



**HAL**  
open science

# Les libations dans le monde antique : l'exemple des Étrusques

Sophie Pérard

► **To cite this version:**

Sophie Pérard. Les libations dans le monde antique : l'exemple des Étrusques. PÉRARD Jocelyne, PERROT, Maryvonne. Vin et civilisation. Les étapes de l'humanisation, IX, Centre Georges-Chevrier, p. 61-77, 2016, Actes des Rencontres du Clos-Vougeot 2015. hal-03085318

**HAL Id: hal-03085318**

**<https://hal.science/hal-03085318v1>**

Submitted on 21 Dec 2020

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

# Les libations dans le monde antique : l'exemple des Étrusques

*Sophie Pérard*

La tradition rapporte que pour leurs voisins grecs et romains, les Étrusques étaient perçus comme particulièrement religieux<sup>1</sup>. Les grammairiens, par exemple, avaient forgé une pseudo-étymologie, pratique en vogue à l'époque de Varron, à partir de leur désignation en grec : le mot *Tyrrhenoi*, les Tyrrhènes, autrement dits les Étrusques, proviendrait de *thyein*, « sacrifier »<sup>2</sup>.

Nous voici donc, d'emblée, au cœur de notre questionnement sur la libation, puisque ce rite « est intégré au rituel du sacrifice »<sup>3</sup>. Et la libation par excellence, dans les sociétés méditerranéennes, est celle de vin, lequel, par ses qualités intrinsèques, par le statut également qui est le sien dans les cultures antiques, est indissociablement lié au sacré : Gilgamesh, Noé ou Jésus, Osiris ou Dionysos-Bacchus, autant de divinités pour nous le rappeler.

La civilisation étrusque s'épanouit en Italie au VIII<sup>e</sup> s. av. n. è. de la rencontre de la culture villanovienne et des cultures de la Méditerranée orientale, phénicienne notamment, mais grecque surtout. Ces marchands ou colons, à la recherche, entre autres, de minerai dont était riche le sous-sol de cette partie de l'Italie centrale, apportaient avec eux le vin et ses pratiques, et s'il est vrai que le vin circulait sur le sol italien depuis l'époque mycénienne, s'il est vrai également que la vigne existait à l'état sauvage, produisant un breuvage que l'on peine à nommer vin<sup>4</sup>, c'est bien grâce aux Grecs que le vin et sa culture, dans tous les sens de ce terme, s'enracine chez les Étrusques.

- 
1. « Gens [...] ante omnes alias eo magis dedita religionibus quod excelleret arte colendi eas » (« Population qui s'adonne plus que toutes les autres au respect scrupuleux des rites, parce qu'elle excellait dans l'art de les pratiquer ») Tite-Live, V, 1, 6. Voir aussi le titre des actes du colloque édités par D. Briquel et F. Gaultier, *Les plus religieux des hommes. Etat de la recherche sur la religion étrusque*, Paris, 1997.
  2. Servius, *Ad Aen.* 2. 78.
  3. Thuillier J.-P. (éd.) *Dictionnaire de l'Antiquité grecque et romaine*, Paris, 2002 (s.v. « libation »).
  4. D. Briquel, « Les Étrusques et le vin », dans J. Pérard et M. Perrot (dir.), *Vigne, vin et aventure humaine*. Les Rencontres du Clos Vougeot 2008, Dijon, 2009, p. 17 sq.

Le vin, mais aussi l'écriture ou les récits mythologiques, certains dieux, un mode de vie et de pensée. Pour preuve, le terme même de *vinum*, hérité du grec, avec sans doute un relais italice, peut-être falisque<sup>5</sup>. Cela dit, ce processus d'assimilation n'est possible que dans le cas d'une culture déjà établie, qui adopte de nouveaux usages sans transformer de manière radicale ses propres représentations : nous sommes là dans le cadre de convergences culturelles, qui expliquent la spécificité, malgré tout, de la civilisation étrusque, que les Grecs ressentaient comme une sorte de décalage<sup>6</sup>.

Le rituel de la libation, par exemple, ne semble pas différer de celui pratiqué en Grèce. Cela dit, le mot même de rituel semble audacieux. En effet, en l'absence de sources littéraires étrusques directes, il serait plus sage de parler de pratiques, car ce que nous découvrons, ce sont les gestes, et non la pensée à l'œuvre derrière ces traces<sup>7</sup>. Nous sommes donc tributaires de sources parcellaires, et la référence à la culture grecque est omniprésente, comme outil de comparaison, non comme modèle.

La question que l'on pourrait se poser consisterait à se demander s'il y a une pratique purement étrusque de la libation. Or, compte tenu de l'universalité de la pratique dans les religions antiques, qui sont des religions votives, compte tenu de l'histoire même de la formation de la culture étrusque, dans son rapport d'échanges avec les autres civilisations de la Méditerranée orientale, grecque notamment, compte tenu de l'état des sources, principalement matérielles et archéologiques, nous serions bien en peine de répondre de manière décisive à cette question, sauf à dresser un catalogue un peu fastidieux. L'objectif de cette contribution sera, plutôt, de pénétrer la culture étrusque par cette pratique omniprésente, et d'en montrer les traits saillants au regard des autres cultures antiques.

---

5. *Ceres farmentum Loufir vinom douiad* (CIE, 8079). L'inscription, dite de Cérès, précise qu'il s'agit d'offrir du blé à Cérès, et du vin à Liber (Loufir).

6. Sur le plan théorique, deux modèles s'affrontent : celui de l'hellénisation, processus d'acculturation, qui ferait inéluctablement accepter au barbare des modèles grecs considérés comme supérieurs sur le plan culturel, et celui des économies-mondes, qui insiste sur la réciprocité des échanges (matériaux bruts contre objets de prestige) dans un système de flux/contre-flux. Ces modèles sont aujourd'hui discutés. La troisième voie consiste à proposer un rôle moins passif des différents acteurs en jeu. « Pour progresser dans notre compréhension de l'expérience coloniale et de ses conséquences évidentes dans des contextes spécifiques, nous devons reconnaître que l'adoption interculturelle d'objets ou de pratiques, processus à l'origine des premiers emmêlements, n'est pas un phénomène se déroulant à l'échelle des cultures ou des structures abstraites. Il s'agit plutôt d'un processus actif de transformation et de manipulation créative auquel participent des individus et des groupes sociaux dont les intérêts divergent et qui usent de stratégies ancrées dans les relations politiques, les perspectives culturelles et les cosmologies locales. » M. Dietler, « Archéologie du colonialisme : consommation, emmêlement culturel et rencontres coloniales en Méditerranée », dans L. Turgeon (dir.), *Regards croisés sur le métissage*, Laval, 2002, p. 163-164

7. Une autre difficulté est inhérente au sujet lui-même, comme le souligne René Girard : « Une fois qu'on a décidé de faire du sacrifice une institution « essentiellement », sinon même « purement » symbolique, on peut dire à peu près n'importe quoi. Le sujet se prête merveilleusement à un certain type de réflexion irréaliste », dans *La Violence et le Sacré*, Paris, Grasset, 1972 p. 10.

