

# *Une explication du nom des Etrusques chez Isidore de Séville: aperçus sur le développement de la divination étrusque à date tardive*

DOMINIQUE BRIQUEL  
Université de Dijon

Dans ses *Etymologies*, Isidore de Séville fait par trois fois, et avec de légères variantes, allusion à une explication du nom des Etrusques qui superpose à un rapprochement avec des verbes grecs de la famille de *θυεῖν*, sacrifier, un autre avec le nom latin de l'encens, *tus*, *turis*:

- IX, 2, 86: *Tusci Italiae gens est a frequentia sacrorum et turis vocata, id est ἀπὸ τοῦ θυσιάζειν.*
- XIV, 4, 20: *Tuscia autem a frequentia sacrorum et turis vocata, ἀπὸ τοῦ θυάζειν.*
- XIV, 4, 22: *Tuscia autem a frequentia sacrificii et turis dicta, ἀπὸ τοῦ θῦσαι.*

Il n'est bien évidemment pas question de défendre une telle étymologie! Tout ce qu'on peut dire, c'est qu'elle est représentative de l'idée que l'on se faisait des Etrusques à la période romaine. La puissance étrusque appartenait alors à un passé révolu, et des représentations plus anciennes, comme celle des Etrusques pirates, véhiculée par les Grecs, n'avaient plus cours<sup>1</sup>. En revanche l'Etrurie subsistait dans l'organisation du monde dominé par Rome grâce à son importance religieuse persistante, grâce à ce que représentaient les haruspices et l'*Etrusca disciplina*. C'est alors que se répand l'image des Etrusques, le plus religieux des peuples — pour reprendre une expression célèbre de Tite-Live<sup>2</sup>. L'étymologie que nous avons ici est une expression de cette perception renouvelée du peuple étrusque. On retrouve à travers leur nom même la trace de leur rôle religieux, qui, par l'haruspicine, s'exerce précisément dans le cadre de cet acte essentiel du culte antique qu'est le sacrifice<sup>3</sup>.

---

1. Voir sur ce point maintenant D. Musti, «L'immagine degli Etruschi nella storiografia antica», *Atti del II Congresso Internazionale Etrusco*, Florence, 1985 (Rome, 1989), pp. 19-40.

2. Cf. Liv., V, 1, 6: *gens ante omnes alias... dedita religionibus*.

3. Pour les données, nous nous permettons de renvoyer à notre article, «Les Etrusques et le sacré», *BAGB*, 1989, 3, pp. 247-262.

Cette explication par référence à des termes de la famille du grec *θυεῖν* n'a assurément pas été imaginée par Isidore lui-même, et est bien antérieure à son temps, où l'antique Etrurie ne devait plus représenter grand'chose... C'est certainement à l'époque où l'*Etrusca disciplina* avait toute son importance, où l'ordre des LX haruspices était un rouage religieux officiel de l'État romain<sup>4</sup> que cette justification a pu être avancée. Effectivement on peut remonter avec une bonne probabilité jusqu'à Varron: celui-ci, s'il n'en a pas nécessairement été l'inventeur, aura du moins diffusé cette étymologie. On peut en tenir pour preuve qu'elle figure chez Denys d'Halicarnasse, dans un passage pour lequel une dérivation varronienne est fort probable<sup>5</sup>:

D.H., I, 30, 3: (Ῥωμαῖοι)... καὶ ἐπὶ τῆς ἐμπειρίας τῶν περὶ τὰ θεῖα σεβάσματα λειτουργιῶν, διαφέροντας εἰς αὐτὴν ἑτέρων, νῦν μὲν Τούσκοις ἀσαφέστερον, πρότερον δ'ἀκριβοῦντες τοῦνομα ὡσπερ Ἕλληνας θυοσκόους ἐκάλουον.

