiques sont toutefois elles aussi, dans une certaine mesure, des conceptualisations de l'acte religieux, comme les interprétations des antiquaires : l'auteur peut choisir de mettre en évidence un détail et d'en cacher un autre, en présentant ainsi sa vision de l'acte qu'il est en train de décrire.

Mais alors, comment traiter ces interprétations antiquaires?

Quand, à la fin du 19^e siècle, C. Krause¹³ se trouve confronté au grand nombre d'exégèses différentes concernant le mot *hostia*, il se permet d'en écarter quelques-unes (à savoir celles d'Ovide et de Servius) en les taxant d'« explications stupides » (*stulta explicatio*). Krause préfère suivre l'explication de Paul Diacre, qui met en relation le mot *hostia* avec le verbe *hostire* (frapper)¹⁴. Cette évaluation qualitative de la part de Krause s'explique par le fait que, comme beaucoup d'autres chercheurs modernes, il considérait les textes des antiquaires comme des palimpsestes conservant les traces d'un texte plus ancien, caché. Cette idée présuppose une conception selon laquelle la pratique religieuse romaine de la fin de la République et de l'Empire ne serait rien d'autre qu'une répétition sclérosée de gestes dépourvus de sens. Pour les chercheurs qui partageaient cette optique, le texte de surface, celui qu'on peut lire, n'avait en soi aucune valeur. L'enjeu reposait dans la reconstitution du texte caché. On passait au crible les textes de Varron, d'Ovide, de Festus et des autres antiquaires pour y découvrir la vérité originelle de tel ou tel rituel, le sens que celui-ci aurait eu, au moment de sa formation, à l'aube de la civilisation¹⁵.

Sans mépriser les excellents résultats atteints par la philologie allemande dans le domaine de la religion romaine, force est de constater cependant que cette attitude, qui consiste à s'arroger le droit de rejeter certaines explications, et surtout de les définir comme « stupides », n'est plus concevable de nos jours. L'exégèse littéraire de la religion est aujourd'hui considérée avec plus de respect¹⁶. Une réévaluation est intervenue dès qu'on a commencé à aborder ce type de textes d'un autre point de vue, c'est-à-dire à partir du moment où on

13 Krause 1894, 2. Cf. aussi Toutain 1935, 59 : « Maintes et maintes fois, dans son poème, Ovide décrit en détail un rite du culte romain ; puis, la description terminée, il donne ou il tente de donner une explication de ce rite. Seule la description du rite, la première partie du développement, a une valeur documentaire ; l'exégèse d'Ovide est le plus souvent puérile et arbitraire. Un historien de la religion retiendra la description, négligera l'exégèse. Plutarque se demande ce que signifie tel rite du culte romain ou de la religion grecque ; il formule lui-même la réponse à la question qu'il pose. Ici encore la mention du rite est précieuse ; l'explication ou les explications que l'auteur en donne sont négligeables. L'historien des religions de la Grèce et de Rome devra donc [...] savoir reconnaître, dans ces textes, les faits concrets, objectifs, localisés et datés, vraie matière de l'histoire ; ne point tenir pour tels les commentaires fantaisistes ou enfantins qui trop souvent accompagnent la mention de ces faits ou les dénaturent ».

14 Paul.-Fest. 91 L.

15 Les études de Th. Mommsen sont à l'origine de ce mépris pour la religion romaine de l'époque républicaine tardive et impériale. Selon Mommsen, la religion dégénère dès l'époque royale et se transforme en pur formalisme, privé de toute pensée (Mommsen 1874-1875, 1, 170 ; Marquardt, Mommsen 1985, 1, 135 ; Scheid 1988 présente quelques réflexions à propos de cette tradition d'étude de la religion romaine).

16 Cf. par exemple Scheid 1998, *religion*. Pour la religion grecque, cf. le chapitre intitulé « Greek thinkers » de Price 1999, 126 ss.

s'est concentré davantage sur la religiosité des époques historiques que sur la recherche des origines. Dans cette perspective, les traités des antiquaires se révèlent de grande valeur, puisqu'ils témoignent du travail continu d'interprétation et de réinterprétation accompli par les Romains, même dans les époques plus récentes. Ces traités témoignent du rapport dynamique que les Romains entretenaient avec leur propre religion, et prouvent en définitive que la religion romaine est encore vivante à la fin de la République et durant l'Empire. En effet, seule une religion non figée peut susciter des interprétations qui s'adaptent à des exigences intellectuelles toujours nouvelles. Pour donner un exemple, on peut se référer à la fête de *Mater Matuta*, les *Matralia*. Sans vouloir entrer dans les détails de la démonstration de G. Dumézil¹⁷, on peut en retenir que cette fête concerne à l'origine une déesse de l'Aurore, mais qu'au fil du temps elle a été associée à un mythe de provenance grecque, celui d'Ino-Leucothéa. L'association de *Mater Matuta* avec Ino-Leucothéa suggère qu'à un moment donné la déesse a fait l'objet d'une nouvelle interprétation, d'une adaptation aux exigences des époques postérieures. En effet, ce mythe, tel qu'il est raconté à Rome, ne fait pas référence à l'Aurore, mais traite plutôt du rôle des femmes dans la famille, en particulier de la relation entre deux figures féminines (la mère et la tante maternelle) et l'enfant¹⁸. On peut avancer l'hypothèse que la figure divine acquiert avec le temps une autre signification qui s'ajoute à la précédente ou aux précédentes¹⁹, sans pour autant perdre son lien avec l'Aurore. Quand Lucrèce décrit la naissance de l'aube, il appelle justement la déesse du matin *Matuta*²⁰. Enfin, au 1^{er} siècle avant notre ère, la figure de *Mater Matuta* se présente comme une accumulation de strates revêtant des valeurs différentes : chaque auteur peut préférer l'une ou l'autre selon les exigences de son texte ou de ses croyances personnelles ou bien en accepter plusieurs en même temps, puisque chacune représente un aspect de la divinité. Mais je ne m'attarderai pas ici à mener une réflexion détaillée sur *Mater Matuta*. Cet exemple souligne simplement l'idée que les cultes sont re-sémantisés à mesure que s'impose la nécessité d'exprimer des valeurs nouvelles²¹. Les mythes qui accompagnent les cultes constituent une sorte

17 Dumézil 1956, 9 ss. ; 1973, 305 ss.

18 Cf. Prescendi 2000, *Matralia* ; 2006.

19 Les nouvelles recherches de J. W. Bouma sur le dépôt votif du sanctuaire de *Mater Matuta* à Satricum témoignent aussi des différents aspects du culte : des représentations d'une divinité avec un disque sur la tête, peut-être le disque solaire, côtoient des statuettes représentant des femmes ou des groupes de femmes avec des enfants (Bouma 1996, 3, 249 ss.). Ces deux types de représentations peuvent faire allusion, selon Bouma, les unes à l'aspect cosmologique de *Mater Matuta*, les autres à sa fonction de protectrice des rapports entre les femmes de la famille.

20 Lucr. 5, 656-7 : *tempore item certo roseam Matuta per oras / aetheris auroram differt et lumina pandit.*

21 Ce concept a été bien démontré par M. Beard à propos de la fête des *Parilia*, l'anniversaire de la fondation de Rome (Beard 1988).

d'« appareil critique » qui peut s'enrichir au fil du temps. Les différents mythes présentent en effet des possibilités de lecture qui ne s'excluent pas l'une l'autre, mais qui s'ajoutent l'une à l'autre, illustrant ainsi les multiples significations que peut avoir une action cultuelle²².

Le projet de la présente enquête tire sa source de cette idée de renouvellement continu de l'interprétation des actes rituels et vise à observer la manière dont les auteurs anciens utilisent cette technique interprétative.

J'aimerais encore préciser un autre concept fondamental. J'ai affirmé jusqu'ici que l'étude de la réalité religieuse dans sa signification originale ne peut pas s'appuyer sur les exégèses, car ces dernières relèvent de l'interprétation d'un auteur. Mais comment faut-il comprendre plus précisément ce rapport entre exégèse et religion ? Faut-il penser que les antiquaires ont une grande connaissance de la religion, ou qu'ils traitent des rituels avec distance, « de l'extérieur », sans en avoir une expérience directe ?

Dans un passage de l'ouvrage *De la divination*, Cicéron affirme que les philosophes peuvent discuter entre eux, à huis clos, de l'inefficacité de la divination (en particulier de l'haruspicine). Cependant, les idées qu'ils agitent ne doivent avoir aucune incidence sur l'accomplissement des pratiques divinatoires, puisque celles-ci sont indispensables au bien-être de la *res publica*²³. Selon Cicéron, donc, accomplir les pratiques rituelles conformément à l'usage des anciens permet de garder un équilibre dans le rapport avec les dieux, qui gèrent d'entente avec les hommes la destinée de l'Etat. Par contre, les spéculations sur la religion sont indifférentes au bon fonctionnement de la *res publica* et doivent être exercées en privé²⁴. D'après ce texte, une délimitation nette est tracée entre la pratique de la divination et le travail intellectuel qui s'élabore autour d'elle. Pour les Romains, le rapport entre interprétation et religion se présente d'une manière tout à fait différente de ce que l'on rencontre, par exemple, dans le christianisme. Le culte chrétien se compose de prières et d'actes rituels auxquels sont aussi associées des parties de réflexion et d'explication des Ecritures Saintes. A Rome, au contraire, l'exégèse ne fait pas partie des cérémonies religieuses. L'interprétation de la

22 Prescendi 2000, *Frühzeit*.

23 Cic., *div.* 2, 28 : *ut ordiar ab haruspicina, quam ego rei publicae causa communisque religionis colendam censeo. Sed soli sumus ; licet verum exquirere sine invidia, mihi praesertim de plerisque dubitanti.* (« Prenons, pour commencer, l'haruspicine. Il faut à mon avis la pratiquer pour le bien de la République et de la religion communautaire ; mais nous sommes seuls, et nous pouvons rechercher la vérité sans susciter l'animosité, moi surtout qui doute de la plupart des choses »).

24 Beard 1986, Scheid 1987-1989.

religion, en particulier de l'acte rituel, relève entièrement du domaine intellectuel privé²⁵.

Néanmoins, une relation très étroite entre interprétation et religion n'est pas exclue. En effet, l'auteur d'une réflexion sur l'acte rituel et l'acteur d'une pratique rituelle constituent souvent une seule et même personne : chaque citoyen romain, en tant que *paterfamilias*, doit s'occuper de la religion domestique. Les auteurs d'exégèses ont donc une connaissance directe de la pratique des rituels domestiques et surtout du sacrifice, acte central de la plupart de ceux-ci²⁶. De plus, plusieurs de ces antiquaires ont eux-mêmes exercé des charges religieuses. Cicéron, par exemple, qui parle de la divination dans son traité philosophique, a rempli la fonction d'augure. Il en va de même pour beaucoup d'autres antiquaires, et surtout pour les juristes, chez qui les antiquaires puisent de nombreuses informations²⁷.

Par conséquent, même si l'interprétation littéraire appartient au cadre intellectuel et artistique et est conçue comme indépendante de l'action religieuse, elle garde pourtant un contact très étroit avec celle-ci. Je résume notre position sur le rapport entre exégèse et littérature en suivant l'affirmation de M. Detienne²⁸, qui se réfère à des données grecques : « Aucune culture vivante, la nôtre y compris, ne s'abstient de commenter, de gloser, d'ajouter à

-
- 25 Scheid 1992 ; Prescendi 2002 ; Scheid 2003. Un cas semble faire exception à ce que je viens de dire : les *Fasti Praenestini*. Dans ce calendrier, qui était affiché dans un espace public, le Forum de Préneste, les exégèses sont inscrites sur le même support sur lequel sont indiqués les jours de fête. On pourrait penser que les exégèses des cultes ont été considérées dans ce cas comme faisant partie d'un 'instrument' religieux. Mais, comme l'a montré J. Rüpke 1990, les calendriers affichés aux murs des villes romaines ne sont pas des instruments normatifs pour le culte, mais plutôt des moyens de représenter la culture romaine. Pour cela, le calendrier de Préneste ne se différencie pas des autres exégèses littéraires : même s'il est situé dans un espace public, il représente comme les écrits littéraires plutôt une réflexion sur la religion qu'un moyen technique de régler le culte.
- 26 On peut en outre imaginer que ces mêmes auteurs pouvaient avoir accès aux archives pontificales, où ils trouvaient des renseignements sur les décisions prises par les pontifes concernant des questions rituelles. La description que Varron fait de la procession des Argées en est un exemple, cf. Scheid 1999. Sur le rapport entre antiquaires et documents sacerdotaux, cf. l'article de North 1998.
- 27 M.-K. L'homme s'occupe de ces antiquaires dans un chapitre de sa thèse de doctorat intitulée *Antiquaires et recherches sur la religion romaine à l'époque du Haut Empire: l'exemple du De uerborum significatione de Festus*, soutenue à l'EPHE 5e section, Paris, le 13. 12. 2003. Elle donne quelques exemples : Valerius Messala, augure dès 82, est l'auteur d'un *de auspiciis* ; L. Iulius Caesar, augure depuis 73, écrit de nombreux *libri auspiciorum* (16 au moins) ; Appius Claudius, augure depuis 63 au moins, compose un *liber auguralis*, adressé à Cicéron. Je remercie M.-K. L'homme de m'avoir amicalement communiqué ces informations. Sur les juristes, cf. aussi *infra* dans cette même introduction.
- 28 Detienne 1981, 131-132. Je suis consciente d'utiliser cette définition sans tenir compte de la distinction que l'auteur fait entre exégèse et interprétation.

ce qu'elle dit, à la série continue de ses actions et de ses gestes. L'exégèse est le commentaire incessant, et aussi bien immédiat, qu'une culture se donne de son symbolisme, de ses pratiques, de tout ce qui la constitue en tant que culture vivante. Parole parasitaire, saisissant tout ce qu'elle peut évoquer, l'exégèse prolifère du dedans ; c'est une parole qui nourrit et fait croître la tradition à laquelle elle s'attache et dont elle tire non moins sa propre substance. Il n'y a pas de tradition vivante sans le bruissement des exégèses qu'elle se donne, qui l'habitent, qui font corps inséparablement avec elle ».

Reconnaître que culte religieux et exégèse sont produits par les mêmes personnes entraîne une question supplémentaire. Comment les acteurs mêmes des pratiques religieuses peuvent-ils parfois exprimer dans leurs œuvres littéraires des jugements critiques envers la religion ? Faut-il penser qu'ils adoptent une attitude pieuse quand ils accomplissent les rites et une attitude désenchantée quand ils écrivent leurs œuvres ?

La formule désormais fameuse qui suggère que « croire c'est faire »²⁹ permet de résoudre ce problème. Pour une religion ritualiste telle que la religion romaine, la foi s'exprime par les pratiques qu'il faut accomplir selon la tradition des ancêtres. La religion romaine ne connaît ni doctrine ni dogme. La spéculation intellectuelle sur la religion est donc une activité profane : elle n'est pas contrôlée par les autorités religieuses³⁰ et ne trouve pas son fondement dans des écritures révélées, puisque celles-ci sont inexistantes. Par conséquent, les intellectuels qui témoignent de leur foi en agissant religieusement peuvent en privé se livrer à des réflexions parfois critiques, sans que cette attitude apparemment ambiguë soit perçue à l'intérieur de ce système comme une contradiction.

Avant de conclure cette introduction, il convient encore s'arrêter sur deux aspects. Tout d'abord, je voudrais préciser que je n'ai pas accordé beaucoup de place à l'étude de la communication orale avec les dieux, qui a lieu pendant le sacrifice. L'importance de la parole dans le rite est telle que la formule mentionnée ci-dessus, « croire c'est faire », pourrait être transformée en « croire c'est faire et dire ». En fait, on sait qu'une faute commise pendant la prononciation de la prière rituelle est probablement plus grave que le fait de se tromper dans les gestes. C'est pourquoi, les magistrats qui accomplissent les sacrifices ont des souffleurs leur suggérant les mots à prononcer³¹. Pourtant, il me paraît que les auteurs anciens non pas proposé beaucoup d'exégèses à cet égard et ceci est la raison de ma négligence.

Ensuite, je voudrais ici clarifier la définition du mythe sous-jacente à cette recherche. Elle est nécessaire pour pouvoir mieux apprécier ce travail en général et plus particulièrement la partie 2, 4 (Mythes autour des *exta*). Dans cette partie en effet, il est question d'épisodes différents, non pas seulement par

29 Linder, Scheid 1993 ; Scheid 2005.

30 Scheid 1992.

31 Plin., *nat.* 28, 11.

leur contenu, mais aussi par leur niveau d'affabulation. Certains d'entre eux correspondent à de véritables récits que personne n'aurait le moindre scrupule à classer comme mythes. D'autres en revanche sont des énoncés plus pauvres, qui ont une structure narrative minimale. Pourtant, de mon point de vue, ces derniers peuvent aussi faire partie de la catégorie des mythes.

Les recherches de J. Svenbro et J. Scheid sur le 'mythe' dans la culture grecque et romaine ont abouti à des résultats innovateurs, que je partage et qui sont fondamentaux pour ma recherche. Le point de départ en est leur livre *Le métier de Zeus* publié en 1994, dans lequel ils étudient le mythe du tissage de façon comparatiste entre les deux civilisations³². Dans l'introduction, les auteurs affirment que le mythe n'est pas un récit, mais une figure de la pensée capable de susciter des récits : le mythe est une métaphore faisant partie du savoir partagé d'une civilisation. Cette métaphore est à l'origine d'un développement narratif, mais suscite, de la même façon, des images, celles qui constituent l'iconographie, et des gestes, ceux qui composent les rituels. Le mythe est donc un élément primaire, une « *concaténation de catégories* grâce à laquelle il est possible, à l'intérieur d'une culture donnée, d'engendrer des récits mythiques, des images, des rituels »³³. Faisant suite à leurs études conjointes³⁴, le récent article de J. Svenbro sur « Le mythe d'Ajax » revient explicitement sur la question et présente une synthèse des résultats³⁵. L'article de M. Detienne³⁶ à propos du « mythe de l'olivier », dans lequel, selon Svenbro, l'auteur « semblait faire d'un arbre un mythe », est à l'origine de cette nouvelle conception. En effet, pour Svenbro, « tout se passe comme si, dans l'article, le mythe était un objet plutôt qu'un 'récit fabuleux'. Un mythe dépourvu de sa dimension narrative est-il concevable ? ». Pour répondre à cette question, Svenbro revient à un l'article publié avec Scheid à propos de la fondation de Carthage, qui porte aussi le nom de Bursa³⁷. Selon le mythe de fondation, cette ville occupait à l'origine autant de territoire que celui pouvant être contenu dans la peau d'un bœuf, qui, en grec, se dit *bursa* : ce qui atteste la fameuse histoire de Didon ou Elissa, coupant la peau du bœuf en étroites ficelles pour entourer le plus de terrain possible. Or, Svenbro explique que les sources anciennes perçoivent la relation entre la peau de bœuf et le nom de Bursa comme un rapport de causalité : le nom de la ville serait une commémoration de cet épisode de fondation. En fait, le rapport doit être inversé. L'appellation non grecque de la ville, qui devait ressembler à *Bosra*, avait été entendue par les Grecs comme semblable au nom de la peau du bœuf : *bursa*. Ce malentendu, dans le sens étymologique du terme, serait aussi à

32 Scheid, Svenbro 2003.

33 Scheid, Svenbro 2003, 8.

34 Scheid, Svenbro 1994-1995.

35 Svenbro 2004.

36 Detienne 1973.

37 Scheid, Svenbro 1985.

l'origine du mythe de fondation de la ville. Dans le cas de *Bursa* la « démarche générative », c'est-à-dire qui explique le rapport entre l'objet et le récit qu'il génère, est aussi possible parce que le boeuf est lié dans la culture grecque et romaine à la fondation de villes : le *pomerium* de Rome est tracé par une charrue attelée de bœufs, qui sont probablement ensuite sacrifiés³⁸. Svenbro conclut donc que « l'association entre peau de vache et cité est si bien établie qu'elle permet de voir, dans la construction de l'histoire d'Elissa, une activité proprement mythologique, où le mythe fait naître un récit. Le mythe désignerait ainsi, pour nous, les associations symboliques dont le récit mythologique dépend pour son élaboration plutôt que le récit lui-même ». Le résultat de ces études constitue le point de départ de l'analyse du mythe d'Ajax par Svenbro, ainsi que du mythe de Vertumne, publié par Svenbro et par Scheid dans le même recueil³⁹. Dans les deux articles, le 'mythe' correspond aux spéculations qui peuvent se faire à partir des noms et de leur perception auditive auprès des Grecs et des Romains. Dans le cadre de mon travail, j'aurai l'occasion de revenir sur cette conception du mythe non pas en partant des recherches sur les noms, mais sur la valeur symbolique du rite qui consiste à déposer l'offrande sur l'autel⁴⁰.

SOURCES

La base de la présente étude est la littérature antique. C. Moatti⁴¹ définit ainsi ces écrivains : « Ces hommes qui se penchent sur leur passé, les Romains n'ont pas de mot précis pour les désigner : ce sont les 'érudits des choses anciennes' ou encore les 'très bons connaisseurs de notre antiquité' [...] La démarche antique est un état d'esprit, une méthode particulière avant de se donner comme science : on est 'expert en choses anciennes [...] mais en tant que juriste, orateur ou grammairien'. Sous la définition de littérature antique, je regroupe des ouvrages, mais aussi de simples passages qui se veulent une explication d'une pratique rituelle, d'une coutume, etc. et qui se basent sur l'analyse de la cause originale⁴². Fondamentales sont les œuvres de Varron, celles de Cicéron concernant la religion, comme *De la divination* et *De la nature des dieux*, celles de Pline l'ancien, d'Aulu-Gelle, de Festus, de Macrobe, de Servius, mais aussi les passages à « caractère antique » des œuvres poétiques comme l'*Enéide* de Virgile et les *Fastes* d'Ovide, et des

38 Le seul auteur affirmant que les bœufs qui tracent le pomerium de Rome sont sacrifiés, est Dion. Hal. 1, 88, 2.

39 Scheid, Svenbro 2004.

40 Cf. *infra* 2. 4. 2. 2.

41 Moatti 1997, 100.

42 Cf. aussi la liste des auteurs antiques dans l'article de Sallmann 1996 ; Rawson 1985, 232-249 et, pour les réflexions sur la terminologie des antiques, cf. Egelhaaf-Gaiser, 2000, 486-491.

œuvres historiques comme celles des annalistes et celle de Tite-Live. Font également partie du dossier le chrétien Arnobe, qui connaît bien le sacrifice de la religion traditionnelle et le critique, ainsi que des auteurs grecs comme Denys d'Halicarnasse et Plutarque, qui s'intéressent aux traditions romaines et s'appuient sur des sources latines.

Tous ces textes reprennent souvent, à leur façon et selon leurs règles propres, des informations tirées de traités techniques où sont réunies des considérations sur l'accomplissement du culte. La lecture des *Saturnales* de Macrobie est instructive de ce point de vue. Cette œuvre du quatrième siècle de notre ère, qui constitue le dernier rempart du paganisme, est constellée de citations d'auteurs classiques. Au livre trois, l'auteur veut montrer l'exactitude des informations fournies par Virgile à propos de la religion. C'est dans ce cadre que se situent les passages de spécialistes cités comme des « autorités » en matière de religion. Ces spécialistes sont des grammairiens et des juristes, voire les deux à la fois, car la méthode d'analyse utilisée par les juristes correspond souvent à celle des grammairiens, puisqu'elle consiste à définir le sens d'un mot grâce à une enquête étymologique⁴³.

Cette littérature technique est fondamentale pour notre recherche, même si on ne s'y rapportera que là où la citation est explicite. En fait, elle n'est pas accessible de première main, faute de tradition manuscrite. De certaines œuvres, on ne connaît que le principal sujet traité et/ou quelques passages concernant des aspects particuliers de la procédure sacrificielle. Il est donc impossible d'établir avec précision les prises de position de l'auteur, les filiations d'idées ou les polémiques. A cela s'ajoute la difficulté qu'on rencontre toujours dans l'étude de textes connus seulement à travers des citations : celle d'établir la fidélité entre la version que nous possédons et la source qui a disparu. Pour chaque citation, on doit se demander s'il s'agit d'une citation littérale ou plutôt d'un résumé qui reflète la pensée de celui qui cite plutôt que de celui qui est cité⁴⁴. Le constat de ces difficultés m'a retenue de présenter ces textes techniques en suivant un ordre chronologique. A propos de certains auteurs, on n'obtiendra pas ici plus de renseignements que ceux qui se trouvent déjà dans des œuvres de synthèse bien documentées, comme la *Littérature latine inconnue* de H. Bardon⁴⁵, qui dédie un chapitre aux juristes et aux grammairiens pour chaque époque littéraire, ou encore le recueil des juristes de F. Bremer⁴⁶. Malgré ces difficultés, je veux présenter un tableau servant de repère pour les auteurs techniques les plus significatifs ayant traité des questions religieuses et, plus particulièrement, sacrificielles à la fin de la République et au début de l'Empire⁴⁷:

43 Sur les définitions des juristes, cf. Martini 1966 ; Moatti 1997, 101.

44 Cf. à ce sujet la partie sur Denys d'Halicarnasse, *infra* 1. 3. 3.

45 Bardon 1952.

46 Bremer 1896-1901.

47 Cette liste est établie à partir de Bardon 1952, Schulz 1961.

Nom	Œuvres
Ser. (?) Fabius Pictor	<i>De iure pontificio</i> (20 livres)
Fabius Maximus Servilianus	(13 livres)
Granius Flaccus	De indigitamentis ; <i>de iure Papiniani</i>
Veranius	<i>Quaestiones pontificales</i>
Varron	<i>Antiquitates rerum divinarum</i>
Lucius Iulius Caesar	<i>Augurales (auspicioorum) libri</i> (16 livres)
Ap. Claudius Pulcher	<i>Auguralis disciplinae libri</i>
M. Valerius Messala	<i>De auspiciis</i>
Granius Flaccus	<i>De indigitamentis ad (C. Iulium) Caesarem</i>
Servius	<i>De sacris detestandis</i> (2 livres)
Treatius (Testa)	<i>De religionibus</i> (9 ou 11 livres)
Labeo	<i>De iure pontificio</i> (15 livres)
Ateius Capito	<i>De iure pontificio</i> (6 livres) ; <i>Libri de iure sacrificio</i> ; <i>De iure augurali</i>
Sabinus	<i>Memoralia</i> (11 livres) ; <i>Fastorum libri</i>

Pour bien comprendre la portée de ces œuvres, il faut tenir compte de l'ambiance sociale dans laquelle ces juristes opèrent. Ils proviennent des plus hauts niveaux sociaux (sénatorial ou nobiliaire)⁴⁸, et font donc partie ou sont en contact étroit avec la classe dirigeante de la société. Cela est valable aussi à l'époque impériale, comme le prouve le lien entre Trébatius Testa et Auguste⁴⁹. Les œuvres de ces juristes résument donc directement les changements et les innovations en matière religieuse opérés par les autorités politiques. On peut même penser que ces œuvres ont été favorisées, voire demandées explicitement, lorsque ceux qui étaient à la tête de l'Etat voulaient restructurer un culte⁵⁰. L'expérience des juristes aurait été dans ce cas une aide importante pour reconstruire correctement des procédures rituelles⁵¹.

Ce discours sur les sources vient renforcer mes précédents propos sur le rapport entre littérature antique et religion. Si la littérature antique à laquelle nous avons accès se base sur ces œuvres techniques, elle est évidemment en lien étroit avec la pratique de la religion publique. Cependant,

48 Kunkel 1967 ; Bretonne 1991.

49 Sonnet 1932 ; Orta 1990.

50 Cf. par exemple les *Antiquités divines* de Varron, dédiées à César et ayant pour but de réunir les informations à propos du panthéon romain pour réveiller le culte religieux, cf. Lehmann 1997, 157-170.

51 Je remercie J. Scheid pour les discussions partagées à ce sujet.

aucune de ces œuvres, pas même celles des juristes, n'a la valeur d'un livre normatif. Donc, le rapport entre littérature et pratique reste dialectique.

ETAT DE LA QUESTION

Pour la présente recherche, je me suis servie d'une part des ouvrages sur le sacrifice ancien, en particulier romain, et, d'autre part des travaux sur la littérature exégétique de la religion. Je me bornerai ici à rappeler les études qui ont contribué de manière fondamentale à la conception de ce travail. Les autres œuvres sont citées dans le texte au fur et à mesure de leur utilisation pour des aspects particuliers.

A propos du sacrifice antique, je mentionnerai tout d'abord les études de J. Rudhardt⁵² et de J.-P. Vernant⁵³ sur le sacrifice grec et sur les mythes qui l'illustrent. Ces travaux ont influencé ma vision du sacrifice et ont constitué des modèles d'analyse. En ce qui concerne plus particulièrement le sacrifice romain, ce sont les recherches de J. Scheid qui ont marqué mon travail⁵⁴. C'est en fait à lui que je dois ma conception du sacrifice romain. En particulier, son récent livre *Quand faire, c'est croire*⁵⁵ a été fondamental pour mon étude. J. Scheid traite de certains aspects particuliers du sacrifice romain, comme, par exemple, le problème épineux du sacrifice accompli selon le rite grec (*Graecus ritus*). Toutefois, le livre de Scheid et ma présente recherche se rejoignent seulement à propos de la description du sacrifice romain donnée par Denys d'Halicarnasse⁵⁶. Sur les autres points, ma recherche peut être considérée comme complémentaire à *Quand faire, c'est croire* : j'aborde surtout le discours intellectuel sur le sacrifice, tandis que J. Scheid se concentre plutôt sur une reconstruction de la pratique rituelle. Je remercie J. Scheid de m'avoir permis de lire une partie de son livre quand il était encore en chantier.

Une autre parution récente importante est le recueil *De la cuisine à l'autel*. J'ai eu la chance de participer à la réunion scientifique lors de laquelle ces communications ont été présentées et de pouvoir travailler sur les manuscrits que les auteurs ont mis à disposition. Je les discute dans les différents chapitres qui suivent.

Je veux aussi rappeler ici les travaux de C. Grottanelli⁵⁷, et en particulier le livre *Il Sacrificio*. Ce bref traité propose plusieurs concepts pour interpréter l'acte sacrificiel dans différentes cultures. C'est cette variété qui constitue, à

52 Rudhardt 1970 ; 1992.

53 Vernant 1979, *table* ; 1979, *théorie*.

54 Scheid 1984 ; 1985 ; 1993 ; 1998, *animal* ; 1998, *mort*.

55 Scheid 2005.

56 Le chapitre « Le sacrifice romain selon Denys d'Halicarnasse » (Scheid 2005, 111-122) aborde un sujet sur lequel je me suis aussi concentrée. J'y reviendrai en détail ensuite.

57 Grottanelli 1999 ; cf. aussi Grottanelli, Parise 1993.

mes yeux, une piste à suivre, même si notre recherche reste confinée à la culture romaine. Dans mes précédents travaux à propos d'Ovide⁵⁸, j'ai déjà montré comment, même à l'intérieur d'une seule culture, un rite peut être l'objet d'une multiplicité d'explications.

En ce qui concerne l'exégèse de la religion, les travaux qui ont marqué ma recherche sont à nouveau ceux de J. Scheid⁵⁹ sur Ovide et les antiquaires, ainsi que ceux de M. Beard⁶⁰ concernant Cicéron et l'interprétation des rites. En outre, le livre de D. Feeney, *Literature and Religion at Rome. Cultures, Contexts, and Beliefs*⁶¹, est l'un des meilleurs ouvrages existants sur le rapport entre les différentes thématiques religieuses (foi, rites, mythes, divinités) et la littérature latine.

A propos du concept d'« exégèse indigène », c'est-à-dire d'analyse des données culturelles accomplie à l'intérieur d'une culture, la lecture du travail de D. Sperber, *Le symbolisme en général*, a été fondamentale. Cette réflexion a été approfondie, pour le domaine de l'antiquité grecque et romaine, grâce aux ouvrages de M. Detienne et M. Beard⁶².

Enfin, pour l'analyse des mythes, je dois beaucoup sur le plan méthodologique aux recherches⁶³ et aux enseignements oraux de Ph. Borgeaud, dont j'ai pu profiter pendant ces années de travail en commun. C'est encore avec Ph. Borgeaud que j'ai développé mes réflexions sur le comparatisme dans les religions anciennes⁶⁴. Comme je l'ai dit précédemment, les recherches récentes de J. Scheid et de J. Svenbro⁶⁵ ont influencé surtout l'élaboration de la partie 2, chapitre 4 : *Mythes autour des exta*

PRESENTATION DU TRAVAIL

Cette recherche s'ouvre avec une définition et une description du sacrifice romain en général, suivies de l'analyse de quelques descriptions littéraires qui en traitent. Cette partie me permet d'entrer en matière et d'envisager l'acte rituel dont il sera question dans la suite de la recherche. En même temps, elle est utile pour faire le point sur certaines questions épineuses concernant la façon de définir et d'illustrer le sacrifice romain.

La deuxième partie présente les exégèses anciennes sur les éléments du rituel. Ces interprétations ont été organisées en suivant l'ordre d'apparition des

58 Prescendi 2000, *Frühzeit* ; Prescendi 2002.

59 Scheid 1992 ; Scheid 1999, *Argées* ; Scheid 2003.

60 Beard 1986 ; Beard 1988. Il faut citer aussi le livre de Loehr 1996 sur la multiplicité des explications antiques et en particulier chez Ovide.

61 Feeney 1998.

62 Detienne 1979 ; Detienne 1981, 131-154 ; Beard 1988.

63 Borgeaud 1996 ; Borgeaud 2002 ; Borgeaud 2004, *exercices*.

64 Borgeaud 2003, *comparaison*.

65 Scheid, Svenbro 2004 ; Svenbro 2004.

différents gestes lors de l'accomplissement du sacrifice. En conclusion, j'analyse les mythes concernant les *exta* et les manipulations exceptionnelles qui en ont été faites.

La partie finale traite des mythes d'origine et d'évolution du sacrifice. Tout d'abord, j'analyse les mythes de substitution du sacrifice humain. En étudiant le mythe et le rite des Argées, je traite en détail la manière dont les antiquaires construisaient leurs analyses. Je m'occupe ensuite d'un mythe assez bien connu, mais qui soulève toujours de nouvelles réflexions : le dialogue entre Numa et Jupiter. Enfin, j'aborde un élément fondamental dans la conception romaine du sacrifice, c'est-à-dire le rapport entre ce rite et l'idée de « faute » et de « châtement ». Cette thématique est traitée en partant de l'analyse d'un mythe présent dans les *Fastes* et les *Métamorphoses* d'Ovide, et se poursuit avec l'étude de certains passages qui rapprochent le sacrifice de la peine capitale.

REMERCIEMENTS

Cette recherche a été possible grâce à l'aide de plusieurs personnes. Tout d'abord grâce à mes deux directeurs de thèse, que je ne pourrais jamais assez remercier. A John Scheid, je dois la passion pour l'étude des exégèses anciennes et pour une analyse méticuleuse des rituels romains ; il a inspiré ce travail et a continué de m'aider, pendant la rédaction, par ses remarques précises et pertinentes. Par Philippe Borgeaud, j'ai été initiée à l'étude de « l'histoire de l'histoire des religions » ainsi qu'à la comparaison, non seulement entre données romaines et grecques, mais aussi avec celles d'autres cultures. Philippe a été un partenaire de discussion indispensable pour la conception des différentes parties de ce travail et il a su me motiver par son enthousiasme et sa confiance.

Je désire aussi remercier Jörg Rüpke qui a proposé de publier mon ouvrage dans cette prestigieuse collection. Il a fait son travail d'éditeur avec beaucoup de scrupules, ce qui m'a permis d'améliorer considérablement mon manuscrit.

Ma reconnaissance va aussi aux nombreux amis qui ont lu ces pages et m'ont donné des conseils et des suggestions pour en améliorer le contenu, en particulier à Nicole Belayche, Antoine Cavigneaux, Cristiano Grottanelli, et Fritz Graf, (qui tous ont fait partie du jury de ma thèse), Alain Monnier, Agnès Anna Nagy, Vinciane Pirenne-Delforge, Eliane Stoffel ; merci aussi à celles qui ont eu la patience de discuter avec moi certains textes latins dont je présente une traduction personnelle: Lavinia Galli Milic et Carole Fry.

Puisque le français n'est pas ma langue maternelle, la rédaction a eu besoin de beaucoup de « retouches ». Ce texte n'aurait pas été agréable à la lecture sans les améliorations apportées par Amélie Fardel que je désire particulièrement remercier pour son dévouement et pour l'intelligence et la

sensibilité dont elle a fait preuve dans l'exercice ardu de « correction ». Pour le français, je remercie de même Isabelle Borgeaud, Philippe Matthey, Vicky Paradisgarten et Nicole Hecquet-Noti, qui a relu tout le manuscrit dans sa version définitive. Les éventuelles fautes encore présentes dans le texte sont sans doute à attribuer à ma maladresse plutôt qu'à l'inadvertance de ces correcteurs.

Je désire aussi exprimer ma gratitude à Sylvia Wirth, bibliothécaire des Sciences de l'antiquité de l'Université de Genève, qui m'a patiemment aidée dans les recherches bibliographiques les plus difficiles.

Je remercie également le Fonds für Altertumswissenschaft créé par le biais du Balzan Preis en l'honneur de Walter Burkert de l'Université de Zürich ainsi que la Faculté des Lettres de l'Université de Genève de leur soutien pour la publication de ce travail.