## Les vivants et les morts, les hommes et les dieux

Une définition large de la libation consisterait à dire qu'il s'agit d'une offrande liquide accompagnée d'un vœu ou d'une prière. Cette offrande peut s'adresser aux dieux, aux héros ou aux défunts. Le liquide peut être du vin le plus souvent, lequel, par ses propriétés psychoactives, induit une transformation magique du corps et de l'âme. Ce peut être du lait ou du miel, de l'huile (de l'huile parfumée, notamment) ou de l'eau. Ces liquides peuvent être purs ou mêlés selon différentes modalités. Les vases utilisés sont le plus souvent la phiale, ou patère, mais également l'*oenochœ*, voire d'autres récipients. Il y a, ou non, présence d'un autel. Ainsi, la séquence minimale serait un dédicant (homme/femme/enfant), un liquide dans son récipient, l'action de verser, et une parole (prière/vœu).

La littérature grecque, d'Homère aux tragiques, en passant par les philosophes ou les médecins, décrit largement le rituel de libation, pratique omniprésente des sociétés antiques.

En l'absence de textes étrusques, nous partirons donc de l'exemple grec, qui distingue deux types de libation, les *spondai* et les *choai*<sup>8</sup>.

Les *spondai*, du grec, *spendein*, verser goutte à goutte, consiste à répandre quelques gouttes de liquide, le plus souvent sur un autel ou un foyer, d'y associer une prière, et de boire le reste du liquide préparé. Elles sont généralement de vin mêlé d'eau – façon grecque de boire – parfois adoucies de miel, très rarement de vin pur.

Les *spondai* sont donc un partage entre le dédicant et le dédicataire. Pour ce faire, le dédicant prélève le vin dans le cratère à l'aide de l'*oenochœ* le plus souvent, pour le verser dans la phiale ou la patère et procéder à la libation. Ce dernier objet, dérivé de prototypes proche-orientaux, est devenu synonyme de libation : il s'agit d'une coupe dépourvue de pied et d'anse, le plus souvent munie d'une saillie centrale concave (l'*omphalos* ou l'*umbilicus*), permettant une meilleure préhension, le majeur et l'index dans la cavité, tandis que le pouce tient le bord.

On parle, alors de patère *umbilicata* ou phiale *mesomphalos*, objet devenu rituel, mais qui n'est, au départ, qu'une coupe à déguster le vin (Illus. 1). L'*oenochœ*, (cruche serrant à verser – *choein*, le vin – *oinos*) dans une moindre mesure, est également un vase qui renvoie à la pratique de la libation (mais pas exclusivement, Illus. 2). Quoi qu'il en soit, ces vases ont à voir avec le service du vin.

Dans les *choai*, en revanche, du grec *choein*, répandre, l'ensemble du liquide est versé, non plus sur un autel, mais à même la terre<sup>9</sup>. L'emploi du vin est très rare : il s'agit, le plus souvent, d'eau pure. Toutefois, dans le cadre d'une *nekuya*, une triple *choè* est requise : le lait miellé, le vin doux, puis l'eau pure. Une offrande

8. Voir Jean Rudhart, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce antique*, Paris, 1992, p. 240 sq.

9. Voir Eschyle, *Les Choéphores*, v. 165 : « Ça y est, mon père a reçu les libations que la terre a bues » (ἔχει μὲν ἤδη γὰρ τοῦτος χοῖς πατήρ).



**Illustration 1 : Phiale *mesomphalos* en bronze en provenance de Grèce, vers 500 av. n. è. Staatliche Antikensammlungen, Munich. Source : <https://commons.wikimedia.org/wiki/>**

de farine blanche s'ajoute à la triple libation<sup>10</sup>. Dans le cas de la nécromancie, en outre, le vin pur est requis, ce qui est une aberration dans le monde des vivants<sup>11</sup>. Mais il s'agit d'un cas exceptionnel : au culte des morts est lié l'emploi de *choai* d'eau pure, dont la fonction est de purifier la souillure inhérente à la mort.

Il serait sans doute fastidieux de dresser un catalogue tant ce rituel semble marquer le geste minimal pour gérer le rapport des hommes avec le sacré<sup>12</sup>. Le second type de libation, les *choai*, semble réservé aux morts.

Dans le cas des *spondai*, en revanche, les modalités sont multiples, et concernent tous les aspects de l'activité humaine, qu'il s'agisse de rituels domes-

---

10. « Verse dedans une libation pour tous les morts, d'abord de lait mêlé à du miel, ensuite de doux vin, en troisième lieu d'eau ; par-dessus, répands la blanche farine d'orge » (ἀμφ' αὐτῶ δὲ χοῖν χεῖσθαι πᾶσιν νεκρούεσιν, πρῶτα μελικρήτω, μετέπειτα δὲ ἡδέει οἴνω, τὸ τρίτον αὐθ' ὕδατι ἐπι δ' ἄλφιτα λευκά παλύειν.) Homère, *Odyssée*, X, 517-519.

11. « Élément caractéristique, l'opposition entre vin pur et vin mélangé joue un rôle régulateur, devenant la véritable référence de toute analyse du vin dans l'Antiquité ». L. Couloubaritsis, « Le vin dans l'Antiquité grecque », dans J. Pérard et M. Perrot (dir.), *Le vin et les rites*. Les Rencontres du Clos Vougeot 2007, Dijon, 2008, p. 29

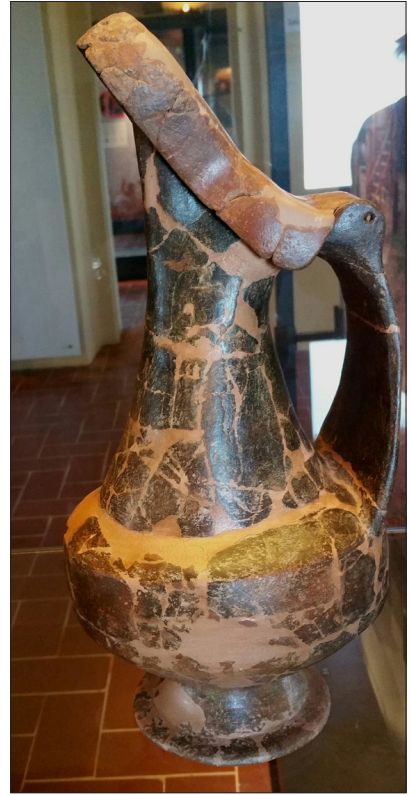
12. « ... elle est plutôt une sorte de passeport et le moyen d'arriver à se sentir à l'aise dans le territoire du sacré ». P. Veyne, « Images de divinités tenant une phiale ou patère. La libation comme « rite de passage » et non pas offrande », *Métis. Anthropologie des mondes grecs anciens*, 1990, 5, p. 26.

tiques ou privés, comme de rituels publics<sup>13</sup> (Illus. 3) : « Dans tous les sacrifices, dans tous les banquets, dans les cérémonies funéraires, à l'occasion de toute fête ou de tout départ, on faisait une libation aux dieux avec la phiale<sup>14</sup> ». Si bien que le mot *spondai* a fini par désigner les traités ou les conventions, à l'occasion desquels les libations étaient pratiquées.