A partir d'un tel garant, elle a eu un grand succès —et paraît l'avoir aisément emporté sur l'explication concurrente—et un peu simpliste!— par un éponyme, *Tuscus*<sup>6</sup>. Il y est déjà fait allusion, d'une manière il est vrai un peu vague, dans un passage de Pline l'Ancien, tiré de la description géographique de l'Italie qui, lui aussi, a des chances d'être inspiré de Varron<sup>7</sup>:

Pl., III, 5 (8) 50: ...*a sacrifico ritu lingua Graecorum sunt cognominati.*

Festus place cette explication en alternative par rapport à celle par l'éponyme *Tuscus*:

Fest., 487 L: ...*alii quod unici studii si(nt sacrificiorum) ex Graeco, vel θυοσκόοι (et P. Fest., 486 L: vel a sacrificando studiose, ex Graeco vel θυοσκόοι).*

On en a par ailleurs la trace dans deux passages de Servius, où elle vient en conclusion de l'histoire de Tyrrhènos le Lydien, et dans un passage de son interpolateur qui reprend cette même question:

— Serv., *ad Verg., Aen*, II, 781: *Tusci vero a frequentia sacrificii dicti sunt, post Tusci ἄπὸ τοῦ θυεῖν.*

— Serv., *ad Verg., Aen*, VIII, 479: *sane illo tempore Tyrrheni dicti sunt, post Tusci ἄπὸ τοῦ θυεῖν.*

— Serv., auct., *ad Verg., Aen*, X, 164: *Tusci a frequenti sacrificio sunt dicti ἄπὸ τοῦ θυεῖν.*

4. Sur l'ordre des LX haruspices, on se reportera maintenant à M. Torelli, *Elogia Tarquiniensia*, Rome, 1975, pp. 105-135; cf. aussi B. MacBain, *Prodigy and Expiation*, Bruxelles, Coll. Latomus, 1982.

5. Sur ce point, voir notre ouvrage *L'origine lydienne des Etrusques, histoire du motif dans l'antiquité*, Rome, à paraître.

6. Le recours à *Tuscus*, fils d'Hercule, est signalé comme variante chez Festus, 487 L (et Paul, 486 L); *Tuscus* fils de Tyrrhenus apparaît dans la version de la légende de Tyrrhènos attestée par Serv. auct., *ad Verg., Aen*, I, 67 (sur laquelle *o.c.* à n. 5).

7. Sur cette question, voir notre ouvrage *Les Pélasges en Italie, recherches sur l'histoire de la légende*, Rome, 1984, avec références, p. 7, n. 18.

Et on peut encore signaler la reprise d'une interprétation analogue chez Jean le Lydien, qui, dans la présentation par ailleurs très originale qu'il fait des origines étrusques<sup>8</sup>, fait référence à une explication de ce genre:

Iohan. Lyd., *Mens.*, I, 37: τοὺς τότε καλουμένους Ἐτρούσκους... οὗς ἐκ τῆς θυοσκοπίας Θούσκους συμβέβηκε μετονομασθῆναι.

On le voit, le principe d'explication reste le même, mais le détail varie. On constate une variabilité notable pour le terme grec pris en considération. On trouve soit le verbe simple θυεῖν, soit les substantifs dérivés (et composés) θυοσκός et θυοσκοπία<sup>9</sup>. Dans ces conditions, que les passages d'Isidore que nous avons pris en considération introduisent encore d'autres formes (l'aoriste θῦσαι — dont le sigma permet de mieux justifier le rapprochement avec *Tusci* que le présent θυεῖν—, le verbe dérivé θυσιάζειν ou, s'il faut retenir cette leçon, un θυάζειν là aussi isolé) n'est pas vraiment pour surprendre. Il est clair que ce qui était retenu, c'était l'idée générale d'un rapprochement avec la famille du grec θυεῖν, mais les modalités du détail de l'explication pouvaient être fort diverses.

