

Mises à mort rituelles et violences politiques à Rome sous la République et sous l'Empire

Françoise VAN HAEPEREN

Université catholique de Louvain (Louvain-la-Neuve)

This paper examines the Roman human sacrifices in situation of political violence, throughout the Republic and the Empire. First are considered the human sacrifices made in a private area, secondly the human sacrifices made in a public context.

Si les sacrifices humains et les mises à mort rituelles ont fait l'objet de synthèses récentes pour la Grèce ancienne, on manque cependant d'études comparables récentes pour le monde romain¹. Cet article ne prétend pas combler cette lacune ; quelques pages ne pourraient d'ailleurs y suffire. Il s'agit ici d'aborder la question des mises à mort rituelles, à Rome, sous la République et sous l'Empire, dans un contexte bien particulier, celui des violences politiques, que celles-ci soient exercées par un représentant du pouvoir ou par des personnes attaquant le pouvoir ou perçues comme le menaçant.

Avant de poursuivre, rappelons quelques éléments relatifs aux sacrifices humains à Rome, bien mis en lumière ces dernières années². Les Romains

1. Au-delà des définitions théoriques et des problèmes qu'elles posent, l'on peut, comme P. Bonnechère, considérer comme sacrifice humain « toute mise à mort rituelle d'êtres humains ». J'utiliserai ici indistinctement les termes sacrifices humains et mises à mort rituelles.
2. D. BRIQUEL, « Des propositions nouvelles sur le rituel d'ensevelissement de Grecs et de Gaulois au Forum Boarium », *REL* 59, 1981, p. 30-37 ; A. FRASCETTI, « Le sepolture rituali del foro Boario », dans *Le délit religieux dans la cité antique* (Coll. EFR, 48), Rome, 1981, p. 51-115 ; A.-M. ECKSTEIN, « Human Sacrifice and Fear of Military Disaster in Republican Rome », *AJAH* 7, 1982, p. 69-95 ; A. FRASCETTI, « La sepoltura delle Vestali e la città », dans *Du châtement dans la cité. Supplices corporels et peine de mort dans le monde antique* (Coll. EFR, 79), Rome, 1984, p. 97-128 ; J. RIVES, « Human Sacrifices

considéraient le sacrifice humain comme un acte que pratiquaient leurs ancêtres lointains avant d'avoir atteint un certain degré de « civilisation ». Un personnage mythique ou considéré comme historique – Hercule, le pieux roi Numa ou le fondateur de la République, Brutus – leur interdit l'accomplissement de tels actes ; les sacrifices humains sont alors remplacés par des rites de substitution. Les Romains faisaient ainsi des mises à mort rituelles une caractéristique du « non civilisé » ; il n'est dès lors pas étonnant que le sacrifice humain devienne un des éléments permettant de stigmatiser le « barbare », l'« autre » ; il servira également à dénoncer l'« autre » que représente l'ennemi interne, le « dévoyé » ou l'adversaire de l'État.

Au-delà de ces perceptions romaines, qu'en était-il au niveau de la pratique ? Si les Romains ont interdit aux peuples qu'ils ont soumis de sacrifier des victimes humaines, ils se sont cependant eux aussi livrés, rarement il est vrai, à de telles pratiques, dans le cadre de la religion publique, officielle. Dans des contextes de péril extérieur, de danger imminent, réel ou ressenti comme tel, les Romains ont, à plusieurs reprises, enseveli vivants des couples de Grecs et de Gaulois au Forum Boarium. C'est dans des situations analogues de menaces extérieures, que surgissaient des cas de vestales « incestueuses », ayant rompu leur obligation de chasteté : cette faute devait être expiée, on le sait, par l'ensevelissement de la prêtresse coupable. Dans aucun de ces cas, le sang n'était donc versé. Ces mises à mort rituelles publiques, qualifiées de sacrifices humains par les modernes et parfois aussi par les anciens, se distinguent donc des sacrifices habituels, où la mise à mort, sanglante, de la victime animale est suivie d'un repas divin et d'un banquet humain³.

Le sacrifice humain a également été pratiqué – ou du moins a été considéré comme ayant été mis en œuvre – dans d'autres contextes : dans le cadre de pratiques religieuses privées mais aussi à l'occasion des guerres civiles du I^{er} s. av.n.è. ou à des moments de fortes tensions politiques. Dans ces derniers cas, le sang humain coule, comme dans un sacrifice animal ; pire, dans les pratiques privées, la mise à mort rituelle est parfois suivie d'un banquet...

La thématique des sacrifices humains accomplis dans un climat de violence politique a été abordée dans quelques articles, sans toutefois en être l'objet principal⁴. Pendant longtemps, les Modernes ont surtout cherché à établir la véracité des sacrifices humains mentionnés dans nos sources et à retracer les origines de ces pratiques⁵. Plus récemment, certains ont ouvert d'autres

among Pagans and Christians », *JRS* 85, 1995, p. 65-85 ; Cr. GROTANELLI, « Ideologie del sacrificio umano : Roma e Cartagine », *ARG* 1, 1999, p. 41-59 ; Fr. VAN HAEPEREN, « Sacrifices humains et mises à mort rituelles à Rome : quelques observations », sous presse.