Une thèse, comme on le sait, n'est pas l'affaire d'une personne, mais d'une famille entière. Mes parents ont été indispensables. Un grand merci va enfin à mon mari, pour son soutien inconditionnel et ses encouragements tout au long de cette recherche. Il est toujours le premier lecteur et critique de mes textes : sa franchise et sa rigueur m'ont souvent permis d'éviter des fautes de construction et de clarifier l'exposition des idées.

Ce livre est dédié à notre fille, Aurelia, qui est née lorsque je terminais la rédaction de la thèse. La joie de la maternité a été un encouragement pour terminer ce travail. J'espère pouvoir un jour lui transmettre l'amour de la recherche et de la connaissance qui a animé ce travail.

Le sacrifice est très répandu à travers les siècles et les sociétés parce que cette pratique est assez équivoque pour que chacun y trouve sa satisfaction particulière.
Veyne 2000, 22.

PARTIE 1 : DECRIRE LE SACRIFICE

1. 1. CRITERES DE DEFINITION DU SACRIFICE ROMAIN

J'ouvre ma recherche en proposant quelques critères de définition du sacrifice romain⁶⁶. Ceux-ci sont formulés sur la base des études menées par J. Toutain⁶⁷, R. Schilling⁶⁸ et J. Scheid⁶⁹; mes réflexions personnelles apparaîtront à propos de quelques aspects particuliers. Avec cette présentation, je ne prétends pas donner une définition exacte et exhaustive de tous les sacrifices, mais je veux simplement présenter un dénominateur commun des rites qui, à Rome, peuvent être désignés par le mot « sacrifice »⁷⁰.

1. 1. 1. Les éléments du sacrifice

Le sacrifice romain est un rite accompli par une communauté humaine (la cité, une association, une famille, etc.), représentée par celui qui dispose du rôle hiérarchique le plus important (magistrat, empereur, prêtre, *pater familias*). Celui-ci est le responsable du sacrifice. Il peut être appelé « sacrifiant », selon

66 Pour la description du sacrifice romain cf. Huet, Prescendi, Siebert 2004.

67 Toutain, *sacrificium*.

68 Schilling 1981.

69 Voir dans la bibliographie les nombreux titres de Scheid à propos du sacrifice.

70 Je me suis récemment vouée à cet exercice de définition lors de deux travaux accomplis en équipe. Beaucoup de questions ont été soulevées lors de la rédaction avec Vincianne Pirenne-Delforge des fiches de *Antiquit@s* (<http://elearning.unifr.ch/antiquitas>) concernant le sacrifice grec et romain. La discussion qui s'est engagée à ce sujet m'a permis de mieux cerner certains traits fondamentaux et certaines particularités du sacrifice dans les civilisations anciennes. En outre, en même temps que le présent chapitre, j'ai rédigé, en collaboration avec Valérie Huet, l'introduction du chapitre « Sacrifice romain » pour le *ThesCRA* (Huet, Prescendi, Siebert, 2004). La discussion avec cette collègue m'a aidée à perfectionner la définition dont les concepts sont repris ici. Mes remerciements les plus sincères s'adressent à ces deux personnes pour avoir apporté une énergie nouvelle à cet exercice de définition qui peut paraître pédant et poussiéreux.

la terminologie proposée par H. Hubert et M. Mauss, dans leur célèbre *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*⁷¹.

Ce rite s'adresse à des destinataires surhumains, qui sont normalement les dieux d'en haut et d'en bas, les *dii Manes* et les *divi*. Cela constitue un critère pour distinguer les sacrifices de ce qu'ils ne sont pas, notamment pour distinguer les sacrifices humains des exécutions rituelles : dans celles-ci, la mise à mort n'implique aucun contact avec les êtres supérieurs.

Pendant le sacrifice, la communication entre les hommes et les dieux se fait par un intermédiaire, à savoir l'objet offert. Celui-ci est généralement un aliment (qu'il soit d'origine végétale ou animale). Le sacrifice romain est donc lié à l'idée de nourrir solennellement la divinité⁷². Il peut être considéré comme un prestigieux repas divin, souvent suivi (exception faite des holocaustes⁷³) d'un repas humain, semblable, mais pas égal, à celui des dieux⁷⁴.

Généralement, on distingue les sacrifices animaux des sacrifices végétaux. Sous le terme de « sacrifice végétal », on comprend les sacrifices de toutes sortes de plantes, de céréales, de fruits et de fleurs. Par « sacrifice animal » on désigne le rite qui comprend une mise à mort d'animaux. De ce partage sont exclus toute une série d'aliments fréquemment offerts en sacrifice ou en libation, comme le lait, le miel, les bouillies, les galettes ou les gâteaux. En effet, ceux-ci ne font pas partie des végétaux, soit parce qu'ils proviennent de produits dérivant d'animaux (le lait et le miel⁷⁵), soit parce que ce sont des mets cuisinés par les hommes (les bouillies, les galettes, les gâteaux). Je propose ici de remplacer cette distinction par une classification entre offrandes animées et inanimées : les offrandes animées sont constituées par les animaux, alors que les offrandes inanimées comprennent les végétaux autant que les produits provenant d'animaux et les mets cuisinés pour les dieux. Faire la différence entre ces deux catégories permet de mieux cerner quelques points précis. Tout d'abord, les offrandes inanimées sont considérées comme moins précieuses que

71 Hubert, Mauss 1968, 201 « Nous appellons sacrifiant le sujet qui recueille ainsi les bénéfices du sacrifice ou en subit les effets ».

72 Cf. *infra* 2. 2. 6 et 2. 3. 4.

73 L'holocauste est un sacrifice dans lequel l'offrande est donnée en entier aux dieux. Les hommes qui l'offrent n'en mangent pas. Le terme *holocaustum*, dérivé du grec et dont le sens est « brûlé entièrement », est rarement utilisé en latin. La pratique de ce type de sacrifice n'est pas très fréquente non plus. Les rares sacrifices humains connus à Rome peuvent être considérés comme des « holocaustes », même si les victimes ne sont pas « entièrement brûlées », mais tuées par asphyxie. Ces victimes, un Gaulois et une Gauloise, un Grec et une Grecque, sont ensevelies vivantes dans une chambre souterraine, au Forum Boarium (cf. *infra* 3. 3. 5).

74 Scheid, 2005, *manger*.

75 Le miel représente un cas spécial parce que selon la conception ancienne il n'est pas un produit d'origine animal, mais divine : il tombe du ciel avec la rosée ou la pluie, se dépose sur les plantes où il est récolté par les abeilles, cf. Borgeaud 2004, 124.

les offrandes animées⁷⁶. Ensuite, la nature de l'offrande détermine certaines phases du rite : quand il s'agit d'une offrande animée, une opération de mise à mort intervient nécessairement, suivie d'un contrôle de la réaction des dieux (agrément ou refus) sur la base de l'observation des organes internes de la victime (*extispicium*). En cas d'agrément, la cérémonie se poursuit par la préparation, la cuisson et l'offrande de la viande. Dans le cas d'un objet inanimé, il n'y a évidemment pas de mise à mort, ni d'*extispicium* ; de plus, la préparation et la cuisson des offrandes inanimées sont souvent préalables au sacrifice même: par exemple, les gâteaux et les bouillies sont probablement préparés avant le début de la cérémonie. Enfin, les sacrifices de victimes animées sont l'occasion d'un « dialogue » entre les hommes et les dieux, ce qui n'est pas aussi évident dans les cas où sont offertes des victimes inanimées. En effet, si les dieux sont en colère contre les hommes, ils peuvent manifester leur sentiment en modifiant les organes internes de l'animal sacrifié, comme nous le verrons par la suite⁷⁷. Dans le cas des offrandes inanimées, le désagrément des dieux est plus difficilement perceptible. Les sacrifices d'offrandes animées et inanimées n'ont donc pas exactement le même statut.

Cette discussion sur la différence entre offrandes animées et inanimées m'entraîne à parler d'une autre différence encore, celle existant entre les sacrifices animaux et les sacrifices humains. En principe, ces deux types d'offrandes devraient être considérés de la même façon. Elles appartiennent en effet toutes deux à la catégorie des êtres vivants mis à mort durant le sacrifice. Mais, comme je l'ai souligné auparavant, le sacrifice a la valeur d'un repas offert aux divinités ; or, les rares renseignements qui nous ont été transmis au sujet de sacrifices humains à Rome ne permettent pas de supposer que ce type de victimes ait été considéré comme une véritable nourriture divine : aucun texte ancien ne permet d'affirmer que les dieux des Romains appréciaient la chair humaine⁷⁸. Dans le cas des sacrifices humains, il manque donc l'idée du repas divin et du banquet humain, qui est propre au sacrifice, qu'il soit d'offrandes animées ou inanimées. La procédure sacrificielle elle-même, dans

76 Leur valeur est bien mise en évidence par ce passage d'Ovide (*fast.* 2, 535-540) : *parva petunt manes: pietas pro divite grata est / munere ; non avidos Styx habet ima deos. / tegula porrectis satis est velata coronis / et sparsae fruges parcaque mica salis, / inque mero mollita Ceres violaeque solutae : / haec habeat media testa relictia via* (« Les Mânes demandent peu de chose : la piété leur est plus agréable qu'une riche offrande ; il n'y a pas de dieux avides dans les profondeurs du Styx. Ils se contentent du don des couronnes qui recouvrent une tuile, de quelques grains, d'une pincée de sel, de pain trempé dans le vin et de violettes éparses : dépose ces offrandes dans un vase en terre cuite que tu laisseras au milieu du chemin »). Cf. aussi les mythes d'Orion et de Philémon et Baucis (*infra* 2. 3. 3. 1 et 2. 3. 3. 2) : les hommes commencent par offrir des offrandes inanimées aux dieux, qui sont apparus sur terre et ont été invités à dîner. Or, après avoir découvert le rang divin de leurs hôtes, ils s'apprêtent à leur immoler un animal vivant.

77 Cf. *infra* 1. 1. 1.

78 Cf. *infra* 3. 1.

les cas connus de sacrifice humain, semble d'ailleurs, avoir été différente de celle utilisée pour les sacrifices d'animaux : la mise à mort des humains se fait par ensevelissement, et non par égorgement comme pour les animaux⁷⁹.

Enfin, le rapport entre le rite et la finalité en vue de laquelle il est accompli est un élément à prendre en compte pour parvenir à une bonne compréhension du sacrifice romain. A Rome, on sacrifie à différentes occasions : quand on célèbre la fête annuelle d'une divinité, quand on a commis une faute envers les dieux⁸⁰, quand on en a reçu des bienfaits⁸¹ (par exemple la santé, le bon retour d'un voyage, la naissance d'un enfant,), etc. A chaque occasion, on sacrifie pour des raisons différentes : pour rendre hommage aux dieux, pour s'excuser auprès d'eux ou pour les remercier⁸². La liste des motivations est longue. Le sacrifice peut donc exprimer, à travers l'offrande alimentaire, des messages différents, précisés à chaque fois par certains gestes ou ingrédients utilisés, et surtout par la prière qui l'accompagne.

En conclusion, en rassemblant les critères présentés ici, je définis un sacrifice romain de la façon suivante : *Il s'agit d'un rite adressé par une communauté humaine à des destinataires divins. L'objet qui sert d'intermédiaire est généralement une offrande alimentaire (animée ou inanimée), mais peut aussi être une victime humaine, qui n'est pas censée être mangée. Ce rite crée un canal de communication entre les mondes humain et divin, à travers lequel les hommes expriment différents messages (demande, remerciement, excuse, etc.) auxquels les dieux peuvent répondre, ce qui apparaît de manière plus évidente dans le cas des sacrifices avec mise à mort des animaux.*

79 Cf. *supra* la note 73.

80 Il s'agit du *piaculum*, cf. Tromp 1921. C'est le cas par exemple des frères arvaies, qui sacrifient à dea Dia après s'être introduits dans son bois sacré pour y faire des travaux de manutention, cf. Scheid 1990, *frères*, 554-558.

81 Généralement ces types de sacrifices correspondent à l'accomplissement des *vota* (*votum solvere*) : les hommes offrent aux dieux ce qu'ils leur ont promis auparavant, lorsqu'ils avaient demandé officiellement le bienfait.

82 Selon Porph., *abst.* 2, 24, 1, tous les sacrifices sont accomplis pour une des raisons suivantes : « l'hommage, la reconnaissance ou le besoin de leurs bienfaits. Car quand nous pensons devoir leur [*scil.* aux dieux] consacrer nos offrandes, nous nous comportons envers eux comme envers les hommes de bien. Lorsque nous honorons les dieux, c'est soit parce que nous cherchons à obtenir le détournement d'événements malheureux et la réalisation d'événements heureux, soit parce que nous sommes déjà bénéficiaires de leur bonté, soit par pur et simple hommage rendu à leur perfection. Si donc il faut leur consacrer des animaux, nous devons les sacrifier eux aussi pour une de ces trois raisons ». Dans ce passage, Porphyre ne prend pas en compte la possibilité de sacrifices d'expiation. Toutain, *sacrificium*, 973 remarque que les victimes portent le nom de *honoraria* quand on accomplit un sacrifice pour honorer un divinité, et de *piacularis* quand on veut réparer une faute. Scheid 1990, *frères*, 559 précise que sacrifier une victime *honoraria* signifie donner « à titre d'hommage ». La *vacca honoraria* dans le culte des frères arvaies est l'expression d'un hommage solennel à dea Dia.

Je renonce ici à traiter la complexe problématique de la différenciation entre ‘sacrifice’ et ‘offrande’ : je l’aborderai après avoir discuté de la terminologie latine du ‘sacrifice’ (cf. *infra* 1. 1. 3).

1. 1. 2. La terminologie latine

Pour désigner l’action du sacrifice, la langue latine utilise surtout les termes *immolatio* et *immolare*, *sacrificium* et *sacrificare* (ou *sacrificare*), attestés déjà depuis les écrits littéraires les plus anciens (par exemple dans les comédies de Plaute⁸³).

Le substantif *immolatio* et le verbe *immolare* n’ont pas en latin la même signification que dans les langues romanes. Aujourd’hui, nous utilisons en effet le verbe « immoler » pour désigner une mise à mort plus ou moins rituelle. L’acception de ce verbe dans le sens de « tuer » existe en latin aussi, mais elle est une dérivation du sens originaire, à savoir « parsemer de *mola salsa* », comme nous le verrons par la suite⁸⁴. C’est donc le nom d’une séquence rituelle qui a fini par désigner l’action sacrificielle dans son ensemble. Je reviendrai un peu plus loin (cf. *infra* p. 36 et 104-105) sur la raison de ce glissement.

Sacrificium et *sacrificare*⁸⁵ se composent de l’adjectif substantivé *sacrum* et du verbe *facere*. Cette expression a une acception très vaste : elle signifie « accomplir une cérémonie religieuse »⁸⁶. Il faut cependant souligner la valeur propre de l’adjectif *sacer*. Le juriste Trebatius Testa, contemporain de Cicéron, affirme : « Est sacré tout ce qui relève du domaine des dieux »⁸⁷.

83 Les occurrences sont nombreuses : cf. p. ex. Plaut., *mos*. 241 : *sacrificassem*; *Poen.* 451 : *sacrificaverit*.

84 Cf. *infra* 1. 2. 4.

85 Contrairement à ce qu’on pourrait supposer, nous avons l’impression que le verbe *sacrificare* et son substantif, *sacrificium*, n’ont jamais été suffisamment étudiés. Dans les dictionnaires étymologiques, comme Ernout-Meillet ou Walde-Hoffman, ces mots ne constituent pas une entrée indépendante, mais sont rangés sous *sacer*. Les manuels de religion romaine se bornent à mentionner cette terminologie, sans vraiment l’expliquer. Même l’étude que H. Fugier 1963 a dédiée aux expressions du sacré dans la langue latine ne présente aucune explication du terme *sacrificium*.

86 Cf. par exemple Ernout-Meillet, 586 : « *sacrum facere* : accomplir une cérémonie sacrée ». Selon Benveniste 1969, 2, 188 il s’agit d’un verbe postadjectival, avec la valeur causative de « rendre sacré ». Mais cette interprétation pose problème, comme le fait remarquer Flobert 1988, 173. En effet, pour que *sacrificare* ait cette signification, il devrait être transitif et toujours régir le nom de la victime ; or, il est souvent intransitif. C’est pourquoi Flobert préfère le comprendre dans le sens proposé par Ernout-Meillet « accomplir une cérémonie sacrée ».

87 *Macr., Sat.* 3, 3, 2 *ap.* Trébatius, livre I de *Questions religieuses* : *sacrum est, ut Trebatius libro primo de Religionibus, quicquid est quod deorum habetur*. Cf. aussi *infra* 2. 3. 1.

Festus⁸⁸ confirme cette signification : « le mont [...] où la plèbe s'est retirée lors qu'elle s'est séparée des patriciens [...] est appelé *sacer* parce que ceux qui se sont séparés l'ont consacré à Jupiter » (trad. personnelle). Enfin, un autre juriste, Aelius Gallus, précise que la qualité de *sacer* est obtenue à la suite d'une décision humaine : « Il est *sacer* tout ce qui a été consacré d'une manière quelconque et par une loi de la cité, que ce soit un temple, un autel, une statue, un lieu, de l'argent, ou toute autre chose qui a été dédiée et consacrée aux dieux » (trad. personnelle)⁸⁹. Le sens propre de l'adjectif *sacer* indique donc que le mot *sacrificium* contient l'idée de « donner aux dieux »⁹⁰. Le *sacrificium* est, au sens propre du terme une consécration, c'est-à-dire une cérémonie religieuse pendant laquelle un objet est transféré de ce monde au monde divin. Le verbe *facere* (faire)⁹¹ peut être utilisé aussi avec le substantif *sacrum* sousintendu. Virgile (*ecl.* 3, 77) par exemple le construit avec un ablatif : *cum faciam vitula pro frugibus ipse venito* (« quand je sacrifierai par le moyen d'une jeune génisse, pour la récolte, viens toi-même ! »). Que l'expression *cum faciam vitula* signifie « quand je sacrifierai » est assuré par Servius⁹², qui glose *cum sacrificavero* et donne des parallèles du verbe *facere* avec l'ablatif, par exemple *facere ture* ou *facere agna* (« sacrifier par de l'encens, sacrifier par une jeune brebis »)⁹³.

Avant de conclure cette discussion sur le mot *sacrificium*, il faut rappeler qu'il est aussi utilisé parfois pour désigner non pas le culte lui-même, mais l'objet offert, c'est-à-dire la victime. Ce glissement de sens semble s'être produit assez tardivement et il concerne en particulier les auteurs chrétiens⁹⁴.

88 Fest. 422-424 L. : *Sacer mons appellatur [...] quod eum plebes, cum secessisset a patribus [...] discedentes Iovi consecraverunt*. Festus se réfère à la sécession de l'année 493 av. J.-C.

89 Le passage d'Aelius Gallus est rapporté par Fest. 424 L. : Gallus Aelius ait *sacrum* esse, quocumque modo atque instituto civitatis consecratum sit, sive aedis, sive ara, sive signum, sive locus, sive pecunia, sive quid aliud, quod dis dedicatum atque consecratum sit. Dans un autre lemme (348 L.), Festus revient sur l'idée que *sacer* est ce qui a été donné aux dieux : « *Sacer* est un édifice qui est consacré à un dieu » (*sacrum aedificium, consecratum deo*). Cf. Scheid 1998, religion, 24-25.

90 Schilling 1971, originalité.

91 Cf. *infra* 1. 3. 1 : les descriptions de Caton.

92 Serv., *ecl.* 3, 77 : *cum faciam vitula pro frugibus ipse venito: cum sacrificavero. et figurate 'faciam vitula' ait, ut 'faciam ture', 'faciam agna'*.

93 Le verbe *facere* peut aussi être utilisé avec l'accusatif indiquant l'objet sacrifié et avec le datif désignant le destinataire. Par exemple, dans le vers d'Ovide (*fast.* 4, 775-776) : *faciamus [...] liba Pali* (« sacrifions des gâteaux à Pales »). Sur ces expressions cf. Ernout 1965.

94 Pour s'apercevoir de cette évolution, il suffit de regarder les dictionnaires de latin classique et de latin chrétien. Dans les premiers (par exemple dans le *Oxford Latin Dictionary*, éd. P. G. W. Glare, Oxford, 1990) cette signification n'est pas prise en considération, alors que dans les seconds (par exemple dans le *Dictionnaire Latin-Français des auteurs chrétiens*, éd. H. Chirat, Turnhout, 1954) elle apparaît comme deuxième acception.

1. 1. 3. Quelques réflexions sur la destruction de l'offrande

Comme nous l'avons vu ci-dessus, le mot *sacrificium* implique l'idée de transfert d'un objet de ce monde-ci à celui des dieux : pendant le rite, l'offrande est consacrée. La notion de consécration est donc fondamentale pour la compréhension du concept de sacrifice. Cependant, on fait généralement une distinction entre la consécration propre au rite sacrificiel et celle qui intervient lors d'autres rites d'offrande. Hubert et Mauss affirmaient déjà dans leur *Essai*, que cette différence consiste précisément dans le fait que, dans les rites autres que le sacrifice, un objet est consacré à une divinité sans que cette opération « n'altère » la nature de l'objet⁹⁵. C'est le cas par exemple des prémices, qui sont apportées au temple, où elles restent intactes et sont ramassées par les prêtres. Dans le sacrifice, en revanche, selon ces deux auteurs, la consécration détruit l'objet offert : un animal présenté à l'autel est consacré en étant égorgé, mis en pièces et brûlé.

J. Toutain⁹⁶, en se référant à Hubert et Mauss, définit ainsi le sacrifice romain : il y a sacrifice « toutes les fois qu'un être animé ou un objet inanimé, offert à la divinité par un individu ou un groupe collectif, famille, gens, association, cité, était, soit près d'un autel, soit sur l'autel même, tué, brûlé, détruit de quelque manière que ce fût, partiellement ou totalement ».

Dernièrement, J. Svenbro⁹⁷ est revenu sur ce concept de la destruction de l'offrande à propos du sacrifice grec. Il a remarqué que, dans ce contexte, l'élimination de l'offrande n'est pas à proprement parler une destruction, mais plutôt une transformation : le feu, ou d'autres moyens, fait disparaître l'objet du regard humain, mais lui confère dans le même temps une forme différente (souvent celle de la fumée), immédiatement saisissable par les êtres divins. Je pense que pour le monde romain aussi cette notion de transformation est préférable à celle de destruction.

On peut donc ajouter à la définition proposée à la fin du premier paragraphe une note supplémentaire, et dire que le sacrifice est *un rite de consécration lors duquel l'offrande passe d'un monde à l'autre grâce à sa transformation partielle ou totale (holocauste)*. Cette définition vaut pour tous les rites dont le déroulement fait « disparaître » les offrandes. C'est notamment le cas des libations et des fumigations. Ainsi, dans les *Actes* des frères arvales par exemple, la libation d'encens et de vin que ces prêtres accomplissent sur le

95 Hubert, Mauss, 1968, 203 ss.

96 Toutain, *sacrificium*, 973.

97 Cf. Svenbro, 2005.

foyer, au début des célébrations en l'honneur de dea Dia⁹⁸, est appelée *sacrificium*.

Cependant, il faut remarquer que l'expression *sacrum facere* est utilisée dans les mêmes *Actes* des arvales, pour décrire une action qui, selon les définitions de Hubert et Mauss et de Toutain, serait un simple rite d'offrande. Les *Actes* mentionnent en effet : « Ensuite de retour dans le sanctuaire, ils [*scil.* les arvales] sacrifièrent (*sacrum fecerunt*) sur la table avec des boulettes ; et le vice-président et le flamme sacrifièrent (*sacrum fecerunt*), devant le sanctuaire, sur une motte de gazon » (trad. Scheid)⁹⁹. L'offrande déposée sur la table, à l'intérieur, et celle déposée sur l'autel, devant le temple, sont perçues comme semblables. Pour l'une comme pour l'autre, les *Actes* utilisent la même expression : *sacrum facere*. On peut pourtant imaginer que, sur la table située à l'intérieur du temple, il n'y avait pas de feu¹⁰⁰ : l'offrande ici déposée n'était donc pas éliminée.

Pour ce rapprochement entre une offrande brûlée et une offrande déposée, une étymologie d'Isidore de Séville¹⁰¹ est significative : « Le *sacrificium* est la victime, et toute autre chose qui est brûlée ou déposée sur l'autel ; tout ce qui, en fait, est dédié ou consacré, est donné au Dieu » (trad. personnelle). *Sacrificium* désigne donc l'objet offert, qu'il soit brûlé sur l'autel ou

98 Scheid, *commentarii* : p. 160, n° 58, 47 : *in domo [...] fratres aruales discumbentes sacrificium fecerunt deae Diae ture et vino* ; p. 270, n° 95 a, 15-16 : *in domum [...] fratres aruales praxatati sacrificium deae Diae ture et vino fecerunt*. Il s'agit du sacrifice que les arvales effectuent à Rome, dans la maison du président de la confrérie, avant leur départ vers le bois sacré de la déesse (Scheid 1990, *frères*, 506-520).

99 Cf. par exemple Scheid 1998, *commentarii* 100a, 25 : *deinde reversi in aedem in mensa sacrum fecerunt offis et ante aedem in cespite promag(ister) et flam(en) sacr(um) fecer(unt)*.

100 A propos de la table présente dans les temples cf. Macr., *Sat.* 3, 11, 5-6 : « Dans le droit Papirien, en effet, on trouve clairement exprimé qu'une table consacrée peut tenir lieu d'autel 'Comme dans le temple de Junon Populonia, est-il dit, se trouve une table sacrée. (*augusta mensa*)' Et de fait, dans les temples, la dotation est constituée, d'une part, du mobilier et de la vaisselle sacrée, d'autre part, d'éléments ornementaux. Les objets faisant partie du mobilier jouent un rôle fonctionnel, objets régulièrement utilisés dans l'accomplissement des sacrifices (*sacrificia*), parmi lesquels occupe la première place la table sur laquelle on dépose offrandes alimentaires, libations et dons en argent. Quant aux ornements, ce sont les boucliers ornés d'effigies, les couronnes et les dons de toute sorte. En effet, ils ne sont pas dédiés aux dieux au moment de la consécration du sanctuaire, tandis que la table et les autels mineurs sont selon la règle consacrés le même jour que le temple lui-même. De là vient que la table dédiée selon ce rite joue dans le temple le rôle d'un autel et a la même valeur religieuse qu'un pulvinar ». Ce passage vient renforcer ce qu'on suppose à la lecture des Actes des frères aruales, c'est-à-dire que l'action de déposer l'offrande sur une table n'est pas antithétique au concept de « sacrifice ». La table joue en fait le rôle d'un autel, comme l'affirme Macrobe, et elle est utilisée pendant les sacrifices.

101 Isid., *etym.* 19, 30 : *sacrificium autem est victima, et quaecunque cremantur in ara seu ponuntur ; omne autem quod Deo datur aut dedicatur aut consecratur*.

simplement déposé (probablement sur une table)¹⁰². Dans la dernière partie de la phrase, l'acte sacrificiel est rapproché d'autres moyens de transfert d'un objet dans le monde divin, comme la *dedicatio*¹⁰³ et la *consecratio*¹⁰⁴. Ces deux actes ne comportent pas de destruction de l'offrande, mais seulement une cérémonie attestant officiellement que l'objet en question a changé de statut : il est devenu *sacer*. Même si ce témoignage d'Isidore de Séville est très tardif, il semble bien indiquer que la différence entre les rites d'offrande et le sacrifice n'était pas pour les Romains aussi marquée que nous le considérons d'habitude. Dans le sacrifice comme dans les autres types de consécration, l'attention reste concentrée sur l'action principale : le passage de l'offrande dans le monde divin.

Avant de conclure ce chapitre, deux problèmes doivent encore être observés.

Le premier concerne l'interprétation du fameux passage de Servius¹⁰⁵, selon lequel il n'y a pas de sacrifices sans feu. Comment faut-il comprendre cette affirmation ? Doit-on penser que, contrairement à ce que je viens de dire, pour Servius il y a sacrifice seulement quand l'offrande est consommée par le feu ? On peut réfuter cette hypothèse sur la base du fait que le même Servius en discutant de la terminologie sacrificielle affirme que les offrandes pour les divinités de la mer sont jetées dans les flots¹⁰⁶. S'il reconnaît la valeur de sacrifice aux rites dans lesquels les offrandes sont transmises aux dieux par l'eau, cela signifie que le feu n'est pas retenu comme élément *sine qua non* du sacrifice. Il nous reste donc deux possibilités pour interpréter ce passage de Servius. D'un côté, on peut penser que cette affirmation est une constatation de ce qui se passe dans la plupart des sacrifices et n'a pas la valeur d'une définition exacte. De l'autre côté, on peut imaginer que le feu est retenu comme indispensable, non pas parce qu'il consomme l'offrande principale du

102 Toutain, *sacrificium*, 973, qui cite ce passage, affirme qu'Isidore de Séville semble confondre la signification de « sacrifice » et celle de « consécration ».

103 Schilling 1971, *originalité*, 955 : « Au sens strict, le représentant de l'Etat dédie – *dedicat* –, le prêtre consacre – *consecrat* – ; tous deux, s'il s'agit de la consécration d'un temple, accomplissent le geste symbolique de tenir le montant de la porte (*postem tenere*) ». Cf. aussi Pottier, *dedicatio*, qui donne une description de la cérémonie.

104 Cf. Pottier, *consecratio*. Les études de F. Dupont (Dupont 1986), qui reprennent celles de Bickermann (1929 ; 1972), montrent comment la divinisation de l'empereur, qui, en latin, se dit *consecratio*, se rapproche du sacrifice. Apparemment, au 2^e s. ap. J.-C., pendant une cérémonie postérieure aux funérailles, l'*imago* de l'empereur était portée dans un cortège funèbre somptueux et brûlée sur un bûcher, d'où s'élevait un aigle qui montait vers le ciel. Cette cérémonie mettait en scène le transfert de la partie divine de l'empereur (sa partie humaine ayant déjà été ensevelie ou brûlée) du monde humain au monde divin. La montée de l'*imago*, symbolisée par l'aigle, rappelait celle de la fumée des sacrifices. Dans ce cas, la *consecratio* comportait aussi une élimination de l'objet de la vue des vivants.

105 Serv., *Aen.* 1, 292 : *Vesta vero pro religione, quia nullum sacrificium sine igne est, unde et ipsa et Ianus in omnibus sacrificiis invocantur*. Cf. aussi *infra* n. 245 et n. 381.

106 Cf. *infra* 1. 2. 9.

sacrifice, mais parce qu'il reçoit les offrandes préliminaires (comme l'encens et le vin pendant la *praefatio*). En fait, les rites préliminaires peuvent être présents même dans ces sacrifices, dans lesquels l'offrande alimentaire est jetée dans la mer ou par terre, ou est laissée sur les tables. Donc la présence du feu serait indispensable pour l'accomplissement du rite en général, et non pas pour transmettre l'offrande principale aux dieux.

Le deuxième problème concerne l'une expression *rem divinam facere*. Celle-ci a différentes acceptions, dont une est la même que *sacrum facere*, c'est-à-dire de « faire un sacrifice ». Quelques vers de Plaute (*Rud.* 343-347) sont révélateurs. Une femme, Ampélisque, et un esclave, Trachalion, discutent et l'esclave demande à la femme si le repas est bientôt prêt. En fait, il croit qu'il y aura bientôt un sacrifice, ce qu'il exprime avec la séquence *Nempe rem divinam facitis hic ?* Puisque Ampélisque ne confirme pas l'idée de Trachalion, celui-ci insiste en demandant à nouveau si vraiment ni elle ni son maître ne font de sacrifice : il utilise encore une fois la même expression (*non rem divinam facitis hic vos neque erus ?*). Pour toute réponse, Ampélisque affirme que Trachalion, a enfin compris, ou plutôt « deviné » : il n'y aura pas de sacrifice. Pour ce faire, elle utilise un verbe du domaine de la divination, *hariolare*, qui serait lui-même un objet d'analyse intéressant si l'étude du vocabulaire de la divination ne dépassait pas le cadre de cette recherche. Je ne prends donc ici en considération que l'expression *rem divinam facere*.

L'exemple de Plaute ne représente pas un cas isolé. On peut citer encore un vers de Térence (*eun.* 513), pour lequel les commentateurs anciens disent que cette expression signifie « faire un sacrifice »¹⁰⁷, et de nombreux autres exemples en poésie et en prose¹⁰⁸. Tous donnent l'impression que les deux expressions *rem divinam facere* et *sacrum facere* sont interchangeable pour désigner l'action de sacrifier. Pourtant, au niveau de la signification primaire, *rem divinam facere* se différencie de *sacrum facere*. Dans la première expression on ne met pas véritablement en évidence le transfert de l'offrande, comme c'est le cas pour *sacrum facere* (ainsi que je l'ai discuté ci-dessus), mais on met en avant le monde divin auquel l'action est destinée. Pour mieux comprendre la valeur de l'expression *rem divinam facere*, je voudrais rappeler un article dans lequel P. Veyne¹⁰⁹ étudie les statuettes des divinités qui font une libation. Veyne suggère d'interpréter leur geste non pas comme un *exemplum* pour les hommes, c'est-à-dire un acte qui les invite à en faire autant, mais plutôt comme une allusion explicite au fait que la libation rejoint le monde divin : le dieu qui fait couler du liquide représente non seulement l'action de verser en offrande, mais aussi le point d'arrivée de cette action. Pour ma part,

107 J. F. Mountford, *The Scholia Bembina in Terentium*, Liverpool, 1934, 43 : (*rem divinam*) [*dixit sacreficium*] Cf. Don.: *sacrum significat* ; Eogr. : *hoc est sacrificium fecisse*.

108 Plaut., *Rud.* 1206-8 (cf. *infra* n. 180) ; Val. Ant. *ap.* Arn. 5, 1 (cf. *infra* 3. 1. 2) ; Plin., *nat.* 18, 7-8 (cf. *infra* n. 436) ; *Orig. gent. R.* 13 (cf. *infra* 2. 4. 2. 2).

109 Veyne 1990.

je crois que l'expression *rem divinam facere* peut être comprise de la même façon, c'est-à-dire « accomplir une action qui est destinée aux dieux ».

Cette rapide analyse me semble confirmer, une fois de plus, que, pour les Romains, l'idée fondamentale du sacrifice n'est pas la destruction de l'offrande. En outre, cette discussion montre que la langue latine met en évidence différents aspects du concept de sacrifice. Cette perception nuancée et multiple est un concept clé sur lequel je reviendrai souvent.

1. 2. LA DESCRIPTION D'UN MODELE

Je propose ici une description générale des séquences qui composent la procédure rituelle du sacrifice. Cette description, qui n'a aucune prétention d'exhaustivité, a été composée sur la base des études de E. Lübbert, J. Marquardt, G. Wissowa, K. Latte, R. Schilling et J. Scheid, auxquelles s'ajoutent des réflexions personnelles développées à partir de documents anciens de nature différente (descriptions littéraires, iconographiques et épigraphiques). Mon attention s'est concentrée en particulier sur les aspects du rituel qui présentent des problèmes d'interprétation et qui se révèlent fondamentaux pour la suite du travail. Le but est de fournir un cadre général dans lequel les différentes séquences sont prises en compte dans leur succession, en commençant par des moments antérieurs au rite même, comme le choix et l'examen des victimes, pour en arriver aux actes rituels : la procession, l'« introduction » (*praefatio*), l'« immolation » (*immolatio*), l'abattage, l'observation des entrailles (*extispicium*), leur cuisson, leur offrande sur l'autel et, enfin, le banquet.

Mais avant cela quelques remarques sont nécessaires :

- Ce modèle se réfère avant tout au sacrifice public. Les rites de la religion domestique pourraient différer de celui-ci, puisqu'ils ne sont pas soumis au contrôle des autorités religieuses et politiques, mais tiennent compte seulement de la procédure établie par chaque tradition familiale¹¹⁰.

- Ce modèle est transhistorique. La transmission orale des pratiques religieuses, dans le domaine privé comme dans le domaine public, peut faire supposer une évolution. Mais un manque d'informations sur la période archaïque ne permet pas de percevoir de changements¹¹¹.

110 Cependant, les seules descriptions littéraires connues dans ce domaine, celles de Caton (*agr.* 132 ; 134 ; 139 ; 141), en partie présentées ci-dessous (cf. *infra* 1. 3. 1), ne font pas état de différences frappantes.

111 Sur le sacrifice de l'antiquité tardive cf. Belayche 2001 et 2005.

- Ce modèle se réfère surtout au sacrifice sanglant, qui sera au centre de notre analyse. Le sacrifice d'offrandes inanimées, pour lequel les informations provenant des sources littéraires sont plus rares, semble suivre la même procédure, à l'exception de toutes les actions directement déterminées par la présence des animaux, comme l'abattage et la divination par l'inspection des entrailles. Pour les sacrifices humains connus, la procédure est par contre différente, surtout en ce qui concerne la mise à mort¹¹².
- Les sacrifices de cultes particuliers, comme celui de Mithra, ne sont pas pris en considération ici. Je les traiterai parfois dans la suite du travail, lorsque la comparaison avec le sacrifice traditionnel se révèle intéressante¹¹³.