En fait une ligne d'évolution chronologique se laisse clairement définir. Au départ l'explication est posée par rapport à θυοσκός. C'est probablement le rapprochement le plus satisfaisant — ou le moins insatisfaisant — sur le plan phonétique (la forme présente le sigma) et le recours à un processus d'altération phonétique — concept par ailleurs habituel chez Varron<sup>10</sup> — témoigne d'un souci de rendre compte de la disparité formelle entre *Tusci* et θυοσκοί. D'autre part, grammaticalement, cette mouture de l'explication est également plus adéquate: pour rendre compte d'un substantif, on pose un autre substantif, et non un verbe.

Cette forme de l'explication, varronienne, est donc certainement la plus ancienne. Ensuite il y a eu une évolution dans la mesure où on s'est référé, sans grande précision, au principe sur lequel elle se fondait (recours à un terme grec exprimant la notion de sacrifice) en faisant intervenir des termes plus courants que le terme, rare et poétique, de θυοσκός. Ou bien on a voulu faire entrer en jeu des considérations particulières, absentes dans la forme primitive de l'explication: c'est ce qu'on constate chez Jean le Lydien, où le recours à θυοσκοπία suppose une référence précise à l'haruspicine, bien explicable dans la perspective propre de l'auteur, mais qui n'apparaissait pas sous cette forme dans les variantes les plus anciennes de l'explication<sup>11</sup>. On note que l'explication par θυοσκός est la plus anciennement attestée

8. Voir à ce sujet notre étude dans *o.c.* à n. 5.

9. Le terme est un *hapax*, mais il n'y a pas de raison, à notre avis, de rejeter sa présence dans le texte de Jean le Lydien et de lui substituer un \*θυοσκοοια qui n'est pas plus attesté (comme le propose J. R. Wood, «The Myth of Tages», *Latomus*, 39, 1980, pp. 329-330). Voir *o.c.* à n. 5.

10. Voir J. Collart, *Varron, grammairien latin*, Paris, 1954, p. 105.

11. Sur ce point voir *o.c.* à n. 5.

—par Denys et Pline, qui procèdent de Varron, et Festus et Paul, qui reprennent Verrius Flaccus— alors que les autres versions ne se rencontrent que chez des auteurs postérieurs au moins aux sources des premiers.

\* \* \*

Isidore nous offre donc un exemple de plus du développement du principe d'explication posé par Varron. Il se présente chez lui avec une exubérance linguistique remarquable: pas moins de trois formes grecques différentes sont évoquées,  $\theta\upsilon\sigma\alpha\iota$ ,  $\theta\upsilon\acute{\alpha}\zeta\epsilon\iota\nu$ ,  $\theta\upsilon\sigma\iota\acute{\alpha}\zeta\epsilon\iota\nu$ . Ce qui est en même temps une preuve de ce que c'était le principe de l'explication plus que son détail précis qui était retenu.

Mais notre auteur ne se borne pas à ajouter un nouveau stade d'évolution au développement du principe d'explication. Ce qui est plus original, et fait que son explication mérite de nous arrêter davantage, c'est qu'il superpose à ce type d'explication —par un terme de la famille de  $\theta\upsilon\epsilon\iota\nu$ — un autre qui, s'il se réfère toujours à la même sphère de la religion et du sacrifice, n'en introduit pas moins un mot, et un concept entièrement différents: le nom des Etrusques est également expliqué par rapport au nom latin de l'encens, *tus turis*.

C'est là indéniablement une originalité dans la série d'explications que nous avons prise en considération. On ne rencontre nulle part ailleurs cette référence supplémentaire à l'encens. On peut au reste dire qu'elle aboutit à une aberration linguistique: la présentation d'Isidore est pléonastique, superpose deux explications qui auraient dû être distinctes, et entre lesquelles elle ne choisit pas au lieu de les poser comme alternatives.

Pourquoi donc avoir ici introduit cette seconde explication dans la thèse traditionnelle issue de Varron? Nous pensons qu'il serait de mauvaise méthode de se contenter d'y voir un exemple de l'imagination linguistique des anciens, une volonté de renchérir encore sur le principe d'explication posé par le Réatin...