La libation est un rite d'*aparchè*, c'est-à-dire une offrande de prémices. En effet, dans le cadre des religions votives, telles que l'on peut définir les religions de la Méditerranée antique, et que l'on peut résumer par la formule latine *do ut des* (je te donne pour que tu me donnes), les relations avec le sacré se font sur le mode d'un échange de bons procédés.

Il s'agit, pour l'homme, de sacrifier une partie de son bien, même infime s'il s'agit de quelques gouttes, pour actualiser sa relation aux dieux : rien ne s'obtient sans rien. C'est une part destinée originellement à l'homme prélevée pour le dieu<sup>15</sup>.

Or, par ses qualités propres de rareté, de pureté et de longévité, le vin a constitué un vecteur privilégié de toute transaction avec le divin, pour entrer en contact avec cette sphère comme pour en sortir. En effet, les systèmes de représentation des sociétés antiques tentent d'organiser le réel dans une perspective analogiste<sup>16</sup>, s'efforçant de trouver des composantes stables dans un monde perçu comme foisonnant, pour passer du *chaos* au *cosmos*.



**Illustration 2 : Oinochoé en *impasto* en provenance de Murlo (Poggio Civitate, près de Sienne), milieu du VI<sup>e</sup> s. av. n. è. (photographie de l'auteur) Antiquarium di Poggio Civitate-Museo Archeologico, su concessione della Soprintendenza Archeologia della Toscana – Firenze**

13. « Le nombre de personnages qui figurent sur les monuments, reliefs et peintures, tenant la phiale ou faisant une libation, est très considérable [...] » dans C. Daremberg, E. Salio (dir.), *Le Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines*, s.v. « Phiala », p. 434.

14. *Ibid.*, p. 434.

15. P. Veyne, *art. cit.*, p. 26.

16. « J'entends par là un mode d'identification qui fractionne l'ensemble des existants en une multiplicité d'essences, de formes et de substances séparées par de faibles écarts, parfois ordonnées dans une échelle graduée, de sorte qu'il devient possible de recomposer le système des contrastes initiaux en un dense réseau d'analogies reliant les propriétés intrinsèques des entités distinguées. » Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, Paris, 2005, p. 280 ; ou bien « L'ontologie analogiste s'appuie sur cette expérience répétée de la singularité des existants et tente d'apaiser le sentiment de désordre qui résulte de la prolifération de divers au moyen d'un usage obsessionnel des correspondances ». *Fabrique des images. Vision du monde et formes de la représentation*, Paris, 2010, p. 165.



**Illustration 3 : Libation avec oenochoé et phiale à l’occasion du départ du guerrier, face A d’une amphore à panse attique à figures rouges trouvée à Vulci, métropole étrusque, vers 500-490 av. n. è. Staatliche Antikensammlungen, Munich. Source : <https://commons.wikimedia.org/wiki/>**

### **Vin rouge, vin blanc ?**

Dans une perspective analogiste, donc, la couleur du vin est un élément particulièrement significatif. Lorsque Colette, écrivain bourguignonne, fait du vin le « sang de la terre », elle ne fait qu’activer un système de croyances sans doute plurimillénaire, parfaitement audible, du reste, dans notre société de culture chrétienne, où le vin *est* le sang du Christ.

Matthieu Poux parle de « métaphore sanguine »<sup>17</sup> à propos de l’aire culturelle gauloise, qui a fait préférer le vin à la bière ou l’hydromel, plus traditionnels dans ces sociétés. On trouve trace de véritables « sacrifices d’amphores à coups de sabre »<sup>18</sup>.

C’est le vin rouge qui est prisé également des Grecs, comme l’attestent tant la littérature que l’iconographie, vasculaire notamment, même s’il faut se figurer une teinte sans doute plus claire que celle de nos crus actuels, compte tenu de la vinification exempte de macération ou de cuvaison.

17. M. Poux, *L’âge du vin*, Montagnac, 2004 cité par A. Tchernia « Innovations, mutations et crises dans l’Antiquité gréco-romaine », dans J. Pérard et M. Perrot (dir.), *Crises, mutations, innovations : le devenir du monde viticole*. Les Rencontres du Clos Vougeot 2012, Dijon, 2013.

18. A. Tchernia, *art. cit.*, p. 19.

Chez Homère, le vin qualifié de noir (μέλας), quand il n'est pas encore mélangé à l'eau, de rouge (έρυθρός), qui est aussi la couleur du nectar, la boisson des dieux immortels<sup>19</sup>, ou bien encore « aux reflets de feu » (αἶθοπα οἶνον<sup>20</sup>). Or, Homère donne le code chromatique de toute la culture grecque<sup>21</sup>.

La couleur rouge du vin grec apparaît, également, sur certains vases, comme sur le kylix à fond blanc du musée de Delphes, montrant Apollon citharède versant une libation de vin pourpre avec sa phiale. Et l'analogie vin/sang fonctionne dans le contexte grec. Dans une lettre adressée à Alexandre le Grand par le philosophe Andocyste, ce dernier appelle le roi à la tempérance, rappelant que le vin est « le sang de la terre »<sup>22</sup>. En revanche, il semble qu'à l'époque républicaine, et surtout impériale, les Romains, « à la différence des Grecs ou des Gaulois, n'aimaient que les vins blancs »<sup>23</sup>. Le plus prisé de tous, le Falerne, est un vin blanc, à l'instar des grands crus grecs en faveur parmi l'élite républicaine, à partir de -200, en provenance de Lesbos, Thasos, Kos et Chio<sup>24</sup>.

En règle générale, dans la littérature œnologique romaine, la couleur des crus ne semble pas un critère discriminant, et l'on serait bien en peine de préciser avec certitude si tel vin est plutôt rouge ou blanc, ou comme le précise Pline, blanc, jaune, rouge et noir<sup>25</sup>.

Remarquons cependant, que pour désigner le vin rouge, Pline emploie l'adjectif *sanguineus*. Quoi qu'il en soit, il existait un vin réservé aux libations à Rome, que l'on nomme *merum* (littéralement *vin pur*) ou *temetum*, défini comme « un vin de premier pressurage fermenté fait de raisins naturels, c'est-à-dire non passerillés »<sup>26</sup>.