1. 2. 1. Le choix des animaux

Dans la plupart des sacrifices, les victimes sont des animaux domestiques et notamment des bovins, des ovins et des porcins. C. Krause a bien montré que les victimes diffèrent selon l'occasion et le destinataire du sacrifice. Les critères qui déterminent le choix d'un animal sont la couleur de son pelage, son sexe et son âge¹¹⁴. En principe, la couleur et le sexe des victimes renvoient, de façon symbolique, aux destinataires. Aux dieux d'en haut, on offre des victimes au pelage clair, tandis qu'aux dieux qui vivent dans les ténèbres du monde infernal, on présente des victimes noires¹¹⁵. Les victimes rousses sont données au dieu du feu, Vulcain. En ce qui concerne le sexe, on offre aux dieux des victimes mâles, aux déesses des femelles¹¹⁶. Il est probable qu'avant le sacrifice on contrôlait les victimes pour s'assurer qu'elles convenaient au dieu en question. Une statuette du Musée du Vatican¹¹⁷ représente une scène de ce type: un homme, qui porte un chapeau (*galerus*), tient d'une main un bovin mâle attaché par une corde et, de l'autre, palpe les organes génitaux de l'animal. De toute évidence ce personnage, qui fait partie du personnel spécialisé pour les sacrifices, comme semble l'indiquer son chapeau, est en train de vérifier si la victime choisie présente bel et bien les caractéristiques sexuelles requises, et, en particulier, si l'animal est entier ou châtré. On sait que

112 Cf. *supra*, partie 1. 1. 1 et *infra* 1. 2. 5.

113 Cf. Turcan 1980.

114 Pour des exemples concrets cf. Krause 1894, qui a compilé, à la fin de son ouvrage, une liste avec toutes les victimes offertes à chaque dieu.

115 Arn. 7, 19 : *quae in coloribus ratio est, ut merito his albas [scil. hostias], illis atras conveniat nigerrimasque mactari ?*

116 Arn. 7, 19 : *feminas feminis, mares autem hostias dis maribus immolari sacrificiorum iura praescribunt.*

117 Goette 1986.

certains dieux, tels Neptune et Apollon, préfèrent des taureaux, alors qu'à Jupiter il faut sacrifier un bœuf castré¹¹⁸.

Le choix entre victimes adultes (*hostiae maiores*) et animaux de lait (*hostiae lactentes*) n'est pas déterminé par le type de dieu à honorer, mais probablement par une différence de nature économique : pour des sacrifices importants et somptueux, on choisira des animaux adultes, qui sont plus onéreux, alors que pour des occasions moins marquantes, ou, parfois pour des sacrifices privés, on utilisera plutôt de jeunes animaux¹¹⁹.

Les textes anciens font souvent remarquer que les victimes offertes ne doivent pas présenter de défauts physiques, mais, qu'au contraire elles doivent répondre à certains critères esthétiques¹²⁰. Pline¹²¹ affirme que seuls les bœufs dont la queue atteint le jarret plaisent aux dieux, et qu'une victime boiteuse ne peut pas les apaiser.

Les victimes sans défaut sont appelées *hostiae eximiae*, terme que Veranius, auteur des *Questions pontificales*, explique ainsi : « On appelle *eximiae* les victimes destinées au sacrifice, que l'on met à part (*eximiantur*) du troupeau, ou celles qui, par leur rare (*eximia*) beauté, sont en quelque sorte désignées pour être offertes aux dieux » (trad. personnelle)¹²². *Eximius* est donc considéré par Veranius d'abord au sens propre de « mis à part, détaché des autres »¹²³, ensuite au sens figuré d'« excellent, hors pair »¹²⁴. Les deux significations ne s'excluent pas l'une l'autre : effectivement, on réserve aux

118 Macr., *Sat.* 3, 10, 1-7. Ici il est plus difficile saisir la correspondance entre l'animal et le destinataire. Le cas du sacrifice à Jupiter, qui ne reçoit jamais d'animaux mâles entiers, a suscité des discussions dans l'antiquité déjà (cf. Ov., *fast.* 1, 587-588 ; Serv., *Aen.* 2, 202 et Macr. ci-dessus), et elles ont été poursuivies par les savants de nos jours (Dumézil 1961 ; Capdeville 1976 ; Dumézil 1979, *Jupiter*).

119 Krause 1894, 6 : *solum pretii discrimen*.

120 Pour les critères de beauté des bœufs cf. Varro *rust.* 2, 5, 8.

121 Plin., *nat.* 8, 183 : *quam ob rem victimarum probatio in vitulo, ut articulum suffraginis contingat; brevior non litant. hoc quoque notatum, vitulos ad aras umeris hominis adlatos non fere litare, sicut nec claudicante nec aliena hostia deos placari nec trahente se ab aris* (« Aussi, dans le choix des victimes, on n'admet un veau que si la queue atteint l'articulation du jarret ; plus courte, le sacrifice ne plaît pas aux dieux. On a noté aussi que les veaux portés aux autels à dos d'homme sont presque toujours sacrifiés sans résultat, que les dieux ne se laissent pas apaiser non plus par une victime boiteuse, ni par une victime prise en dehors de celles qui leur reviennent en propre, ni par une victime qui cherche à s'échapper des autels »).

122 Ce texte est cité par Macr., *Sat.* 3, 5, 6 : *eximii quoque in sacrificiis vocabulum non poeticum [...] sed sacerdotale nomen est. Veranius enim in Pontificalibus quaestionibus docet eximias dictas hostias quae ad sacrificium destinatae eximantur e grege, vel quod eximia specie quasi offerendae numinibus eligantur*. Cf. aussi Paul. Fest. 72 L : *eximium inde dici coeptum, quod in sacrificiis optimum pecus e grege eximebatur, vel, quod primum erat natum*.

123 *Eximius* est un adjectif dérivé du verbe *ex-emo* qui signifie, au sens premier, « prendre de », par exemple « prendre quelques exemplaires d'un groupe », cf. Ernout-Meillet 195.

124 Ernout-Meillet 195.

dieux les animaux les plus beaux que l'on élève dans des troupeaux spéciaux, séparés des autres¹²⁵. Dans les *Géorgiques* de Virgile¹²⁶, on apprend que le choix des animaux sacrificiels, au moins en ce qui concerne les veaux, se fait juste après la naissance. Au moment de les marquer au fer rouge¹²⁷, on les partage en trois groupes : ceux qui sont destinés à la procréation, ceux qui sont réservés aux autels, et enfin ceux qui sont assignés aux travaux des champs. Cette information de Virgile laisse supposer que les bœufs choisis pour les sacrifices ne font pas partie du même groupe que ceux destinés à l'agriculture, ce qui est confirmé par d'autres textes qui affirment que les animaux sacrificiels doivent être *iniugi*¹²⁸, c'est-à-dire ne doivent jamais avoir porté le joug. Cette disposition résulte de la volonté d'offrir aux dieux les meilleures bêtes, celles auxquelles aucun effort physique n'a fait perdre de vigueur et de beauté.

Varron¹²⁹ apporte une précision supplémentaire à propos des troupeaux de bœufs, en énonçant la formule utilisée pour la vente. Après avoir mentionné les bœufs destinés au labour et à la pâture, Varron introduit encore une distinction entre ceux qui sont vendus pour « le couteau » (*ad cultrum*), c'est-à-dire pour l'abattage, et ceux qui le sont pour les autels (*ad altaria*). Au moment de la

125 Sur cet aspect en Grèce cf. Georgoudi 1990, surtout 235 et 254.

126 Verg., *georg.* 3, 157-165 : *post partum cura in vitulos traducitur omnis; / continuoque notas et nomina gentis inurunt, / et quos aut pecori malint summittere habendo / aut aris servare sacros aut scindere terram / et campum horrentem fractis invertere glaebis.* («Après la mise bas, tous les soins passent aux petits et, sans tarder, on les marque au fer chaud pour indiquer leur origine et distinguer ceux qu'on choisit pour perpétuer le cheptel, ceux qu'on réserve aux autels pour le sacrifice, et ceux qui devront fendre la terre et retourner la plaine inculte en brisant les mottes »).

127 Sur le fait de marquer au fer rouge les animaux destinés au sacrifice en Grèce voir F. Sokolowski, *LSCG* 65, 69-71 : les animaux jugés acceptables pour le sacrifice étaient marqués au fer pour qu'on puisse aisément les identifier le moment venu. Cf. aussi Berthiaume 1982, 87 et n. 37 qui cite M. Segre, *Il mondo classico*, 1933, 136-140 ; J. Vanseveren, *Revue de Philologie* 10, 1936, 259-260 ; L. Robert, *Hellenica* 11-12, Paris, 1960, 120. Je remercie Véronique Dasen pour la discussion partagée à ce propos.

128 Macr., *Sat.* 3, 5, 5 : *quaedam sunt quae iniuges vocantur, id est quae numquam domitae aut iugo subditae sunt.*

129 Varro, *rust.* 2, 5, 10-11 : *eos cum emimus domitos, stipulamur sic: 'illosce boves sanos esse noxisque praestari'; cum emimus indomitos, sic: 'illosce iuvenos sanos recte deque pecore sano esse noxisque praestari spondesne?' paulo verbosius haec, qui Manili actiones secuntur lanii, qui ad cultrum bovem emunt: qui ad altaria, hostiae sanitatem non sol[v]ent stipulari* («Quand on les achète domestiqués, voici la formule d'engagement : 'Est-ce que tu promets que ces bœufs sont sains et que tu répondras de leurs dommages ?'. Quand on les achète non domestiqués, c'est celle-ci : 'Est-ce que tu promets que ces bouvillons sont tout à fait sains, issus d'un troupeau sain et que tu répondras de leurs dommages ?' » C'est la même formule un peu plus développée qu'utilisent les bouchers qui suivent le formulaire de Manilius, quand ils achètent un bœuf pour l'abattoir ; ceux qui achètent pour les autels ne font pas d'ordinaire garantir la santé de la victime»). Nous reviendrons sur ce passage à la fin du chapitre. Cf. aussi Scheid 2005, *manger*.

vente des premiers, le vendeur prononce une formule par laquelle il assure la bonne santé de son troupeau. Au contraire, au moment de la vente des bœufs destinés à l'autel, aucune formule spéciale n'est requise. Evidemment, ce passage n'est compréhensible que si l'on considère que les bœufs acquis pour l'autel sont élevés dans un troupeau spécial et que le contrôle de leur condition physique est réservé aux autorités religieuses, comme le suggère la statuette du Musée du Vatican dont on a parlé plus haut.

L'absence d'informations dans les textes anciens nous empêche de savoir si les autres races d'animaux domestiques sont élevées et choisies de la même manière que les bovins.

1. 2. 2. La procession

Le sacrifice, en tout cas celui du culte public, commence à l'aube¹³⁰. Il s'ouvre avec une procession solennelle, lors de laquelle les victimes sont conduites à l'autel par les serviteurs du culte (les *victimarii*, les *popae* et les *cultruarii*). Ceux-ci sont facilement reconnaissables dans les bas-reliefs parce qu'ils portent un tablier attaché à la taille qui descend jusqu'aux genoux. Les serviteurs qui se chargent de l'abattage sont représentés avec une hache à la main. Les victimes, elles, sont souvent parées d'ornements particuliers, qu'on retire peu avant l'abattage¹³¹. La procession et tout le reste de la cérémonie sont accompagnés de la musique des flûtes¹³².

130 Cf. par exemple Suet., *Aug.* 78 qui raconte qu'Auguste, quand il devait se lever de bon matin pour accomplir un devoir public ou un sacrifice (*si vel officii vel sacri causa maturius vigilandum esset*), allait, si possible, coucher chez des personnes qui habitaient près de là. Cf. aussi les *Actes* des frères arvaux, Scheid 1990, *frères* 509-510.

131 Cf. Fless 1995, 72-73.

132 L'importance de la musique est mise en évidence dans un épisode raconté par Liv. 9, 30, 5-6. Les joueurs de flûte avaient quitté Rome, fâchés à cause d'une décision du sénat qui les empêchait de faire un banquet dans le temple de Jupiter, comme le voulait une tradition ancienne. Le sénat fut alors pris de scrupules religieux (*religio*) parce que dans tout Rome on ne trouvait plus personne pour jouer de la flûte pendant les sacrifices (*ut nemo in urbe esset qui sacrificiis praecineret*).

1. 2. 3. La *praefatio*

Avant le début du rite, le sacrifiant se lave les mains avec de l'eau¹³³. La première action qu'il accomplit est la *praefatio*. Ce nom signifie « introduction » et il est utilisé par les auteurs anciens¹³⁴ pour désigner une libation d'encens et de vin sur un foyer portatif (*foculus*)¹³⁵. La *praefatio* est la marque du sacrifice proprement romain – elle n'existe pas dans le sacrifice grec par exemple. Durant cette libation, le sacrifiant prononce des prières et invoque les divinités¹³⁶. Sur le bas-relief du triomphe de l'empereur Marc Aurèle, cette scène peut être admirée dans toute la précision de ses détails¹³⁷. L'Empereur, au premier plan, verse la libation sur le foyer portatif (*foculus*). A ses côtés, un serviteur tient dans ses mains le récipient (*acerra*¹³⁸) contenant de l'encens et un musicien joue de la trompette. L'animal, à l'arrière plan, parmi les hommes, assiste à cette action : rien ne laisse présager sa mort imminente.

1. 2. 4. L'*immolatio*

L'action qui suit est appelée *immolatio* dans les sources anciennes¹³⁹. *Immolare* signifie au sens premier non pas « abattre » une victime¹⁴⁰, comme c'est le cas des termes qui en sont dérivés dans les langues romanes, mais saupoudrer la tête de l'animal avec une « pâte salée », la *mola salsa*¹⁴¹. Cette pâte est une mixture d'épeautre et de sel préparée par les Vestales lors de trois fêtes annuelles¹⁴². En citant Caton, Servius mentionne un exemple qui montre bien

133 Cato, *agr.* 132, 1 : *manus interluito* ; Macr., *Sat.* 3, 1, 6 : « Il est certain que, avant de sacrifier pour les dieux d'en haut, il faut se purifier par une ablution du corps ; mais, quand ce sont les dieux des enfers que l'on doit apaiser par un sacrifice, il semble qu'une simple aspersion suffise ». Cf. aussi Ov., *fast.* 5, 435. Pophyr., Hor. *Carm.* 3, 23, 17 indique la nécessité d'accomplir le sacrifice avec des mains qui n'on pas été souillées par des crimes.

134 Cato, *agr.* 134, 1 : *Thure, vino Iano, Iovi, Iunoni praefato*. Pour ce passage, cf. *infra*, 1. 3. 1.

135 Cf. Scheid, 1998, *commentarii*, p. 146 n°55, ligne 19 (trad. p. 150) : *ture et vino in igne in foculo fecit*.

136 Plin., *nat.* 28, 10 : *quippe victimas caedi sine precatione non videtur referre aut deos rite consuli* (« Ne semble-t-il pas inefficace d'immoler des victimes ou de consulter rituellement les dieux sans une formule de prière ? »).

137 Cf. le bas relief du triomphe de Marc Aurèle, Palazzo dei Conservatori, Rome (Ryberg 1955, fig. 86).

138 Pour tous les instruments utilisés pendant les rites cf. Siebert 1998.

139 Cf. aussi *infra* 2. 2. 5.

140 Cf. *supra* 1. 1. 2.

141 Paul.-Fest. 97 L. : *immolare est mola, id est farre molito et sale, hostiam perspersam sacrare*.

142 Serv., *ecl.* 8, 82 : *ex eo farre virgines ter in anno molam faciunt, Lupercalibus, Vestalibus, idibus septembribus*, cf. *infra* 2. 2. 5. 1.

que l'*immolatio* est préalable à la mise à mort¹⁴³ : des bœufs, après avoir été immolés, s'enfuient vers la Sicile. Bien évidemment cette remarque ne se comprend que si les bœufs ont la tête recouverte de *mola salsa* et non s'ils sont immolés au sens moderne du terme.

En même temps que cette pâte, le sacrifiant verse aussi du vin sur la tête de l'animal¹⁴⁴. Cette séquence se termine lorsque le sacrifiant effleure de son couteau le dos de l'animal, de la tête jusqu'à la queue¹⁴⁵. Des prières accompagnent cet acte et précisent à quelles divinités sont offertes les victimes¹⁴⁶.

1. 2. 5. L'abattage

L'abattage de l'animal est effectué par les serviteurs¹⁴⁷ (*victimarii*), comme le montrent clairement les bas-reliefs où ceux-ci sont représentés avec une hache à la main prête à assommer la victime. Aucune scène n'illustre le moment suivant, où la hache s'abat effectivement sur l'animal¹⁴⁸. Ces bas-reliefs représentent le sacrifiant, qui, pendant ce temps, regarde, un peu à l'écart, le serviteur et l'animal. Certaines sources littéraires font mention d'un dialogue rituel à l'occasion duquel le serviteur demande au sacrifiant s'il doit tuer (ou plus précisément, s'il doit « agir » : *agon* ?). Le sacrifiant lui enjoint de le faire (« fais-le ! » : *hoc age !*)¹⁴⁹. Le sacrifiant n'agit donc pas lui-même, mais ordonne l'action. Selon une hypothèse soutenue entre autres par Latte¹⁵⁰, à une époque plus ancienne le sacrifiant aurait tué l'animal de sa propre main. Cette

143 Serv., *Aen.* 10, 541 : *sane immolari proprie dicuntur hostiae, non cum caeduntur, sed cum accipiunt molam salsam* : Cato in *originibus* ita ait "Lavini boves immolatos, prius quam caederentur profugisse in Siciliam".

144 Cf., par exemple, Ov., *met.* 7, 594 : *fundit purum inter cornua vinum*, (« Il répand du vin pur entre les cornes »).

145 Cf. les *Actes* des arvaies : d'abord on immole par le vin, ensuite par la *mola salsa* et enfin par le couteau (cf. Scheid 1998, *commentarii*, p. 146 n° 55 et ligne 19-20 (trad. p.150) : *immolauitq(ue) uino mola cultroque*). Cf. aussi Lucan. 1, 610, selon lequel le couteau est utilisé pour répandre la *mola salsa* sur l'animal (*obliquoque molas inducere cultro*). Un passage de Servius parle aussi du geste de passer le couteau à plat : *obliquum etiam cultrum fronte usque ad caudam ante inmolationem ducere consueverant* (*Aen.* 12, 173, « C'était l'usage de passer le couteau à plat de la tête jusqu'à la queue de l'animal, avant de le tuer », trad. personnelle). Probablement le mot *immolatio* est utilisé ici par Servius dans l'acception de « tuer ».

146 Cato, *agr.* 134, cf. *infra* 1. 3. 1.

147 Cf. Scheid 1990, *frères* et *infra* Liv. 41, 15, 2 à propos du sacrifice du consul Cn. Cornelius, ici *infra* 1. 2. 8.

148 Même à propos du sacrifice grec, le thème de l'occultation de la violence a été longement débattu, cf. en dernier Georgoudi 2005.

149 Cf. *infra* 3. 2. 1. 1.

150 Latte 1960, 383 ; Dumézil 2000, 550.

conjecture repose surtout sur une affirmation de Lactance Placide, le commentateur de la *Thébaïde* de Stace (4, 463), selon laquelle les prêtres se répartissent en deux groupes : ceux qui frappent eux-mêmes la victime et qui s'appellent *agones*, et ceux qui laissent à quelqu'un d'autre, à un *victimarius*¹⁵¹, le soin de tuer l'animal. Toutefois, ce passage ne fait aucune allusion à une évolution dans la manière d'abattre la victime. Pour le commentateur de Stace, ces deux pratiques peuvent être contemporaines. Dans la littérature, il arrive qu'on décrive un sacrifiant tuant l'animal de sa propre main, comme Enée, auquel le même Lactance Placide se réfère dans la suite du passage en question¹⁵². En effet, Enée tue lui-même la victime lorsqu'il sacrifie pour entrer aux enfers. Cependant, ces témoignages littéraires, qui s'opposent à toutes les représentations iconographiques, ne semblent pas illustrer la réalité de la pratique rituelle¹⁵³.

La façon dont on abat la victime varie selon la taille de celle-ci et le type de sacrifice. Les animaux de grande taille, c'est-à-dire les bovins, sont probablement assommés avec un marteau ou une hache avant d'être tués avec un couteau¹⁵⁴. Les animaux plus petits sont égorgés avec un couteau¹⁵⁵. Lors de certains holocaustes, les victimes sont tuées par étouffement¹⁵⁶. Les victimes

151 Lact. Plac., *Stat. Theb.* 4, 463 : *sacerdotum consuetudo talis est, ut aut ipsi percutiant victimas – et « agones » appellantur – aut victimis cultrum alter impingat – qui « victimatores » dicuntur.*

152 Verg., *Aen.* 6, 250-251 : *Aeneas [...] ense ferit sterilem [...] vaccam.*

153 Le passage de Lactance Placide semble plutôt être une spéculation inspirée par l'importance du verbe *agere* en contexte sacrificiel, cf. *infra* 3. 2. 1. 1.

154 Selon Marquardt (1889, 21) les bœufs sont assommés au moyen d'une hache, les veaux d'un marteau. Sur la mosaïque d'Ostie (sacrifice pour les Divi, Caserma dei Vigili, Ostie, Ryberg fig. 46), on voit des bovins aux genoux fléchis et des *victimarii* avec leur hache levée.

155 Serv., *georg.* 3, 492 explique que l'expression virgilienne *suppositi cultri* ou *supponunt alii cultros* signifie que les animaux sont égorgés. Il précise qu'il s'agit d'un type d'abattage qui peut se faire en frappant l'animal de bas en haut ou de haut en bas (*id est iugulant hostias. dicendo autem 'suppositi' feriendi genus ostendit: nam interdum ab inferiore parte, interdum desuper feriebantur*).

156 Selon Servius, *Aen.* 7, 563, entre la Campanie et l'Apulie, là où demeure le peuple des Hirpins et où se trouve une entrée des enfers, s'étend un lac sulfureux, d'où sort une odeur mortelle. Là-bas, les victimes ne sont pas immolées en sacrifice, mais tuées par cette odeur, lorsqu'on les suspend au-dessus de l'eau. Cf. Piccaluga 1976 ; Chirassi Colombo 2004.

des sacrifices humains du Forum Boarium sont elles aussi tuées par asphyxie : elles sont ensevelies vivantes dans une chambre souterraine¹⁵⁷.

1. 2. 6. L'*extispicium* et la *litatio*

Après l'abattage, le corps de l'animal¹⁵⁸ est retourné sur le dos, ouvert et soumis à une inspection qui porte le nom d'*extispicium*¹⁵⁹. Cette opération sert à vérifier si les organes internes sont à leur place et ne présentent aucune anomalie. Si c'est le cas, cela signifie que les dieux acceptent le sacrifice. Les mots qui désignent l'agrément de la part des dieux sont *litatio* et *litare*¹⁶⁰. Si tel n'est pas le cas, il faut recommencer le rituel avec une autre victime¹⁶¹. Cette dernière procédure s'appelle *instauratio*¹⁶², et la victime offerte en deuxième lieu est qualifiée de *succidanea*¹⁶³. Normalement, on ne peut pas offrir une seule victime à deux divinités différentes, parce que si l'*extispicium* donne des

157 Les sources (Liv. 22, 57, 6; Plin., *nat.* 28, 12; Plut., *Marc.* 3, 5-7; *quaest. Rom.* 83) parlent du sacrifice d'un couple de Gaulois et d'un couple de Grecs, enterrés dans le Forum Boarium (cf. *infra* 3. 3. 5). Un passage d'Aulu-Gelle (5, 12, 11) peut faire penser que la même procédure est pratiquée pour le sacrifice de certains animaux. L'auteur parle d'une chèvre sacrifiée à Vediovis *ritu humano*. Cela signifie-t-il que la chèvre est enterrée vivante, selon la pratique utilisée pour les humains ? Cette supposition semble tout à fait pertinente, considérant que Vediovis est une divinité d'en bas et que le fait d'enterrer une victime peut symboliser la volonté de l'envoyer vers le bas, vers les dieux souterrains. Cependant, il est difficile d'évaluer ce passage qui n'a pas de parallèle. Cf. Capdeville 1971, 292-293.

158 On ne sait pas si tous les animaux sacrifiés sont soumis à ce type de contrôle, mais les victimes humaines semblent en tout cas y échapper (Plin., *nat.* 28, 5) : « Observer les *exta* d'un homme est considéré comme néfaste » (*aspici humana exta nefas habetur*).

159 Le terme *extispicium* dérive de *exta* et de **specio*, verbe qui signifie « regarder » et qui n'est presque pas attesté sans préfixe à l'époque historique, cf. Ernout-Meillet 639. Le mot *extispicium* est un *terminus technicus* utilisé par exemple par Cic., *div.* 1, 12 ; 1, 29 ; 2, 26 ; 2, 42. Cf. le bas relief du Musée du Louvre, Ryberg fig. 69 a.

160 Macr., *Sat.* 3, 9, 9 : après l'*evocatio* des dieux « on doit immoler des victimes de petit bétail, et voir si l'examen des *exta* laisse prévoir un heureux résultat ». Cf. aussi Plaut., *Poen.* 449 - 457b ; 489 (*ut semper sacrificem nec umquam litem*) ; Sil. Ital., *Pun.* 1, 120-122. Cf. *infra* 2. 2. 4.

161 Cf. par exemple Liv. 41, 14, 7-15, 4. Les vœux de l'année 176 n'ont pas été agréés : le foie de la victime sacrifiée par le consul Q. Petilius était dépourvu de sa tête. Le sénat ordonne alors de sacrifier d'autres taureaux, jusqu'à ce que l'un d'eux soit agréé (*perlitare*). On sacrifie encore trois bœufs dont les foies présentent la même malformation. Le sénat ordonne alors de continuer le sacrifice avec des victimes majeures jusqu'à l'agrément divin (*usque ad litationem*). Enfin, le sacrifice est accepté par tous les dieux.

162 Cohee 1994.

163 Selon Aulu-Gelle 4, 6, 5, quand les victimes d'un sacrifice ne sont pas agréées, on en sacrifie d'autres appelées *succidanae*. Ce nom s'explique parce qu'elles tombent, pour la purification (*piaculum*), à la place des autres (*subdebantur et succidebantur*). Cf. aussi Serv., *Aen.* 12, 170.

résultats négatifs, il est impossible d'établir quelle est la divinité qu'il faut apaiser¹⁶⁴.

La personne chargée de l'inspection des *exta* est parfois nommée *extispex*¹⁶⁵. Cette fonction n'est pas précisée davantage. Dans l'unique bas-relief représentant une scène d'*extispicium*¹⁶⁶, celui qui consulte les entrailles porte un tablier autour de la taille, comme un *victimarius*. Il s'agit donc probablement d'un serviteur. Certains textes mentionnent, pour cette séquence, la présence d'un *haruspex*¹⁶⁷, c'est-à-dire d'un appariteur de rang équestre, qui assiste les magistrats pendant qu'ils sacrifient¹⁶⁸.

On suppose l'existence à Rome de deux pratiques différentes de consultation des *exta*¹⁶⁹. L'une, celle qu'on appelle généralement *litatio*, décrite ci-dessus, est proprement romaine et consiste simplement à contrôler si l'offrande est bien agréée par les dieux. Cette inspection se déroule alors que les organes sont encore dans le corps de l'animal¹⁷⁰. L'autre est une technique d'origine étrusque, qui consiste à consulter les *exta* pour en tirer des renseignements plus complexes. Pour cela, les *exta* sont extraits du corps de l'animal¹⁷¹. Ce type de divination est décrit dans les textes tragiques et épiques¹⁷² : dans les organes internes on ne lit alors pas seulement une réponse positive ou négative de la part des dieux, mais des indications énigmatiques qui peuvent être interprétées uniquement à l'aide d'un spécialiste étrusque. Celui-ci sera capable de fournir des explications sur une faute commise et sur la façon de la réparer. Or, nous ne disposons d'aucune certitude quant à l'historicité de ce type de divination. Si on admet l'existence de cette pratique à Rome, on doit aussi la considérer comme coexistant avec l'autre pratique : les deux peuvent avoir été employées dans des situations différentes¹⁷³.

164 Liv. 27, 25, 7 indique pourtant la possibilité d'offrir la même victime à deux divinités, s'il s'agit des *dii certi*.

165 Non. 23 L. : *extispices proprie aruspices dicti sunt, quod exta spiciant*. Nonius Marcellus cite, à la suite de cette explication, un passage de Varron où apparaît le mot *extispex*.

166 Il s'agit du bas-relief qui se trouve au Musée du Louvre, Cf. Ryberg 1955, fig. 69 a.

167 Cf. *infra* 1. 2. 9 : Plaut., *Poen.* 449-457b. Cf. aussi les passages de Sénèque et de Lucain *infra* 1. 3. 2.

168 Mommsen 1887, 423.

169 Cf. Schilling 1962 et la bibliographie citée dans cet article.

170 Cf. Schilling 1962, 185. Les passages qui sont à la base de cette supposition sont un lemme de Paul Diacre (Paul.-Fest. 89 L., cf. *infra*, n. 186), et un texte de Pline, *nat.* 11, 204 où le foie est décrit alors qu'il se trouve encore dans le corps de l'animal.

171 Schilling 1962, 185, n. 4 cite plusieurs passages qui montrent que les *exta* sont sortis du corps avant la divination : Lucan. 1, 617 : *raptis [...] in extis*; Ov., *met.* 15, 136 : *ereptas viventi pectore fibras* ; Sen., *Thyes.* 755 : *erepta vivis exta pectoribus*.

172 C'est le cas dans l'*Œdipe* de Sénèque et dans la *Guerre civile* de Lucain, cf. *infra*, 1. 3. 2.

173 Cf. encore la conclusion de Schilling 1962.

1. 2. 7. Les *exta*

Nous avons jusqu'ici parlé des *exta* sans préciser quels organes ce terme désigne. Il nous faut maintenant aborder ce problème. Le premier auteur explicite à ce sujet est Cicéron (*div.* 2, 29), qui indique que la divination est accomplie sur la vésicule (*fel*) d'un poulet, et sur le foie, le cœur ou le poumon d'un taureau (*tauri opimi iecur aut cor aut pulmo*). Dans l'*Oedipe* de Sénèque (356-370), les organes divinatoires mentionnés sont les mêmes que chez Cicéron, auxquels s'ajoute le péritoine (*omentum*), c'est-à-dire la membrane qui enveloppe les organes de la cavité abdominale¹⁷⁴. Cependant, selon Arnobe 7, 25, l'*omentum* serait plutôt donné comme offrande supplémentaire (*magmentum*)¹⁷⁵. Il se peut donc que cette membrane n'ait pas été considérée comme partie intégrante des *exta*, mais comme une offrande ajoutée pour augmenter l'efficacité du sacrifice. Dans le sacrifice grec, la même membrane, qui est recouverte de suif ou de graisse et est appelée *épiploon*, recouvre la viande sacrificielle sur l'autel¹⁷⁶. Dans le sacrifice décrit par Lucain (1, 619-625), on retrouve encore les mêmes organes (cœur, poumons, péritoine et foie), à l'exception de la vésicule. En tenant compte des différences entre ces textes, notre liste des organes composant les *exta* peut être fixée à cinq termes¹⁷⁷ : la vésicule, les poumons, le foie, le péritoine et le cœur. A en croire Pline, le cœur n'avait pas toujours fait partie des *exta*, mais il y avait été ajouté à partir de l'époque de Pyrrhus¹⁷⁸. Malheureusement cette précision chronologique ne peut pas être confirmée.

174 *Schol. Pers.* 2, 47 *omenta sunt membranae quae exta continent*, cf. Ernout-Meillet 461. Selon Plin., *nat.* 11, 197 les *exta* des humains étaient séparés des viscères par une membrane qui porte le nom de *praecordia* (*exta homini ab inferiore viscerum parte separantur membrana, quam praecordia appellant, quia a corde praetenditur quod Graeci appellaverunt φρένας*).

175 Le passage est cité *infra* 2. 3. 4.

176 Cf. van Straten 1995, 125-128 qui cite le fragment 95, corrompu, d'Eubule (Edmons = fr. 94 Kassel-Austin) et Arist., *Parties des animaux* 677b. La question a intéressé Berthiaume, 2005.

177 Cf. par exemple Lübbert 123 ; Wissowa 1912, 418.

178 Plin., *nat.* 11, 186 : *in corde summo pinguitudo quaedam est laetis extis. non semper autem in parte extorum habitum est. L. Postumio L. <F>. Albino rege sacrorum post CXXXVI Olympiadem, cum rex Pyrrhus ex Italia decessisset, cor in extis haruspices inspicere coeperunt* (« sur la partie supérieure du cœur existe une formation grasseuse d'heureux présage dans les victimes. Toutefois le cœur n'a pas toujours été compté au nombre des entrailles ; ce n'est qu'à l'époque où L. Postumius L. F. Albinus était roi des sacrifices, après la 126^e Olympiade, lorsque le roi Pyrrhus eut quitté l'Italie, que les haruspices commencèrent à l'inspecter avec les autres entrailles).

1. 2. 8. La préparation et la cuisson de la viande

Les *exta* peuvent être apprêtés de différentes manières : ils sont parfois cuits dans une marmite¹⁷⁹ (*aula extaris*¹⁸⁰ ou *extar*¹⁸¹), avec de l'eau¹⁸², ou sont d'autres fois grillés sur une broche (*veru*). Les *exta* cuits dans la marmite sont assaisonnés de *mola salsa*¹⁸³. Nous distinguons mal quels étaient les critères qui déterminaient le choix d'un type de cuisson plutôt que l'autre¹⁸⁴. L'unique texte qui fait allusion à une différenciation est un passage assez énigmatique de Varron : « *Aries*, le bélier, tire son nom du fait que les anciens disaient *ares* et nos contemporains *aruiga*, d'où la forme *ariugae*. Les *exta* de ces béliers sont cuits pendant les sacrifices dans des marmites et non sur des broches [...]. Mais, parmi les victimes, on appelle seulement *ariuga* la bête qui porte des cornes» (trad. légèrement modifiée)¹⁸⁵. Comment faut-il comprendre ce texte? Parmi les ovins, dont il est question ici, seuls les mâles d'un certain âge ont des cornes. Si l'on s'en tient au sens strict, on dira que seuls les *exta* des mâles adultes sont cuits dans des marmites¹⁸⁶. Les *exta* des agneaux et des brebis seraient donc rôtis sur des broches. A partir de ce passage, certains chercheurs

179 Les *exta* cuits dans une marmite sont dits *aulicocta*, mot qui signifie « bouillis » (Paul-Fest. 20 L.: *aulas antiqui dicebant, quas nos dicimus ollas, quia nullam litteram geminabant. Itaque aulicocta exta, quae in ollis coquebantur, dicebant, id est elixa*).

180 Plaut., *Rud.* 131-135 : *Daem.: non hercle, adulescens, iam hos dies complusculos/ quemquam istic vidi sacrificare, neque potest / clam me esse si qui sacrificat: semper petunt / aquam hinc aut ignem aut vascula aut cultrum aut veru / aut aulam extarem, aut aliquid quid verbis opust?* (Démonès: « Non, ma foi, jeune homme ; il y a déjà pas mal de jours que je n'ai vu personne sacrifier ici, et il ne peut y avoir de sacrifices sans que j'en sois instruit ; toujours on nous demande de l'eau, ou du feu, ou des vases, ou un couteau, ou une broche, ou une marmite pour cuire les viandes du sacrifice, ou quelque autre objet. »)

181 *CGL* 2, 66, 46 (Goetz, Gundermann, Leipzig, 1888): *extar ulla ubi exta quebantur*.

182 Cf. ci-dessous le récit de Tite-Live 41, 15, 2, selon lequel le consul fait vider l'eau de la marmite pour observer le foie.

183 Varro, *ling.* 5, 104 : *etiam frumentum, quod <ad> exta ollicoqua solet addi ex mola, id est ex sale et farre molito* (« *frumentum* vient encore de ce qu'on en ajoute habituellement aux entrailles cuites dans les marmites des sacrifices, en le prélevant sur la *mola salsa*, c'est-à-dire sur un mélange de sel et de froment moulu », trad. de Collart, Paris, 1954, modifiée).

184 Nous ne disposons d'aucune représentation pour cette séquence du sacrifice, cf. Fless 1995, 74.

185 Varro, *ling.* 5, 98 : *aries qui eam dicebant ares, veteres nostri ariuga, hinc ariugas. haec sunt quorum in sacrificiis exta in olla, non in veru coquantur [...]. In hostis eam dicunt ariugam quae cornua habeat*.

186 Il existe un autre passage qui explique le mot *ariugae*, mais il n'apporte que peu d'informations utiles à notre propos. C'est un très bref épitomé de Paul Diacre (89 L.) : « *Hariuga* se dit de l'animal sacrificiel, dont les *exta* sont analysés quand ils sont encore palpitants dans le corps» (*hariuga dicebatur hostia, cuius adhaerentia inspiciebatur exta*, trad. personnelle). Cf. *supra* 1. 2. 6.

ont essayé d'élaborer des théories plus générales. Pour E. Lübbert¹⁸⁷, qui rédige son traité *Commentationes pontificales* en latin, la question est assez claire (*satis in propatulo est*) : les *exta* de toutes les victimes adultes (*hostiae maiores*) sont cuits dans les marmites. Il arrive à cette conclusion parce que Varron, dans un paragraphe qui précède celui que l'on vient de citer, mentionne ensemble les veaux, les moutons et les porcs. Marquardt est du même avis : « La règle ne s'applique pas aux brebis et aux agneaux »¹⁸⁸. Cependant, la division en deux catégories, jeunes animaux et animaux adultes, n'est confirmée par aucune autre information. Cela nous contraint à une certaine prudence : la question, à mon avis, n'est pas *in propatulo*. Le Bonniec propose une autre solution. Il s'appuie, pour sa part, sur un passage dans lequel Arnobe¹⁸⁹ affirme que c'est à partir du règne de Tullus Hostilius que les Romains ont commencé à offrir aux dieux des *exta* à moitié cuits :

Alors que, sous les règnes de Romulus et de (Numa) Pompilius, les entrailles des victimes étaient entièrement brûlées en offrande aux dieux, après avoir été complètement cuites et bouillies, n'avez-vous pas commencé, sous le règne de Tullus (Hostilius), à les offrir à moitié crues et à peine saisies, au mépris de l'antique prescription rituelle ? » (trad. Le Bonniec dans son article 1985, 183).