Car cette allusion à l'encens introduit un concept qui n'est pas anodin. Il y a même quelque chose de tout à fait étrange à voir ainsi évoqué l'encens à propos des Etrusques et de leur nom ethnique.

G. Schmeisser l'avait bien noté dans son étude de l'*Etrusca disciplina*, qui remonte à il y a plus d'un siècle<sup>12</sup>: une telle étymologie pose un rapport privilégié entre les Etrusques et l'encens qui est en contradiction directe avec une affirmation catégorique que nous trouvons chez Arnobe. Pour l'auteur chrétien en effet les Etrusques auraient ignoré l'usage de l'encens. C'est d'ailleurs à propos de ce point précis que figure chez lui l'expression, souvent citée pour évoquer la religiosité des Etrusques, désignant leur province comme «mère de la superstition»:

---

12. Voir *Die etruskische Disciplin*, Liegnitz, 1881, pp. 32-33.

Arn., *Adv. nat.*, VII, 26: *sequitur, ut de thure deque mero aliquid sine ulla nimietate dicamus. Copulata enim et mixta caerimoniarum et haec genera cultumque adhibetur in plurimum. Ac primum illud a vobis isto ipso quaerimus percontamurque de thure, unde aut quo tempore nosse illud aut scire potueritis, ut merito existimetis aut esse diis dandum aut eorum acceptissimum voluntati. Novella enim propemodum res est neque annorum inexplicabilis series, ex quo ejus notitia profluxit in has partes et delubris meruit interesse. Nam neque temporibus, quemadmodum creditur et perhibetur, heroicis quidnam esset thus scitum est, scriptoribus aut comprobatur a priscis, quorum in libris posita nulla ejus mentio reperitur, neque genetrix et mater superstitionis Etruria opinionem ejus novit aut famam, sacellorum ut indicat ritus, neque quadringentis annis quibus Albana res vixit in usum cuiquam venit, sacra cum res fieret, neque ipse Romulus aut religionibus artifex in comminiscendis Numa aut esse scivit aut nosci, ut pium far monstrat, quo peragi mos fuit sacrificiorum solemnium munia.*

Assurément il est probable qu'Arnobé a ici tort, et il convient sans doute d'interpréter comme signifiant «encens» les termes étrusques du genre de *tuse* que nous rencontrons dans les rites décrits par le *liber linteus* de Zagreb. Mais cela n'a en fait qu'une importance limitée pour nous. L'auteur chrétien se réfère ici à une donnée précise: le rituel suivi dans des temples étrusques. Il se peut qu'il ait effectivement été frappé par le fait que, dans tel ou tel cas, l'encens n'ait pas été en usage comme c'était couramment le cas ailleurs: on ne doit pas nécessairement donner à son affirmation la valeur d'une enquête exhaustive... Ce qui ne veut néanmoins pas dire que cette information, présentée comme fondée sur des faits précis, soit à tenir pour méprisable. En fait Arnobé procède probablement pour ce genre d'informations de Cornelius Labeo, qui était un très bon connaisseur de la littérature sacrée et des rites étrusques<sup>13</sup>. Il n'est nullement exclu que cette assertion se fonde en dernier ressort sur une information que cet auteur aura pu trouver dans les *libri rituales*, cette partie de la littérature sacrée étrusque qui traitait de ce genre de questions. Après tout ces livres ont pu consigner un état de la religion et du rituel qui n'était pas conforme à la pratique attestée effectivement par le livre de Zagreb.

Dans ces conditions la mise en relation chez Isidore entre Etrusques et nom de l'encens mérite effectivement de retenir l'attention: elle s'oppose à ce qui semblerait avoir figuré dans les *libri rituales* tels qu'un auteur comme Cornelius Labeo pouvait les avoir connus.