Ce dernier, du reste, n'est pas permis aux femmes. Cette remarque, qui évoque, selon les spécialistes<sup>27</sup>, un tabou d'ordre sexuel, peut nous laisser supposer, ici encore, un système d'équivalences vin/sang.

Chez Aristote, en effet, comme dans le corpus hippocratique, le sperme est

---

19. Homère, *Iliade*, XIX, 38.

20. Homère, *Odyssée*, VII, 295.

21. Citons ce vers d'Euripide, particulièrement riche sur le plan chromatique, et qui évoque, non des *spondai*, mais bien des *choiai* : « je vais répandre sur la terre le cratère des morts, le lait qui jaillit des génisses des monts, les rouges libations bachiques et le travail des fauves abeilles, consolations que la coutume réserve aux morts. » (*Iphigénie en Tauride*, v.169-166). (ὦι τάσδε χόας / μέλλω κρατῆρά τε τὸν φθιμένων / ὑγραίνειν γαίης ἐν νότοις / παγάς τ' οὔρειαν ἐκ μόσχων / Βάκχου τ' οἰνηρὰς λοιβὰς / ξουθᾶν τε πόνημα μελισσᾶν, / ἄ νεκροῖς θελκτῆρια χεῖται. )

22. Citée par Pline, *Histoire Naturelle*, XIV, 7, 58 : « memento bibere te sanguinem terrae » (souviens-toi que tu bois le sang de la terre).

23. A. Tchernia, *art. cit.*, p. 18

24. D. Lorusso, «Le vin de Falerne, de l'antique au moderne», dans J. Pérard, M. Perrot (dir.), *Le vin en héritage. Anciens vignobles, nouveaux vignobles*. Rencontres du Clos-Vougeot 2014, Dijon, 2015, p. 72-73.

25. « Les couleurs du vin sont au nombre de quatre : blanc, jaune, gris, rouge et noir... » ; « colores unius quattuor : albus, fuluus, sanguineus, niger » Pline, *H.N.*, XIV, 11, 80.

26. J. André, *L'alimentation et la cuisine à Rome*, Paris, 1981, cité par A. Tchernia, *Le Vin de l'Italie romaine*, 1986, p. 60.

27. J.-P. Brun, *Le vin et l'huile dans la Méditerranée antique. Viticulture, oléiculture et procédés de fabrication*, Paris, 2003, p. 117.



considéré comme du sang cuit<sup>28</sup>. On peut donc supposer le vin des libations plutôt rouge, voire *sanguineus*, comme dirait Pline. Ajoutons au dossier que le dieu Priape, lié à la vigne et au vin, est régulièrement qualifié de *ruber*<sup>29</sup>.

Dans le domaine étrusque, la documentation, je le répète, est très lacunaire, et nous ne disposons pas, à nouveau, de sources littéraires ni d'inscriptions sur la question. Seuls les vestiges de la culture matérielle, et les représentations visuelles nous renseignent. Le premier constat est de signaler que la couleur rouge semble être investie, dans le contexte funéraire à tout le moins, d'un symbolisme fort<sup>30</sup>. La cuve du Sarcophage des Époux du Louvre, en provenance de Cerveteri est peinte en rouge (Illus. 4), ainsi que d'autres cuves, dans d'autres cités méridionales (Tuscania ou Tarquinia, par exemple : Illus. 5).

On serait tenté de rapprocher cette pratique de celle qui consiste à enfermer les restes du défunt dans un cratère, pratique attestée en Macédoine à l'âge du fer<sup>31</sup>, en Campanie grecque<sup>32</sup> et en Etrurie<sup>33</sup>. Cette pratique est observable sur la longue période puisqu'à l'époque impériale, vers le second siècle après J.-C., les Romains pouvaient choisir de se faire inhumer dans des *lènoi*, c'est-à-dire des sarcophages en forme de cuves à fouler la vendange : le défunt baignait alors dans l'ivresse éternelle du banquet d'immortalité<sup>34</sup>.

---

28. Giulia Sissa, « Membres à fantômes », *Terrain*, 18, 1992. Voir aussi Françoise Héritier, *Masculin/Féminin I*, 1996.

29. Ovide, *Fastes*, I, 400 ou 415 par exemple.

30. « Sans verser dans un symbolisme excessif, on suggérera que ce revêtement pictural avait peut-être un rôle apotropaïque à jouer. Le rouge est la couleur du sang, donc de la vie ; symbole de la lumière, il était pour Aristote et Platon, la plus belle des couleurs ; chez les Romains, le rouge entoure d'une sinuosité protectrice ceux dont l'existence est la plus précieuse ou la plus menacée, les enfants, les magistrats, et les linceuls étaient rouges ». M.-Fr. Briguet, *Le Sarcophage des Époux de Cerveteri du Musée du Louvre*, Florence, 1989, p. 224.

31. « Ce même type de vase est utilisé une fois comme urne cinéraire pour un enfant (Tombe E5) », Anne-Zahra Chemsseddoha, « Quelques observations sur les thématiques funéraires en Macédoine à l'âge du Fer : le cas de la nécropole de Vergina », *Pallas* [En ligne], 94 | 2014, mis en ligne le 01 avril 2014.

32. « L'utilisation de plusieurs cratères comme urnes cinéraires pouvait renforcer les liens entre vin, récipient et divinité, incorporant encore plus intimement, dans le cœur du culte, celui dont on lui confie les restes. Le cratère pouvait être investi de plusieurs discours, sans renier ce pour quoi il avait été créé : servir le vin et son dieu ». Hélène Cassimatis, « Imageries de la céramique paestane », *Mélanges de l'École française de Rome - Antiquité* [En ligne], 124-1 | 2012, mis en ligne le 01 juillet 2012. Voir aussi, pour l'époque archaïque, N. Valenza Mele, « La necropoli cumane di Vi e V a. C. o la crisi di una aristocrazia », p. 97-124, dans *La Colonisation eubéenne : métallurgie, mythe, société : Cahiers du centre Jean Bérard, Nouvelle contribution à l'étude de la société et de la colonisation eubéennes*

33. C'est ce qu'évoque I. Krauskopf, notamment à propos du cratère décoré d'une guirlande végétale de vigne en position centrale, sur la paroi du fond au-dessus de la porte de l'au-delà dans la Tombe des Lionnes. I. Krauskopf, « The Grave and Beyond in Etruscan Religion », dans N. Thomson de Grummond/E. Simon (dir.), *The Religion of the Etruscans*, Austin, 2006, p. 77.

34. R. Turcan, « Le symbolisme funéraire des *lènoi* (sarcophages en forme de cuves à fouler la vendange) », dans Max Milner et Martine Chatelain-Courtois (dir.), *L'imaginaire du vin*. Colloque pluridisciplinaire 15-17 octobre 1981, Marseille, 1989. Turcan ajoute : « La *lènos* contient le vin, comme le corps contient l'âme à la façon d'un vase. C'est contre cette comparaison, traditionnelle chez les philosophes, que Plotin s'attachait à réfuter ceux qui concevaient l'âme unie au corps « comme le vin est dans l'amphore ». Traditionnellement aussi, le vin est symbole ou substitut du sang, considéré lui-même comme le siège de l'âme. Corrélativement le vin sert à nourrir et régénérer les morts ». p. 51.