Ces phrases signifient, selon Le Bonniec, que les Romains ont dès lors commencé à offrir les *exta* après les avoir grillés, tandis qu'auparavant ils les offraient après les avoir laissés bouillir. Donc selon lui, les deux formes de cuissons renvoient à une évolution de la cuisine sacrificielle romaine, même si l'ancienne façon de faire continue à exister aux côtés de la nouvelle.

Les conclusions de Le Bonniec et de Lübbert ne sont que des hypothèses inverifiables. En fait, le passage d'Arnobe doit être considéré non pas comme un document historique, mais plutôt comme un mythe étimologique lié probablement au caractère belliqueux de Tullus Hostilius¹⁹⁰. Il faut citer encore deux passages de Tite-Live qui décrivent des sacrifices faits comme accomplissement des *vota* du début de l'année. Un de ces passages (Liv. 41, 15, 2), dont je parlerai plus en détails ci après¹⁹¹, révèle que la victime sacrifiée lors des *vota* du début de l'année (176 av. J.-C.) est un bœuf et que ses *exta* sont bouillis. L'autre raconte, lui aussi, de vœux du début de l'année (171 av.J.-C.), et affirme que les victimes immolées selon la coutume (*rite*) sont des

187 Lübbert 1859, 125.

188 Marquardt 1889, 219. n. 2.

189 Arn. 2, 68 : *cum Romulo Pompilioque regnantibus percocta plane ac madida concremarentur diis exta, nonne rege sub Tullo semicruda coepistis et leviter animata porricere, prisca observatione contempta ?*

190 On peut le rapprocher d'un autre mythe dont je traiterai plus tard (cf. *infra* 2. 4. 1. 9) : celui d'Octave, qui explique pourquoi les *exta* offerts à Mars, dieu de la guerre, sont peu cuits.

191 Cf. *infra* Liv. 41, 15, 2 à propos des *exta* d'un bœuf cuits dans une marmite lors des vœux du début de l'année; dans 42, 28, 7 et 45, 16, 6, il est question du même type de vœux et les victimes sont définies : *hostiae maiores*.

hostiae maiores. Ces passages semblent conforter la position de Lübbert, c'est-à-dire qu'on cuit dans la marmite des animaux de grande taille et adultes.

Mais je ne voudrais pas m'avancer sur la base de ces textes à proposer des théories générales. Il est certain que les règles romaines diffèrent sensiblement de celles du sacrifice grec, où les organes internes, sont d'abord rôtis et ensuite bouillis.

La cuisine romaine du sacrifice est parfois assez complexe et longue : vient d'abord la découpe de l'animal, puis la séparation de la viande destinée aux dieux, la cuisson de celle-ci et, dans certains cas, la préparation de saucissons (*offae*)¹⁹². Le travail de boucherie est vraisemblablement réservé aux serviteurs. Un des récits de Tite-Live (41, 15, 2), auxquels je viens de faire allusion, en témoigne. Il s'agit des sacrifices pour l'accomplissement des *vota* de l'année 176 av. J.-C. sur le Capitole¹⁹³. Pendant la cuisson des *exta*, rapporte Tite-Live, le consul Cn. Cornelius se rend à la séance du Sénat. Le *victimarius*, qui s'occupe de la cuisson, le rejoint pour lui annoncer que le foie s'est défait dans la marmite. Le consul quitte alors le Sénat et se rend au lieu où se passe la cuisson. Il ordonne alors de vider l'eau de la marmite pour pouvoir observer le foie et constate que le serviteur a dit vrai. Cet épisode montre, d'une part, que le sacrifiant n'assiste pas à la cuisson des *exta*, et de l'autre, que l'intervalle de temps entre l'abattage et l'offrande est assez long pour permettre de participer à une séance du Sénat.

L'épisode du consul Cn. Cornelius n'est pas à considérer comme un cas isolé. Dans les calendriers, certains jours portent le nom de *intercisi*, ou *endotercisi* (« entrecoupés »)¹⁹⁴. Ils ont un caractère spécial : *nefasti* le matin et le soir, ils sont *fasti* entre ces deux moments. En d'autres termes, dans ces journées, le matin et le soir sont réservés aux activités religieuses, tandis que le reste du temps est dédié aux activités publiques. Varron¹⁹⁵ explique que cette répartition est en relation avec les séquences du sacrifice : la partie *fas* du jour intervient *inter hostiam caesam et exta porrecta*, c'est-à-dire entre l'abattage de la victime et l'offrande. Il est évident que, pendant les jours *intercisi*, un sacrifice, commencé le matin, est terminé le soir seulement : entre-temps, les magistrats chargés du sacrifice peuvent vaquer à leurs occupations profanes, comme le fait le consul du récit de Tite-Live.

192 Cf. *infra* 2. 3. 3.

193 Sur ce passage, cf. Scheid 1990, 300-302.

194 Il y a onze jours *intercisi* par année, cf. Degrassi 1963, 345 ; aussi Rüpke 1995, 268-9.

195 Varro, *ling.* 6, 31 ; cf. aussi Ov., *fast.* 1, 49-52 ; Macr., *Sat.* 1, 16, 2-3 ; *fast. Praen. ad 10 Ian.* (Degrassi 1963, 334).

1. 2. 9. L'offrande

L'offrande à la divinité est un des moments forts de la pratique rituelle, et elle est accomplie par le sacrifiant. On sort les *exta* de la marmite, ou on les retire de la broche. Il est possible qu'à ce moment-là, les *exta* soient contrôlés encore une fois par un haruspice¹⁹⁶. Ensuite, le sacrifiant les découpe : cet acte est désigné par le verbe *prosecare*¹⁹⁷. Une des explications de Festus fait dériver le mot *exta* du verbe *secare* (couper) : les *exta* sont appelés ainsi parce qu'ils sont coupés pour les dieux (*quod ea dis prosectur*¹⁹⁸). Selon cette étymologie, les *exta*, dérivés de **ex-secta*¹⁹⁹, signifieraient « ceux qui ont été coupés ».

Les *exta* sont déposés dans des assiettes²⁰⁰ et saupoudrés de *mola salsa*²⁰¹, avant d'être portés sur l'autel où on les laisse brûler. Lors de certains sacrifices, on ajoute aux *exta* un *augmentum*, c'est-à-dire un morceau de foie. On y joint parfois aussi, par la suite, une part supplémentaire de viande, le *magmentum*, dont nous avons parlé à propos du péritoine²⁰². L'autel (*ara*) sur lequel on dépose l'offrande sacrificielle diffère du *foculus*, le foyer portatif sur lequel a

196 Plaut., *Poen.* 452-453, cf. la note suivante.

197 Plaut., *Poen.* 452-453 raconte qu'après un sacrifice et la *litatio* de six agneaux à Vénus, l'haruspice avait défendu de découper les entrailles car il ne les trouvait pas favorables. Paul.-Fest. 252 L.: « *prosicium* est ce qui est offert après avoir été coupé » (trad. personnelle, *prosicium, quod praesecatatum proicitur*). Sur *prosicium* et *prosectum* cf. aussi Varro, *ling.* 5, 110, 6. Selon Hubaux 1958, 280-282 le verbe *prosecare* est un synonyme de *rapere* et signifie arracher les *exta* pour les déposer sur l'autel. Cependant Suet., *Aug.* 1, 1 (cf. *infra* 2. 4. 1. 7 et l'annexe) utilise explicitement les deux verbes l'un après l'autre pour indiquer deux actions successives : *rapere* s'applique au moment où les *exta* sont arrachés du feu et *prosecare* à leur découpage sur l'autel.

198 Paul.-Fest. 69 L. : *exta dicta, quod ea dis prosectur, quae maxime extant eminentque*, cf. *infra* n. 217.

199 Cf. Ernout-Meillet, 206. Du verbe *secare* (couper) dérivent aussi les mots *insicium*, *prosicium* et *prosectum* qui désignent les saucisses et la charcuterie faites avec les *exta* Varro, *ling.* 5, 110, 6 : « Le terme *insicia* vient du fait que la viande est coupée, et correspond à ce qui, dans le *carmen Saliare*, est dit <*prosicium*> et qu'aujourd'hui nous appelons *prosectum* » (*insicia ab eo quod insecta caro, ut in carmine Saliorum est, quod in extis dicitur nunc prosectum*, trad. Collart, Paris, 1954, modifiée). Cf. aussi Varro, *ant. fr.* 84 Cardauns, *ap. Non.* 326 L. : *prosicium extorum vel in mensam porricere*, et l'explication du même Non. 327 L. : *prosecta, exta quae aris dantur ex fibris pecudum dissecta, sunt generis neutri* ; Paul.-Fest. 252 L. : cf. *supra* note 197.

200 Verg., *georg.* 2, 194 : « Le gras étrusque jouait de la flûte près des autels et nous offrons les *exta* dans des assiettes profondes » (*inflavit cum pinguis ebur Tyrrhenus ad aras, lancibus et pandis fumantia reddimus exta*). Cf. aussi Verg., *Aen.* 12, 215 : Enée et Latinus recouvrent les autels d'assiettes bien pleines (*cumulant oneratis lancibus aras*) ; Ov., *fast.* 1, 454 : le foie d'une oie est offert (*dare*) dans des assiettes (*in lances*).

201 On saupoudre vraisemblablement les *exta* cuits dans des marmites (Varro, *ling.* 5, 104 : *etiam frumentum, quod <ad> exta ollicoqua solet addi ex mola, id est ex sale et farre molito*), ou peut-être tous les *exta* en général (Val. Max. 2, 5, 5 : les *exta* des victimes sont saupoudrées d'épeautre : *exta farre sparguntur*).

202 Cf. *supra* 1. 2. 7.

été accomplie la *praefatio* au début du rituel²⁰³. Mais lorsqu'il n'y a pas d'autel stable, le *foculus* peut faire l'affaire. On le revêt alors de mottes de gazon²⁰⁴. Si le sacrifice s'adresse à des divinités marines, les *exta* sont jetés crus dans la mer²⁰⁵, s'ils sont offerts à des divinités du sol ou des enfers, ils sont jetés par terre²⁰⁶.

Une réflexion doit être faite à propos du sang de l'animal. On pense généralement qu'il était offert aux divinités²⁰⁷ sur l'autel ou répandu sur la terre pour les divinités d'en bas²⁰⁸. Cependant, on sait aussi que parfois les hommes absorbent une partie du sang de l'animal. Quelques textes l'affirment de façon explicite. Dans un fragment du calendrier de Préneste, on lit : *sanguinem gustare antea frequenter solebant* (« à une époque ancienne, ils avaient fréquemment l'habitude de consommer le sang », trad. personnelle)²⁰⁹. Malheureusement, le contexte de cette phrase n'est pas connu et il est difficile de comprendre quel est l'acteur de ce geste et quelle en est la valeur. Peut-être ces personnes sont-elles les frères arvaux. En effet, deux comptes rendus de cette confrérie font allusion à l'ingestion du sang. Dans celui de l'année 218 ap. J.-C. on lit : *porcilia piaculares epulati sunt et sanguem postea*²¹⁰, c'est-à-

203 Scheid 1998, *commentarii*, n°100a, p. 294, ligne 19 : *in foculo argenteo cespiti ornato extam vaccinam reddidit* (trad. p. 298 : « Il offrit la fressure de la vache sur un petit foyer d'argent couvert d'une motte de gazon »).

204 Cf. n. précédente et aussi Ov., *met.* 15, 573-576 : Cibus élève des autels de gazon vert et allume sur l'herbe des feux parfumés pour se concilier les dieux ; Serv., *Aen.* 12, 119 : c'était un usage romain que de poser des mottes de gazon (*caespes*) sur les autels pour sacrifier (*Romani enim moris fuerat caespitem arae superimponere et ita sacrificare*) ; Scheid 1990, *frères* 326-330.

205 Serv., *Aen.* 5, 238 discute l'expression de *EXTA SALSOS PORRICIAM IN FLUCTUS*, qui signifie « j'offrirai les *exta* dans la mer ». Cependant Servius n'est pas sûr de la lecture du verbe *porricere*. Il serait, selon lui, possible de lire ici *proicere* qui signifie « jeter ». Son incertitude découle de l'interrogation suivante : peut-on utiliser un verbe qui signifie « offrir » pour les *exta* qui sont jetés dans la mer (*proiciam exta 'proiciuntur' in fluctus, aris 'porriciuntur', hoc est porriguntur: nisi forte dicamus etiam fluctibus offerri. quod si est, 'porriciam' legendum est, id est porro iaciam*). On trouve des exemples de cette pratique chez Cic., *nat.* 3, 51 : « Nos chefs d'armée, au moment où ils prennent la mer, ont coutume de sacrifier aux flots une victime » (*nostri quidem duces mare ingredientis immolare hostiam fluctibus consuerunt*); Liv. 29, 27, 5 : les *exta* crus sont jetés dans la mer (*in mare proiecit*).

206 Cf. par exemple le sacrifice à la *Mater Larum* pour laquelle les arvaux jettent l'offrande sur le sol (*ollas acceperunt et ianuis apertis per clivum matri Larum cenam iactaverunt*), cf. Scheid 1990, *frères* 585-598.

207 Cf. Schilling 1962, 183.

208 Cf. par exemple le sacrifice décrit par Stat., *Theb.* 4, 463-4 : « Tirésias [...] fait creuser neuf trous dans lesquels il verse en abondance la liqueur de Bacchus, du lait que le printemps lui offre, du miel liquide de l'Attique et du sang qui attire les Mânes. Il continue tant que la terre en est assoiffée ». Pendant le même sacrifice sa fille Mantô « reçoit le sang dans des coupes et fait une première libation ».

209 Marucchi 1921, 277.

210 Scheid 1998, *commentarii*, p. 294, n°100a, colonne 1, ligne 22-23 (trad. p. 298).

dire « ensuite (les arvaies) mangent les truies expiatoires et le sang » (trad. personnelle). Le compte rendu de 240 ap. J.-C. apporte quelques détails supplémentaires : *de sangunculo porciliarum vesciti sunt*²¹¹. Le sang des jeunes truies n'est donc pas bu par les arvaies, mais mangé (*vescor*) sous forme de boudin (*sangunculus*)²¹². On peut donc supposer que, dans les deux textes précédents, l'« absorption » de sang se faisait de la même manière : on ne boit pas le sang, mais on mange des saucisses faites avec celui-ci. Le *sangunculus* apparaît aussi dans un passage du *Satiricon* de Pétrone (66, 2), où il est servi comme garniture avec du porc lors d'un repas *novendialis* en l'honneur d'un esclave affranchi²¹³. Ce dernier exemple montre que le sang n'est pas exclusivement réservé aux dieux, mais que les hommes peuvent en manger lors de banquets fort différents de ceux des arvaies.

Si le sang n'est pas une nourriture exclusivement divine, qu'en est-il des *exta*? Aucune source ancienne n'indique que, dans une procédure sacrificielle normale, une partie des *exta* revienne aux hommes²¹⁴. Les *exta* sont la nourriture des dieux et se distinguent des *viscera* mangés, eux, par les hommes²¹⁵. Servius explique, en effet, que *viscera* désigne « tout ce qui est compris entre les os et la peau » (trad. personnelle)²¹⁶. Les *exta*, par contre, constituent la partie la plus précieuse de la viande : selon Paul Diacre ce mot, qu'il met en relation avec le verbe *extare*, signifierait « la partie qui dépasse les autres, la partie la plus éminente »²¹⁷. La distinction faite lors du sacrifice romain entre une partie « divine » et une partie « humaine » de la viande le différencie nettement du sacrifice grec, lors duquel les organes internes (*splanchna*), bien qu'offerts aux dieux, sont aussi mangés par les hommes. Doit-on alors penser, qu'à Rome les organes composant les *exta* sont des aliments interdits aux hommes ?

Un coup d'œil aux recettes de cuisine d'Apicius nous renseigne sur les habitudes alimentaires des Romains. Plusieurs plats destinés à la table des

211 Scheid 1998, *commentarii*, p. 333, n° 114, colonne 2, lignes 12-13 (trad. p. 336).

212 Marucchi 1921, 475 traduit *sangunculus* avec le mot italien « sanguinaccio ».

213 Plin., *nat.* 28, 209 mentionne aussi le *sanguiculus*, mais comme remède médical.

214 Sur les exceptions, cf. *infra* 2. 4.

215 En poésie, les deux mots sont souvent utilisés l'un à la place de l'autre. Le passage du premier livre de Lucain, qui utilise *exta* au vers 617 et *viscera* au vers 619, en est un exemple (cf. *infra* 1. 3. 2).

216 Serv., *Aen.* 6, 253 explique à propos du vers de Virgile *solida inponit taurorum viscera flammis* : *non exta dicit, sed carnes, nam 'viscera' sunt quicquid inter ossa et cutem est*. Cf. aussi 1, 211 : *'viscera' non tantum intestina dicimus, sed quicquid sub corio est, ut "in Albano Latinis visceratio dabatur", id est caro*. 3, 622 : *viscera proprie carnes sunt*.

217 Paul-Fest. 69 L. : *exta dicta, quod ea dis prosecuntur, quae maxime extant eminentque*. Cf. *supra* n. 198.

hommes contiennent du poumon, du péritoine, du foie²¹⁸. Il paraît donc évident que ces organes qui, comme je l'ai précisé, font normalement partie des *exta*, ne sont pas par nature des aliments exclusivement divins. Il faut alors supposer que c'est le contexte du repas qui fait la différence : pendant les sacrifices, les hommes renoncent à manger la partie « la plus éminente » de la viande (pour reprendre la définition de Paul Diacre ci-dessus) pour en faire cadeau aux dieux. Mais lors des repas habituels²¹⁹, les hommes peuvent goûter, eux aussi, à ces organes particulièrement savoureux, sans que cela revienne à commettre un acte d'impiété.

1. 2. 10. Le banquet

Le sacrifice se conclut par le partage de la viande, des *viscera*, entre les participants. Chacun reçoit sa portion qu'il mange pendant le banquet ou qu'il emporte chez lui. Une partie de la viande sacrificielle peut aussi être vendue dans les boucheries. Nous ne voulons pas entrer ici dans les détails de cette phase du rituel. Les sources dont nous nous occuperons n'illustrent pas en effet cette séquence. On renverra plutôt aux études de J. Scheid²²⁰, qui, depuis vingt ans, a remarquablement contribué à faire avancer la recherche sur ce point, ainsi qu'à d'autres travaux qui sont récemment revenus sur ce sujet, tels ceux de M. Kajava, P. Veyne et J. Rüpke²²¹.

1. 2. 11. Manger de la viande et sacrifier : deux actions indiscernables?

Il nous faut encore aborder une question épineuse : est-ce que, dans la civilisation romaine, le sacrifice est l'unique moyen d'abattre un animal ?

A propos de la Grèce, les spécialistes affirment généralement que l'alimentation carnée, assez rare, devait être exclusivement liée à la pratique rituelle du sacrifice²²². Selon F. Dupont, ce principe serait valable pour toute la

218 Apic. 260-261 (foie gras) ; 294 et 430 (foie d'agneau) ; 294 et 430 (foie de chevreau) ; 171, 388 et 430 (foie de lièvre) ; 45 et 176 (foie de porc) ; 125, 176, 392 (foie de poule) ; 140, 144, 193, 216, 430 (foie de poulet) ; 45-48, 261, 317, 289, 366, 386, 391-2 (péritoine) ; 295 (poumon de chevreau et d'agneau).

219 Nous utilisons l'expression « repas habituels » pour désigner les repas ordinaires dans les maisons privées. Scheid, 2005, *manger* a bien souligné qu'on ne peut pas les appeler « laïcs », puisqu'une participation des dieux est assurée par une offrande de vin et d'encens entre le premier et le deuxième service.

220 Scheid 1984 ; Scheid 1985 ; Scheid 1990, *frères* ; Scheid 1993, *spartizione* ; Kajava 1998 et Scheid 2005, *manger*.

221 Kajava 1998 ; Veyne 2000 ; Rüpke 2005.

222 Detienne, Vernant 1979. *Contra* Jameson 1988 qui étudie les données épigraphiques et archéologiques de l'Attique.

Méditerranée : « tout animal, pour être transformé en viande comestible, doit être sacrifié rituellement »²²³. Cependant, d'autres chercheurs²²⁴ ont constaté que l'alimentation carnée des Romains est passablement plus consistante que celles des autres peuples : cela laisse supposer qu'à côté de l'abattage sacrificiel, on pratique aussi, à Rome, un abattage profane à finalité exclusivement alimentaire. M. MacKinnon, auteur d'un livre récent sur la production et la consommation de la viande dans l'Italie ancienne, semble n'avoir aucun doute à ce propos : il parle à plusieurs reprises d'animaux qui sont tués en boucherie et fait la différence entre ceux-ci et les animaux tués en sacrifice²²⁵. Pourtant il admet aussi l'idée qu'il y a des animaux qui ont été tués avant d'arriver en boucherie, sans expliquer ni pourquoi ni comment. En outre, les deux témoignages littéraires qu'il rapporte pour montrer qu'il y avait des abattages profanes accomplis par le boucher ne peuvent pas être considérés comme des véritables preuves²²⁶.

Pour réfléchir davantage, il faut revenir au texte de Varron, cité ci-dessus à propos de la formule de vente des animaux, dans lequel il est question des troupeaux d'animaux élevés pour les divinités²²⁷. On se rappelle de la distinction faite entre les animaux vendus « pour le couteau » et ceux vendus « pour les autels ». A l'évidence, existent donc, à côté des ceux destinés à l'autel, d'autres animaux qui sont amenés dans les boucheries. Et quand, dans un autre paragraphe²²⁸, nous avons parlé de l'offrande des *exta*, nous nous sommes rendus compte que les hommes peuvent manger parfois les organes qui composent la part des dieux dans les sacrifices. Cela confirme l'existence d'abattages d'animaux lors desquels tous les organes sont mis à disposition des hommes. On en arrive à la conclusion qu'à Rome, on pratique aussi un abattage différent de celui des sacrifices publics. Reste à établir si cet abattage doit être considéré comme un acte profane.

Parmi les critères de définition du sacrifice il y a, nous l'avons vu²²⁹, l'idée qu'un acte religieux peut être défini comme un sacrifice lorsqu'une partie de l'offrande est transmise à des destinataires surhumains. A chaque fois que les

223 Dupont 1997, 145.

224 Fränkel 1960, 124-125 et 408-411 ; Grottanelli 1997, *carne*, 85-91 ; Kajava 1998.

225 MacKinnon 2004, 175 ; 177.

226 MacKinnon 2004, 175, n. 38 cite Liv. 44, 16, 10 comme preuve du fait que les animaux sont tués dans la boucherie. Cependant, le texte en question nomme simplement les *lanienae*, c'est-à-dire les boucheries qui sont derrière le temple de Vortumnus (*veteres ad Vortumni signum lanienasque*) sans préciser davantage. A la note suivante, MacKinnon cite encore un passage de Suet., *Claud.* 15, 2 pour appuyer l'idée que les animaux sont tués sur une table. A nouveau, ce texte n'est pas probant : il précise seulement l'existence de la *mensa laniona*, mais non pas pour décrire un abattage d'animaux, mais pour illustrer le châtement que devait subir un homme, auquel on aurait coupé les mains sur cette table.

227 Cf. *supra* 1. 2. 1.

228 Cf. *supra* 1. 2. 9.

229 Cf. *supra* 1. 1. 1.

hommes se privent d'une partie de leur objet pour la donner aux dieux, il y a donc sacrifice. Cet acte d'offrande peut être très modeste. On peut imaginer que donner quelques poils de l'animal ou un petit bout de viande suffit pour parler de « sacrifice »²³⁰. Si un boucher, au moment de l'abattage de l'animal, accomplit un geste minime qui indique qu'il partage la victime entre les hommes et les dieux, cet abattage peut avoir le rang d'un sacrifice. Malheureusement, aucun ethnologue n'a pu se promener avec une caméra à la main pour filmer les gestes d'un boucher de Rome. On ne sait donc pas ce qui se passait dans une boucherie, et on ignore tout des gestes éventuellement accomplis par le boucher pour appeler la présence des dieux.

Retenons simplement qu'il existe, à Rome, des abattages qui diffèrent des sacrifices publics, sans qu'on ait la possibilité de savoir s'il s'agit d'abattages complètement profanes ou d'une sorte de sacrifice qu'on pourrait définir comme « minimal ».

Même si la question reste sans réponse, un texte de Tite-Live me paraît significatif pour illustrer la valeur qu'avait, dans l'optique romaine, l'abattage selon les règles du sacrifice. En 176 av. J.-C., les Ligures se soulèvent contre les Romains et occupent Modène. Le proconsul C. Claudius se rend sur leur territoire pour les combattre. Les Ligures choisissent alors de se réfugier au sommet de deux montagnes, qu'ils entourent d'un rempart. Là, ils amènent le butin qu'ils ont emporté de Modène. Même dans ce moment de danger, écrit Tite-Live, ils ne renoncent pas à leur « sauvagerie naturelle » : « ils tuent leurs prisonniers en les mutilant atrocement ; ils abattent les troupeaux dans les sanctuaires, au hasard, plutôt qu'ils ne les sacrifient rituellement. Une fois rassasiés du massacre des êtres vivants, ils lancent contre les murs les objets

230 Grottanelli (1997, *carne*) part de l'idée que dans le monde archaïque de la Méditerranée, l'usage général devait être de manger de la viande après un sacrifice seulement. Mais il remarque que ce principe peut avoir été mis en pratique de façon symbolique : en Grèce, il est suffisant de donner aux dieux une part, même très petite, pour pouvoir parler de sacrifice. A la différence des sacrifices publics dans lesquels des parties spécifiques de l'animal sont réservées aux dieux (les os, le sang, les *splanchna*, la graisse), dans d'autres cas il est suffisant de brûler quelques poils de la tête de l'animal pour qu'un abattage puisse être qualifié de « sacrifice ». Mais Grottanelli est convaincu qu'il y a là une évolution et que l'abattage s'est progressivement séparé du sacrifice : à l'époque impériale et dans la partie occidentale de la Méditerranée, l'abattage d'un animal semble devenir de plus en plus profane. Cette supposition est confortée, à son avis, par le fait que la consommation de viande est de plus en plus importante dans l'alimentation des peuples italiens, comme en témoigne la paléanthropologie. Kajava 1998 partage cette idée quant à l'abattage profane. Dernièrement, Scheid 2005, *manger* est revenu sur le sujet, en remettant en question la séparation entre abattage et sacrifice. Il incline plutôt à penser que même pour les Romains de l'époque impériale, chaque abattage d'animal était conçu comme un sacrifice. Scheid propose, comme Grottanelli l'avait fait pour la Grèce archaïque, de considérer qu'à côté des sacrifices publics, il y avait, à Rome aussi, des abattages dans lesquels le partage entre hommes et dieux était symbolisé simplement par des gestes rituels minimes. Ceux-ci seraient notamment accomplis dans les abattoirs.

inanimés, les vases de toute sorte faits pour l'usage courant plutôt que pour l'ornementation destinée à attirer les regards ». La férocité des Ligures se déchaîne en suivant un *climax* dégressif : d'abord elle s'attaque aux humains, ensuite aux animaux, enfin aux objets utilitaires. Le dédain de Tite-Live est causé non pas par le nombre des morts – les Romains viennent aussi de tuer 1500 Ligures –, mais par la fureur de ce peuple sauvage, qui détruit même les objets dont il s'était servi jusque-là. Les Ligures ne se contentent pas de tuer : ils s'acharnent sur l'ennemi en le mutilant²³¹. De même, ils ne sacrifient pas les animaux, même s'ils se trouvent dans les temples, mais ils les massacrent sans règles. On lit entre ces lignes de Tite-Live que les Romains, dans la même situation, ne se seraient pas comportés ainsi.

L'exemple de ce qu'auraient fait les Romains nous est offert par Appien (*bell. civ.* 3, 8,49), qui décrit une situation analogue²³². Pendant la guerre contre Marc Antoine, Decimus Brutus s'enferme dans la ville de Modène et attend son ennemi. Il se procure des vivres grâce aux ressources des habitants : entre autres, il fait tuer tous les animaux et saler leur viande. Cet abattage n'est pas décrit comme un massacre sans règles, mais comme un sacrifice : le verbe utilisé, *katathuein*²³³, signifie en fait « sacrifier »²³⁴. Les conditions exceptionnelles dans lesquelles se trouvent les Romains ressemblent à la situation qui était celle des Ligures, mais Decimus Brutus et ses hommes ne renoncent pas pour autant à tuer les animaux selon les règles rituelles habituelles.

Ces deux textes montrent que l'acte de sacrifier un animal a aussi une implication éthique : tuer par le sacrifice est une marque de respect envers l'être animé qu'on se permet de mettre à mort. Le sacrifice romain est ainsi l'opposé du massacre²³⁵.

231 Cf. la description du massacre des habitants de Sélinonte chez Cusumano 2005.

232 Ce passage a été étudié par Scheid 2005, *manger*.

233 Cf. Casabona 1966, 98-101 ; Rudhardt 1992, 253-266.

234 Scheid 2005, *manger* considère ce passage comme un témoignage en faveur de l'idée que chaque abattage est accompli comme un sacrifice, même quand la finalité en est explicitement alimentaire.

235 Les mythes de Philémon et Baucis, d'un côté, et d'Orion, de l'autre, sont des preuves du fait que le sacrifice et le fait de manger sont liés dans la pensée antique (cf. *infra* 2. 3. 3. 1 et 2. 3. 3. 2). Ces récits montrent en effet des dieux qui revèlent leur nature divine juste au moment d'immoler un animal pour qu'il soit mangé dans le banquet. Evidemment cet acte rappelle celui du sacrifice.

1. 3. QUELQUES DESCRIPTIONS LITTÉRAIRES

Dans le chapitre précédent, j'ai présenté un modèle de sacrifice compilé à partir de documents hétérogènes (littéraires, épigraphiques et iconographiques). Il s'agit maintenant de se concentrer exclusivement sur des descriptions littéraires. J'ai choisi de me limiter à ce type de descriptions pour deux raisons. D'abord, par souci de cohérence : en effet, ce sont les descriptions littéraires qui s'accordent le mieux avec les exégèses littéraires du rituel qui font l'objet de cette recherche. Ensuite, parce que les autres représentations du sacrifice ont déjà été suffisamment étudiées: les documents iconographiques sont analysés dans la thèse de doctorat de Valérie Huet²³⁶, qui sera publiée prochainement, et les documents épigraphiques les plus intéressants ont été traités surtout dans les travaux de John Scheid²³⁷ et de Bärbel Schnegg-Köhler²³⁸.

J'aimerais préciser que le but de ce chapitre n'est pas de rassembler toutes les descriptions des sacrifices romains présents dans la littérature ancienne, mais plutôt de réfléchir à l'aide de quelques exemples sur le lien existant entre ces descriptions et l'œuvre dans laquelle elles sont insérées²³⁹.

1. 3. 1. Les sacrifices privés de Caton

Les plus anciennes descriptions du sacrifice romain remontent au traité *De l'agriculture* de Caton, qui date du début du 2^e siècle av. J.-C.²⁴⁰

Au chapitre 134, Caton décrit le rite que le fermier doit accomplir avant les moissons. Le contexte laisse entendre qu'il s'agit d'un sacrifice privé, accompli dans une villa rurale. L'animal sacrificiel est une truie dite « précidanée », terme qui indique que celle-ci doit être tuée avant (*prae-caedo*) les moissons²⁴¹. Cette truie est offerte à Cérès en vue d'obtenir une bonne récolte :

Avant de faire la moisson, il faut que l'on fasse le sacrifice de la truie précidanée de cette façon : à Cérès, le sacrifice de la truie précidanée se fait avec une femelle de porc, avant la

236 Huet 1992.

237 Scheid 1990, *frères*.

238 Schnegg-Köhler 2002.

239 Pour l'analyse d'autres textes littéraires, cf. Feeney 2004 ; Nelis 2004.

240 Sur ces descriptions cf. Scheid 2005, 129-160.

241 Cf. Gell. 4, 6, 7-8 : *Eadem autem ratione verbi 'praecidaneae' quoque hostiae dicuntur, quae ante sacrificia sollemnia pridie caeduntur. 'Porca' etiam 'praecidanea' appellata, quam piaculi gratia ante fruges novas captas immolare Cereri mos fuit, si qui familiam funestam aut non purgaverant aut aliter eam rem, quam oportuerat, procuraverant* (« On nomme aussi praecidaneae, mot de la même étymologie, celles qui sont frappées la veille des sacrifices solennels. (8) On a appelé également porca praecidanea la truie qu'on avait coutume d'immoler à Cérès en sacrifice de purification, avant de faire les nouvelles récoltes, si on n'avait pas purifié une maison après un deuil ou si on l'avait fait autrement qu'il le fallait »).

récolte des produits que voici : blé amidonnier, *triticum* (blé), orge, fèves, graines de chourave. Avec de l'encens et du vin, invoquez d'abord Janus, Jupiter, Junon, avant d'immoler la femelle de porc ; faites ainsi l'offrande d'une *strues* (galette) à Janus : « Janus père, en t'offrant cette *strues*, je te prie, par de bonnes prières, d'être bienveillant et favorable à moi et à mes enfants, à ma maison et à mes esclaves ». Faites l'offrande d'un *fertum* (gâteau) à Jupiter, et honorez-le ainsi : « Jupiter, en t'offrant ce *fertum*, je te prie, par de bonnes prières, d'être bienveillant et favorable à moi et à mes enfants, à ma maison et à mes esclaves, honoré que tu es par ce *fertum* ». Après cela donnez ainsi le vin à Janus : « Janus père, comme, en t'offrant une *strues*, je t'ai bien prié par de bonnes prières, pour la même raison, sois honoré par le vin inférial²⁴² ». Après cela, à Jupiter ainsi : « Jupiter, sois honoré par ce *fertum*, sois honoré par le vin inférial ». Après cela, immolez la truie précidanée. Quand les viscères seront découpés, faites à Janus l'offrande d'une *strues*, et honorez-le comme vous avez fait la première offrande ; faites à Jupiter l'offrande d'un *fertum*, et honorez-le comme vous l'avez fait la première fois ; donnez le vin à Janus et donnez le vin à Jupiter de la même façon qu'il a été donné précédemment pour l'oblation de la *strues* et la libation du *fertum*. Après cela, donnez à Cérès les viscères et le vin.

Dès la première lecture on s'aperçoit de la complexité de ce rituel, qui se compose d'offrandes de différents aliments adressées à plusieurs divinités. Outre la truie offerte à Cérès, plusieurs autres denrées (*strues*, *fertum*²⁴³, vin) sont données tout au long du rituel, à Janus et à Jupiter, tandis que, au début, une offrande de vin et d'encens est adressée à ces deux dieux ainsi qu'à Junon. Pour mieux saisir la dynamique de ce rite, nous avons schématisé les différentes séquences de la façon suivante :

Invocation à Janus, Jupiter et Junon, avant l'« immolation » de la truie
 Offrande d'une *strues* (galette) à Janus
 Offrande d'un *fertum* (gâteau) à Jupiter
 Libation de vin à Janus
 Libation de vin à Jupiter
Immolatio de la truie à Cérès
 Découpe des viscères
 Offrande d'une *strues* à Janus
 Offrande d'un *fertum* à Jupiter
 Libation de vin à Janus
 Libation de vin à Jupiter
 Offrande des *exta* et de vin à Cérès

Un coup d'œil à ce schéma suffit pour se rendre compte que les actions concernant la truie, au centre du rituel, sont précédées et suivies par les offrandes à Janus et à Jupiter : celles-ci constituent comme un refrain qui encadre la strophe principale. L'invocation à Janus, Jupiter et Junon, par

242 L'expression « vin inférial » renvoie à un vin versé en libation, cf. *infra*, 2. 3. 1.

243 Il est difficile de savoir ce que sont une *strues* et un *fertum*. Scheid 2005, 143-144 affirme que nous ne savons pratiquement rien de ces offrandes. On peut imaginer qu'il s'agit des petits gateaux remplaçant les ingrédients (encens et vin) utilisés habituellement pendant la *praeformatio*. Scheid avance aussi l'hypothèse que ces deux noms désignent justement la forme propre que l'encens et le vin prennent pendant cette première phase du sacrifice.

laquelle s'ouvre le rituel, sert de prémisses. La description se conclut par l'offrande de l'animal.