Comme toujours en pareil cas il serait probablement illusoire de vouloir ramener cette contradiction à une simple erreur, une bévue d'Isidore ou de la source dont il procède. Que cette référence à *tus* résulte d'une ignorance de

---

13. Pour la question de la dépendance d'Arnobé par rapport à Cornelius Labeo, voir maintenant P. Mastandrea, *Cornelio Labeone*, Leyde, 1979, spéc. pp. 127-134.

la question, et de la position négative sur ce point d'auteurs connaissant l'*Etrusca disciplina* nous paraîtrait être un principe d'explication à admettre seulement en cas d'impossibilité absolue de trouver une explication plus respectueuse du sérieux de l'information ici fournie.

Prenons donc cette explication au sérieux. Elle témoigne alors de ce que pour certains l'encens jouait un rôle dans les cérémonies des Etrusques. Et comme cela est en contradiction avec ce qu'affirme Arnobe, il faut admettre qu'il y a eu des divergences, et peut-être une discussion, un débat sur ce point.

Or pourquoi en aurait-il été ainsi? Cela implique nécessairement que la question de l'encens ait eu une certaine importance par rapport aux Etrusques, et à la perception que l'on avait d'eux.

Là encore G. Schmeisser nous semble avoir bien vu ce qui était en jeu —même si, comme nous allons le voir, nous nous séparons de lui pour le détail de l'explication des faits. Mais nous voudrions d'emblée souligner qu'il a eu le mérite de comprendre l'importance de la question de l'encens pour les Etrusques— ce dont par exemple on ne trouve pas trace dans l'étude, par ailleurs fondamentale, de C. O. Thulin<sup>14</sup>, et que personne n'a repris depuis.

Car cette référence à l'encens est certainement à replacer dans le contexte d'ensemble de ce pourquoi les Etrusques étaient connus à cette époque tardive. Alors que leur importance politique ou militaire appartenait à un passé depuis longtemps disparu, ils conservaient dans le monde romain une place de premier plan dans les pratiques de la religion, officielle aussi bien que privée, grâce à ce qui était leur grande spécialité —la divination, telle que la posait leur science religieuse nationale, l'*Etrusca disciplina*.

Or l'encens peut jouer un rôle dans les pratiques divinatoires. Toute une branche de la divination, s'était développée dans le monde grec, au moins à l'époque hellénistique, sous le nom de λιβανομαντεῖα, et étudiait les présages tirés de l'observation des fumées de l'encens brûlé pour honorer les dieux<sup>15</sup>. Une tradition, clairement issue des cercles néo-pythagoriciens, créditait Pythagore de l'invention de cette technique. Elle est attestée par Diogène Laerce ainsi que d'une manière plus spécifique (Pythagore est ici posé comme *primus inventor*) par Porphyre, se référant à Antoine Diogène, l'auteur des «merveilles incroyables d'au-delà de Thulé», qui vivait vers 100 ap.J.-C.<sup>16</sup>.

Diog. Laert., VIII, 20: μαντικῇ τ'ἐχρήτο τῇ διὰ τῶν κληδόνων τε καὶ οἰωνῶν, ἥκιστα δὲ τῇ διὰ τῶν ἐμπύρων, ἔξω τῆς διὰ λιβάνων.

Porph. Vit. Pyth., 11: καὶ τῇ διὰ λιβανωτοῦ μαντεῖα πρῶτος ἐχρήσατο.

On peut penser, avec G. Schmeisser, que cette divination par l'encens a été adoptée par les haruspices étrusques (ou plutôt ceux qui, alors, quelle que soit

14. Cf. *Die etruskische Disciplin*, Göteborg, 1905-1909.

15. Données dans A. Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'antiquité*, Paris, I, 1879, pp. 178-181. Outre la tradition sur Pythagore, allusions aux λιβανομαντεῖς dans Eust., *ad H., Od.*, 1346, 39, schol. A, AT *ad* XXIV, 221 b.

16. Sur ce point E. des Places, édition G. Budé, Paris, 1982, pp. 15-16 et *ad loc.*

par ailleurs leur origine, se posaient comme spécialistes de cette technique divinatoire étrusque), ou du moins certains d'entre eux. Et l'étymologie offerte par Isidore, et que G. Schmeisser ne signalait pas, nous en semble justement un indice.