**Illustration 4 : Sarcophage des Époux de Cerveteri en terre cuite, vers 520 av. n. è., Paris, Musée du Louvre, Photo © RMN-Grand Palais (musée du Louvre) / Hervé Lewandowski**

Le second constat réside dans le caractère relativement rare de la représentation de la vigne et du vin dans l'iconographie étrusque. J.-R. Jannot avait déjà constaté que les banqueteurs, en contexte funéraire, ne buvaient jamais<sup>35</sup>. Quant à la vigne et au raisin, ils apparaissent étonnamment assez peu dans les représentations figurées alors que le banquet y est omniprésent. Cette éloquente absence sur les images nous invite à inférer la présence effective de ces éléments dans les rituels funéraires, comme le suggèrent, du reste, les services à boire retrouvés dans les tombes, ou les restes organiques de pépins de raisins<sup>36</sup>. Ainsi, sur les scènes de préparatifs du *symposium* peintes sur la paroi de gauche de la Tombe Golini I d'Orvieto, où l'on peut voir des esclaves disposant des grappes de raisin noir sur des plats.

On peut donc déduire qu'à l'instar du cas grec ou gaulois, le vin étrusque avait toutes les chances d'être rouge, et que cette couleur se trouvait investie d'une signification particulière dans un cadre rituel, comme c'est le cas à Rome où le vin des libations semble rouge également.

---

35. « Il ne faut pas s'étonner de voir ainsi figurer non seulement des « banquets » sans mets, mais aussi des *symposia* sans buveurs. » J. R. Jannot, « Gestes de banqueteurs », dans L. Bodiu, D. Frère, V. Mehl (dir.), *L'expression des corps. Gestes, attitudes, regards dans l'iconographie antique*, Rennes, 2006, p. 219.

36. L. B. van des Meer, *Etrusco Ritu. Case Studies in Etruscan Ritual Behaviour*, Louvain, 2011, p. 60.



**Illustration 5 : Sarcophage en tuf de l'Église San Pietro à Tuscania, III<sup>ème</sup> siècle av. n. è.  
(photographie de l'auteur)**

En outre, on a souvent noté le caractère chthonien plus développé des divinités étrusques en regard des panthéons grec et romain<sup>37</sup>. La libation de vin, qui établit un lien vertical<sup>38</sup> entre les hommes et la terre<sup>39</sup>, quel que soit, du reste, le dieu invoqué, a pu être perçue comme une pratique centrale dans le domaine étrusque. On a pu supposer, en effet, dans le cas des religions votives, qu'au sang des victimes animales correspondrait un équivalent végétal dans les liquides issus de l'agriculture que sont le vin, le lait ou le miel, produits de la terre nourricière<sup>40</sup>.

Ajoutons également que cette analogie a pu fonctionner d'autant mieux que l'on sait que la religion étrusque avait mis au point un véritable système doctrinal très précis, *l'Etrusca Disciplina*, exposé dans les livres. Ces *Libri Tusci* ou *Etrusci* ont bien évidemment disparu, mais ils étaient connus de la tradition romaine, dont le formalisme religieux de leurs voisins étrusques forçait l'admiration. On sait par Cicéron, qui en propose une division tripartite, qu'ils étaient constitués des *Libri Haruspicipini* (concernant l'haruspicine, c'est-à-dire la divination par l'examen des

---

37. E. Simon « Gods in Harmony : The Etruscan Pantheon » in N. Thomson de Grummond/E. Simon (dir.), *The Religion of the Etruscans*, Austin, 2006, p. 48.

38. Certaines libations ont un caractère ouranien affirmé : c'est le cas du vin versé sur la flamme de l'autel, qui s'évapore pour réjouir les dieux.

39. Remarquons qu'à Rome, le vin des libations est nommé *inferium vinum*. Voir Olivier de Cazenove, « Jupiter, Liber et le vin latin », *Revue d'histoire des religions*, 1988, 205, p. 250-251.

40. M. Paaskeva, M. Poux « La part des dieux. Libations et repas sacrés dans le monde grec et gaulois », *Le Vin, nectar des dieux, génie des hommes*, Lyon, 2004, p. 169. Nous ajouterions l'huile à cette liste.

entrailles des victimes), *Fulgurales* (concernant la divination par l'examen des éclairs dans le ciel) et *Rituales* (ensemble plus disparate, concernant les rites). Dans ces derniers, on trouve les *Libri Acheruntici*, dont le nom précise le caractère funéraire, l'Achéron étant, dans la mythologie, le fleuve des Enfers que doivent traverser les défunts. Or voici ce que l'on sait, par des citations d'auteurs latins : le sacrifice de certains animaux, selon ces livres, aurait permis de transformer les âmes des défunts en dieux<sup>41</sup>, les *Dii animales* (« les âmes faites dieux »). On peut supposer que le vin, par son analogie avec le sang, a pu jouer un rôle pour permettre au défunt de rejoindre sa destination, représentée, rappelons-le comme l'éternel *symposion* parmi ses ancêtres et les divinités infernales. C'est ce que nous invite à penser le fameux miroir de Chalchas, dont l'iconographie présente le devin de l'*Illiade* dans la position canonique de l'haruspice étrusque, examinant attentivement le foie de la victime qu'il vient d'immoler. Il porte des ailes, comme les êtres qui sont à même d'entrer en communication avec les dieux, mais également comme les « démons » étrusques, c'est-à-dire les divinités qui conduisent l'âme du défunt dans l'au-delà. Mais ce qui nous intéresse particulièrement, c'est qu'on distingue à ses pieds une *oenocholé*, dont nous avons déjà évoqué la présence dans les libations vinaïres. Il s'agit, en outre, d'un type étrusque de vase, dit *Schnabelkanne*<sup>42</sup> qui renvoie à des pratiques rituelles, et dont la forme a connu une certaine fortune, pour se voir exportée dans l'Europe entière : on en trouve un exemplaire dans la Tombe de Vix, au VI<sup>e</sup> s. av. n. è., tout comme en Macédoine, au IV<sup>e</sup>. Ajoutons que le miroir, dans le contexte étrusque et italique, relève de certains rites spécifiques<sup>43</sup>, qui trouvent écho dans les scènes gravées sur le revers de cet objet, liées, le plus souvent, au destin de son commanditaire-propriétaire, et à son accession à l'au-delà.