L'invocation s'adresse donc à trois divinités, mais pas à Cérès, qui est pourtant la divinité principale de ce rituel. Cette séquence a pour fonction d'établir le contact entre l'humain et le divin. On peut imaginer que par intermédiaire de Janus et Jupiter, on pénètre dans le domaine des dieux. Le fait que Janus, dieu des portes et des commencements, soit invoqué le premier²⁴⁴ souligne bien la valeur introductive de la *praefatio*²⁴⁵. Jupiter, qui représente la souveraineté, est invoqué tout de suite après Janus. Cela s'explique par le fait que le sacrificiant s'adresse au roi des dieux avant de prendre contact avec l'un d'eux en particulier. La porte du monde divin qui a été ainsi ouverte, sera ensuite de nouveau fermée : c'est peut-être la raison des offrandes et des libations en l'honneur de ces mêmes dieux à la fin du rite. La présence de Junon peut s'expliquer par la même raison : en tant qu'épouse du dieu souverain, elle est invoquée avec lui²⁴⁶. Ces invocations et offrandes accomplies avant et après l'abattage de la victime pour Cérès nous donnent une idée du fonctionnement d'un rite dans une religion polythéiste²⁴⁷. Celui-ci s'adresse à plusieurs dieux à la fois, en respectant la hiérarchie du panthéon : Janus est le premier, après lui viennent Jupiter, le plus puissant de tous les dieux, et sa femme Junon ; c'est seulement ensuite qu'apparaît Cérès. Mais si l'ordre d'invocation des dieux est établi par la hiérarchie divine, la qualité des offrandes révèle au contraire un autre type de hiérarchie, déterminée par la finalité du rite : aux dieux qui introduisent l'action, seules des offrandes inanimées sont sacrifiées, tandis qu'à Cérès, la divinité principale du rite, c'est l'offrande la plus prestigieuse, c'est-à-dire l'animal, qui est donnée. Les

244 Il faut rappeler que Janus est celui qui reçoit en premier, au début de l'année, de l'encens et du vin. Cf. Ov., *fast.* 1, 171-174 : « Je [*scil.* : Ovide] poursuivis : 'Pourquoi, tout en honorant d'autres divinités, est-ce à toi, Janus, que j'offre en premier l'encens et le vin ?' Il répondit : 'Pour que grâce à moi qui garde le seuil, tu puisses avoir accès auprès de tous les dieux que tu voudras' » ; Macr., *Sat.* 1, 9, 9 : « Il est invoqué en premier, quand un sacrifice est célébré pour un dieu, afin qu'il ouvre l'accès vers le dieu destinataire du sacrifice, comme si par ses portes, il transmettait lui-même aux dieux les prières des suppliants ».

245 Serv., *Aen.* 1, 292 précise que Janus était invoqué au début de tous les sacrifices, et que Vesta l'était à la fin (*Vesta vero pro religione, quia nullum sacrificium sine igne est, unde et ipsa et Janus in omnibus sacrificiis invocantur*). Pour la fonction de Janus et de Vesta cf. Scheid 1990, *frères*, 330. Pour ce passage cf. aussi *supra* n. 105 et *infra* 381.

246 Scheid 2005, 143 avance d'autres hypothèses sur la présence de Junon dans ce rite : elle est présente « soit parce que l'événement en question se situe généralement en juin (mois de Junon), soit parce qu'elle préside aux accouchements, la moisson étant comprise comme un accouchement ». Il remarque aussi que l'association de ces trois dieux devait être traditionnelle : ils figurent aussi sur une inscription de Tivoli (*Inscriptiones Italiae* 1, 1, 73, l. 9-10).

247 Sur la hiérarchie des divinités et les offrandes qui leur sont attribuées dans le sacrifice cf. Scheid 1999, *hiérarchie*, 187.

divinités invoquées sont censées manger ensemble, mais pas les mêmes mets : à travers la prière qui accompagne l'action, les hommes indiquent précisément quel type de nourriture reçoit chaque divinité.

Un autre texte (141) de Caton décrit un type de sacrifice différent, le « *suovetaurile* », qui, comme son nom l'indique, se compose de l'offrande de trois victimes : un porc (*sus*), un mouton (*ovis*) et un taureau (*taurus*), en l'honneur de Mars, dieu protecteur du territoire. Il est accompli lors du rite annuel de la *lustratio* des champs²⁴⁸.

Il faut faire ainsi la lustration des champs : fais mener, tout autour, des *suovitaurilia* : « Avec la bienveillance des dieux, et que bien en advienne, je te confie, Manius, le soin de faire la lustration en faisant faire à ces *suovitaurilia* le tour de mon fonds, de mes champs, et de ma terre, pour la partie autour de laquelle tu jugeras bon qu'ils soient menés ou doivent être transportés » 2. Invoquez d'abord, avec du vin, Janus et Jupiter ; employez cette formule: « Mars père, je te prie et te demande d'être bienveillant et favorable à moi-même, à notre maison, à nos esclaves ; en raison de quoi j'ai fait mener autour de mes champs, de ma terre et de mon fonds, des *suovitaurilia*, pour que tu écarter, repousses et détournes les maladies visibles et invisibles, la stérilité, la dévastation, les calamités agricoles et les intempéries, et que tu permettes aux récoltes, aux céréales, aux vignes, aux jeunes pousses de grandir et d'arriver à bonne fin, 3. que tu assures la sauvegarde des bergers et des troupeaux, que tu procures sauvegarde et santé à moi-même, à notre maison, à nos esclaves ; en raison de ces demandes, en raison de la lustration de mon fonds, de ma terre et de mes champs et de l'accomplissement de la lustration, comme je l'ai dit, sois honoré par l'immolation de ces *suovitaurilia lactentia*-ci, Mars père, pour la même raison, sois honoré par ces *suovitaurilia lactentia*-ci; de même <une troisième fois>. 4. Egorgez les victimes avec un couteau ; ayez à votre disposition une *strues* et un *fertum*, faites-en l'offrande. Quand vous immolerez le pourceau, l'agneau et le veau, il faut dire: « En raison de ceci, sois honoré par l'immolation des *suovitaurilia* » ; on interdit de prononcer alors le nom de Mars (...) ni celui d'agneau ou de veau. Si le sacrifice d'aucun de ces animaux n'est agréé, formulez ainsi l'invocation: « Mars père, si en quelque chose dans ces *suovitaurilia lactentia*-là, tu n'as pas été satisfait, je t'offre en expiation ces *suovitaurilia*-ci. » S'il y a doute à propos d'un ou de deux animaux, formulez ainsi l'invocation : « Mars père, du fait que ce pourceau-là ne t'a pas satisfait, je t'offre ce pourceau-ci en expiation.

Ce rite est confié à un certain Manius, la personne responsable de la *villa rustica* de Caton. C'est ce Manius qui décide selon quel parcours doivent être conduites les victimes. En visualisant la structure des séquences rituelles, nous obtenons le schéma suivant :

Procession des animaux autour du champ
 Invocation, avec du vin, à Janus et à Jupiter
 Prière à Mars pendant l'« immolation » des victimes
 Egorgement des animaux
 Offrande d'une *strues* et d'un *fertum*
 Eventuelle répétition du sacrifice avec des victimes différentes

248 Sur la *lustratio* et la fonction de Mars comme dieu protecteur du territoire cf. Versnel 1975 ; Rüpke 1990, 144-146. Cf. aussi Ogilvie 1961 ; Baudy 1998. Sur le *suovetaurile* cf. Dumézil 1947 ; Nony 1966-67.

La description de ce rituel est plus pauvre en détails que celle analysée précédemment. Ici Caton se concentre davantage sur les prières que sur les gestes. Après la procession, on invoque, avec du vin, Janus et Jupiter. On peut se demander si l'offrande d'une *strues* et d'un *fertum*, dont les destinataires ne sont pas précisés, ne serait pas adressée à ces deux divinités, comme c'est le cas dans le passage 134. Dans les deux descriptions, en effet, la *strues* et le *fertum* sont offerts après l'abattage des animaux et avant la conclusion du rituel. Je relève, en passant, d'autres éléments intéressants, comme l'interdiction de nommer la divinité et les animaux à certains moments du rite²⁴⁹. Je ne peux ici m'arrêter pour discuter de ces détails, même si je reconnais leur intérêt : cela m'obligerait à m'éloigner de mon objectif, qui est simplement d'observer comment le sacrifice est décrit par les auteurs anciens.

Ces deux passages nous permettent de souligner l'importance de la prière, qui clarifie le but de chaque geste accompli et en désigne le destinataire. En outre, les descriptions de Caton font apparaître l'articulation de plusieurs divinités dans l'espace d'un même rite. Cependant, une comparaison avec la description du modèle présenté dans le chapitre précédent révèle de manière évidente que les passages de Caton se concentrent surtout sur les rites préliminaires et sur l'offrande à la divinité. Caton ne fait aucune allusion ni à l'*extispicium* ni au banquet qui suit le sacrifice. Même au-delà des deux passages présentés ici, la lecture du traité *De l'agriculture* se révèle très instructive pour se faire une idée du rituel de la religion domestique présente dans les villas rustiques²⁵⁰. D'autres passages fournissent en effet des indications sur des rituels liés à la vie agricole.

249 Petersmann 1973 explique cette interdiction de prononcer les noms comme un tabou lié au contexte sacré. Il précise à p. 255, n. 40 que ce même phénomène se rencontre aussi dans les *lustrationes* des tables eugubines. Scheid 2005, 151-151 confirme qu'on ne peut pas trouver des explications certaines de cette interdiction et il fait remarquer que même dans la prière des arvales pour l'expiation, prononcée au bois sacré de Dea Dia, le nom de Mars n'apparaît pas.

250 Par exemple, une libation de vin à Jupiter *dapalis* est décrite dans *Cat. agr.* 132 : « Le sacrifice doit se faire de cette façon: faites à Jupiter *dapalis* l'offrande d'une coupe de vin de la grandeur que vous voulez; ce jour est férié pour les bœufs, les bouviers et ceux qui feront le sacrifice. Quand il faudra présenter l'offrande, vous procéderez ainsi : 'Jupiter *dapalis*, eu égard à ce que doit t'être offerte dans ma maison, en présence de mes esclaves, une coupe de vin pour le sacrifice, eu égard à cette obligation, sois honoré par l'oblation de mon sacrifice que voilà'. Entre temps, lavez-vous les mains ; après cela, prenez le vin: 'Jupiter *dapalis*, sois honoré par l'oblation du sacrifice qui t'est fait, sois honoré par le vin inférial'. Faites, si vous voulez, une offrande à Vesta. Sacrifice pour Jupiter: produits de la valeur d'un as, une urne de vin. Que l'officiant fasse l'offrande à Jupiter avec la pureté rituelle, en la touchant lui-même. Après cela, quand le sacrifice est fait, semez mil, millet à grappes, ail, lentilles ».

1. 3. 2. Les sacrifices divinatoires de Sénèque et de Lucain

En passant à une toute autre époque, nous allons maintenant nous occuper des sacrifices décrits, au premier siècle ap. J.-C., dans l'*Œdipe* (299-397) de Sénèque et dans la *Guerre Civile* (1, 605-638) de son neveu Lucain.

Dans *Œdipe*, Sénèque raconte comment la ville de Thèbes cherche à découvrir les raisons de la peste, qu'on croit provoquée par la colère divine. On accomplit le sacrifice dans le but de trouver, grâce à la consultation des *exta*, la solution à ce problème. Le devin Tirésias, chargé d'interpréter les signes, se les fait décrire par sa fille Mantô, puisqu'il ne peut pas les observer avec ses propres yeux, étant donné sa cécité.

TIRÉSIAS. - ...Amenez aux autels des bêtes à cornes au dos blanc, dont le joug recourbé n'ait jamais fait ployer le cou. Toi, ma fille, qui guides ton père privé de la lumière, rapporte-moi les signes qui se manifesteront au cours du sacrifice divinatoire.

MANTÔ. - Les opulentes victimes se dressent devant les autels sacrés.

TIRÉSIAS. - Pour l'accomplissement de nos vœux invoque d'une voix solennelle les dieux et pourvois nos autels de l'encens, présent de l'Orient.

MANTÔ. - Déjà j'ai jeté l'encens sur les foyers sacrés des êtres célestes.

TIRÉSIAS. - Et la flamme ? A-t-elle déjà embrasé ces riches offrandes ?

MANTÔ. - Elle a brillé d'un éclat soudain, puis soudain elle est retombée.

[...]

TIRÉSIAS. - Fais-les venir bien vite et saupoudre de sel et d'épeautre le cou des taureaux. Supportent-ils avec une mine sereine ce rite et l'approche de tes mains ? (*Huc propere admoue/ et sparge salsa colla taurorum mola./ placidone uultu sacra et admotas manus patiuntur?*)

MANTÔ. - Le taureau a levé bien haut la tête et, tourné du côté de l'Orient, a reçu la lumière du jour, tout tremblant, il oblique le regard pour fuir les rayons du soleil.

TIRÉSIAS. - Vont-ils à terre, abattus d'un seul coup ?

MANTÔ. - La génisse a laissé pénétrer le fer qu'on plongeait en elle et est tombée sous cette seule blessure, tandis que le taureau a supporté deux coups, il s'est écroulé en chancelant d'un côté, puis de l'autre et, épuisé, a rendu un souffle qui se rebellait.

TIRÉSIAS. - Le sang jaillit-il vite d'une blessure étroite ou s'écoule-t-il dans de profondes plaies ?

MANTÔ. - Pour elle, il se répand, tel un fleuve, par l'ouverture de son poitrail ; lui, ses larges blessures sont humectées par une pluie fine ; mais le sang reflue à grands flots et ressort par sa bouche et par ses yeux.

TIRÉSIAS. - Ce funeste sacrifice soulève en moi de grandes terreurs. Mais dis-moi les signes précis qu'indiquent les viscères.

MANTÔ. - Père, qu'est-ce là ? Les entrailles ne palpitent pas, comme à l'ordinaire, agitées d'un mouvement léger, mais secouent mes mains tout entières et à nouveau du sang jaillit des veines. Le cœur se flétrit, profondément rongé par le mal, il se cache, s'engloutit et les veines sont livides ; une grande partie des entrailles s'en est allée, le foie putréfié écume d'un fiel noir, et (présage toujours accablant pour un pouvoir unique), voici que surgissent, en boursouflures égales, deux têtes ; mais, séparées l'une de l'autre, ces deux têtes sont recouvertes chacune d'une membrane ténue, qui ne peut suffire à cacher leurs secrets.

Le côté hostile se dresse en une masse résistante et développe sept veines : toutes, une ligne oblique les coupe et les empêche de revenir en arrière. L'ordre a été bouleversé, rien

n'est à la place qui est la sienne, mais tout va à rebours : ne produisant plus d'air, le poumon se trouve du côté droit gorgé de sang, le cœur n'est pas sis à gauche, des membranes ne couvrent plus de molles ondulations les replis grassex des viscères ; la nature est sans dessus dessous, la matrice ne répond à aucune norme. Examinons d'où vient cette rigidité si grande des entrailles. Quelle est cette monstruosité? Le fœtus d'une génisse qui n'a pas connu l'accouplement, placé de manière insolite, à un endroit qui n'est pas le sien, remplit le ventre de sa mère ; lorsqu'il bouge son corps en gémissant, ses membres débiles tressaillent en une raideur tremblante ; un sang livide a souillé les chairs noires, la bête hideusement mutilée tente de faire des pas ; son corps vide se dresse et attaque de la corne les ministres du sacrifice ; les viscères échappent à nos mains. Ce qui t'a ému, ce n'est pas la voix puissante d'un troupeau et nulle part des animaux ne poussent de cris de terreur : le feu mugit sur les autels et les foyers tressaillent.

A la suite de cette description de Mantô, Tirésias affirme que ce sacrifice n'apporte pas les réponses recherchées. Elles seront obtenues plus tard par une consultation de nécromancie.

La description proposée par Sénèque à travers le récit de Mantô, bien qu'assez riche, ne présente pas tous les détails de la pratique rituelle. Ce qui intéresse l'auteur est de mettre en évidence l'aspect terrifiant des signes prémonitoires des malheurs de la ville de Thèbes, c'est-à-dire de l'inceste et de l'assassinat du père par Œdipe. Cependant, ce texte présente certains éléments par lesquels on perçoit que le poète s'est inspiré de sacrifices réels et non pas d'un modèle littéraire grec. Il décrit par exemple le saupoudrage des animaux avec du sel et de l'épeautre (*far*). C'est de ces aliments que se compose la *mola salsa*, caractéristique du sacrifice romain²⁵¹. Si Sénèque avait repris un modèle grec, il aurait probablement parlé plutôt de grains d'orge, aliment typique du sacrifice grec²⁵². La description des organes internes observés après l'abattage constitue un autre exemple. Sénèque mentionne le cœur, le foie, la vésicule biliaire, le poumon, le péritoine, autrement dit les cinq organes qu'on désigne généralement par le terme *exta*²⁵³. Cette description peut donc être considérée comme une représentation littéraire du sacrifice romain. Les actions rituelles qu'on y reconnaît sont les suivantes :

Les animaux sont conduits à l'autel
 Les dieux sont invoqués
 L'encens est brûlé sur les autels ou sur les foyers
 Les mouvements du feu font l'objet d'attention
 Les animaux sont saupoudrés de sel et d'épeautre
 Ils sont abattus
 La manière dont le sang coule des corps est observée et les entrailles sont examinées.

Si nous comparons cette description à celles de Caton que nous avons vues précédemment, nous nous rendons compte que :

251 La *mola salsa* sera étudiée *infra* 2. 2. 5. 1.

252 Cf. *infra*, 2. 2. 5. 1.

253 Cf. *supra* 1. 2. 7.

- tandis que Caton précise à chaque fois les destinataires du rite, Sénèque ne mentionne les divinités qu'une fois, au début du passage et de façon vague : « pour l'accomplissement de nos vœux invoque d'une voix solennelle les dieux » ;
- tandis que Caton ne fait aucune allusion à l'*extispicium*, Sénèque le décrit de façon assez précise ; la phase de l'*immolatio* est par contre évoquée chez les deux auteurs, même si seul Sénèque précise les ingrédients de ce saupoudrage.

Voyons maintenant la description de Lucain.

Le sacrifice que relate Lucain dans la *Guerre civile* (1, 605-638) a une fonction semblable à celui du passage de Sénèque. Il est lui aussi accompli dans un but divinatoire²⁵⁴. Comme Tirésias ci-dessus, le devin Arruns se propose d'examiner la volonté des dieux au moyen des organes internes des victimes.

Et tandis qu'ils font le tour de la Ville étendue en de longs circuits, Arruns recueille les feux dispersés de la foudre, les enfouit sous terre en murmurant des paroles lugubres et donne à ces lieux la protection divine. Puis il choisit la nuque d'un taureau et l'approche des autels. Déjà il avait commencé à répandre le vin et à parsemer les farines du plat de son couteau (*iam fundere Bacchum/ coeperat obliquoque molas inducere cultro*) ; la victime, longtemps rebelle au sacrifice redouté, ses cornes sauvages maintenues par les desservants court-vêtus, le genou plié, tendait son cou vaincu (*inpatiensque diu non grati uictima sacri,/ cornua succincti premerent cum torua ministri,/ deposito uictum praebebat poplite collum*). Mais le sang ne jaillit pas comme de coutume : par la large blessure, à la place d'un sang rouge, une humeur corrompue se répandit. Arruns, étonné de ce sacrifice infernal, pâlit et se saisit des entrailles pour y chercher la raison de la colère des dieux du ciel. La couleur même effraya l'aruspice ; car les viscères pâles, mouchetées de taches horribles et imprégnées d'un sang glacé, bigarraient leur teinte livide de points sanguinolents. Il regarde le foie inondé de pus, il voit les veines menaçantes du côté hostile. La fibre du poumon haletant se dissimule et un petit sillon coupe les parties vitales. Le cœur est bas, les viscères laissent échapper de l'humeur à travers leurs fissures béantes, les intestins montrent leurs replis et, prodige indicible qui jamais n'apparut impunément dans les entrailles, voici qu'Arruns voit sur la tête des fibres croître la masse d'une autre tête ; une partie pend malade et flétrie, une partie brille, et, démesurée, secoue les veines de rapides battements. Quand ces prodiges lui ont fait concevoir les grands maux fixés par le destin, il s'écrie : « J'ai à peine le droit, dieux du ciel, de révéler aux peuples ce que vous mettez en mouvement ; car ce n'est pas à toi, très grand Jupiter, que j'ai fait ce sacrifice, et les dieux infernaux sont entrés dans les viscères du taureau égorgé. Ce que nous craignons ne peut être exprimé, mais les événements dépasseront toute crainte. Veillent les dieux rendre favorable ce que j'ai vu ; puissent ces fibres être menteuses et Tagès, fondateur de cet art, être un imposteur. » Ainsi prédisait l'Étrusque, enveloppant les présages dans des termes contournés et les dissimulant dans des longues ambages.

Dans ce passage, nous retrouvons les éléments déjà présents chez Sénèque :

La victime est choisie et amenée à l'autel
 Elle est « immolée » avec le vin, la farine et le couteau
 Après des signes de rébellion, et sous la pression des serviteurs, elle tend le cou pour être tuée
 Après l'abattage, les entrailles sont observées

254 Sur le sacrifice divinatoire, cf. *supra* 1 2. 6 et *infra* 2. 2. 4.

Certaines particularités de ce texte de Lucain sont à relever. L'animal, par exemple, est décrit comme rebelle au sacrifice. Or, nous verrons dans la suite de notre recherche que les Romains accordaient beaucoup d'importance à la docilité de la victime et à sa volonté de s'offrir spontanément au sacrifice²⁵⁵. La rébellion de l'animal décrite par Lucain est donc un élément qui laisse présager que le sacrifice révélera le mécontentement des dieux. Les signes observés postérieurement confirment cette idée. Une autre particularité de cette description est la supposition selon laquelle des dieux infernaux se sont substitués aux dieux auxquels le sacrifice était originellement destiné. Lucain imagine de toute évidence un remplacement du destinataire, qui se produit pendant l'accomplissement du rite²⁵⁶.

Ce passage ressemble beaucoup à celui de Sénèque et diffère pour les mêmes raisons que lui de la description de Caton. Dans les textes de Sénèque et de Lucain la phase la plus importante du sacrifice est à l'évidence celle de la divination, tandis que chez Caton c'est l'idée de l'offrande annuelle à la divinité, avec les conséquences positives qu'elle apporte, qui est au cœur du sujet.

L'étude de textes si différents, placés les uns à la suite des autres, permet de bien se rendre compte de la manière dont les descriptions mettent en exergue l'un ou l'autre aspect de la procédure sacrificielle. Le choix dépend des nécessités narratives de l'œuvre dans laquelle celles-ci s'insèrent.

1. 3. 3. Une description particulière : Denys d'Halicarnasse 7, 72, 15-18

On ne peut clore ce chapitre sans traiter de la description du sacrifice romain qui, selon R. Phillips (auteur de la partie de l'article « Opfer » concernant Rome du *Der Neue Pauly*²⁵⁷), est l'une des plus détaillées dont nous disposons²⁵⁸. Il s'agit d'un texte écrit en grec par Denys d'Halicarnasse (7, 72, 15-18). Il fait partie d'un passage qui traite des jeux votifs accomplis durant l'année 491 ou 489 av. J.-C., les *ludi Romani* ou *ludi magni instauratici*. Dans ce passage, Denys ne décrit pas seulement le sacrifice, mais aussi la procession qui le précède. Mais alors que la procession a été étudiée par plusieurs savants modernes²⁵⁹, le passage sur le sacrifice a généralement été négligé. A. Piganiol,

255 Cf. *infra* 2. 2. 3.

256 Cf. *infra* 2. 2. 4.

257 Phillips 2000, 1246.

258 L'autre est, selon Phillips, celle du livre 7 de l'œuvre *Contre les gentils* d'Arnobé. A la différence de celle de Denys, la description d'Arnobé ne propose pas une vue d'ensemble des séquences sacrificielles, mais plutôt une analyse des ingrédients et de certains gestes. J'y reviendrai dans la suite de cette recherche, cf. *infra* 2. 2. 6.

259 Cf. par exemple Thuillier 1975 ; Thuillier 1989 ; Jannot 1992 ; Clavel-Lévêque 1986, 2441-2445.

dans son livre sur les jeux romains, y consacre seulement cinq lignes²⁶⁰. F. Bernstein²⁶¹ le mentionne souvent dans son récent ouvrage sur les *ludi publici*, mais sans l'étudier. On est par contre surpris de trouver ce texte là où on ne l'attendait pas, c'est-à-dire dans le livre de Van Straten sur le sacrifice grec d'époque archaïque et classique. Dans cette étude, le passage de Denys est cité en note, à côté d'autres sources grecques, pour illustrer le sacrifice grec²⁶². Aucun commentaire n'avertit le lecteur que ce texte est présenté par Denys comme une description du sacrifice romain ! Dans son livre sur la religion chez Denys d'Halicarnasse, F. Mora²⁶³ fait allusion à ce passage, mais ne le considère pas comme une source importante pour la connaissance du sacrifice romain. Selon lui, cette description, puisque incomplète, pourrait aussi bien être la représentation du sacrifice romain que celle du sacrifice grec ou barbare. Ce texte de Denys présente de toute évidence des traits énigmatiques puisqu'il a pu être considéré parfois comme une excellente description du sacrifice romain (Phillips), d'autres fois comme une description du sacrifice grec (Van Straten), d'autres fois encore comme une description imprécise de n'importe quel sacrifice (Mora). L'état de la recherche me pousse à m'intéresser à cette description d'une manière plus approfondie que ce que j'ai fait pour celles des auteurs latins. Il reste à signaler qu'au moment où j'ai entrepris la rédaction de ce chapitre, J. Scheid s'est de son côté penché sur ce même passage. Grâce à sa générosité, j'ai pu lire les résultats de son analyse déjà en version manuscrite²⁶⁴. J'y reviendrai dans la suite de ma discussion.

Avant de commencer son *excursus* sur les jeux votifs, Denys clarifie son intention narrative²⁶⁵. Par sa description des rites des anciens Romains, il veut prouver que ceux-ci sont des descendants des colons grecs et non pas des barbares et des nomades (70, 1). Cette thèse, on le sait, est le fondement des *Antiquités romaines*. Son discours s'articule de la façon suivante.

Tout d'abord il récuse l'idée que les Romains puissent être des barbares, puis il s'attache à le démontrer. Il explique que les rites religieux ont un caractère conservateur, car chaque peuple se garde bien de les modifier par crainte de la colère divine (70, 3-4). Une seule circonstance peut l'amener à changer ses rites, et c'est d'être soumis à un peuple vainqueur. Tel n'a pas été le cas des Romains, qui n'ont jamais été vaincus, mais qui, au contraire, ont dominé les autres. Les Romains ont donc dû conserver leurs rites depuis la plus haute antiquité et les avoir imposés aux autres peuples dont ils furent vainqueurs. Or, dans l'idée de Denys, si les Romains avaient été des barbares,

260 Piganiol 1922.

261 Bernstein 1998, *passim*.

262 Van Straten 1995, 38, n. 79.

263 Mora 1995, 407 : « I tratti ricordati sono molto generici, presenti in molte forme di sacrificio ».

264 Cf. désormais Scheid 2005, 111-122.

265 Cf. Gabba 1982 ; 1991.

ils auraient imposé leurs cultes barbares à tous, même à la Grèce, qui serait par conséquent devenue barbare. Denys fait remarquer qu'à son époque, la Grèce est en effet soumise à Rome depuis sept générations (70, 5). Elle n'est cependant pas devenue barbare, ce qui signifie que les Romains ne le sont pas non plus.

Ensuite Denys prend en compte une autre possibilité, celle de l'attraction culturelle que la Grèce aurait pu exercer sur les Romains au moment de la conquête. Le fait que les rites des Romains soient semblables à ceux des Grecs pourrait en fait résulter d'un emprunt: les Romains auraient adopté les coutumes religieuses des Hellènes seulement après les avoir conquis. Or, Denys exclut cette possibilité. Il s'agit bien pour lui d'un héritage, et pour le montrer, il propose de centrer son analyse non pas sur des rites accomplis par les Romains à son époque, mais sur l'exposé de rites romains fait par l'annaliste Fabius Pictor. Comme ce dernier a vécu au 3^e s. av. J.-C., sa description remonte forcément à une période précédant la conquête romaine de la Grèce. Le membre grec de la comparaison est constitué par les sacrifices homériques, qui remontent eux aussi à une époque bien antérieure à la conquête romaine.

La description du sacrifice romain accompli pendant les *ludi Romani* qui va nous occuper se situe donc au sein d'un discours fortement orienté idéologiquement. Nous laissons de côté la description de la procession, qui nous écarterait de notre sujet, pour nous concentrer sur celle du sacrifice :

Dès que la procession fut terminée, les consuls et les prêtres qui en avaient la charge sacrifiaient des bœufs. La façon d'accomplir le sacrifice est la même que chez nous. Ils se lavaient les mains et aspergeaient avec de l'eau pure les animaux, ils répandaient sur leur tête les fruits de Déméter (Δημητρίους καρποδ ●). Ensuite, ils priaient et donnaient l'ordre aux assistants de sacrifier. Parmi ces derniers, certains frappaient, avec une masse, la tempe de la victime tant qu'elle était encore debout, d'autres lui enfonçaient les couteaux sacrificiels de bas en haut, pendant qu'elle tombait. Ensuite, ils l'écorchaient et la dépeçaient. Ils prélevaient, comme prémices, un morceau de chaque *splanchnon* (viscère) et de toutes les autres parties du corps. Et, en les ayant saupoudrées avec la farine d'épeautre, ils les portaient dans des paniers aux sacrifiants. Ceux-ci les plaçaient sur des autels et, après avoir allumé le feu en dessous, versaient du vin sur les parties qui étaient en train de brûler.

16 Il est facile de comprendre de la poésie d'Homère que chaque chose est faite selon les lois établies par les Grecs à propos des sacrifices. En effet, Homère aussi décrit, dans les vers que voici, les héros tandis qu'ils se lavent les mains et aspergent les animaux de grains d'orge²⁶⁶ :

Puis ils se lavent les mains et prennent les grains d'orge.

Et pendant qu'ils coupent des poils de la tête (des animaux) et les jettent sur le feu, il écrit ainsi²⁶⁷ :

En ayant prélevé des poils de la tête de l'animal, il le jeta dans le feu.

266 Hom., *Il.* 1, 449.

267 Hom., *Od.* 14, 422.

Et pendant qu'ils frappent le front des animaux avec des bâtons et les tuent tandis qu'ils tombent, comme dans le sacrifice fait par Eumée²⁶⁸ :

*Il assomma le porc avec un morceau de chêne qu'il n'avait pas fendu ;
La vie quitta l'animal ; ils le saignèrent et le grillèrent.*

17 Et pendant qu'ils prennent les prémices des *splanchna* et des autres parties et les saupoudrent de farine de *far* et les brûlent sur les autels, comme il fait dans ce sacrifice²⁶⁹ :

Le porcher offrait des morceaux de viande, en prenant les prémices de toutes les parts, sur la graisse abondante, et il les jetait dans le feu, en saupoudrant avec beaucoup de farine.

18 Je sais, puisque je l'ai vu, que les Romains font ainsi aujourd'hui encore pendant les sacrifices ; et je me suis convaincu par cette seule preuve que les fondateurs de Rome étaient non des barbares, mais des Grecs venus de plusieurs endroits. Il est en effet possible que certains des barbares aient des usages semblables à ceux des Grecs pour les sacrifices et les fêtes, mais il est impossible qu'ils fassent tout de la même manière (trad. personnelle établie sur la base de celle de M. Chassignet, *Annalistique romaine*, Tome 1, Paris, 1996, fr. 20, 47-48 et confrontée avec Scheid 2005, 112-113).

Denys propose une comparaison entre les deux usages rituels : il présente d'abord le sacrifice romain, ensuite le sacrifice grec à travers les citations d'Homère. Le schéma suivant permettra de mieux percevoir la structure de cette comparaison :

Les actions	Description du sacrifice romain par Denys	Description du sacrifice grec par Denys, et les exemples qu'il tire d'Homère
Se laver les mains	Ils se lavaient les mains	En effet il décrit les héros tandis qu'ils se lavent les mains : <i>Puis ils se lavent les mains</i>
Asperger d'eau	Ils aspergeaient avec de l'eau pure les animaux	
Répandre les céréales	Ils répandaient sur leur tête les fruits de Déméter	et aspergent de grains d'orge les animaux dans les vers que voici : <i>et prennent les grains d'orge</i>
Faire des offrandes		et pendant qu'ils coupent des poils de la tête (des animaux) et les jettent sur le feu, il écrit ainsi: <i>En ayant prélevé des poils de la tête de l'animal, il les jeta dans le feu.</i>

268 Hom., *Od.* 14, 425-426.

269 Hom., *Od.* 14, 427-429.

Donner l'ordre d'agir	Ils priaient et donnaient l'ordre aux assistants de sacrifier.	
Abattre la victime	Parmi ces derniers, certains frappèrent, avec une masse, les tempes de la victime tant qu'elle était encore debout, d'autres lui enfoncèrent les couteaux sacrificiels de bas en haut, pendant qu'elle tombait.	et pendant qu'ils frappent le front des animaux avec les bâtons et les tuent tandis qu'ils tombent, comme dans le sacrifice fait par Eumée : <i>Il assomma le porc avec un morceau de chêne, qu'il n'avait pas fendu ; la vie quitta l'animal</i>
Dépecer la victime	Ils l'écorchaient et la dépeçaient	
Prélever les <i>exta</i>	Ils prélevaient, comme prémices, un morceau de chaque <i>splanchnon</i> et des toutes les autres parties du corps.	et pendant qu'ils prennent les prémices des <i>splanchna</i> et des autres parties comme il fait dans ce sacrifice : <i>Le porcher offrait des morceaux de viande, en prenant les prémices de toutes les parts, sur la graisse abondante</i>
Apprêter les <i>exta</i>	En les ayant saupoudrées avec la farine d'épeautre, ils les portent dans des paniers aux sacrificiants.	ils le saignèrent et le grillèrent et les saupoudrent de farine de <i>far</i>
Offrir les <i>exta</i>	Ceux-ci les plaçaient sur des autels et, après avoir allumé le feu en dessous, versaient du vin sur les parties qui étaient en train de brûler.	et les brûlent sur les autels : <i>il les jetait dans le feu, en saupoudrant avec beaucoup de farine.</i>

Les phases des sacrifices grec et romain concordent assez régulièrement, à l'exception des points suivants :

- L'aspersion des animaux avec de l'eau, décrite seulement pour le sacrifice romain
- Le fait de jeter dans le feu des poils de la tête de l'animal, qui apparaît seulement pour le sacrifice grec²⁷⁰.
- Le fait que le sacrificiant romain donne l'ordre aux serviteurs de sacrifier, tandis que, dans le passage d'Homère, c'est l'officiant lui-même qui accomplit l'abattage²⁷¹.

270 Cf. Mora 1995, 407.

- La découpe de la victime, détail décrit pour le sacrifice romain, qui est absente dans la description du sacrifice grec.

Ces quelques différences sont peu marquantes aux yeux de Denys, à tel point qu'il ne se préoccupe même pas de les commenter. Ce sont les ressemblances qui l'emportent et qui lui permettent de conclure que les Romains et les Grecs accomplissent leurs sacrifices selon une procédure identique. Et en effet, si on s'en tenait à la description de Denys, on serait presque tenté d'arriver à la même conclusion. Mais les problèmes surgissent quand on compare sa description du sacrifice romain avec la procédure traditionnelle exposée dans le chapitre précédent. En effet, la description de Denys diffère davantage du modèle traditionnel romain que des sacrifices homériques qu'il prend comme terme de comparaison.

Tout d'abord, on remarque dans le texte de Denys des omissions importantes : il ne parle pas de la *praefatio*, qui est le trait le plus caractéristique du sacrifice romain, ni de la *litatio*²⁷². Certes, on ne doit pas attribuer trop d'importance à ces omissions. Auparavant en effet, en traitant des descriptions littéraires latines, nous avons constaté qu'elles ne présentent pas toutes les phases et tous les gestes de la procédure sacrificielle : chaque texte privilégie certains aspects et laisse dans l'ombre les détails qui ne sont pas utiles au but de l'œuvre en question. Cependant, considérant que l'ouvrage de Denys est fortement orienté idéologiquement, il est difficile de considérer ces détails manquants comme des omissions involontaires. Comme Scheid le fait remarquer, il s'agit en effet d'éléments typiques du sacrifice romain et qui manquent par contre dans le sacrifice grec. Il faut en outre tenir compte du fait que Denys utilise l'expression « fruits de Déméter » pour désigner les céréales de l'*immolatio*, expression qui est récurrente dans les descriptions du sacrifice grec. Elle pourrait constituer une référence assez imprécise à la *mola salsa* romaine, qui est bien composée des céréales. Cependant, Denys ne fait aucune allusion à la libation de vin ni au geste accompli avec le couteau, qui sont propres à l'*immolatio* romaine²⁷³. Un autre élément étrange de cette description est la mention de la partie de viande réservée aux dieux. Selon Denys, les sacrificiants offrent seulement les prémices des entrailles (*splanchna*) ainsi que des morceaux de toutes les autres parties du corps. Or, cette dernière précision ne nous surprend guère : on sait que, dans le sacrifice romain, on pouvait offrir aux dieux, en plus des entrailles, toutes sortes de morceaux de viande, ceux que

271 Scheid 2005, 115-116 a analysé cette indication. Elle semble se référer au contexte romain dans lequel ce sont effectivement les serviteurs qui mettent à mort la victime sur l'ordre du sacrificiant et qui s'occupent de préparer la viande après l'abattage. La précision de Denys, selon laquelle les serviteurs apportent au sacrificiant la viande déposée dans des paniers pour la brûler sur l'autel, se justifie par le fait que celui-ci n'assiste pas à la découpe et à la préparation.