L'auteur allemand interprétait ce fait comme dû à la pénétration d'éléments néo-pythagoriciens dans le corps de doctrine des haruspices. Mais cela ne nous semble pas vraiment satisfaisant. Pour Pythagore —ou du moins pour la doctrine qui était mise sous son nom— la divination par la fumée de l'encens était une part de la doctrine bien connue sur le sacrifice, qui proscrivait la pratique du sacrifice sanglant. L'encens, au même titre que la farine, les gâteaux, le vin doux que cite également Porphyre<sup>17</sup>, faisait partie de ce qu'il était licite d'offrir aux dieux. On ne voit assurément pas des pythagoriciens admettre l'étude des entrailles, et spécialement du foie de la victime sacrifiée, qui constituait l'essentiel de la doctrine des haruspices, ce à quoi la corpora-tion devait son nom.

Aussi serions-nous réticent à l'idée d'un rapport direct entre cette forme de divination néo-pythagoricienne et l'utilisation qui semble en avoir été faite dans le cadre de l'*Etrusca disciplina*<sup>18</sup>. Au reste l'étymologie posée chez Isidore paraît le supposer: elle associe étroitement *tus* et des mots de la famille de *θυεῖν*, l'encens et le sacrifice, autrement dit elle intègre la libanomancie dans le cadre du sacrifice sanglant —ce qui ne peut pas être pythagoricien.

En fait il faut probablement compter avec une diffusion, purement technique, de la libanomancie comme procédé de divination, en dehors du cercle des seuls pythagoriciens. Même si c'est eux qui ont développé cette forme d'art divinatoire, celle-ci a dû être reprise par d'autres, et notamment par les haruspices étrusques.

Et nous avons précisément un texte qui atteste de ce succès —au moins relatif!— de la divination par les fumées de l'encens dans le cadre de l'haruspicine. Il s'agit d'une scholie à Stace dont, une fois de plus, G. Schmeisser avait bien vu l'intérêt:

Schol. *ad Stat., Theb.*, IV, 468 (à propos de *atque ipse sonantia flammis virgulta hostias et sic futura dicit*): *ars autem haruspicina hoc habet ut et turis motus et crepitus et fumi motus et flexus colligat, quoniam haec primum signa aut testantur extorum promissis, si bona sint, aut, si contraria, refragantur, ut testatur liber de turis signis, qui ipsius Tiresiae scribitur.*

17. Porphyr., *Vit. Pyth.*, 36. Cf. aussi Plut., *Plac. phil.*, V, 2 (à propos de la divination): Πυθαγόρας μόνον τὸ θυτικὸν οὐκ ἐγκρίνει.

18. Il est vrai qu'on peut faire intervenir ici la forme dégénérée du pythagorisme qui concerne les devins appelés «Pythagoristes», qui n'avaient sans doute plus grand'chose à voir avec la véritable doctrine pythagoricienne (sur la question, A. Bouché-Leclercq, *o.c.*, II, p. 121). Mais la superposition que nous constatons entre l'haruspicine et la libanomancie ne peut pas être le fait de ces Pythagoristes; elle ne peut être due qu'à des haruspices.

On voit que certains avaient posé la libanomancie comme supérieure même à l'extispicine, puisque son témoignage pouvait le cas échéant contredire les indices tirés de l'examen des *exta*<sup>19</sup>. Et cette technique avait donné lieu à consignation par écrit, dans un livre —assurément tardif— que l'on n'avait pas hésité à mettre sous le nom de l'un des plus célèbres devins grecs, Tirésias<sup>20</sup>.

Or avec cela nous ne sommes plus dans un cadre pythagoricien. La divination par l'encens ne se substitue pas à une divination sacrificielle, mais la complète. Et on peut penser que la référence à Tirésias comme *primus inventor* de cette technique vise justement à en déposséder Pythagore. Cet art n'est dès lors plus dû au philosophe de Samos, mais à un maître de l'art divinatoire beaucoup plus ancien, un des grands devins de l'âge des héros.