La même remarque peut être faite sur le non moins fameux Sarcophage des Epoux, déjà évoqué à propos du revêtement rouge de l'intérieur de la cuve. Ce qui est à noter dans ce cas précis, c'est la manière dont le vin est évoqué dans le cadre du *symposion* : les époux ne sont pas en train de trinquer, mais de s'échanger des parfums, comme il était de mise lors des banquets. En revanche, ils s'appuient sur des coussins qui sont des outres vinaïres, dont la forme anatomique rappelle le sacrifice animal, et le sang destiné à permettre au défunt de rejoindre l'au-delà. Ici encore, sang et vin se subsument selon un système d'équivalences rigoureux.

De véritables aménagements, en outre, ont pu être effectués autour des

---

41. D'après Servius (citant Cornelius Labeo) et Arnobe, *Appendix B, source n°IX. 1 et IX.2.* Voir I. Krauskopf, *art. cit.*, p.66.

42. L'exemplaire de Murlo en *impasto* photographié par nos soins et daté du milieu du VI<sup>e</sup> s. av. n. è. porte un couvercle monté sur une charnière. Ce point est particulièrement intéressant puisqu'il met l'accent sur l'impératif de pureté absolue du vin des libations, comme c'était le cas à Rome où ce vin se nommait, nous l'avons vu, *merum*, littéralement le vin pur.

43. Nancy T. de Grummond, « On mutilated Mirrors », in N. Thomson de Grummond/E. Simon (dir.), *The Religion of the Etruscans*, Austin, 2006, p. 176-177. Le miroir, en contexte funéraire, pourrait avoir servi à la divination, comme l'attestent les nombreuses scènes de ce type représentées sur cet objet, mais également de point de passage entre les deux mondes.

tombes pour permettre au vin des libations d'entrer en contact avec le défunt, sans doute pour le régénérer dans son dernier voyage. Il s'agit de fosses, de cavités, d'ouvertures pratiquées dans les cippes de marbre, les *louteria*, ou dans les vases funéraires, pratique connue depuis le milieu du VIII<sup>e</sup> s. a. n. è. Il n'est pas possible, cependant, d'établir avec certitude si ces libations étaient pratiquées avant, pendant ou après les funérailles. Ainsi, sur un autel dédié au *farθan* de la famille (c'est-à-dire l'équivalent du *Genius*, la force reproductrice du *paterfamilias* originel), en dehors d'une tombe située à Fosso di Arlena, à l'est du Lac de Bolsena, et datée des alentours de 600 av. n. è., on remarque trois cavités en forme de coupes, sans doute destinées au vin, voire au mélange mentionné par Homère de miel, vin doux et eau, à destination des défunts<sup>44</sup>. Tous ces aménagements<sup>45</sup> ne manquent pas d'évoquer des pratiques romaines, attestées notamment à Pompéi au II<sup>e</sup> s. av. n. è., où des canalisations de terre cuite ou des amphores percées permettent de faire pénétrer de vin des libations dans la tombe, et le mettre en contact avec le défunt. Il peut s'agir, également d'autres liquides, comme les huiles parfumées.

Ainsi, le vin, rouge notamment, compris dans un système d'équivalences avec le sang, devient un véritable principe organisateur de la cosmologie étrusque, dans une perspective analogiste propre aux religions votives, qui établit de manière obsessionnelle des correspondances entre le macrocosme et le microcosme, entre le continu et le discontinu.

### *Etrusco ritu*<sup>46</sup>

Pratique universelle des religions votives méditerranéennes, la libation de vin ne diffère pas, par nature, dans le contexte étrusque. Son étude permet de mettre en relief, en revanche, certains traits particulièrement significatifs de la culture des anciens Toscans.

Une vision fantasmée d'une Étrurie heureuse et hédoniste a souvent prévalu, et cela, dans la longue durée. Les Grecs fustigeaient les pratiques des anciens Toscans, qualifiant de *truphè*<sup>47</sup> leur mode de vie. D. H. Lawrence, visitant les nécropoles, s'enthousiasmait pour leur art de vivre<sup>48</sup>. Quant à la recherche actuelle,

---

44. Homère, *Odyssée*, X, 518-520 et XI, 26-28.

45. Il est à noter que les tombes étrusques sont des lieux de culte pour la famille, et le siège d'un certain nombre de pratiques, sacrifices, libations ou jeux à caractère funéraire qui impliquent des aménagements à l'extérieur des monuments. Il est à supposer, en outre, que les sacrifices ou les jeux pratiqués n'aient pas eu seulement pour objet de rendre possible le voyage vers l'au-delà, mais encore d'offrir aux âmes des défunts la possibilité de revenir, sous certaines circonstances, pour recevoir des honneurs et en tant qu'ancêtres, assister leurs descendants d'une manière ou d'une autre. Voir I. Krauskopf, *art. cit.*, p. 78.

46. « Selon le rite étrusque ». Cette expression latine montre bien la dette des Romains devant certaines pratiques religieuses héritées des anciens Toscans.

47. Que l'on pourrait traduire comme luxe ostentatoire.

48. « Ce sens de l'incarnation vigoureuse de la vie est caractéristique des Étrusques et, d'une certaine façon, dépasse l'art. Vous ne pensez pas art mais vie pure, comme s'il s'agissait de la vie même des Étrusques, ici dansant dans leurs étoffes colorées, avec leurs membres nus tout en même temps massifs et exubérants que le plein air et la lumière de la mer ont rendu vermeils, dansant et jouant de la flûte parmi les délicats oliviers dans la fraîcheur du jour ». D. H. Lawrence, *Croquis étrusques*, Paris, 2010.

elle n'hésite pas à partir de ce poncif, pour mieux le questionner : ainsi, dans un titre récent, les Étrusques se voient qualifier de « plus heureux des hommes »<sup>49</sup>. Rappelons que le sous-titre de l'exposition consacrée aux Étrusques au Musée Maillol en 2013 était : « Un hymne à la vie ». Nous l'avons déjà évoqué, les scènes de banquet, ou *symposion*, sont omniprésentes dans l'iconographie étrusque<sup>50</sup>. Or, la libation de vin est le geste inaugural du *symposion*. Cela dit, cette pratique semble avoir pris, dans le contexte étrusque, un sens particulier, compte tenu du nombre des représentations du banqueteur à la patère, objet dont nous avons évoqué l'usage rituel.