272 Scheid, 2005, 114 relève les mêmes omissions dans le texte de Denys d'Halicarnasse.

273 C'est encore Scheid 2005, 114-115 qui fait remarquer que l'intention de Denys est plutôt de représenter une *prothusia* grecque qu'une *immolatio* romaine.

les sources latines désignent par les termes *augmentum* et *magmentum*²⁷⁴. Par contre, ce qui n'a aucun correspondant dans le sacrifice romain traditionnel est le fait que seule une partie des entrailles soit offerte aux dieux. Cette description laisse imaginer que, une fois prélevées les prémices, les hommes mangent le reste des entrailles. Or, à Rome, comme on l'a dit dans le chapitre précédent, la totalité des *exta* sont réservés aux dieux ; les hommes, eux, mangent le reste de l'animal. L'usage décrit par Denys semble plutôt se référer à la coutume grecque²⁷⁵, selon laquelle les hommes et les dieux se partagent les mêmes morceaux de viande.

Ces considérations font surgir une série de questions. Tout d'abord on peut se demander si Denys, ou sa source, Fabius Pictor, décrivent vraiment un sacrifice romain traditionnel, tel qu'il pouvait exister au 5^e siècle, époque à laquelle remonte, selon la tradition, l'instauration des *ludi Romani*, ou s'ils évoquent plutôt un sacrifice plus récent. Deuxièmement, il faudrait savoir si le sacrifice décrit ici n'est pas justement celui que les Romains eux-mêmes désignent comme un sacrifice « à la manière grecque » (*Graeco ritu*), c'est-à-dire un type de rite qui intègre des éléments du sacrifice accompli en Grèce, tout en restant cependant un rite proprement romain²⁷⁶. Il faut encore prendre en compte la possibilité que Denys d'Halicarnasse ait manipulé la citation de Fabius Pictor, pour présenter un sacrifice romain qui ressemble le plus possible au sacrifice grec et atteindre ainsi son but, qui est de montrer que les usages romains étaient anciennement identiques à ceux des Grecs. Enfin, comme dernière supposition, on peut imaginer que Fabius Pictor lui-même ait présenté une description « hellénisée » du sacrifice romain pour souligner l'affinité existant entre les deux peuples.

Aucune de ces hypothèses ne pouvant être avérées de manière probante, je me contenterai ici de proposer une série de réflexions.

D'après Scheid, la façon selon laquelle l'*immolatio* est décrite laisse penser qu'il s'agit d'un sacrifice romain accompli « à la grecque », car ce type de sacrifice est exposé dans les comptes rendus des *ludi saeculares* d'une manière semblable à ce passage de Denys.

Admettons donc que notre description du sacrifice soit celle d'un sacrifice « à la grecque ». Cependant, toujours selon Scheid, ce type de rituel fait son apparition dans la religion romaine à une époque sûrement postérieure à celle des *ludi magni*, soit au 3^e s. av. J.-C.²⁷⁷. De plus, remarque encore Scheid, ce type de jeux ne prévoit pas le sacrifice « à la grecque ». Donc, si on admet la

274 Cf. *infra* 2. 2. 6. et 2. 3. 4.

275 Le fait qu'en Grèce les sacrifiants partagent les *splanchna* avec les dieux est attesté par une scholie à Aristophane (*pax* 1059 ; scholie 1069, cf. Van Straten 1995, 131-132). Nous verrons qu'un problème analogue émerge de l'analyse du sacrifice en l'honneur d'Hercule à l'*Ara Maxima*, cf. *infra* 2. 4. 1. 2.

276 Scheid 1995-1998 ; 1998.

277 De même Bernstein 1998, 132-134 affirme que la première attestation d'un sacrifice accompli *ritu Graeco* remonte à l'année 249 av. J.-C. Cf. *infra* dans ce même paragraphe.

possibilité que la description de Denys soit celle d'un sacrifice *ritu Graeco*, il faut avoir à l'esprit que soit Denys soit sa source ont fait glisser ce rite dans un contexte auquel il n'appartenait pas dans la réalité. Il semble donc y avoir eu une contamination volontaire entre le sacrifice « à la grecque » et les *ludi magni*. Réfléchissons sur l'identité de l'auteur de cette contamination et sur les motivations qui l'ont poussé à la faire.

Scheid est d'avis que ce rapprochement remonte plus probablement à Denys qu'à Fabius Pictor. En effet, Denys a été influencé dans sa description par un autre type de jeux, les *ludi saeculares*, qui furent des événements d'importance à l'époque d'Auguste et auxquels il avait assisté lui-même. Ces *ludi saeculares* étaient comme les *ludi magni* en partie célébrés au cirque. Là-bas était accompli un sacrifice qui était peut-être réalisé *ritu Graeco*. Denys, frappé par ces célébrations exceptionnelles, aurait pu en déduire que tous les rites célébrés au cirque étaient semblables. Lorsqu'il vint à parler des *ludi magni*, il aurait donc décrit la liturgie du cirque de la Rome augustéenne, qu'il connaissait personnellement. Scheid conclut que, si cette hypothèse est juste, l'attitude de Denys aurait été exempte de toute volonté de tromper ses lecteurs. Ce passage serait alors simplement le reflet de la conviction de Denys, selon laquelle les Romains et les Grecs partageaient les mêmes coutumes. La tendance de l'époque augustéenne, qui était de vouloir montrer que la culture grecque était parfaitement intégrée à la civilisation romaine, a sûrement contribué à cela.

Pour Scheid, la description du sacrifice présent dans notre passage est donc à attribuer exclusivement à Denys. Celui-ci, au lieu de citer le passage de Fabius Pictor comme il prétend le faire, l'aurait en fait résumé ou réécrit à sa manière. Un argument en faveur de cette hypothèse est l'absence, dans le texte de Denys, d'une quelconque rupture de style, qui pourrait apparaître lorsqu'on passe d'une citation à des commentaires personnels.

Même si l'hypothèse de Scheid nous paraît convaincante, nous aimerions réfléchir sur la seconde possibilité, c'est-à-dire la présence de cette description hellénisée du sacrifice chez l'annaliste Fabius Pictor.

J.-P. Thuillier²⁷⁸, qui a étudié cette description de la *pompa* du cirque faite par Denys, et M. Chassignet²⁷⁹, à qui l'on doit l'édition des fragments de Fabius Pictor, ont supposé, comme Scheid, que Denys ne cite pas littéralement le texte de l'annaliste. Les comparaisons avec les sacrifices d'Homère sont considérées par ces chercheurs comme un ajout de Denys²⁸⁰. En effet, les citations de l'*Iliade* et de l'*Odyssée* apparaissent aussi dans d'autres passages

278 Thuillier 1975.

279 Chassignet 1996.

280 Chassignet 1996, fr. 20 omet les citations d'Homère dans son édition du texte de Fabius Pictor puisqu'elle les considère comme des interpolations de Denys. Cf. Thuillier 1975, surtout 579-580. *Contra* Piganiol 1922, selon lequel tout le passage sur les *ludi* remonte à Fabius Pictor.

des *Antiquités Romaines*²⁸¹, tandis que, à notre connaissance, Fabius Pictor ne fait pas référence à Homère. Pourtant, à la différence de Scheid, Thuillier et Chassignet considèrent que la description des rites romains présente chez Denys, une fois épurée de ces quelques ajouts, est une citation littérale de l'annaliste romain. Selon cette interprétation, Denys aurait donc recopié le passage de Fabius concernant les cultes romains et y aurait glissé ça et là des réflexions personnelles et des citations homériques. Il convient donc à présent de nous demander si Fabius Pictor a pu présenter un sacrifice « à la grecque » et dans quel contexte il l'aurait fait.

Fabius Pictor, qui fut le premier annaliste de Rome, écrit à la fin du 3^e s. av. J.-C.²⁸², c'est-à-dire à l'époque où Rome tourne ses regards vers la Méditerranée orientale et le monde grec, qui lui seront bientôt soumis²⁸³. Cette tendance impérialiste est bien perceptible derrière certaines décisions concernant les cultes : c'est à cette époque qu'on apporte de Grèce le culte d'Esculape et d'Asie Mineure celui de la Mère des dieux, pour les installer au cœur de l'*Vrbs*. Cet intérêt pour le monde hellénique constitue probablement une des raisons pour lesquelles l'annaliste écrit son histoire de Rome en grec, langue qui lui permettra de faire connaître la civilisation romaine bien au-delà des confins de la République²⁸⁴.

C'est à cette même époque que le groupe des douze dieux fait sa première apparition à Rome, introduit évidemment sous l'influence de la Grèce. Ce groupe est accueilli à Rome pour la première fois au lectisterne de l'année 217 av. J.-C.²⁸⁵. Bernstein suppose que ces dieux sont présents dans la procession des *ludi magni* de 208 av. J.-C.²⁸⁶. « La réorganisation de la *pompa* selon des

281 Cf. par exemple le passage 2, 12, 4, où Denys d'Halicarnasse affirme que le Sénat romain est une institution d'origine grecque et, pour renforcer sa position, écrit que tous les rois disposaient d'un conseil, comme en « témoignent Homère et les plus anciens des poètes ». A propos des rois anciens attestés chez Homère, cf. aussi 5, 74, 1. Les citations homériques apparaissent aussi là où Denys parle d'Enée et des Troyens cf. 1, 46 et 1, 53, 5, où l'auteur cite des vers de l'*Illiade*. Dans le passage 20, 6, 1, Denys fait réciter à Pyrrhus des vers d'Homère (voir aussi 20, 9, 4). Cependant, le passage du livre 7, dont il est question ici, est celui qui exploite le mieux les poèmes homériques dans un but comparatiste.

282 On sait qu'il a participé aux expéditions contre les Gaulois en 225 et 222 et qu'il a été envoyé par le Sénat romain consulter l'oracle de Delphes en 216 av. J.-C., cf. U. W. Scholz, « Fabius Pictor », in : *DNP*, 4 (1998), 373-374.

283 Sur Fabius Pictor, le travail de Timpe 1972 reste fondamental. Cf. Dillery 2002 sur le rapport de Fabius Pictor à la tradition historiographique grecque.

284 Cf. la bibliographie citée par Chassignet 1996, introduction LI- LIII.

285 La liste des douze dieux présentée par Liv. 22, 10, 9 commence par les noms latins des quatre dieux qui apparaissent dans le passage de Denys cité ci-dessous: Jupiter, Junon, Neptune, Minerve. Cf. Bernstein 1998, 264-266.

286 Selon Liv. 27, 33, 8, les jeux ont été voués pour la première fois en 217 et le voeu est ensuite renouvelé pour les cinq années suivantes. Cf. Bernstein 1998, 264-266.

modèles grecs – affirme Bernstein²⁸⁷ – à l'époque de la deuxième guerre punique, souligne que la *nobilitas* cherchait justement pendant ces années à enraciner Rome plus profondément dans la culture grecque ». Les douze dieux apparaissent aussi dans la description des *ludi magni* de Fabius Pictor²⁸⁸. Cette présence serait, selon Bernstein, à mettre en relation avec ces événements contemporains de Fabius. Pour reprendre en d'autres mots la pensée de Bernstein, il faut donc supposer que Fabius a commis un « anachronisme » en faisant remonter la présence des douze dieux, qui était nouvelle à son époque, aux jeux du cirque du 5^e siècle²⁸⁹. Grâce à cet expédient, il se serait alors fait le porte-parole de la tendance de la *nobilitas* romaine, encline à montrer l'affinité des cultures grecques et romaines et à la projeter dans le passé.

Revenons maintenant au sacrifice. A l'époque où écrit Fabius Pictor, le sacrifice *Graeco ritu* est un phénomène récent, mais connu. Même s'il n'y a aucune preuve incontestable, Bernstein suppose que le premier fut accompli en 249 av. J.-C., lors des *ludi Tarentini*²⁹⁰. On suppose en outre qu'en 217 av. J.-C., le sacrifice *ritu Graeco* avait été introduit dans la fête des *Saturnalia*²⁹¹. La première information certaine est celle de Tite-Live qui nous informe qu'un sacrifice de ce genre avait été célébré en 212, lors des *ludi Apollinares*²⁹².

Comme dans le cas des douze dieux, on peut donc imaginer que Fabius Pictor décrit des rites contemporains aussi dans le cas du sacrifice à la grecque. Mais, puisque le sacrifice à la grecque n'appartient pas aux *ludi magni*, il est difficile de penser que l'annaliste a décrit un tel sacrifice en parlant de ces jeux. En fait, un Romain qui décrit des rites romains ne peut pas commettre une telle erreur. On ne peut pas non plus penser à une volonté de Fabius de tromper son

287 Bernstein 1998, 266.

288 Voici cette description de Fabius selon la citation qu'en fait Denys d'Halicarnasse (7, 72, 13) : « A la fin de la procession étaient portées sur les épaules les images des dieux, qui avaient un aspect semblable à celui des statues grecques et avec les mêmes habits, les mêmes symboles et les mêmes dons, que chacun d'eux, on dit, a inventé et donné à l'humanité. Et les images n'étaient pas seulement celles de Zeus, Hera, Athena, Poseidon et de tous les autres dieux que les Grecs considéraient parmi les douze dieux, mais aussi les images des dieux plus anciens, desquels, on raconte, les douze dieux sont nés » (trad. Chassignet).

289 Bernstein 1998, 255.

290 Bernstein 1998, 132-134 suppose que le sacrifice fut accompli *ritu Graeco* sur prescription des livres sibyllins. Il faut cependant remarquer que nous connaissons seulement des reconstructions des rites des érudits romains de loin postérieures, et que nous ne pouvons donc pas être certains du déroulement des rites.

291 Liv. 22, 1, 19 affirme qu'un lectisterne est célébré à l'occasion des Saturnales de 217 av. J.-C. On peut déduire de cette information que même le sacrifice en l'honneur de Saturne, qui est effectivement accompli avec la tête découverte, est célébré *ritu Graeco* à partir de cette époque, cf. Versnel 1993, 140-141 ; Scheid 1995-1998, 24-25.

292 Liv. 25, 12, 13 : *alterum senatus consultum factum est ut decemviri sacrum Graeco ritu facerent hisce hostiis, Apollini bove aurato et capris duabus albis auratis, Latoniae bove femina aurata* ; Bernstein 1998, 171-172.

public en glissant un élément cultuel dans un contexte où il n'a rien à faire. Le plus probable est que Fabius a décrit le sacrifice à la grecque en parlant d'un autre type de jeux, par exemple des *ludi Apollinares*. Le glissement de cette description des *ludi Apollinares* aux *ludi magni* serait donc de nouveau à attribuer à Denys ou éventuellement à une source intermédiaire. Un argument en faveur de cette hypothèse est que la tradition annalistique a confondu apparemment les informations concernant les *ludi Apollinares* et les *ludi magni*²⁹³.

En conclusion, une description des cultes hellénisés de Fabius Pictor et un glissement d'un contexte cultuel à un autre peuvent être à l'origine de la description du sacrifice que nous sommes en train d'étudier ici. Si tel est le cas, ce passage descriptif des jeux romains semble représenter un point de convergence entre les deux auteurs, dont les regards se croisent : d'un côté le Romain, Fabius Pictor, qui s'intéresse aux coutumes romaines hellénisées avant même que la Grèce ne soit soumise à Rome, de l'autre Denys d'Halicarnasse, un Grec, qui regarde vers Rome à la recherche du moindre détail qui puisse montrer que les coutumes romaines étaient identiques aux grecques.

Il résulte en tout cas de cette analyse que nous ne pouvons pas considérer la description de Denys d'Halicarnasse comme un exposé des plus significatifs pour la compréhension du sacrifice romain, comme le prétend R. Phillips. Le rôle de ce texte n'est pas d'offrir une reproduction fidèle des rites, mais plutôt de montrer leur importance dans le discours identitaire d'un peuple. Cela résulte clairement des revendications de Denys d'Halicarnasse, qui appartient à un peuple vaincu : montrer, grâce à la communion des rites, que les Romains étaient originellement des Grecs aide à mieux supporter leur domination militaire et politique.

Ce chapitre nous a permis de constater que la description du sacrifice peut servir à fixer des rites particuliers, ce que fait Caton pour sa communauté rurale, ou encore poursuit des buts exclusivement littéraires, comme c'est le cas des descriptions de Sénèque et de Lucain, ou, enfin, peut véhiculer une idéologie, comme chez Denys d'Halicarnasse. À l'évidence, décrire le déroulement d'un sacrifice dans toutes ses séquences et avec une profusion de détails n'est pas ce à quoi s'attachent les écrivains anciens. Ceux-ci savent d'ailleurs bien qu'ils s'adressent à un public qui connaît la procédure rituelle par expérience directe, et qui, par conséquent, n'a aucun besoin d'en lire une description détaillée²⁹⁴.

293 Bernstein 1998, 89 : cette contamination est due surtout au fait qu'il s'agit dans les deux cas de jeux votifs qui auraient été répétés à cause d'une faute dans la procédure (*instauratio*).

294 Graf 2002, 117 fait la même observation à propos du sacrifice grec.

EN GUISE DE CONCLUSION

Dans l'introduction, j'ai annoncé que mon but n'était pas de découvrir la vraie signification que les Romains donnent au sacrifice, mais de rendre compte de la pluralité d'interprétations que ce rite suscite chez eux. Ce travail n'a pas manqué de montrer que, effectivement, les gestes du rite sacrificiel ainsi que l'origine et l'histoire de celui-ci sont expliqués par des exégèses et des mythes divers, qui ne se laissent pas placer dans un cadre unitaire. Si on voulait utiliser une image, on pourrait penser à un kaléidoscope de réflexions autour du rite.

J'espère avoir montré que, le plus souvent, les explications anciennes ne se concentrent pas sur les aspects les plus importants du rite, mais sur des détails dont la signification n'était pas toujours évidente. J'ai aussi souligné maintes fois que la tradition littéraire joue un rôle important : les éléments du rite expliqués par un antiquaire sont souvent repris par d'autres après lui. Le travail intellectuel autour de la pratique religieuse ressemble en effet à un dialogue entre spécialistes. Le cas le plus évident est celui des Argées, qui montre comment certains mythes peuvent naître à partir de ce dialogue. Ce même cas est un exemple particulièrement heureux pour voir comment la réalité du présent, à savoir dans le cas spécifique l'interdiction des sacrifices humains, fonctionne comme moteur pour stimuler cette réflexion antique. Malheureusement il n'est pas toujours possible de trouver l'élément déclencheur des discussions antiques. Mais en général, on peut affirmer que si ces écrivains s'intéressent à la tradition, c'est surtout parce qu'elle aboutit à leur présent. Contrairement à ce qu'on pourrait penser tout d'abord, la fréquentation de ces textes fait comprendre que le commentaire des rites n'est pas conçu par les auteurs comme une vraie enquête historique. S'ils s'intéressent à la tradition, ils le font parce qu'elle représente un exercice d'analyse du monde contemporain de ceux qui écrivent, c'est-à-dire du patrimoine culturel qui anime leur pensée et qui s'exprime dans les pratiques religieuses.

Je peux ici résumer les concepts qui, présents dans la réflexion exégétique, se sont affirmés de manière prépondérante dans notre recherche.

1. Le concept d'identité. En étudiant les gestes et les ingrédients utilisés pendant le sacrifice, j'ai souvent eu l'occasion d'observer qu'ils sont expliqués par leur lien avec le peuple romain. C'est le cas, par exemple, de la *mola salsa*, faite avec de l'épeautre, qui, selon Denys d'Halicarnasse, est la céréale qui distingue les Romains des Grecs, mangeurs d'orge. Il en va de même pour le fait de sacrifier la tête couverte : ce trait est ressenti comme propre au peuple romain, et le mythe d'origine de cette coutume remonte jusqu'à l'illustre ancêtre Enée. La procédure du sacrifice est donc expliquée comme un acte qui porte la signature du mandataire : le peuple romain.

2. L'idée de l'« accroissement » des dieux. Les antiquaires se plaisent à expliquer les étymologies de *magmentum* et de *mactare*, par lesquelles ils en arrivent à cette idée de l'« augmentation des dieux ». Ce qui a retenu leur

attention est l'effet que la consécration et l'offrande de la victime provoquent sur les dieux.

3. Un autre résultat intéressant est celui qui émerge de l'analyse des mythes autour des *exta*. Ce dossier, réuni ici pour la première fois, permet de se rendre compte que des récits concernant la viande sacrificielle existaient à Rome comme dans toute la Méditerranée. L'étude de ces mythes ainsi que celle du proverbe *inter caesa et porrecta* révèle que le sacrifice peut être un sujet littéraire adéquat pour illustrer la mutabilité du sort humain. Le sacrifice devient alors une métaphore pour exprimer des concepts autres que ceux propres au rite religieux. Il est même investi d'une importance anthropologique.

4. L'idée de pouvoir. Elle est présente dans la réflexion autour du sacrifice de plusieurs points de vue. Les mythes sur la substitution des sacrifices humains thématissent le pouvoir des dieux sur les hommes et les limites que ceux-ci essayent d'imposer à ce pouvoir. Les mythes sur l'évolution du rituel, du sacrifice végétal au sacrifice animal, ainsi que le récit de l'origine des différents types de sacrifices d'animaux, traitent quant à eux de la hiérarchie entre les trois catégories d'êtres (les dieux, les hommes et les animaux) et du pouvoir par lequel les hommes s'imposent sur ceux qui leur sont inférieurs. Enfin, le droit de mise à mort des victimes que s'arrogent les Romains suscite des réflexions sur le lien entre sacrifice et exécution capitale. Ce rapport se base sur le fait que tous deux sont perçus comme des manifestations du pouvoir absolu. Cette étude a montré que le sacrifice est, pour les exégètes du rite romain, un concept aux contours flous plutôt qu'un objet net et univoque. C'est cela qui permet de le comparer, voire de l'associer aux autres manifestations du pouvoir absolu.

Pour conclure je voudrais reprendre la définition du sacrifice romain formulée au début de cette recherche et la compléter avec les concepts de pouvoir et de hiérarchie qui sont apparus lors de notre étude. J'avais défini le sacrifice comme un canal de communication qui relie les communautés humaine et divine par l'intermédiaire d'une victime animée ou inanimée. Désormais, je peux présenter le sacrifice, selon une optique romaine, plutôt comme un canal qui permet aux hommes d'adresser un cadeau à des êtres supérieurs. Ce cadeau est souvent un repas somptueux constitué par un être inférieur (animal ou végétal) offert aux deux autres catégories d'êtres. Ce repas, auquel les hommes participent souvent (à part dans le cas d'holocauste) après les dieux, représente une mise en scène d'un ordre hiérarchique cosmique et social. La place que les différents êtres occupent les uns par rapport aux autres est fixée à jamais et le rite sacrificiel a la fonction de rappeler ce message à toute la communauté.

INDEX

A

abandon noxal, 228
 abeilles, 22, 208, 210, 212
 Aborigènes, 177
 Age d'or, 209
 agnelle, 90
Agonales, 6, 204
Agonalia, 6, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 214
Agonium, 202, 203, 204
 ambroisie, 84, 130, 201
 âne, 208, 209, 210, 213
 Apollon, 33, 137, 148, 163, 177, 178, 182
 apothéose, 250
 Arcadie, 159, 169, 170, 201
 Argées, 11, 18, 19, 252
Argei, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178,
 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188,
 191, 199
 Aristée, 192, 208, 209, 210, 212
 Auguste, 16, 35, 67, 73, 78, 139, 143, 152, 166,
 185, 204, 243, 247
 autel, 7, 14, 17, 26, 27, 28, 31, 35, 41, 45, 46,
 49, 58, 59, 65, 71, 73, 81, 82, 90, 94, 99,
 110, 118, 122, 124, 126, 133, 134, 136, 137,
 138, 148, 149, 150, 153, 156, 161, 167, 175,
 176, 177, 178, 183, 187, 188, 192, 196, 205,
 208, 211, 216, 223, 230, 232, 243

B

Bacchus, 46, 207, 209, 211
 bêtes sauvages, 211, 213, 214, 220
 biche, 208, 209, 210
 blé, 53, 105, 106, 108, 109, 217
 bœuf, 13, 33, 34, 43, 102, 120, 127, 129, 130,
 160, 197, 205, 207, 208, 209, 210, 211, 212,
 220, 221, 222, 226, 233
 bouc, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 220, 224,
 225, 226
 bougonie, 210, 212
 brebis, 26, 42, 119, 193, 205, 206, 207, 208,
 209, 210, 211, 212, 215, 220, 221, 222, 226,
 228
 Briarée, 138, 141, 149, 150, 153, 163, 164
 Brutus, 51, 178, 179, 195, 199, 231, 244

C

Cacus, 173, 182
 Caligula, 246, 247, 248, 249, 250

Camille, 138, 139, 142, 150, 151, 152, 153,
 154, 164, 165
 Capitole, 44, 152, 154, 228, 250
 Cérès, 52, 53, 54, 106, 119, 207, 209, 221, 224,
 225
 César, 16, 102, 114, 115, 243, 246, 247, 251
 cheval, 120, 184, 208, 209, 210
 chèvre, 39, 130, 143, 145, 207, 208, 222, 224,
 225
 chien, 208, 209
 Claude, 185
 cœur, 41, 57, 58, 59, 60, 68, 77, 102, 114, 115,
 197, 248
 colombe, 132, 209
Compitalia, 178, 179, 180, 199, 202
 coq, 209
 Cronos, 169, 170, 175, 176
cultrarii, 35

D

deponatio, 174, 175, 178, 180
 Didon, 13, 118, 119, 121, 194
 Dionysos, 209
 Dis, 137, 148, 163, 177, 178, 180, 181, 183,
 190
divus Iulius, 243
do ut des, 219

E

Egérie, 189, 192, 193
 encens, 26, 27, 30, 36, 48, 53, 54, 57, 58, 80,
 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 93, 94, 105, 111,
 132, 207, 225
 Enée, 38, 45, 68, 72, 78, 84, 85, 91, 93, 107,
 118, 119, 120, 134, 242, 252
 Etrusques, 91, 138, 150, 239, 242, 243
 Evandre, 81, 134, 137, 146, 160, 162, 173, 182
 évolution, 19, 26, 31, 38, 43, 50, 82, 169, 174,
 188, 199, 213, 220, 231, 246, 253
 exécution, 224, 225, 228, 229, 230, 231, 232,
 233, 234, 235, 237, 239, 240, 241, 242, 243,
 247, 248, 251, 253
exta, 12, 18, 19, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46,
 47, 48, 49, 53, 57, 58, 64, 66, 71, 90, 91, 94,
 101, 104, 114, 117, 119, 122, 124, 126, 129,
 130, 131, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139,
 140, 141, 142, 145, 146, 147, 148, 149, 150,
 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159,
 160, 162, 163, 164, 166, 167, 226, 253

F

fantômes, 172
 Faunus, 90, 144, 158, 159, 189, 190, 191, 193, 194, 208
 feu, 27, 28, 29, 32, 42, 45, 58, 62, 63, 64, 80, 93, 94, 104, 106, 107, 127, 129, 137, 138, 139, 141, 150, 153, 161, 163, 167, 176, 200, 223, 242
 flamant, 248
flamen, 90, 91
foculus, 36, 45, 93, 111
 foie, 39, 40, 41, 42, 44, 45, 48, 57, 58, 59, 114, 130, 133, 134, 135, 137, 142, 147, 149, 162, 223
 Forum Boarium, 22, 39, 137, 184, 187, 188, 199, 235, 238, 250
 foyer, 28, 36, 45, 46, 81, 93, 94, 107, 192

G

Galba, 136, 139, 152, 153, 154, 155, 156, 166, 243, 247, 248, 249, 250
 Gaulois, 22, 39, 68, 151, 172, 184, 187, 188, 195, 199, 235, 238, 239, 240, 241, 250
 gladiateurs, 172, 179, 244, 245, 246, 251
 Grecs, 13, 39, 62, 63, 65, 66, 67, 69, 70, 88, 108, 109, 120, 184, 187, 188, 195, 199, 235, 238, 239, 240, 241, 250, 252

H

hache, 35, 37, 38, 103, 164, 205, 222, 229, 230, 231, 233, 234, 242, 243
 Hadès, 177
 Hadrien, 185, 229
 Hécate, 208, 209, 210
 herbes, 82, 84, 86, 207, 208, 209, 210, 213, 222, 228
 Hercule, 66, 78, 123, 124, 134, 137, 146, 159, 160, 161, 171, 173, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 182, 183, 186, 188, 195, 199
hoc age, 37, 76, 77, 204, 232, 248
 holocauste, 22, 27, 38, 187, 223, 253
 Horace Pulville, 154
hostia, 8, 33, 42, 99, 100, 101, 111, 114, 115, 118, 119, 120, 133, 206, 214, 215, 216, 218, 219, 220, 243
 Hostilina, 217
hostimentum, 218
hostis, 42, 166, 167, 207, 215, 217, 218, 219, 228
 Hypérion, 86, 208, 209, 210

I

Io, 209
 Isis, 209

J

Janus, 53, 54, 55, 56, 81, 105, 203
 Junon, 28, 53, 54, 68, 119
 Jupiter, 19, 26, 33, 35, 53, 54, 55, 56, 59, 68, 81, 82, 90, 91, 92, 93, 101, 122, 127, 128, 138, 141, 143, 149, 151, 152, 159, 164, 165, 181, 189, 190, 191, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 200, 201, 223, 248, 250

L

laine, 145, 208, 211, 221, 226
 lait, 22, 33, 46, 87, 97, 103, 112, 130, 145, 211, 226, 240, 244
 Lares, 6, 7, 96, 178, 179
 Latins, 81, 91, 230
 Latinus, 45, 91
 Lavinia, 19
Lemuria, 172, 199, 200, 201
litatio, 39, 40, 45, 65
 loup, 137, 145, 148, 159, 162, 163, 201
 Lycaon, 164, 197, 200, 201, 202

M

magmentum, 41, 45, 66, 112, 133, 134, 135, 252
 Mania, 7, 178, 179
 Mars, 43, 55, 56, 139, 153, 154, 167, 194, 203, 246, 247
Mater Larum, 6, 7, 46
 Mézence, 91, 93, 143
 miel, 22, 46, 128, 189, 207, 212, 242
 Mithra, 32, 113
mola salsa, 25, 111

N

Numa, 19, 43, 73, 75, 77, 78, 81, 87, 90, 106, 171, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 207
 nymphe, 192, 209, 210

O

oies, 209
 oiseaux, 75, 86, 138, 164, 209, 210, 213, 214, 239
omina, 72
 oracles sibyllins, 184, 237
 os, 47, 50, 119, 158, 197, 223, 226, 231
oscilla, 178, 179

P

peau, 13, 47, 128, 223
 Pélasges, 177, 180, 181, 182, 191

péritoine, 41, 45, 48, 58, 134
 Picus, 90, 189, 190, 191, 193, 194, 208
pignus, 107, 193, 194, 196, 198
 Pinarii, 137, 141, 142, 147, 159, 160, 161, 162
 pontifes, 11, 131, 171, 176, 236, 237, 239, 240,
 246, 247, 251
popae, 35
 Potitii, 137, 141, 142, 146, 147, 148, 151, 159,
 160, 161, 162
 poumon, 41, 48, 58, 59
praefatio, 30, 31, 36, 46, 53, 54, 65, 80, 81, 84,
 93, 94, 111, 225
 Priape, 208, 209
 Pythagore, 78, 86, 211, 212, 214, 222, 226

Q

quindécemvirs, 238

R

Regia, 6, 204, 236, 246
 Rémus, 136, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147,
 148, 151, 158, 159
rex, 6, 41, 192, 203, 204
 Robigo, 208
 Romulus, 43, 81, 87, 105, 136, 141, 142, 144,
 145, 148, 158, 159, 160, 231
 Rutules, 91

S

sacrifice humain, 19, 24, 120, 169, 170, 171,
 173, 175, 176, 177, 180, 181, 183, 184, 185,
 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 195, 199,
 200, 201, 202, 208, 231, 235, 244, 245
 Saliens, 192, 194
 Samnites, 90, 92, 93, 148
 sang, 46, 47, 50, 57, 58, 59, 88, 89, 103, 119,
 120, 121, 130, 169, 188, 205, 207, 211, 212,
 242, 244, 245, 246, 247, 248
Saturnalia, 69, 171, 176, 178, 179, 180, 182,
 183, 203
 Saturne, 69, 78, 138, 164, 175, 176, 177, 178,
 180, 181, 183, 190, 245, 246
sexagenarii, 174, 175, 178, 180
Sigillaria, 178
 Silène, 209

simulacres, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 182,
 183, 187, 188
 Sylla, 137, 142, 147, 148, 149, 151, 162, 181,
 183, 191, 243

T

table, 17, 28, 29, 47, 49, 99, 128, 129, 158, 222,
 223
 Tantale, 198, 200, 201, 202
 Tarquin, 178, 179, 231, 237
 Terminus, 207
 Tibre, 74, 151, 171, 172, 173, 175, 176, 178,
 180, 182, 183, 187, 188, 200
 Troie, 72, 81, 107
 Troyens, 68, 91, 120, 242
 truie, 52, 53, 207, 208, 209, 210, 221, 224, 225

V

Valerius Publicola, 85, 234
 Vénus, 45, 84, 90, 209
 vésicule, 41, 58
 Vesta, 29, 54, 56, 93, 104, 105, 106, 107, 109,
 172
 Vestale, 36, 104, 105, 106, 107, 171, 172, 176,
 184, 187, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241,
 250, 251
 viande, 23, 41, 42, 44, 45, 47, 48, 49, 50, 51,
 63, 64, 65, 121, 122, 124, 129, 130, 131,
 132, 134, 136, 140, 141, 142, 143, 144, 145,
 146, 148, 149, 150, 151, 153, 155, 169, 197,
 200, 201, 202, 207, 210, 211, 221, 223, 224,
 226, 253
 victime, 28, 99, 209, 214, 215, 216, 218, 219,
 220, 243
victimarii, 35, 37, 38, 232
victimarius, 38, 40, 44, 205, 222, 229, 230
 vin, 23, 27, 30, 36, 37, 48, 53, 54, 55, 56, 59,
 62, 64, 65, 80, 81, 84, 85, 87, 88, 89, 90, 91,
 92, 93, 94, 102, 109, 111, 119, 122, 124,
 127, 128, 129, 134, 189, 192, 207, 219, 224,
 225, 247
Vinalia, 90, 91, 143, 203
 violence, 37, 103, 170, 193, 196, 212, 222, 227,
 233
Volcanalia, 200
 Vulcain, 32, 200, 224

BIBLIOGRAPHIE

Textes, traductions et commentaires

Les citations en latin sont généralement tirées du CD ROM PHI Workplace 5.0 (1993-1996) Silver Mountain Software, celles en grec du CD ROM TLG Workplace 5.0 (1993-1996) Silver Mountain Software; les traductions de la Collection Budé, Les Belles Lettres, Paris. Les textes, pour lesquels j'ai utilisé des éditions ou des traductions différentes, sont indiqués ci-dessous. J'ai signalé les modifications apportées aux traductions ainsi que mes traductions personnelles. Les commentaires aux œuvres anciennes sont indiqués dans la bibliographie générale (section « livres et articles ») sous le nom de l'éditeur.

Apollodorus : J.-C. Carrière, B. Massone, *La bibliothèque d'Apollodore*, (traduite, annotée, commentée), Annales littéraires de l'Université de Besançon, Les Belles Lettres, Paris, 1991.

Arnobius: texte : *Arnobii adversus nationes libri VII*, éd. C. Marchesi, Torino, 1953; trad. ital. : Arnobio, *I sette libri contro i pagani*, traduit par R. Laurenti, Torino, 1962.

Artemidorus : trad. : Artémidore, *La clef des songes*, par A. J. Festugière, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1975.

Augustinus : *Oeuvres de Saint-Augustin*, 33, 5^e série, *La cité de dieu*, Livres 1-5, Texte de la 4^e édition de B. Dombart et A. Kalb, intr. et notes par G. Bardy, trad. G. Combès, Paris, 1959.

Dio Cassius : *Histoire romaine de Dion Cassius*, 10 vol., trad. avec notes critiques, historiques et texte, éd. E. Gros et V. Boissée, Paris, 1845-1870.

Festus et Paulus Diaconus : Sextus Pompeus Festus, *De verborum significatu quae supersunt cum Pauli epitome*, édité par W. M. Lindsay, Leipzig, 1913 ; Sextus Pompeus Festus, *De la signification des mots*, édité et traduit par A. Savagner, Paris, 1846.

Grammatici : cf. Funaioli

Iurisprudentiae : cf. Bremer

Macrobius : texte : Ludwig von Jan, published by Gottfried Bass, Quedlinburg and Leipzig, 1852, vol. 2; traduction : Macrobe, *Les Saturnales*, livres I-III, introd., trad. et notes par Ch. Guittard, Les Belles Lettres, Paris, 1997.

Plutarchus, *vitae* : Plutarque, *Vies parallèles*, trad. A.-M. Ozanam, Paris, 2001.

Servius : *Servii Grammatici qui ferunt in Vergili Carmina Commentarii*, éd. G. Thilo in *Aeneidos libros*, 2 vol. Hildesheim 1961 (= Leipzig 1883-1884) ; in *Bucolica et Georgica*, Hildesheim 1961 (= Leipzig 1887).

Tertullianus : Tertullien, *Les spectacles*, intr., texte, trad. et comm. par M. Turcan, Paris, 1986.

Varro, *ling.* livre 5 : J. Collart, *De lingua latina*, livre 5, Les Belles Lettres, Paris, 1954.

Livres et articles

Agamben 1995 : G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino, 1995.