Ce témoignage de la scholie à Stace atteste déjà de l'insertion de la divination par l'encens dans l'art des haruspices. Car l'emploi du terme *haruspicina* ne semble pas fortuit. Ce doit effectivement être des haruspices qui ont été à la base de ce développement, associant la pratique de l'extispicine et celle de la libanomancie. L'idée même d'un livre d'art divinatoire paraît typiquement étrusque<sup>21</sup>. Le personnage de Tirésias lui-même semble avoir été intégré par les Etrusques dans leurs représentations concernant la formation de leur art divinatoire<sup>22</sup>: en tous cas à l'époque impériale Sénèque pouvait décrire le devin thébain procédant à une consultation d'haruspicine<sup>23</sup>. Certes les Etrusques avaient leurs prophètes nationaux, en particulier Tagès, qu'ils posaient à l'origine de leur art divinatoire, tel que leurs *libri* l'avaient consigné. Mais il n'est nullement impossible qu'ils aient aussi rapporté certains des livres auxquels ils se référaient à des figures de devins grecs. C'est ainsi qu'ils ont peut-être associé la référence à Bacis, nom d'une série

19. Nous suivons ici l'interprétation donnée par G. Schmeisser de ce passage (p. 31).

20. Sur le succès de Tirésias à basse époque, marqué par le fait qu'on lui attribue le cas échéant des techniques divinatoires qui n'ont rien à voir avec les compétences qui lui étaient primitivement reconnues (comme l'oionoscopie: voir Paus., 9, 16, 1, parlant de son observatoire du vol des oiseaux près de Thèbes), on consultera Buslep, *Roschers Lexicon*, V, 1929, s.v., Teiresias, c. 188-189. Cette attribution prolonge dans une certaine mesure sa maîtrise de l'empyromancie (sur laquelle A. Bouché-Leclercq, *o.c.*, I, p. 169) qui était déjà évoquée par Sophocle (*Antig.*, 1005) dans une scène où la divination sacrificielle lui permet de confirmer le témoignage tiré de l'observation des oiseaux (1020). Il nous semble difficile de faire jouer ici comme le veut G. Schmeisser un jeu étymologique entre le nom de Tirésias et celui de l'encens, *tus*, qui reste quand même assez différent.

21. Sur la question en général, on pourra toujours se reporter à la bonne présentation de J. Heurgon, *La vie quotidienne chez les Etrusques*, Paris, 1961, pp. 277-293.

22. A propos du Tirésias de la *Tomba dell'Orco* II, voir M. Torelli, «Ideologia e rappresentazione nelle tombe Tarquiniesi dell'Orco I e II», *D. Arch.*, 3, 1, 1983, pp. 7-17. Sur l'importance du personnage en général aux yeux des Etrusques, voir nos remarques dans «Mantique grecque et divination étrusque: la recherche d'une origine grecque de l'*Etrusca disciplina*», *Latomus*, 59, 1990, pp. 321-342.

23. Voir *Oed.*, v. 353-371.



de devins helléniques, à celui de leur Tagès — si du moins l'on suit la suggestion de F.-H. Massa-Pairault pour la dénomination d'un ouvrage de Cornelius Labeo cité par Fulgence dans un passage malheureusement corrompu<sup>24</sup>.

Certes il peut paraître étrange que des haruspices aient pu poser la divination par l'encens supérieure à l'hépatoscopie! Mais il convient sans doute de ne pas trop majorer la portée de la doctrine révélée par le scholiaste de Stace. Tout porte à penser que nous avons affaire, sans plus, à un développement tardif et resté très marginal.