Sur le sarcophage de Tuscania, conservé dans la nef de l'église romane de San Pietro, le défunt se tient dans la position du banquet allongé, pratique adoptée du Proche-Orient et de la Grèce dès le VII<sup>e</sup> siècle av. n. è. Il porte une *corona collaris* autour du cou, et une patère dans la main droite, ostensiblement inclinée vers le sol, pour en verser son contenu, dans le geste de la libation. Or, s'agit-il d'une commémoration du défunt dans un acte socialement valorisant, le *symposion* étant l'apanage des élites ? S'agit-il d'une image du banquet funéraire que le défunt partage *in absentia* avec sa famille lors des rituels de funérailles ? Ou bien l'image du banquet des bienheureux, après la divinisation du défunt ? Et si justement la patère en position de libation, tout comme la *corona collaris* et la couleur rouge peinte sur la cuve, nous permettaient de trancher, en soulignant précisément l'amphibologie de l'image : la libation de vin emblématise le passage, et agit comme un viatique permettant de subsumer les deux moments, le banquet funéraire et celui des bienheureux dans l'au-delà. Cette image qui représente le défunt banquetant ne doit pas ici être abordée seulement comme un système symbolique, comparable en cela à un langage, mais comme animée d'une agence (*agency*), c'est-à-dire dotée d'une disposition à l'action intentionnelle : dans le lieu ritualisé de la tombe, dans le cadre cérémoniel des funérailles, cette image iconique fait advenir le type d'action attendue selon un fonctionnement performatif. La remarque faite précédemment, sur l'absence de vin et de buveurs dans les représentations funéraires de *symposion*, corrobore cette interprétation : non seulement les buveurs ne boivent pas, mais la plupart du temps, ils tiennent des patères dans leurs mains<sup>51</sup> : *nunc est libandum*<sup>52</sup>... La patère devient l'outil-synecdoque indispensable au passage vers l'au-delà, comme l'attestent, du reste, d'autres représentations. Ainsi deux sarcophages du Musée de Tarquinia (Illus. 6), où ce vase devient l'élément central représenté sur la cuve, flanqué de deux créatures du cortège funéraire, griffons ou monstres marins.

Le sarcophage de Tuscania figurait un homme, mais nombreux sont les sarco-

49. D. Frère / L. Hugot (dir.), *Étrusques, les plus heureux des hommes*, Paris, 2014.

50. « Le banquet, si souvent représenté en Etrurie dans la peinture pariétale, sur les vases, les ivoires, les petits bronzes, les grandes terres cuites ou les reliefs de pierre... » J. R. Jannot, *art. cit.*, p. 213. Ajoutons les miroirs à cette liste.

51. J. R. Jannot, *art. cit.*, p. 213.

52. Pour citer, sur le mode parodique, le célèbre vers d'Horace : « Nunc est bibendum ! » (Maintenant, il faut boire, *Ode*, 1, 37).



Illustration 6 : Sarcophage du Musée de Tarquinia, III<sup>e</sup> s. av. n. è. (photographie de l'auteur)

phages ou les urnes qui représentent une femme dans la même posture. Il en va de même sur les peintures, ou les autres images. Ce point mérite d'être souligné. En effet, si l'accès au vin semble avoir été très limité pour les femmes grecques et romaines, tel n'est pas le cas pour leurs consœurs étrusques, qui, à l'instar de certaines « femmes puissantes » de Gaule<sup>53</sup>, deviennent de véritables partenaires commensales<sup>54</sup>.

En outre, la relation du féminin à la sphère du vin se trouve corroborée par l'existence d'une divinité féminine liée à ce breuvage, avant l'introduction de Dionysos-Fufluns au début du VI<sup>e</sup> s. av. n. è. En effet, les fouilles de Poggio Civitate (Murlo) ont mis au jour dans la résidence princière une douzaine de vases à boire le vin, *kyathos*, *cantharos* et *oenochóes*, datés de la fin du VII<sup>e</sup> s. av. n. è., en *bucchero* pour la plupart, ou en céramique de production locale. Leurs anses sont ornées de la figure d'une divinité féminine, identifiée par certains<sup>55</sup> comme une déesse de la fertilité, avec des traits comparables à la *potnia thérôn* (« maîtresse des animaux sauvages ») de la période orientalisante, telle qu'on la rencontre en Grèce ou en Orient. Si les liens entre vin et sexualité sont un *topos* dans les systèmes de représentation antique, pour justifier l'éloignement du féminin de la

---

53. C'est le cas de la Dame de Vix, dont la tombe a livré de nombreux vases à vin, notamment le fameux cratère.

54. A cet égard, les spécialistes préfèrent parler de « banquet étrusque » pour évoquer l'introduction du *symposion* en Gaule. Voir S. Verger, « Les Celtes anciens et le banquet méditerranéen », *Histoire antique et médiévale*, n°20, 2009.

55. Anthony Tuck / Rex Wallace (dir.), *Vinum, Poggio Civitate and the Goddess of Vine*, Hanovre, 2015.

sphère du vin, c'est selon une grille axiologique qui diffère du « cas » étrusque : la présence des femmes au *symposion*, sous l'égide d'une déesse de la fertilité traduit leur rôle de dépositaires des liens du sang et de vecteurs de transmission du rang gentilice. Leur visibilité est fonctionnelle dans une société de type oligarchique.

Quelle était la fonction de telles libations, centrées sur le partage du vin au sein de la communauté, nous l'ignorons. Dans la mesure où ce dépôt a été découvert dans la résidence aristocratique, et non dans le complexe religieux voisin, on peut invoquer des motifs politiques au sens large, liés à des alliances entre familles et à la mise en place de stratégies matrimoniales visant à perpétuer les lignages, sous la protection d'une divinité féminine en relation au vin, au pouvoir et à la fertilité dans son rôle de *potnia thérôn*.

En outre, cette divinité de type oriental incarne non seulement un aspect sexuel, lié à la reproduction et à la fertilité, mais également guerrier, comme l'atteste la présence d'une tête portant un casque à cimier au-dessus du buste de la déesse<sup>56</sup>. Nous sommes donc en présence d'une figure de la légitimation d'un pouvoir de type régalien<sup>57</sup>.

Du reste, de telles pratiques libatoires massives sont documentées sur un autre site étrusque contemporain, des environs de Populonia<sup>58</sup>. A Poggio del Telegrafo, dans la résidence du « roi » local, abandonnée dans le premier quart du VII<sup>e</sup> s. av. n. è., a été découverte une fosse contenant une centaine de *kyathoi*<sup>59</sup>. Il semblerait que cette libation massive ait sanctifié la destruction de la maison de ce roi, peut-être pour célébrer l'arrivée au pouvoir d'une nouvelle classe<sup>60</sup>. Vin plus politique donc, mais qui emblématisent là encore, les liens entre les vivants.

Nous souhaiterions terminer sur une note apparemment plus ludique, en évoquant une forme particulière de libation. Du vin prélevé dans le cratère, versé avec l'*oenochosé* dans la coupe, quelques gouttes projetées et une prière : le jeu du *kottabos* est bien une forme de libation.

Bien connu dans le cadre du *symposion* grec, ce jeu d'adresse, qui consiste à projeter sur une cible les dernières gouttes d'une coupe à boire, en formant un vœu de type érotique, semble avoir pris, dans le domaine étrusque, une dimension plus religieuse.