Alföldi 1970 : A. Alföldi, *Die monarchische Repräsentation im römischen Kaiserreiche*, Darmstadt, 1970 (cette publication contient deux articles publiés auparavant dans : *MDAIR* 49 (1934) et 50 (1935).

Alföldi 1974 : A. Alföldi, *Die Struktur des voretruskischen Römerstaates*, Heidelberg, 1974.

Barchiesi, Rüpke, Stephens 2004: A. Barchiesi, J. Rüpke, S. Stephens (éd.), *Rituals in Ink. A conference on Religion and Literary Production in Ancient Rome*, Stuttgart, 2004.

Bardon 1952 : H. Bardon, *La littérature latine inconnue*, 2 vol., Paris, 1952.

Baudy 1983 : G. J. Baudy, « Hierarchie oder: Die Verteilung des Fleisches. Eine ethologische Studie über die Tischordnung als Wurzel sozialer Organisation, mit besonderer Berücksichtigung der altgriechischen Gesellschaft », in: B. Gladigow, H. G. Kippenberg (éd.), *Neue Ansätze in der Religionswissenschaft* 1983, 131-174.

Baudy 1998 : D. Baudy, *Römische Umgangsriten : eine ethologische Untersuchung der Funktion von Wiederholung für religiöses Verhalten*, Berlin, New York, 1998.

Baumgarten 2001 : Albert I. Baumgarten (éd.), *Sacrifice in Religious Experience*, Leiden-Boston-Köln, 2001.

Bayet 1926 : J. Bayet, *Les origines de l'Hercule romain*, Paris, 1926.

Beard 1986 : M. Beard, « Cicero and Divination: the Formation of a Latin Discourse », in : *JRS* 76 (1986), 33-46.

Beard 1988 : M. Beard, « Rituel, Texte, Temps: les Parilia romains », in: A.-M. Blondeau, K. Schipper (Hg.), *Essais sur le rituel*, vol. 1, Louvain-Paris, 1988, 15-29 (déjà publié in : *PCPhS* 33 (1987), 1-15).

Beard 1993 : M. Beard, « Looking (harder) for Roman myth: Dumézil, declamation and the problems of definition », in: Graf 1993, 44-64 (version française : « Sur la piste du mythe romain », in : *Europe*, 904-905 (2004), 191-218).

Belayche 2001 : N. Belayche, « 'Partager la table des dieux'. L'empereur Julien et les sacrifices », in : *RHR* 218/4 (2001), 455-486.

Belayche, 2005 : N. Belayche, "Realia versus leges ? les sacrifices de la religion d'État au IV^e siècle", in : Georgoudi, Pietre, Schmitt 2005, 343-370.

Benveniste 1960 : E. Benveniste, « Profanus et profanare », in : *Hommages à Georges Dumézil*, Bruxelles, 1960, 46-53.

Benveniste 1969 : E. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, 2 vol., Paris, 1969.

Bernays 1979: J. Bernays, *Theophrastos' Schrift über die Frömmigkeit. Mit Bemerkungen zu Porphyrios' Schrift über Enthaltensamkeit*, Hildesheim, New York, 1979 (= Berlin 1866).

Bernstein 1998 : F. Bernstein, *Ludi publici. Untersuchungen zur Entstehung und Entwicklung der öffentlichen Spiele im republikanischen Rom*, in : *Historia Einzelschriften*, 119 (1998).

Berthiaume 1982 : G. Berthiaume, *Les rôles du mageiros. Etudes sur la boucherie, la cuisine et le sacrifice dans la Grèce ancienne*, Leyden, 1982.

Berthiaume, 2005: G. Berthiaume, « L'aile ou les mêria. Sur la nourriture carnée des dieux grecs », in : Georgoudi, Piettre, Schmitt, 2005, 241-250.

Bettini 1981 : M. Bettini, « La follia di Aristeo. Morfologia e struttura della vicenda virgiliana al quarto libro delle Georgiche », in : *MD* 6 (1981), 71-90.

Bettini, Borghini, 1983 : M. Bettini, Borghini, « La guerra e lo scambio. *Hostis, perduellis, inimicus* », in : *Linguistica e antropologia, Atti del 14° conv. intern. di studi, Lecce 23-25 maggio 1980*, Roma 1983, 303-312.

Bettini, Pellizer 2003 : M. Bettini, E. Pellizer, *Il mito di Narciso. Immagini e racconti dalla Grecia a oggi*, Torino, 2003.

Betz 1975 : H. D. Betz (éd.), *Plutarch's Theological Writings and Early Christian Literature*, Leiden, 1975.

Bickermann 1929 : E. Bickermann, « Die Römische Kaiserapotheose », in : *A.R.W.* 27 (1929), 1-34.

Bickermann 1972 : E. Bickermann, « Le culte des souverains dans l'Empire romain », in : W. den Boer, *Le culte des souverain dans l'Empire romain, Entretiens de la fondation Hardt* 19 (1973), 7-37.

Biguzzi 2001 : G. Biguzzi, *Velo e silenzio*, Bologna, 2001.

Blecher 1905 : G. Blecher, *De extispicio capita tria*, in : *RVV* 2, 4 (1905), 216-245.

Bloch 1963 : R. Bloch, *Les prodiges dans l'antiquité classique*, Paris, 1963.

Bodei Giglioni 1989-1990 : G. Bodei Giglioni, « Gratitudine e scambio. Economia e religiosità tra Aristotele e Teofrasto », in : *Anathema : regime delle offerte e vita dei santuari nel Mediterraneo antico*, Atti del convegno internazionale 15-18 Giugno 1989, *Scienze dell'Antichità. Storia, archeologia, antropologia* 3-4 (1989-1990), 55-64.

Bömer 1958: F. Bömer, *P. Ovidius Naso, Die Fasten*, vol. 2, Heidelberg, 1958.

Bonnechere 1994 : P. Bonnechere, *Le sacrifice humain en Grèce ancienne*, (*Kernos* supp. 3), Athènes-Liège, 1994.

Borgeaud 1979 : Ph. Borgeaud, *Recherches sur le dieu Pan*, 1979.

Borgeaud 1984 : Ph. Borgeaud, « L'animal comme opérateur symbolique », in : *L'animal, l'homme, le dieu dans le Proche Orient ancien, Cahiers du CEPOA* 2 (1984), 13-19.

- Borgeaud 1987: Ph. Borgeaud « Du mythe à l'idéologie : la tête du Capitole », in : *MH* 44 (1987), 86-100 (réédité in : Ph. Borgeaud, *Exercices de mythologie*, Genève, 2004, 157-177)
- Borgeaud 1989 : Ph. Borgeaud, « Mémoire du mythe et oubli de l'histoire : un double exemple », in : *Histoire et conscience historique dans les civilisations du Proche-Orient Ancien. Actes du Colloque de Cartigny 1986*, Les Cahiers du CEPOA 5 (1989), 167-173.
- Borgeaud 1996 : Ph. Borgeaud, *La Mère des dieux. De Cybèle à la vierge Marie*, Paris, 1996.
- Borgeaud 2002 : Ph. Borgeaud, « La mémoire éclatée. A propos de quelques croyances relatives au mythe », in : P. Gisel (éd.), *Théories de la religion*, Genève, 2002, 201-221.
- Borgeaud 2003 : Ph. Borgeaud, « Religion romaine et histoire des religions : quelques réflexions », in : *ARG* 5 (2003), 119- 130.
- Borgeaud 2003, *comparaison* : Ph. Borgeaud, « Réflexions sur la comparaison en histoire des religions antiques », in : *Métis* n.s. 1 (2003), 9-33.
- Borgeaud 2004 : Ph. Borgeaud, « L'enfance au miel dans les récits antiques », in : V. Dasen (éd.), *Naissance et petite enfance dans l'Antiquité*, Actes du colloque de Fribourg 28 novembre- 1^{er} décembre 2001, Fribourg, 2004, 113-126.
- Borgeaud 2004, *origines* : Ph. Borgeaud, *Aux origines de l'histoire des religions*, Paris, 2004.
- Borgeaud 2004, *exercices* : Ph. Borgeaud, *Exercices de mythologie*, Genève, 2004
- Borgeaud, *fumigations* : Ph. Borgeaud, *Fumigations croisées, entre la Grèce et l'Égypte*, conférence présentée à Liège lors du séminaire « La diète des dieux. Une approche comparative des polythéismes », organisé par M. Detienne, en tant que titulaire au titre étranger de la chaire Franqui interuniversitaire à Liège, Hôtel de Bocholtz, le 19 - 20 mai 2003.
- Borgeaud 2004, *réflexions* : Ph. Borgeaud, « Réflexions grecques sur les interdits alimentaires (entre Égypte et Jérusalem) », in : C. Grottanelli, L. Milano, *Food and Identity in the Ancient World*, 95-121.
- Borgeaud 2005 : Ph. Borgeaud, « Fumigations antiques : l'odeur suave des dieux et des élus », in : *Rivista di Storia e Letteratura religiosa* 1 (2005), 595-600.
- Boschung 1993 : D. Boschung, *Die Bildnisse des Augustus*, Berlin 1993.
- Bouché-Leclercq 1871 : A. Bouché-Lequercq, *Les pontifes de l'ancienne Rome*, Paris, 1871.
- Bouché-Leclercq 1978 : A. Bouché-Lequercq, *Histoire de la divination dans l'antiquité*, vol. 4, Paris, 1882 (réimpr. Aalen 1978).
- Bouma 1996 : J. W. Bouma, Religio votiva : *The Archeology of Latial Votive Religion*, Groningen, 1996.
- Bowersock 1997 : G. W. Bowersock, « Perfumes and Power », in : A. Avanzini, *Profumi d'Arabia. Atti del Convegno*, 1997, Roma, 543-556.

- Brelich 1966-1967 : A. Brelich, *Presupposti del sacrificio umano*, Roma, 1966-1967 (Univ. degli Studi di Roma).
- Brelich 1976 : A. Brelich, *Tre variazioni romane sul tema delle origini*, Roma, 1976 (2^e éd.).
- Bremer 1896-1901 : F. P. Bremer (éd.), *Iurisprudentiae antehadrianae quae supersunt*, vol. 1-2, 1889, Leipzig.
- Bremmer 1996 : J. N. Bremmer, « Modi di comunicazione con il divino: la preghiera, la divinazione e il sacrificio nella civiltà greca », in: S. Settis (éd.), *I Greci. Storia Cultura Arte e Civiltà*, vol. 1 : *Noi e i Greci*, Torino, 1996, 239-283.
- Bretone 1991 : M. Bretone, *Storia del diritto romano*, Roma-Bari, 1991.
- Briquel 1976 : D. Briquel, « Les enterrés vivantes de Brindes, in : *L'Italie préromaine et la Rome républicaine. Mélanges offerts à Jacques Heurgon*, Rome, 1976, 1, 65-88.
- Briquel 1980 : D. Briquel, « Trois études sur Romulus », in : R. Bloch, *Recherches sur les religions de l'Antiquité classique*, 1980, 207-300.
- Briquel 1981 : D. Briquel, « Des propositions nouvelles sur le rituel d'ensevelissement de Grecs et de Gaulois au Forum Boarium », in : *REL* 59 (1981), 30-37.
- Briquel 1984 : D. Briquel, *Les Pélasges en Italie*, Rome, 1984.
- Briquel 1992 : D. Briquel, « Sur un épisode sanglant des relations entre Rome et les cités étrusques : les massacres des prisonniers au cours de la guerre de 358/351 », in : R. Bloch (éd.), *La Rome des premiers siècles. Légende et histoire*, Actes de la table ronde (Paris 1990), Firenze, 1992, 37-46.
- Brisson 1976 : L. Brisson, *Le mythe de Tirésias. Essai d'analyse structurale*, Leiden, 1976.
- Broek 1972 : R. Van de Broek, *The Myth of the Phoenix according to Classical and early Christian Tradition*, Leiden 1972.
- Bruit 2001 : L. Bruit Zaidman, *Le commerce des dieux : « eusebeia », essai sur la piété en Grèce ancienne*, Paris, 2001.
- Bruit, 2005 : L. Bruit-Zaidman « Offrandes et nourritures : repas des dieux et repas des hommes en Grèce ancienne », in : Georgoudi, Piettre, Schmitt, 2005, 31-46.
- Buchheit 1993 : V. Buchheit, « Numa-Pythagoras in der Deutung Ovids », in: *Hermes* 121 (1993), 77-99.
- Burkert 1972 : W. Burkert, *Homo necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*, Berlin, 1972 (reéd. 1997).
- Burkert 1976 : W. Burkert, « Opfertypen und antike Gesellschaftstruktur », in : G. Stephenson (éd.), *Die Religionswandel unserer Zeit im Spiegel der Religionswissenschaft*, 1976, 168-187.
- Burkert 1977 : W. Burkert, « Killing in sacrifice. A reply », in : *Numen* 25 (1977), 77-79.

- Burkert 1983 : W. Burkert, *Anthropologie des religiösen Opfers. Die Sakralisierung der Gewalt*, München, 1983 (2^e éd.).
- Burkert 1990 : W. Burkert, *Wilder Ursprung. Opferritual und Mythos bei den Griechen*, 1990.
- Burkert 1992 : « Opfer als Tötungsritual: Eine Konstante der menschlichen Kulturgeschichte? », in : Graf 1992, 169-189.
- Cantarella 2000 : E. Cantarella, *I supplizi capitali in Grecia e a Roma*, 2000 (= 1996 ; 1^e éd. 1991), Milano.
- Capdeville 1971 : G. Capdeville, « Substitution de victimes dans les sacrifices d'animaux à Rome », in : *MEFRA* 83 (1971), 283-323.
- Capdeville 1976 : G. Capdeville, « Taurus et bos mas », in : *L'Italie préromaine et la Rome républicaine, Mélanges offerts à Jacques Heurgon*, I, Rome, 1976, 115-123.
- Carcer 1998 : Carcer Tullianum. *Il Carcere Mamertino al foro romano*, Soprintendenza archeologica di Roma, Roma 1998.
- Carcopino 1925 : J. Carcopino, *La louve du Capitole*, Paris, 1925.
- Casabona 1966 : J. Casabona, *Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en grec, des origines à la fin de l'époque classique*, Aix-en-Provence, 1966.
- Cazanove 1987 : O. de Cazanove, « Exesto. L'incapacité sacrificielle des femmes à Rome (à propos de Plutarque, *Quaest. Rom.* 85) », in : *Phoenix* 41 (1987) 159-173.
- Cazanove 1988 : O. de Cazanove, « Jupiter, Liber et le vin », in : *RHR* 205 (1988), 245-265.
- Chassignet 1996 : M. Chassignet, *L'annalistique romaine*, t. 1, Paris, 1996.
- Châtiment, 1984 : *Du châtiment dans la cité. Supplices corporels et peine de mort dans le monde antique*, Table ronde Rome 9-11 novembre 1982, Ecole Française de Rome, Rome, 1984.
- Chirassi Colombo 1985 : I. Chirassi Colombo, « Hostia », in : *Enciclopedia Virgiliana*, vol. 2, 862-863.
- Chirassi Colombo 2004 : I. Chirassi Colombo, « Figure d'acqua. Albunea, Mefitis, e la sibilla tiburtina », in : M. Antico Gallina, *Acque per l'utilitas, per la salubritas, per l'amoenitas*, Milano, 2004, 299-316.
- Cichorius 1922 : C. Cichorius, *Römische Studien*, Berlin, 1922.
- Clastres 1972 : P. Clastres, *Cronique des indiens Guayaki. Ce que savent les Aché, chasseurs nomades du Paraguay*, Paris, 1972.
- Clavel-Lévêque 1984 : M. Clavel-Lévêque, *L'empire en jeux : espace symbolique et pratique sociale dans le monde romain*, Paris, 1984.
- Clavel-Lévêque 1986 : M. Clavel-Lévêque, « L'espace des jeux dans le monde romain : hégémonie, symbolique et pratique sociale », in : *ANRW* II, 16, 3, 2405-2563 (1986).
- Coarelli 1983 : F. Coarelli, *Il Foro Romano. I. Periodo arcaico*, Roma, 1983.

Coarelli 1989 : F. Coarelli, *Roma*, Guide archeologiche Laterza, Roma-Bari, 1989 = 1980.

Coarelli 1995 : F. Coarelli, « Forum Boarium », in : *LTUR* 2 (1995), 295-297.

Coarelli 1996 : F. Coarelli, « Hercules Invictus, Ara Maxima » in : *LTUR* 2 (1996), 15- 17.

Coarelli 1996, *legio* : F. Coarelli, « *Legio linteata*. L'iniziazione militare nel Sannio » in : L. Del Tutto Palma, *La tavola di Agnone nel contesto italico*, Covegno di studio, Agnone 13-15 Aprile 1994, Firenze 1996, 3-16.

Cohee 1994 : P. Cohee, « Instauratio sacrorum », in : *Hermes* 122 (1994), 451-468.

Cornell 1981 : T. Cornell, « Some observations on the *crimen incesti* », in : *Le délit religieux dans la cité antique (Rome 6-7 avril 1978)*, Paris, Rome 1981, 27-37.

Corssen 1863 : W. Corssen, *Kritische Beiträge zur lateinischen Formenlehre*, Leipzig, 1863.

Cusumano 2005 : N. Cusumano, « Il massacro dei Selinuntini nel 409 : alcune osservazioni », in A. Spanò Giammellaro, *Atti del V congresso internazionale di studi fenici e punici*, vol. 2e, Palermo 2005, 823-828.

Danka 1976 : I. R. Danka, « De feralium et lemuriorum consimili natura », in : *Eos* 64 (1976), 257-268.

Daremborg-Saglio : Ch. Daremborg, E. Saglio, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines d'après les textes et les monuments*, Paris, 1877-1919.

David 1984 : J.-M. David, « Du *comitium* à la Roche Tarpéienne ... Sur certains rituels d'exécution capitale sous la République, les règnes d'Auguste et de Tibère », in : *Châtiment*, 1984, 131-176.

Davies 1981 : N. Davies, *Human Sacrifice in History and Today*, New York, 1981.

Degrassi 1963 : A. Degrassi, *Inscriptiones Italiae. XIII. Fasti et elogia. II. Fasti anni Numani et Iuliani*, Roma, 1963.

Deonna 2003 : W. Deonna, *Euodia. Croyances antiques et modernes. L'odeur suave des dieux et des élus*, Torino, 2003 (publié pour la 1^e fois in : *Genava* XII, 1939).

Detienne 1970 : « La cuisine de Pythagore », in : *Archives de Sociologie des Religions* 29 (1970), 141-162.

Detienne 1973 : M. Detienne, « Le mythe de l'olivier », in : M. Finley (éd.), *Problèmes de la terre en Grèce ancienne*, Paris, La Haye, 1973, 293-306, repris dans *L'écriture d'Orphée*, Paris, 1989 (« Un éphèbe, un olivier »), 71-84.

Detienne 1977 : M. Detienne, *Dionysos mis à mort*, Paris, 1977.

Detienne 1981 : M. Detienne, *L'invention de la mythologie*, Paris, 1981.

Detienne 1989 : M. Detienne, *Les jardins d'Adonis*, Paris, 1989 (1^{ère} éd. 1972).

- Detienne, Sissa 1989 : M. Detienne, G. Sissa, *La vie quotidienne des dieux grecs*, Paris, 1989.
- Detienne, Svenbro 1979 : M. Detienne, J. Svenbro « Les loups au festin ou la Cité impossible », in Detienne, Vernant 1979, 215-237.
- Detienne, Vernant 1979 : M. Detienne, J.-P. Vernant, *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris, 1979.
- Deubner 1941 : L. Deubner, « Ololyge und Verwandtes », in : *Abhandl. der Preuss. Akad. der Wiss.* 1 (1941), 3-28.
- Devoto 1964 : G. Devoto, « Victima », in: *Athenaeum* 42 (1964), 416-421.
- Di Fazio 2001 : M. Di Fazio, « Sacrifici umani e uccisioni rituali nel mondo etrusco », in : *Rend. Mor. Acc. Lincei* 12 (2001), 435-505.
- Di Fazio 2005: M. Di Fazio, « Uno nessuno centomila Mezenzio », in : *Athenaeum* 93 (2005), 51-69.
- Dierauer 1977 : U. Dierauer, *Tier und Mensch im Denken der Antike. Studien zur Tierpsychologie, Anthropologie und Ethik*, Amsterdam, 1977.
- Dillery 2002 : J. D. Dillery, « Quintus Fabius Pictor and Greco-Roman historiography at Rome », in : J. F. Miller, C. Damon, K. Sara Myers (éd.), *Vertis in usum. Studies in honor of Edward Courtney*, München, Leipzig, (Beiträge zur Altertumskunde, 161), 2002, 1-23.
- Dubourdieu 1988 : A. Dubourdieu, « Deux définitions du *cinctus Gabinius* chez Servius », in : D. Porte, J.-P. Néraudau, *Hommages à Henri Le Bonniec. Res Sacrae*, Bruxelles, 1988, 163-170.
- Dumézil 1943 : G. Dumézil, *Servius et la Fortune*, Paris, 1943 (3^e éd.).
- Dumézil 1947 : G. Dumézil, "Suouetaurilia", *Tarpeia. Essais de philologie comparative indo-européenne* (1947) 117-158.
- Dumézil 1956 : G. Dumézil, *Déeses latines et mythes védiques*, Bruxelles, 1956.
- Dumézil 1958 : G. Dumézil, « Quaestiunculae indo-italicae. 2. Les *pisciculi* des Volcanalia », in : *REL* 36 (1958), 121-130.
- Dumézil 1961 : G. Dumézil, « Quaestiunculae indo-italicae, 11-16 », in : *REL* 39 (1961), 242-274.
- Dumézil 1963 : G. Dumézil, « Quaestiunculae indo-italicae. 17. Le 'sacrifice humain' de 46 av. J.-C. », in : *REL* 41 (1963), 87-90.
- Dumézil 1973 : G. Dumézil, *Mythe et épopée*, 3, Paris, 1973.
- Dumézil 1976 : G. Dumézil, *Fêtes romaines d'été et d'automne*, Paris, 1976.
- Dumézil 1979 : G. Dumézil, *Mariages indo-européens, suivi de quinze Questions Romaines*, Paris, 1979.
- Dumézil 1979, *Jupiter* : G. Dumézil, « Jupiter et les victimes mâles », in: Dumézil, 1979, 245-258.
- Dumézil 1979, *Virgile* : G. Dumézil, « Virgile, Mézence et les *Vinalia* », in : Dumézil, 1979, 198-209.

- Dumézil 2000 : G. Dumézil, *La religion romaine archaïque*, Paris, 2000² (=1974).
- Dupont 1986 : F. Dupont, « L'autre corps de l'empereur dieu », in : *Le corps des dieux. Le temps de la réflexion* 7 (1986), 231-252.
- Dupont 1997 : F. Dupont, « Grammatica dell'alimentazione e dei pasti romani », J. L. Flandrin, M. Montanari (éd.), *Storia dell'alimentazione*, Roma-Bari, 1997, 145-160.
- Durand 1977 : J.-L. Durand, « Le corps du délit », in : *Communications* 27 (1977), 46-61.
- Durand 1979 : J.-L. Durand, « Bêtes grecques. Propositions pour une topologie des corps à manger », in : Detienne, Vernant 1979, 133-165.
- Durand 1986 : J.-L. Durand, *Sacrifice et labour en Grèce ancienne. Essai d'anthropologie religieuse*, Paris-Rome, 1986.
- Durante 1951 : M. Durante, « Victima », in : *Maia* 4 (1951), 145-6.
- Duverger 1979 : Ch. Duverger, *La fleur létale. Economie du sacrifice aztèque*, Paris, 1979.
- Egelhaaf-Gaiser 2000 : U. Egelhaaf-Gaiser, *Kulträume im römischen Alltag: das Isisbuch des Apuleius und der Ort von Religion im kaiserzeitlichen Rom*, Stuttgart, 2000.
- Eitrem 1915 : S. Eitrem, *Opferritus und Voropfer der Griechen und Römer*, Kristiania, 1.915 (= Hildesheim, 1977).
- Eliade 1970 : M. Eliade, *De Zalmoxis à Gengis-Khan. Etudes comparatives sur les religions et le folklore de la Dacie et de l'Europe Orientale*, Paris, 1970.
- Ernout 1965 : A. Ernout, « Facere vitula », in : id. *Philologica III*, Paris, 1965, 93-95.
- Ernout-Meillet : A. Ernout, A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris, 1979 (=1932).
- Fabre 1940 : P. Fabre, « *Minime romano sacro* », in : *REA* 1940, 419-424.
- Fay 1907 : E. W. Fay, « Greek and latin word studies », in : *CQ* 1 (1907), 13-30.
- Feeney 1998 : D. Feeney, *Literatur and Religion at Rome. Cultures, Contexts, and Beliefs*, Cambridge, 1998.
- Feeney 2004 : D. Feeney, « Interpreting Sacrificial Ritual in Roman Poetry: Disciplines and theirs Models », in : Barchiesi, Rüpke, Stephens 2004, 1-21.
- Ferris 2000 : I. M. Ferris, *Enemis of Rome*, Stroud, 2000.
- Fless 1995 : F. Fless, *Opferdiener und Kultmusiker auf stadtrömischen historischen Reliefs*, Mainz, 1995.
- Fraenkel 1960 : E. Fraenkel, *Elementi Plautini in Plauto*, Firenze, 1960 (tit. originel : *Plautinisches in Plautus*, Berlin, 1922).

- Fraschetti 1981 : A. Fraschetti, « Le sepolture rituali nel Foro Boario », in : *Le délit religieux dans la cité antique (Rome 6-7 avril 1978)*, Paris, Rome 1981, 51-115.
- Fraschetti 1984 : A. Fraschetti, « La sepoltura delle vestali e la città », in : *Du châtement dans la cité. Supplices corporels et peine de mort dans le monde antique*, Table ronde Rome 9-11 novembre, Rome, 1984, 97-129.
- Fraschetti 2002 : A. Fraschetti, *Romolo il fondatore*, Roma-Bari, 2002.
- Frazer 1929 : J. G. Frazer, *Publii Ovidii Nasonis Fastorum libri sex*, 5 Bd., London, 1929.
- Frazer 1981 : J. G. Frazer, *Le rameau d'or. Frazer et le cycle du Rameau d'or*, R. Laffont (éd.), Paris, 1981, vol. 1.
- Freier 1963 : H. Freier, *Caput velare*, Dissertation Tübingen, 1963.
- Freyburger 1978 : G. Freyburger, « La supplication d'action de grâce sous le Haut-Empire », dans : *ANRW II*, 16, 2, (1978), 1418-1439.
- Fugier 1963 : H. Fugier, *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine*, Strasbourg, 1963.
- Funaioli 1969 : H. Funaioli (éd.), *Grammaticae Romanae Fragmenta*, Stuttgart, 1969 = 1907.
- Gabba 1982 : E. Gabba, « La storia di Roma arcaica », in : *ANRW II*, 30.1 (1982), 799-816 (= Dionigi e la storia di Roma arcaica », in : *Actes du 9^e Congrès de l'Association Guillaume Budé* (Rome 1973), Paris 1975, 218-229).
- Gabba 1991 : E. Gabba, *Dionysius and 'The history of archaic Rome'*, Berkeley, 1991 (trad. ital. a cura di E. Migliario, Bari, 1996).
- Gagé 1955 : J. Gagé, *L'Apollon romain*, Paris, 1955.
- Gatz 1967 : B. Gatz, *Weltalter, goldene Zeit und sinnverwandte Vorstellungen*, in : *Spudasmata* 16 (1967).
- Georgoudi 1990 : St. Georgoudi, *Des chevaux et des bœufs dans le monde grec. Réalités et représentations animalières à partir des livres XVI et XVII des Géoponiques*, Paris-Athènes, 1990.
- Georgoudi 1999 : St. Georgoudi, « A propos du sacrifice humain en Grèce ancienne », in : *ARG* 1 (1999), 61-82.
- Georgoudi 2005 : S. Georgoudi, « 'L'occultation de la violence' dans le sacrifice grec : données anciennes, discours modernes », in : Georgoudi, Piettre, Schmitt, 2005, 115-147.
- Georgoudi, Piettre, Schmitt, 2005: St. Georgoudi, R. Koch Piettre, F. Schmitt, (éd.), *La cuisine et l'autel : les sacrifices en questions dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, Turnhout, 2005.
- Ginzburg 1998 : C. Ginzburg, *Storia notturna. Una decifrazione del Sabba*, Torino, 1998 = 1989.
- Girard 1972 : R. Girard, *La violence et le sacré*, Paris, 1972.
- Gladigow 1971: B. Gladigow, « Ovids Rechtfertigung der blutigen Opfer. Interpretation zu Ovids *Fasti* 1, 335-456 », in: *Der altsprachliche Unterricht* 14, 3 (1971), 5-23.

- Gladigow 1984 : B. Gladigow, « Die Teilung des Opfers. Zur Interpretation von Opfern in vor- und frühgeschichtlichen Epochen », in : *FrühMitAltSt* 18 (1984), 19-43.
- Godet 1965 : F. Godet, *Commentaire sur la première épître aux Corinthiens*, vol. 2, Neuchâtel, 1965².
- Goette 1986: H. R. Goette, « Kuh und Stier als Opfertier. Zur *probatio victimae* », in : *BullCom* 91, 1 (1986), 61-68.
- Goetz 1900: Goetz, « Cornelius Epicadus », in : *RE* 4, 1 (1900), 1311.
- Gonda 1975, 1 : J. Gonda, « The etymology of latin *mactus* », in : *Selected Studies*, 1, Leiden, 1975, 129.
- Gonda 1975, 2 : J. Gonda, « The meaning of skt. *mahas* an its relatives », in : *Selected Studies*, 2, Leiden, 1975, 448-483.
- Gordon 1990: Gordon, R., "The Veil of Power: emperors, sacrificers and benefactors", in : M. Beard, J. North, *Pagan Priests : Religion and Power in Ancient World*, London, 1990, 199-231.
- Goujard 1972 : R. Goujard, « Etude critique de quelques passages de Caton », in : *RPh* 46 (1972), 270-271.
- Graf 1992 : F. Graf (éd.), *Klassische Antike und neue Wege der Kulturwissenschaften. Symposium Karl Meuli* (Basel, 11.-13. September 1991), Beitr. z. Volkskunde 11 (1992), Basel,
- Graf 1993 : F. Graf (éd.), *Mythos in mythenloser Gesellschaft. Das Paradigma Roms*, Colloquium Rauricum 3, Stuttgart, Leipzig, 1993.
- Graf 1997 : F. Graf, *Der Lauf des rollenden Jahres. Zeit und Kalender in Rom*, Lectio Teubneriana VI, Stuttgart, Leipzig, 1997.
- Graf 2000 : F. Graf, « The Rite of the Argei – Once Again », in : *MH* 2000, 93-103.
- Graf 2002: F. Graf, « What is new about greek sacrifice », in : H. F. J. Horstmanshoff (éd.), *Kykeon: studies in honour of H. Versnel*, 2002, 113-125.
- Gras 1983 : M. Gras, « Vin et société à Rome et dans le Latium à l'époque archaïque », in : *Modes de contacts et processus de transformation dans les sociétés anciennes*, Actes du colloque de Cortone (24-30 mai 1981), Pisa, Roma, 1983, 1067- 1075.
- Grottanelli 1981 : « L'ideologia del banchetto e l'ospite ambiguo », in : *Dialoghi di archeologia* 3 (1981), 122-154.
- Grottanelli 1984 : C. Grottanelli, « Ospitare gli dei : sacrificio e diluvio », in : *Studi storici* 4 (1984), 847-857.
- Grottanelli 1989-1990 : C. Grottanelli, « Do ut des ? », in : *Anathema : regime delle offerte e vita dei santuari nel Mediterraneo antico*, Atti del convegno internazionale 15-18 Giugno 1989, *Scienze dell'Antichità. Storia, archeologia, antropologia* 3-4 (1989-1990), 45-54.
- Grottanelli 1991, *bue* : C. Grottanelli, « Carni proibite a cominciare dal bue », in : *Scienze dell'Antichità. Storia Archeologia Antropologia*, 6 (1991), 335-350.

Grottanelli 1991, *misura* : « Carne e vino : misura e dismisura », in : P. Scarpi (éd.) *Storie del vino*, Milano, 1991.

Grottanelli 1997, *carne* : C. Grottanelli, « La carne e i suoi riti », in : J. L. Flandrin, M. Montanari (éd.), *Storia dell'alimentazione*, Roma-Bari, 1997, 83-96.

Grottanelli 1997 : C. Grottanelli, « Kingship and Perfumes : Antiochus IV and Alexander the Great » in : A. Avanzini, *Profumi d'Arabia. Atti del Convegno*, 1997, Roma, 503-514.

Grottanelli 1999 : C. Grottanelli, *Il sacrificio*, Roma-Bari, 1999.

Grottanelli 2000, *ideologie* : C. Grottanelli, « Ideologie del sacrificio umano », in : S. Verger, *Rites et espaces en pays celte et méditerranéen*, Rome, 2000, 277-292.

Grottanelli 2000, *uccidere* : C. Grottanelli, « Uccidere per l'ospite : cerealicoltura e 'doppio regime' », in : P. Negri Scafa, P. Gentili, *Donum Natalicium. Studi presentati a Claudio Saporetti in occasione del suo 60° compleanno*, Roma, 2000, 123-146.

Grottanelli, Parise 1993 : C. Grottanelli, N. F. Parise (éd.), *Sacrificio e società nel mondo antico*, Bari-Roma, 1993 (= 1988).

Grottanelli, Parise, Solinas 1985 : C. Grottanelli, N. F. Parise, P. G. Solinas (éd.), *Divisione delle carni : Dinamica sociale e organizzazione del cosmo*, in : *L'Uomo. Società tradizione sviluppo*, 9 (1985).

Guittard 2002 : Ch. Guittard, « Le latin, instrument de l'Histoire des Religions », in : G. Sfameni Gasparro, *Themes and Problems of the History of Religions in Contemporary Europe*, Cosenza, (Hierà. Collana di studi storico-religiosi) 2002, 117-132.

Hartog 1996 : F. Hartog, *Mémoire d'Ulysse. Récits sur la frontière en Grèce ancienne*, Paris, 1996.

Haussleiter 1935 : J. Haussleiter, *Der Vegetarismus in der Antike*, RVV 14, Berlin, 1935.

Havet 1889 : L. Havet, « Varia », in : *Mémoires de la société de linguistique de Paris* 6 (1889), 105-119.

Heinrichs 1992 : A. Heinrichs, « Gott, Mensch, Tier. Antike Daseinsstruktur und religiöses Verhalten im Denken Karl Meulis », in : Graf 1992, 129-167.

Henzen 1874 : G. Henzen, *Acta fratrum Arvalium*, Berlin, 1874.

Hey 1896 : O. Hey, « Die Semasiologie », in : *Archiv für lateinische Lexikographie und Grammatik*, 9 (1896), 216-217.

Hey 1904 : O. Hey, « Ein Kapitel aus der lateinischen Bedeutungsgeschichte », in : *Archiv für lateinische Lexikographie und Grammatik*, 13 (1904), 223-224.

Hinard 1985 : F. Hinard, *Sylla*, Paris, 1985.

Hubaux 1952: J. Hubaux, « Comment Furius Camillus s'empara de Véies », in : *Bulletin de la classe des lettres de l'Académie royale de Belgique*, Classes des Lettres, 38 (1962), 610-622.

- Hubaux 1958: J. Hubaux, *Rome et Véies*, Paris, 1958.
- Hubaux, Leroy 1939 : J. Hubaux et M. Leroy, *Le mythe du Phénix dans les littératures grecque et latine*, Liège-Paris, 1939.
- Hubert, Mauss 1899 : H. Hubert, M. Mauss, « Essai sur la nature et la fonction du sacrifice », in : M. Mauss, *Oeuvres. I. Les fonctions sociales du sacré*, Paris, 1968, 193-307 (1^{ère} publication : *Année sociologique* 1899).
- Huet 1992 : V. Huet, *Le sacrifice romain sur les reliefs historiques en Italie*, Thèse de doctorat EPHE SS.
- Huet 2005: V. Huet, « La mise à mort sacrificielle sur les reliefs romains: une image banalisée et ritualisée de la violence? », in : J.-M. Bertrand (éd.), *La violence dans les mondes grec et romain*, 2005, Paris, 91-119.
- Huet, Scheid, 2000 : V. Huet, J. Scheid, *La colonne aurélienne*, Turnhout, 2000.
- Huet, Prescendi, Siebert 2004: V. Huet, F. Prescendi, A. V. Siebert, « Les sacrifices dans le monde romain », (coordination de V. Huet ; supervision de J. Scheid), in *ThesCRA 1* (2004), 183-285.
- Hughes 1991 : D. D. Hughes, *Human Sacrifice in Ancient Greece*, London, New-York, 1991.
- Jameson 1988 : M. H. Jameson, « Sacrifice and Animal Husbandry in Classical Greece », in : C. R. Whittaker (éd.), *Pastoral Economies in Classical Antiquity*, Cambridge, 1988, 87-119.
- Jameson 1994 : M. H. Jameson, « Theoxenia », in : R. Hägg (éd.), *Ancient greekcult practice from the archeological evidence : proceeding of the Fourth International Seminar of Ancient Greek Cult*, Stockholm, 1998, 35-70.
- Jaubert 1972 : A. Jaubert, « Le voile des femmes (I Cor. II, 2-16) », *NTS* 18 (1972), 419-430.
- Johnston 2000 : S. I. Johnston, « Le sacrifice dans les papyrus magiques grecs », in : *La magie. Actes du colloque international de Montpellier 25-27 Mars 1999*, Montpellier, 2000, 19-36.
- Juret 1938 : A. Juret, « Études et mémoires », in : *REL* 16 (1938), 55-73.
- Kadletz 1976 : E. Kadletz, *Animal sacrifice in Greek and Roman religion*, 1976.
- Kajava 1998 : M. Kajava, « Visceratio », in : *Arctos* 32 (1998), 109-131.
- Kaster 1995 : R. A. Kaster (éd.), *C. Suetonius Tranquillus. De Grammaticis et Rhetoribus* (trad., introd. et comment.), Oxford, 1995.
- Kilani 2000 : M. Kilani, « La ‘mucca pazza’ ovvero il declino della ragione sacrificale », in : A. Rivera, *Homo sapiens e mucca pazza. Antropologia del rapporto con il mondo animale*, Bari, 2000, 73-112.
- Kilani 2006 : M. Kilani, *Guerre et sacrifice. La violence extrême*, Paris, 2006.
- Koch 1958 : C. Koch, *Vesta*, in : *RE VIII A 2*, 1958, 1747-1748.