Le *liber de turis signis* n'est cité que là. Il n'a sans doute pas connu une grande diffusion. En tous cas cet apocryphe n'a sans doute pas eu l'importance et l'influence de la présentation de la doctrine étrusque telle que pouvait l'avoir faite un auteur comme Cornelius Labeo! L'affirmation de ce dernier sur l'inexistence de l'usage de l'encens chez les Etrusques (dont nous avons envisagé de retrouver la trace derrière le témoignage d'Arnope) est assurément plus révélatrice de ce qu'était la pratique normale des haruspices, la véritable doctrine étrusque consignée dans les *libri rituales*<sup>25</sup>.

Mais l'étymologie avancée par Isidore pour le nom des Etrusques peut elle aussi fournir un indice de cette intégration de la divination par l'encens dans les pratiques des haruspices, ou du moins certains d'entre eux. Qu'il soit apparu dans ce *liber de turis signis* attribué à Tirésias ou d'une autre manière, le renouvellement de la vieille explication varronienne du nom des Etrusques venait justifier l'adoption par les haruspices de cette technique de divination, nouvelle pour eux. Mais là encore on constate qu'il s'agit d'un fait marginal: l'étymologie par *tus* ne se rencontre que chez Isidore, alors que par exemple Servius et son interpolateur ou Jean le Lydien ne connaissent que des formes plus classiques de l'explication. Et on a certainement affaire à un phénomène tardif: il est significatif que le nom qui se trouve mis en rapport par Isidore avec celui de l'encens (et les verbes de la famille de  $\theta\upsilon\epsilon\iota\nu$ ) ne soit plus à proprement parler celui des Etrusques, *Tusci*<sup>26</sup>, mais celui, dérivé, de la province, *Tuscia* — contrairement à ce que l'on a chez tous les auteurs qui se situent dans la ligne directe de l'explication varronienne. Or l'apparition de

24. Voir Fulg. *Serm. ant.*, 4 (*manales lapis*). Sur ce passage voir P. Mastandrea, *o.c.* à n. 13, pp. 88-95 et maintenant F.-H. Massa-Pairault, communication au *IV Convegno Internazionale della Fondazione per il Museo C. Faina*, Orvieto, 1987, à paraître dans les actes.

25. On peut expliquer le silence d'Arnope (et de Cornelius Labeo, si on lui attribue la paternité de l'information de l'auteur chrétien) par le fait que cette diffusion de la libanomancie au sein de la doctrine des haruspices serait plus tardive. Mais on ne peut pas non plus écarter l'hypothèse d'un processus qui se serait produit plus tôt: il a toutes chances de n'avoir touché que certains haruspices, et a pu être ignoré, ou considéré comme non significatif. Il serait de toutes façons illusoire de poser l'haruspicine comme un tout unitaire, surtout à cette époque.

26. En IX, 2, 86, il est question il est vrai de *Tusci*, mais le cas rentre dans une série d'ethniques (sont cités juste avant les *Itali*, *Sabini*, *Sicani*) et le témoignage concordant des deux autres passages apparaît plus significatif.

ce terme *Tuscia* est un phénomène récent<sup>27</sup>, et Isidore en a lui-même bien conscience, lui qui écrit de l'Etrurie (*Etruria*): *haec est et Tuscia, sed Tusciam dicere non debemus, quia nusquam legimus*<sup>28</sup>.

---

27. Sur cette question, C. Hülsen, *RE*, VI, 1907, s.v. *Etruria*; c. 720-724 (et notre ouvrage cité à n. 5). Les précisions données par Isidore en XIV, 4, 20 (*Tuscia pars Italiae, Umbria vero pars Tusciae*) correspondent à une époque postérieure à la réorganisation de Dioclétien avec la réunion de l'Ombrie et de la Toscane (contre laquelle les habitants de l'Ombrie devaient réagir comme en témoigne l'édit de Spello).

28. Voir *Et.*, XIV, 4, 22. Même remarque dans Serv. auct., *ad Verg.*; *Aen.*, X, 164: *Tusciam vero non debemus dicere, quia nequaquam in idoneis auctoribus legitur*.