Pour preuve, les nombreux *kottaboi* découverts dans les tombes étrusques, datées de la fin du VI<sup>e</sup> au I<sup>er</sup> s. av. n. è., avec une forte concentration dans la région de Perugia. Les seuls exemplaires parvenus jusqu'à nous, du reste, sont

---

56. Anthony Tuck / Rex Wallace (dir.), *op. cit.* Catalogue n°21, p. 44.

57. A. Zaccaria Ruggiu, *More regio vivere. Il banchetto aristocratico e la casa romana di età arcaica*, Rome, 2003, p. 167 et 221-222.

58. Populonia, dont le nom serait tiré de Fufluns, le Dionysos étrusque.

59. La patère n'est pas l'unique vase à libation, même si elle s'est spécialisée dans cette fonction. Le *kyathos* est bien attesté comme tel, ainsi que de nombreux autres vases à boire.

60. G. Bartoloni, « The Earliest Etruscan Toast. Considerations on the earliest phases of Populonia », dans M. Gleba et H. Becker (dir.), *Votives, Places and Rituals in Etruscan Religion. Studies in Honor of Jean MacIntosh Turfa*, Leiden/Boston, 2009.



tous étrusques<sup>61</sup>. Si l'on en croit la documentation iconographique, en outre, ils semblent se distinguer des *kottaboi* grecs, puisqu'ils portent des représentations figurées de personnages masculins. Nous y reviendrons.

Le jeu du cottabe est documenté en Grèce depuis le VI<sup>e</sup> s. av. n. è., tant par les textes que par les représentations figurées. Il serait une invention sicule adoptée par les Grecs en terre sicilienne<sup>62</sup>.

Ce jeu d'adresse semble avoir eu une dimension oraculaire et magique à l'origine, grâce au son rendu par les gouttes de vin frappant les différents disques<sup>63</sup>. Or, dans le contexte masculin du *symposion* grec, cette pratique a perdu quelque peu sa dimension magique pour renforcer son côté ludique de jeu d'adresse à dimension agonistique et érotique : dans le cadre du banquet entre pairs, la consommation ritualisée du vin resserre les liens entre les citoyens-soldats, leur permettant de pratiquer dans leur milieu social leurs aptitudes militaires sans risque. Ces concours à dimension sportive ont également une vocation érotique puisqu'au nom de l'être désiré un vœu est prononcé, au moment du jet, concernant la fortune future de la relation. Cette dimension, du reste, a pu se confondre avec une certaine forme de débauche, comme l'attestent des remarques d'Aristophane<sup>64</sup>.

Dans le domaine étrusque, il semble que le *kottabos* ait acquis la dimension religieuse qu'il avait en territoire sicule, et qu'il faille, également, le considérer comme une pratique divinatoire, sans doute en lien avec le dieu Fufluns-Pacha, le Dionysos étrusque, en contexte funéraire. Ainsi, les figurines masculines qui ornent la tige, et qui semblent une particularité étrusque, orientent l'interprétation de cet objet dans ce sens. Il peut s'agir d'un Hercle<sup>65</sup>, l'équivalent étrusque d'Héraclès / Hercule tenant un vase à boire, ou Hercule *Bibax*<sup>66</sup>. Or, ce héros a une dimension psychopompe évidente, traversant l'Achéron à plusieurs reprises jusqu'à son apothéose<sup>67</sup>.

Le héros porte, en outre, un couvre-chef pointu, qui ne manque pas d'évoquer les coiffes rituelles des haruspices étrusques, c'est-à-dire les prêtres chargés de lire les entrailles des victimes, comme nous l'avons vu dans le cas du miroir de Chalchas. Une autre figurine représente un jeune homme exhibant deux objets,

---

61. D. Nati, *Le necropoli di Perugia I*, Città di Castello, 2008.

62. Anacréon, fr. 41 Diehl.

63. Des pratiques oraculaires liées au vin sont connues dans l'Antiquité. Que l'on songe, notamment, à la lécanomancie, qui consiste à lire l'avenir dans un vase à vin. Voir, notamment, le miroir de Volterra conservé à Florence figurant l'adoption d'Hercle par Uni (où un Silène procède à ce rituel divinatoire dans une patère, justement), ou la célèbre fresque de la Villa des Mystères à Pompéi.

64. Aristophane, *Les Nuées*, 1070-74.

65. Florence, Museo Archeologico Nazionale, N. inv. 86775.

66. Ou Hercule ivre. La position du personnage montre un Hercule au repos, la massue tournée vers la terre, juste après une victoire. Cette image évoque l'immortalité bienheureuse du héros, dans un contexte d'héroïsation dionysiaque. Voir J. Bayet, « Hercule funéraire », dans *Idéologie et plastique*, Publications de l'École Française de Rome, 21, Rome, 1974.

67. Denise Emmanuel-Rebuffat, « Hercle aux Enfers », dans D. Briquel, F. Gaultier, *op. cit.*, p. 61. Voir, notamment, les fameuses plaques Campana, représentant Hercle ramenant Alceste des Enfers : « ... Héraclès assurant au défunt ou à la défunte la vie dans l'au-delà, puisqu'il est capable de vaincre la mort ».

aujourd'hui disparus : il pourrait s'agir d'une sorte de poinçon et d'un miroir. Or, le rôle funéraire du miroir comme point de passage entre les deux mondes a déjà été évoqué. On peut supposer, également, qu'il tient un marteau et un clou, qui sont, dans le contexte étrusque, des instruments du destin<sup>68</sup>. Les pieds de ce *kottabos*, en outre, représentent des sirènes, dont le rôle psychopompe est bien attesté en Étrurie. Ajoutons que certaines scènes de *kottabos* ornent les parois de tombes à Tarquinia, comme c'est le cas de la Tombe Cardarelli, datée de la seconde moitié du VI<sup>e</sup> s. av. n. è., où un homme, accompagné d'un jeune esclave muni d'une *oenochoé*, s'adonne à ce jeu. C'est également le cas dans la fameuse Tombe du Plongeur à Paestum, dans la zone de confins entre culture grecque et étrusque qu'est la Campanie, qui joue un rôle prépondérant dans l'émergence et la diffusion de nouvelles formes et de nouvelles expériences. Dans ce dernier cas, il semble bien qu'il faille parler d'une influence étrusque sur les colons grecs installés à Paestum : là encore, le vin et ses pratiques deviennent le vecteur privilégié d'échanges entre les cultures.

Du vin pur pour nourrir les dieux et les morts, au vin vieux pour réjouir les vivants : les tombes étrusques, aujourd'hui, servent de caves. Sur la route qui conduit à Pitigliano, les viticulteurs actuels ont réinvesti les tombes, creusées dans le tuf par leurs lointains ancêtres pour y vieillir leurs crus. Leurs collègues du Chianti ne font pas autre chose au nord de Florence. Pour d'autres libations moins solennelles peut-être, mais tout aussi sérieuses, à n'en pas douter.

*Sophie Pérard*  
*Université de Paris IV*

---

68. « [...] how the hammer and nail were used as instruments of fate in Etruria », N. T. de Grummond, *art. cit.*, p.177.