- Koves-Zulauf 1972 : Th. Koves-Zulauf, *Reden und Schweigen*, München, 1972.
- Krause 1894 : C. Krause, *De Romanorum hostiis quaestiones selectae*, Marpurgi Cattorum, 1894.
- Krause 1931 : C. Krause, « Hostia », in : *RE Suppl.* 5 (1931), 236-282.
- Kretzer 1903 : M. Kretzer, *De Romanorum vocabulis pontificalibus*, Halis Sax., 1903.
- Kyle 1998 : D. G. Kyle, *Spectacles of Death in Ancient Rome*, London and New-York, 1998.
- Latte 1916 : K. Latte, « Immolatio », in : *RE* 9 (1916) 1112-1133.
- Latte 1960 : K. Latte, *Römische Religionsgeschichte*, München, 1960.
- Lazzeroni 1986 : R. Lazzeroni, « Considerazioni sulla cronologia relativa dei mutamenti fonetici », in : *SSL* 26 (1986), 37-57.
- Lazzeroni 1998 : R. Lazzeroni, *La cultura indoeuropea*, Roma-Bari, 1998 (ch. 3 : Le parole come cose 43-51, déjà paru in : E. Campanile (éd.), *Problemi di lingua e cultura in campo indoeuropeo*, Pisa, 1983).
- Le Bonniec 1985 : H. Le Bonniec, « Un témoignage d'Arnope sur la cuisine du sacrifice romain », in : *REL* 63 (1985), 183-193.
- Le Gall 1953 : J. Le Gall, *Recherches sur le culte du Tibre*, Paris, 1953.
- Lefèvre 1976 : E. Lefèvre, « Die Lehre von der Entstehung des Tieropfers in Ovids *Fasten* 1, 335-456 », in : *RhM* 119 (1976), 39-64.
- Lehmann 1997 : Y. Lehmann, *Varron théologien et philosophe romain*, Bruxelles, 1997.
- Lexikon der Alten Welt : Lexikon der Alten Welt*, Zürich, Stuttgart, 1965.
- Lilja 1972 : S. Lilja, *The Treatment of Odours in the Poetry of Antiquity, Commentationes Humanarum Litterarum*, Helsinki, Helsingfors 49 (1972).
- Linder, Scheid 1993 : M. Linder, J. Scheid, « Quand croire c'est faire. Le problème de la croyance dans la Rome ancienne », in : *Arch. de Sc. soc. des Rel.* 81 (janvier-mars 1993), 47-62.
- Loehr 1996 : J. Loehr, *Ovids Mehrfacherklärungen in der Tradition aitiologischen Dichtens*, Stuttgart, Leipzig, 1996.
- Loisy 1920 : A. Loisy, *Essai historique sur le sacrifice*, Paris, 1920.
- Lovisi 1998 : C. Lovisi, « Vestale, incestus et juridiction pontificale sous la République romaine », in : *MEFRA* 110, 2 (1998), 699-735.
- Lovisi 1999 : C. Lovisi, *Contribution à l'étude de la peine de mort sous la République romaine, (509-149 av. J.-C.)*, Paris, 1999.
- Lübbert 1859 : E. Lübbert, *Commentationes pontificales*, Diss. Breslau, Berlin, 1859.
- MacKinnon 2004 : M. MacKinnon, *Production and Consumption of Animals in Roman Italy : Integrating the Zooarchaeological and Textual Evidence*, Portsmouth, 2004.
- Magdelain 1943 : A. Magdelain, *Essai sur les origines de la sponsio*, Paris, 1943.

Magne 1975: J. Magne, *Sacrifice et sacerdoce*, Paris, 1975.

Malamoud 1994 : C. Malamoud, *Cuire le monde. Rite et pensée dans l'Inde ancienne*, Paris, 1989.

Malamoud 1999 : C. Malamoud, « Modèle et réplique. Remarques sur le paradigme du sacrifice humain dans l'Inde védique », in : *ARG* 1 (1999), 27-40.

Marguerat 2003 : D. Marguerat, « Statut des femmes dans les communautés religieuses. L'affaire du voile des femmes à Corinthe », dans O. Bianchi, A. Bielman, R. Frei-Stolba, *Les femmes antiques entre sphère privée et sphère publique*, Bern, 2003, 237-247.

Marquardt 1889 : J. Marquardt, *Manuel des Antiquités romaines. Le culte chez les Romains*, 1, Paris, 1889.

Marquardt, Mommsen 1885 : J. Marquardt, Th. Mommsen, *Römische Staatsverwaltung*, vol. 3, Leipzig, 1885 (2^e éd.), 169-194.

Martini 1966 : R. Martini, *Le definizioni dei giuristi romani*, Milano, 1966.

Marucchi 1914 : O. Marucchi, « IV. Roma. Nuove scoperte nella città et nel suburbio », in : *Notizie degli scavi di antichità*, 11 (1914), 464-479.

Marucchi 1921 : O. Marucchi, « XI. Palestrina. Un nuovo frammento del Calendario prenestino di Verrio Flacco », in : *Notizie degli scavi di antichità*, 18 (1921), 277-283.

Mastrocinque 1988 : A. Mastrocinque, *Lucio Giunio Bruto. Ricerche di storia, religione e diritto sulle origini della Repubblica romana*, Trento 1988.

Meuli 1946 : K. Meuli, « Griechische Opferbräuche », in : *Phyllobolia für Peter Von der Mühll zum 60. Geburtstag am 1. August 1945*, Basel 1946.

Meuli 1955 : K. Meuli, « Altrömischer Maskenbrauch », in : *MH* 12 (1955), 26-235.

Meyer 1913 : H. Meyer, « Hostia », in : *RE* 8 (1913), 2498-2500.

Moatti 1997 : C. Moatti, *La raison de Rome*, Paris, 1997.

Moatti 1998 : C. Moatti (éd.), *La mémoire perdue. Recherches sur l'administration romaine*, Rome, 1998.

Momigliano 1984 : A. Momigliano, « The Theological Efforts of the Roman Upper Classes in the First Century BC », in : *CPh* 79 (1984), 199-211.

Momigliano 1988, *religione* : A. Momigliano, « La religione ad Atene, Roma e Gerusalemme nel primo secolo a.C. », in : A. Momigliano, *Saggi di storia della religione romana. Studi e lezioni 1983-1986*, R. Di Donato (éd.), Brescia, 1988, 27-43 (= A. Momigliano, « Religion in Athens, Rome, Jerusalem in the first Century BC », in: *Ann. Sc. Norm. Pisa* 3, 14 (1984), 873-892).

Momigliano 1988, *storiografia* : A. Momigliano, « Storiografia della religione », in : A. Momigliano, *Saggi di storia della religione romana. Studi e lezioni 1983-1986*, R. Di Donato (éd.), Brescia, 1988, 9-25.

Momigliano 1963 : A., Momigliano, "Ambarvales Hostiae", *Maia N. S.* 15 (1963) 47-48.

- Mommsen 1861 : Th. Mommsen, « Literaturhistorisches. Mamilius Sura, Aemilius Sura, L. Manilius », in : *RhM* 16 (1861), 282-287.
- Mommsen 1874-1875 : Th. Mommsen, *Römische Geschichte*, Berlin 1874-1875 (1^{er} éd. 1854), (trad. franç. : *Histoire romaine*, Paris, 1985).
- Mommsen 1887 : Th. Mommsen, *Römisches Staatsrecht*, vol. 1, Leipzig, 1887 (3^e éd.).
- Mommsen 1899 : Th. Mommsen, *Römisches Strafrecht*, Leipzig, 1899 (cité d'après la trad. franç. : *Le droit pénal romain*, 3 vol., Paris, 1907).
- Montanari 1983 : E. Montanari, « Funzione della sovranità e feste del vino nella Roma repubblicana », in : *SMSR* 49 (1983), 243-262.
- Montanari 1988 : E. Montanari, « Piaculum », in : *Enciclopedia Virgiliana*, vol. 4, 85-87.
- Montanari 1990 : E. Montanari, « Victima », in : *Enciclopedia Virgiliana*, vol. 5, 531-533.
- Montiglio 2000 : S. Montiglio, *Silence in the Land of Logos*, Princeton, 2000.
- Mora 1995 : F. Mora, *Il pensiero storico-religioso antico. Autori greci e Roma. I : Dionigi d'Alicarnasso*, Roma, 1995.
- Mora 1999 : F. Mora, « La critica del sacrificio nel VII libro di Arnobio », in : *Cassiodorus* 5 (1999), 203-224.
- Müller 1978 : W. W. Müller, « Weihrauch », in : *RE Suppl.* XV (1978), 757-761.
- Nagy 1985 : B. Nagy, « The Argei Puzzle », in : *AJAH* 9 (1984), 1-27.
- Nagy 2002 : A. A. Nagy, « *Superstitio et coniuratio* » in : *Numen* 49 (2002), 178-192.
- Nagy 2006 : A. A. Nagy, *Récits antiques d'anthropophages. Recherches sur le contexte de l'accusation d'anthropophagie lancée contre les chrétiens au 2^e siècle*, thèse de doctorat, Genève 2006.
- Nasse 1999 : Ch. Nasse, « Zum Begriff *hostia consultatoria* (Macr., Sat. 3, 5, 5), in : Batsch, Egelhaaf-Gaiser, Stepper, *Zwischen Krise und Alltag/Conflict et normalité*, Stuttgart, 1999, 111-124.
- Ndiaye 2000 : S. Ndiaye, « Minime romano sacro, à propos des sacrifices humains à Rome », in : *DHA* 26/1 (2000), 119-128.
- Nelis 2004 : D. Nelis, « Georgics 2, 458-542 : Virgil, Aratus and Empedocles », in : *Dictynna* 1 (2004), 1-21.
- Néraudau 1978 : J.-P. Néraudau, « *Sexagenarii de ponte*. (Réflexion sur la genèse d'un proverbe) », in : *MH* 56 (1978), 159-174.
- Nicolet 1976 : C. Nicolet, *Le métier de citoyen dans la Rome républicaine*, Paris, 1972².
- Nony 1966-67 : D. Nony « Recherches sur les représentations du sacrifice des *suouetaurilia* », *Annuaire de l'E.P.H.E, IV^eme section* (1966-67) 521-526.

- Obbink 1988 : D. Obbink, « The Origin of Greek Sacrifice », in : W. Fortenbaugh, R. W. Sharples (éd.), *Theophrastean Studies*, New Brunswick, Oxford, 1988, 272-295.
- Ogilvie 1961 : R. M. Ogilvie, « *Lustrum Condere* », in : *JRS* 51 (1961) 31-39
- Orta 1990 : M. d'Orta, *La giurisprudenza tra repubblica e principato. Primi studi su C. Trebazio Testa*, Napoli-Roma, 1990 (pubblicazioni dell'università degli studi di Salerno, sezione di studi giuridici 11).
- Pailler 1982 : J.-M. Pailler, « Les oscilles retrouvés », in : *MEFRA* 94 (1982), 743-820.
- Peter 1967 : H. Peter, *Historicorum Romanorum reliquiae*, 2 vol., Stuttgart, 1967.
- Petersmann 1973: H. Petersmann, « Zu einem altrömischen Opferritual (Cato *de agricultura* c. 141) », in: *RhM* 116 (1973), 238-255.
- Pfaff-Reydellet 2006: M. Pfaff-Reydellet, « Ovids *Fasti* : Der Kaiser tritt in den öffentlichen Kalender ein », in: J. Rüpke, A. Bendlin, *Die Genese religiöser Literatur in der römischen Republik*, Stuttgart, à paraître.
- Pfeiffer 1968 : R. Pfeiffer, *History of classical scholarship : from the beginnings to the end of Hellenistic age*, Oxford, 1968.
- Philipps 2000 : C. R. Philipps, « Opfer IV. Rom », in : *DNP* 8 (2000), 1246-1250.
- Piccaluga 1962 : G. Piccaluga, « Numa e il vino », in : *SMSR* 33 (1962), 99-103.
- Piccaluga 1962, *Lupercalia* : G. Piccaluga, « L'aspetto agonistico dei Lupercalia », in : *SMSR* 33 (1962), 51-62.
- Piccaluga 1976 : G. Piccaluga, « I Marsi e gli Hirpi », in : P. Xella (éd.) *Magia*, Roma, 1976, 207-231.
- Piganiol 1922: A. Piganiol, *Recherches sur les jeux romains. Note d'archéologie et d'histoire religieuse*, Strasbourg, (Publ. de la faculté de Lettres de l'Université de Strasbourg fasc. XIII), 1922.
- Porte 1984 : D. Porte, « La noyade rituelle des hommes de jonc », in : R. Altheim-Stiehl, M. Rosenbach, *Beiträge zur altitalischen Geistesgeschichte*, Münster, 1984, 193-211.
- Porte 1985 : D. Porte, *L'étiologie religieuse dans les Fastes d'Ovide*, Paris, 1985.
- Pötscher 1964 : W. Pötscher, « Theophrastos' Peri eusebeias » in : *Philosophia Antiqua* 11, Leyde, 1964.
- Potter 1993 : D. Potter, « Martyrdom and Spectacle », in : R. Scodel (éd.), *Theater and Society in the Classical World*, Ann Arbor, 1993, 53-88.
- Pottier, *consecratio* : E. Pottier, *Consecratio*, in : Daremberg-Saglio, 1, 1450-1451.
- Pottier, *dedicatio* : E. Pottier, *Dedicatio*, in : Daremberg-Saglio, 2, 42-45.

Prescendi 1995 : F. Prescendi, « Il lutto dei padri nella cultura romana », in : F. Hinard, *La mort au quotidien dans le monde romain. Actes du colloque organisé par l'Université de Paris IV (Paris- Sorbonne 7-9 octobre 1993)*, Paris, 1995, 147-154.

Prescendi 2000, *Frühzeit* : F. Prescendi, *Frühzeit und Gegenwart. Eine Studie zur Auffassung und Gestaltung der Vergangenheit in Ovids Fastorum libri*, Frankfurt a. M., 2000.

Prescendi 2000, *Matralia*: F. Prescendi, « *Matralia und Matronalia* : Feste von Frauen in der römischen Religion», in : Th. Späth et B. Wagner-Hasel (éd.), *Quellen und Darstellungen zu Frauen in der Antike*, Stuttgart, 2000, 123-131.

Prescendi 2002: F. Prescendi, « Des étologies pluridimensionnelles : Observations sur les *Fastes* d'Ovide», in : *RHR* 219 (2002), 141-159.

Prescendi 2006 : F. Prescendi, « La fête de Mater Matuta et les tantes maternelles. Réflexions sur l'exégèse religieuse des antiquaires romains », dans : O. Smirnova et A. Smyshliaev (éd.), *La Méditerranée antique: société, religion, culture*, Institut de l'histoire universelle de l'Académie des Sciences de Russie, 2006, 157-170 (en russe).

Prescendi 2006, *Mithra* : F. Prescendi, « Riflessioni sulla tauroctonia mitraica e il sacrificio romano », in: J. Rüpke (éd.), *Religions orientales, culti misterici, Mysterien: Nouvelles perspectives - nuove prospettive - neue Perspektiven*, Stuttgart, 2006, 113-122.

Price 1999 : S. R. F. Price, *Religions of the Ancient Greeks*, Cambridge, 1999.

Prodocimi 1988 : A. L. Prodocimi, « Sacerdos 'qui sacrum dat', *sacrum dare* and *sacra facere* in ancient Italy », in : *Studies in Honor of E. C. Polomé*, Berlin, 1988, 509-523.

Ramos Crespo 1988 : J. M. Ramos Crespo, « 'Pilae', 'effigies' y 'maniae' en las 'Compitalia' romanas », in : *Helmantica* 39 (1988), 207-222.

Rawson 1985 : E. Rawson, *Intellectual Life in the Late Roman Republic*, 1985.

R.E. : G. Wissowa (éd.), *Pauly's Realencyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart, 1894-1980.

Romanis, de, 1997 : F. De Romanis, « *Tus e murra* : aromi sudarabici nella Roma antica », in : A. Avanzini, *Profumi d'Arabia. Atti del Convegno*, 1997, Roma, 221-230.

Rosati 1997 : G. Rosati, « Profumo di terra : valori e simboli dell'immaginario romano », in : A. Avanzini, *Profumi d'Arabia. Atti del Convegno*, 1997, Roma, 515-528.

Rose 1924 : H. J. Rose (éd.), *The Roman Questions of Plutarch*, translation and commentary, Oxford, 1924.

Roscher : W. H. Roscher (éd.), *Lexikon der Griechischen Mythologie*, 6 Bd. und Suppl., Leipzig, 1886-1917.

Rudhardt 1970 : J. Rudhardt, « Les mythes grecs relatifs à l'instauration du sacrifice: les rôles corrélatifs de Prométhée et de son fils Deucalion », in : *MH* 27 (1970), 1-15.

Rudhardt 1992 : J. Rudhardt, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce ancienne*, Paris, 1992 (= Genève, 1958).

Rudhardt, Reverdin 1981 : J. Rudhardt, O. Reverdin (éd.), *Le sacrifice dans l'Antiquité (Entretiens de la Fondation Hardt 27)*, Vandoeuvres-Genève, 1981.

Rüpke 1990 : J. Rüpke, *Domi militiae. Die religiöse Konstruktion des Krieges in Rom*, Stuttgart, 1990.

Rüpke 1993 : J. Rüpke, « Du sollst nicht töten. Hierarchisierung von Normen und ihre rituelle Sanktionierung am Beispiel Roms », in : H. Bückle (éd.), *Grundwerte menschlichen Verhaltens in den Religionen*, Frankfurt a. M., 1993, 31-41 (= « You shall not kill. Hierarchies in Ancient Rome », in : *Numen* 39 (1992), 58-79).

Rüpke 1994 : J. Rüpke, « Ovids Kalenderkommentar : Zur Gattung der *libri fastorum* », in : *Antike und Abendland* 40 (1994), 125-136.

Rüpke 1995 : J. Rüpke, *Kalender und Öffentlichkeit. Die Geschichte der Repräsentation und religiösen Qualifikation von Zeit in Rom*, Berlin, New York, 1995.

Rüpke 2001 : J. Rüpke, *Die Religion der Römer*, München, 2001.

Rüpke 2005 : J. Rüpke, « Gäste der Götter – Götter als Gäste : zur Konstruktion des römischen Opferbanketts », in : Georgoudi, Piettre, Schmitt, 2005, 227-239.

Ryan 1995 : F. X. Ryan, « Sexagerians, The Bridge, and the *centuria praerogativa* », in : *RhM* 138 (1995), 188-190.

Ryberg 1955 : I. Scott Ryberg, *Rites of State Religion in Roman Art*, Roma, 1955.

Sabbatucci 1988 : D. Sabbatucci, *La religione di Roma antica. Dal calendario festivo all'ordine cosmico*, Milano, 1988.

Sallmann 1996 : K. Sallmann, « Antiquare », *DNP* 1 (1996), 789-790.

Sacrificio 1984 : *Sacrificio, Organizzazione del Cosmo, Dinamica sociale*, in : *StudStor* 25 (1984) (Actes du colloque, Sienne 1983).

Sacrificio 2001 : *Il Sacrificio nell'Ebraismo e nel Cristianesimo*, in : *Annali di Storia dell'Esegesi* 18/1 2001.

Saïd 1988 : S. Saïd, « Pas si bête ou le jeu de la bêtise dans la comédie ancienne », in : *Le temps de la réflexion* 9 (1988), 73-92.

Salmeri 1997 : G. Salmeri, « Dell'uso dell'incenso in epoca romana », in : A. Avanzini, *Profumi d'Arabia. Atti del Convegno*, 1997, Roma, 529-540.

Santalucia 1981 : B. Santalucia, « Osservazioni sulla repressione criminale in età regia », in : *Le délit religieux dans la cité antique (Rome 6-7 avril 1978)*, Paris, Rome 1981, 39-49.

- Santini 1988 : C. Santini, « Il lessico della spartizione nel sacrificio romano », in : Grottanelli, Parise 1993, 293-302.
- Scheid 1979-80 : J. Scheid, « Religions de Rome », in : *Annuaire de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes. Section des Sciences religieuses* 88 (1979-80), 327-333.
- Scheid 1981 : J. Scheid, « Le délit religieux dans la Rome tardo-républicaine », in *Le délit religieux dans la cité antique (Rome 6-7 avril 1978)*, Paris, Rome 1981, 117-171.
- Scheid 1984, *contraria* : J. Scheid, « *Contraria facere*: renversement et déplacement dans les rites funéraires », in : *AION* (archeol) 6 (1984), 17-138.
- Scheid 1984, *partage*: J. Scheid, « Les Romains au partage », in: *Sacrificio* 1984, 945-956.
- Scheid 1984, *tyran* : J. Scheid, « La mort du tyran. Chroniques de quelques morts programmées », in : *Du châtime dans la cité. Supplices corporels et peine de mort dans le monde antique*. Actes de la table ronde (Rome, 9-11 novembre 1982), Rome, 1984, 177-193.
- Scheid 1985 : J. Scheid, « Sacrifice et banquet à Rome. Quelques problèmes », in : *MEFR* 97 (1985), 193-206.
- Scheid 1985, *Numa* : J. Scheid, « Numa et Jupiter ou les dieux citoyens de Rome », in : *Arch. Sc. soc. des Rel.* 59 / 1 (1985), 41-53.
- Scheid 1987-1989 : J. Scheid, « La parole des dieux. L'originalité du dialogue des Romains avec leurs dieux », in : *Opus* 6-8 (1987-1989), 125-136.
- Scheid 1988 : J. Scheid, « L'impossible polythéisme. Les raisons d'un vide dans l'histoire de la religion romaine », in : F. Schmidt (éd.), *L'impensable polythéisme*, Paris, 1988.
- Scheid 1989-1990 : J. Scheid, « *Hoc anno immolatum non est*. Les aléas de la *voti sponsio* », in : *Scienze dell'Antichità* 3-4 (1989-1990), 773-783.
- Scheid 1990, frères : J. Scheid, *Romulus et ses frères. Le collègue des Frères Arvales, modèle du culte public dans la Rome des empereurs*, (B.E.F.A.R. 275), Rome, 1990.
- Scheid 1990, *rituel* : J. Scheid, « Rituel et écriture à Rome », in : *Essais sur le rituel*, II, Louvain-Paris, 1990, 1-26.
- Scheid 1992 : J. Scheid, *Myth, cult and reality in Ovid's Fasti*, in : *PCPhS* 38 (1992), 118-131.
- Scheid 1993, *religione* : J. Scheid, *La religione a Roma*, Roma-Bari 1993 (= 1983).
- Scheid 1993, *spartizione*: J. Scheid, « La spartizione sacrificale a Roma », in : Grottanelli, Parise 1993, 267-292 (cf. Scheid 1984).
- Scheid 1995-1998: J. Scheid, « *Graeco ritu* : A typically Roman Way of honoring the Gods », in : *HSCPh* 97 (1995-1998), 15-31.
- Scheid 1998 : J. Scheid, « Nouveau rite et nouvelle piété. Réflexions sur les *ritus Graecus* », in : F. Graf (éd.), *Ansichten griechischer Rituale. Geburtstags-Symposium für Walter Burkert*, Stuttgart-Leipzig 1998, 168-182.

Scheid 1998, *animal* : J. Scheid, « L'animal mis à mort. Une interprétation romaine du sacrifice », in : *Études rurales* 147-148 (1998), 15-26.

Scheid 1998, *commentarii* : J. Scheid, *Commentarii fratrum Arvalium qui supersunt. Les copies épigraphiques des protocoles annuels de la confrérie arvale (21 av.- 304 ap. J.-C.)*, coll. Roma Antica vol. 4, Rome, 1998.

Scheid 1998, *monnaies* : J. Scheid, « Déchiffrer des monnaies. Réflexions sur la représentation figurée des Jeux séculaires », in : C. Auvray-Assayas, *Images romaines. Actes de la table ronde organisée à l'École normale supérieure 24-26 octobre 1996*, Paris, 1998, 13-35.

Scheid 1998, *mort* : J. Scheid, « La mise à mort de la victime sacrificielle. A propos de quelques interprétations antiques du sacrifice romain », in : *Studien zur Archäologie der Kelten, Römer und Germanen in Mittel- und Westeuropa. Alfred Haffner zum 60. Geburtstag gewidmet*, Rahden/Westf., 1998, 519-529.

Scheid 1998, *religion* : J. Scheid, *La religion des Romains*, Paris, 1998.

Scheid 1999, *Argées* : J. Scheid, « 'Livres' sacerdotaux et érudition : l'exemple des chapelles des Argées », in : Ch. Batsch, U. Egelhaaf-Gaiser et R. Stepper (éds.), *Zwischen Krise und Alltag*, Stuttgart, 1999, 161-170.

Scheid 1999, *devenir* : J. Scheid, « Devenir un autre en mangeant. Autour de la mort en Rome antique », in : *Frontières*, Printemps 1999, 21-24.

Scheid 1999, *hiérarchie* : J. Scheid, « Hiérarchie et structure dans le polythéisme romain », in : *ARG* 1999, 184-203.

Scheid 2000 : J. Scheid, « Les inhumés d'Acy-Romance vus de Rome. Réflexions sur la comparaison », in : S. Verger, *Rites et espaces en pays celte et méditerranéen*, Rome, 2000, 141-150.

Scheid 2002 : J. Scheid, *Leçon inaugurale. Chaire de religion, institutions, et société de la Rome antique*, Collège de France, 2002.

Scheid 2003 : J. Scheid, « Religion romaine et spiritualité », in : *ARG* 5 (2003), 198-209.

Scheid, 2005, *manger* : J. Scheid, « Manger avec les dieux. Partage sacrificiel et commensalité dans la Rome antique », in : Georgoudi, Piettre, Schmitt, 2005, 273-287.

Scheid, Svenbro 1985 : J. Scheid, J. Svenbro, « Byrsa. La ruse d'Elissa et la fondation de Carthage », in : *Annales ESC*, mars-avril 1985, 328-342.

Scheid, Svenbro 1994-1995 : J. Scheid, J. Svenbro, « Religions de Rome », in : *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Etudes. Section des Sciences religieuses* 103 (1994-95), 273-276.

Scheid, Svenbro 2003 : J. Scheid, J. Svenbro, *Le métier de Zeus. Mythe du tissage et du tissu dans le monde gréco-romain*, Paris, 1^e éd. 1994.

Scheid, Svenbro 2004 : J. Scheid, J. Svenbro, « Le mythe de Vertumne », in : *Europe*, 904-905 (2004), 176-189.

Scheid, 2005 : J. Scheid, *Quand faire c'est croire. Recherches sur les rites sacrificiels des Romains*, Paris, 2005.

- Schilling 1961 : R. Schilling, « Romulus l' élu et Rémus le reprobé », in : *REL* 38 (1961), 182-199. Cité d'après la ré-édition: Schilling 1979.
- Schilling 1962 : R. Schilling, « A propos des *exta* : l'extispicine étrusque et la *litatio* romaine, in : *Hommages à Albert Grenier*, Coll. Latomus, 58 (1962), 1371-1378. Cité d'après la ré-édition dans : Schilling 1979, 183-190.
- Schilling 1971, *originalité*: R. Schilling, « L'originalité du vocabulaire religieux latin », in: *RBPh* 49 (1971), 31-54.
- Schilling 1971, *sacrum* : R. Schilling, « *Sacrum et profanum*. Essai d'interprétation », in : *Latomus* 30 (1971), 953-969.
- Schilling 1979 : R. Schilling, *Rites, cultes et dieux de Rome*, Paris, 1979.
- Schilling 1981 : R. Schilling, « Sacrifice à Rome », in : Y. Bonnefoy (éd.), *Dictionnaire des mythologies et des religions traditionnelles et du monde antique*, Paris, 1981, 398-402.
- Schilling 1982 : R. Schilling, *La Religion romaine de Vénus depuis les origines jusqu'au temps d'Auguste*, Paris, 1982² (1^e éd. 1954).
- Schilling 1993 : R. Schilling, *Ovide. Les Fastes*, 2 vol., Paris, 1993 (2^e éd.).
- Schmidt 1988: F. Schmidt (éd.), *L'impensable polytheisme. Etudes d'historiographie religieuse*, Paris, 1988.
- Schnegg-Köhler 2002 : B. Schnegg-Köhler, *Die augusteichen Säkularspiele*, in : *ARG* 4 (2002).
- Scholz 1981: U. W. Scholz, « Zur Erforschung der römischen Opfer (Beispiel: die *Lupercalia*) », in : Rudhardt, Reverdin 1981, 289-340.
- Schulz 1961 : F. Schulz, *Geschichte der römischen Rechtswissenschaft*, Weimar, 1961.
- Schwenn, 1915 : F. Schwenn, *Die Menschenopfer bei den Griechen und Römern*, (RVV) Gießen, 1915.
- Siebert 1998 : A. V. Siebert, *Instrumenta sacra. Untersuchungen zu römischen Opfer-, Kult- und Priestergeräten*, Berlin, New York, 1998.
- Siebert 1999 : A. V. Siebert, « Römische Opfer- und Kultgeräte. Ein Beitrag zur Sachkultur römischer Opferpraxis », in : Batsch, Egelhaaf-Gaiser, Stepper, *Zwischen Krise und Alltag/ Conflit et normalité*, Stuttgart, 1999, 125-142.
- Sonnet 1932 : P. Sonnet, *Gaius Trebatius Testa*, Dissertation Giessen 1932.
- Spaeth 1996 : B. S. Spaeth, *The Roman Goddess Ceres*, University of Texas, 1996.
- Sperber 1974 : D. Sperber, *Le symbolisme en général*, Paris, 1974.
- Stagl, Reihard 2005 : J. Stagl, W. Reinhard (éd.), *Grenzen des Menschseins*, Wien, 2005.
- Stengel 1910: P. Stengel, *Opferbräuche der Griechen*, Leipzig, Berlin, 1910.

- Storchi Marino 1991-4 : A. Storchi Marino, « Il rituale degli Argei tra annalistica e antiquaria », in : *AIIS* 12 (1991-1994), 263-308.
- Storchi Marino 1999 : A. Storchi Marino, *Numa e Pitagora. Sapientia constituendae civitatis*, Napoli, 1999.
- Straten 1995: F. T. W. van Straten, Hierà kalá. *Images of Animal Sacrifice in Archaic and Classical Greece*, (Religions in the Graeco-Roman World 127), Leiden, 1995.
- Svenbro 2004 : J. Svenbro, « Le mythe d'Ajax », in : *Europe*, 904-905 (2004), 154-173.
- Svenbro 2005 : J. Svenbro, « Thusia et partage. Remarques sur la 'destruction' par le feu dans le sacrifice grec », in : Georgoudi, Piettre, Schmitt, 2005, 217-225.
- Syska 1993 : E. Syska, *Studien zur Theologie im ersten Buch der Saturnalien des Ambrosius Theodosius Macrobius*, Stuttgart, 1993.
- Tabeling 1932 : E. Tabeling, *Mater Larum. Zum Wesen der Larenreligion*, Frankfurt (Frankfurter Studien zur Religion und Kultur der Antike), 1932.
- Thaniel 1973 : G. Thaniel, « Lemures and larvae », in : *AJPh* 94 (1973), 182-187.
- ThesCRA : *Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum*, Los Angeles, 2004-2006
- Thomas 1984 : Y. Thomas, « *Vitae necisque potestas*. Le père, la cité, la mort », in : *Du châtement dans la cité. Supplices corporels et peine de mort dans le monde antique*, Table ronde Rome 9-11 novembre 1982, Rome, 1984, 499-548.
- Thomas 1985: Y. Thomas, « Se venger au forum. Solidarité familiale et procès criminel à Rome Ier s. av. -IIe s. ap. J.-C. », in : *La vengeance. Etudes d'ethnologie, d'histoire et de philosophie*, Paris, 1985, 33-100.
- Thuillier 1975 : J. P. Thuillier, « Denys d'Halicarnasse et les jeux romains (Antiquités Romaines 7, 72-73) », in : *MEFR* 87 n. 2 (1975), 563-581.
- Thuillier 1989 : J. P. Thuillier, « Les jeux dans les premiers livres des Antiquités Romaines », in : *MEFRA* 101 (1989), 229-242.
- Thulin 1906: C. O. Thulin, *Die etruskische Disziplin, II, Die Haruspicin*, in: Göteborgs Högskolas Arsskrift, 12 (1906), 3-54.
- Timpe 1972 : D. Timpe, « Fabius Pictor und die Anfänge der römischen Historiographie », in : *ANRW* I 2 (1972), 928-969.
- Th. I. L. : *Thesaurus linguae Latinae*, Lipsiae, 1900-.
- Toutain 1935 : J. Toutain, *Nouvelles études de mythologie et d'histoire des religions antiques*, Paris, 1935.
- Toutain, *sacrificium*: J. Toutain, *Sacrificium*, in : Daremberg-Saglio 4, 2, 973-980.
- Tromp 1921 : S. P. C. Tromp, *De Romanorum piaculis*, Leiden, 1921.
- Turcan 1980: R. Turcan, « Le sacrifice mithriaque: innovations de sens et de modalités », in: Rudhardt, Reverdin 1981, 341-380.

- Turcan 1988 : R. Turcan, *Religion Romaine. 2. Le culte*, Leiden, New York, København, Köln, 1988.
- Turner 1969 : V. Turner, *The Ritual Process. Structure and Antistructure*, Chicago, London, 1969.
- Ulf 1982 : Ch. Ulf, *Das römische Lupercalienfest*, Darmstadt, 1982.
- Vernant 1979, *table* : J.-P. Vernant, « A la table des hommes. Mythe de fondation du sacrifice chez Hésiode », in: Detienne, Vernant 1979, 37-132.
- Vernant 1979, *théorie* : J.-P. Vernant, « Théorie générale du sacrifice et mise à mort dans la quasia grecque », in: Rudhardt, Reverdin 1981, 1-39.
- Vernant 2001 : J.-P. Vernant, « Ambiguïté et renversement. Sur la structure énigmatique d'Œdipe-Roi », in : J.P. Vernant, P. Vidal-Naquet, *Œdipe et ses mythes*, Paris, 2001 (=1988 ; 1^e éd. 1986).
- Versnel 1975 : H. Versnel, « Sacrificium lustrale : the death of Mettius Fufetius (Livy 1, 28) : Studies in Roman lustration-ritual », in : *MNIR* 37 (1975) 97-115.
- Versnel 1993 : H. S. Versnel, *Inconsistencies in Greek and Roman Religion II. Transition and Reversal in Myth and Ritual*, Leiden, New York, Köln, 1993. [SGRR 6 II].
- Versnel 1976 : H. S. Versnel, « Two types of Roman *devotio* », in : *Mnemosyne* 29 (1976), 365-410.
- Veyne 1990 : P. Veyne, « Images de divinités tenant une phiale ou patère : la libation comme rite de passage et non pas comme offrande », in: *Métis* 5 (1990), 17-30.
- Veyne 2000 : P. Veyne, « Inviter les dieux, sacrifier, banqueter : Quelques nuances de la religiosité greco-romaine », in : *Annales HSS* 2000, 3-42.
- Vigourt 2001 : A. Vigourt, *Les présages impériaux d'Auguste à Domitien*, Paris, 2001.
- Wagenvoort 1949 : H. Wagenvoort, « *Profanus, profanare* », in : *Mnemosyne* série 4^e, vol. 2 (1949), 319-322.
- Walde-Hofmann : A. Walde, J. B. Hofmann, *Lateinisches Etymologisches Wörterbuch*, 3 vol., Heidelberg, 1938-1956 (3^e éd.).
- Wissowa 1904 : G. Wissowa, *Gesammelte Abhandlungen zur römischen Religions- und Stadtgeschichte*, München, 1904.
- Wissowa 1912 : G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, München, 1912 (2^e éd. ; 1^e éd. : 1902).
- Wissowa 1923-1924 : G. Wissowa, « Vestalinnenfrevel », in : *ARW* 22 (1923-1924), 201-214.
- Wright 1931 : H. W. Wright, « The age of Roman sacrificial victims », in : G. Depue Hadzsits, *Classical studies in honor of John C. Rolfe* (1931), 321-343.
- Wyss 1914 : K. Wyss, *Die Milch im Kultus der Griechen und Römer*, 1914 (*RVV* 15, 2).
- Ziehen 1939 : L. Ziehen, « Opfer », in : *RE* 18, 1 (1939), 579-627.