3. Voir Fr. PRESCENDI, *ThesCRA* I, 2004, p. 186.

4. Voir articles cités n. 2 et G. MARASCO, « Sacrifici umani e cospirazioni politiche », *Sileno* 1981, p. 167-178.

5. Voir par ex. J. HEURGON, « Salluste et le serment sacrificiel de Catilina », *Revue archéologique* 29-30, 1949, p. 438-447 (= *Mélanges Charles Picard*).

perspectives en étudiant les représentations, les perceptions anciennes liées à la thématique des mises à mort rituelles, notamment de celles qui étaient pratiquées dans des contextes de violences politiques⁶. Nous évoquerons bien sûr la question de la véracité des sacrifices humains que nous font connaître les sources mais nous nous intéresserons surtout aux récits mêmes qui nous les relatent. En effet, observons-le d'emblée, dans ces récits, pratiques de tels actes et perceptions de ceux-ci sont souvent très étroitement liées, à telle enseigne qu'il est parfois difficile de démêler la « réalité » de la rumeur. Il vaut ainsi la peine d'étudier ces textes, en tant que « construction littéraire », fruit de certaines perceptions, de certains *topoi* liés aux mises à mort rituelles : nous prêterons attention aux acteurs des sacrifices humains, aux types de mises à mort et aux actes connexes. On se demandera également dans quelle mesure les perceptions romaines relatives aux mises à mort rituelles « empruntent »-elles à des antécédents grecs et hellénistiques⁷.

Le contexte politique, juridique et religieux – les différents aspects étant intimement liés à Rome – guidera les étapes de notre analyse : le sacrifice humain est-il accompli dans le cadre de la religion publique ou privée ; est-il considéré comme légal ou illégal ? Relève-t-il de la « bonne » ou de la « mauvaise » attitude religieuse, de la religion, de la piété ou au contraire de la superstition, de l'impiété⁸ ?

Sacrifices humains accomplis dans la sphère privée

Plusieurs auteurs évoquent des sacrifices humains qui auraient été accomplis par des particuliers, dans des contextes marqués par des violences politiques. Avant d'examiner ces récits, tournons-nous vers les textes juridiques : comment, dans quel contexte le droit romain envisageait-il la question des mises à mort rituelles pratiquées par des privés ?

Dans un passage souvent cité, Pline nous apprend que, dans les années 90 av. n.è., « un sénatus-consulte interdit d'immoler un homme, ce qui démontre que jusqu'à cette époque on accomplissait ces monstrueux sacrifices »⁹. Il importe de bien situer cette assertion dans son contexte : Pline traite dans ce chapitre de la magie chez les différents peuples et notamment en Italie¹⁰. Les sacrifices humains dont il est question ici sont donc accomplis dans le cadre de pratiques magiques, qui, à Rome, relevaient de la sphère privée et correspondaient à des actes dont l'intention était jugée comme nuisible. Comme Fr. Graf l'a

6. FRASCHETTI, *op. cit.*, 1981 ; *op. cit.*, 1984 ; RIVES, *op. cit.*, 1995 ; GROTANELLI, *op. cit.*, 1999.

7. Nous n'envisagerons pas ici les accusations de sacrifices humains portées à l'encontre des chrétiens.

8. Sur ces notions, voir J. SCHEID, *La religion des Romains*, Paris, 1998, p. 23, 26.

9. Plin., *nat.*, XXX, 12 (trad. A. Ernout, CUF, 1963).

10. Voir l'analyse de Fr. GRAF, *La magie dans l'Antiquité*, Paris, 1994, p. 61-69.

bien montré, dans les paragraphes qu'il lui consacre, Pline attribue comme fonction centrale à la magie, celle de la divination. Dans ce cadre, le savant relève que « les sacrifices humains doivent également avoir une fonction divinatoire »¹¹, même si – notons-le – Pline ne le précise pas ici explicitement. Remarquons déjà qu'une telle fonction divinatoire caractérise une partie des sacrifices humains accomplis par des privés.

Le juriste Paul évoque quant à lui les sacrifices humains dans son commentaire à la loi de Sylla *de sicariis et ueneficis*¹², qui visait « les crimes menaçant la vie des citoyens, qu'il s'agisse d'attaques à main armée (*sicarii*) ou de voies de fait plus subtiles et moins visibles (*uenefici*) »¹³. Paul y parle des sacrifices humains après avoir mentionné l'accomplissement de cérémonies impies et nocturnes visant à jeter des charmes, ensorceler ou lier quelqu'un, et avant d'en venir aux supplices frappant les mages et ceux qui s'adonnent à la magie. On est donc clairement dans un contexte de magie (privée évidemment). Et c'est dans ce cadre que le juriste mentionne les sentences qui frappent ceux qui ont immolé un homme ou qui ont sacrifié (*litauerint*) à partir de son sang¹⁴. Comme chez Pline, on retrouve ici une association nette entre sacrifices humains privés et magie¹⁵. La fonction de ces derniers n'est pas explicitée par Paul.

Les mises à mort rituelles, qui, selon nos sources, ont été accomplies dans un cadre privé, peuvent être rangées en deux grandes catégories : d'une part, les sacrifices humains visant à renforcer un serment prêté par des conjuré ; d'autre part, ceux qui sont accomplis dans un but divinatoire.

11. GRAF, *op. cit.*, 1994, p. 64

12. Paul., *Sent.*, V, 23, 16 : *Qui hominem immolauerint exue eius sanguine litauerint, fanum templumue, polluerint, bestiis obiciuntur, uel si honestiores sint, capite puniuntur.*

13. GRAF, *op. cit.*, 1994, p. 58.

14. Le sens précis des mots *ex eius sanguine litauerint* n'est guère facile à saisir. Dans son sens premier, le verbe *litare* signifie obtenir l'agrément de la divinité lors d'un sacrifice (après examen des entrailles de la victime, par un haruspice ; sur cette phase présente dans tout sacrifice romain, voir J. SCHEID, *Quand faire, c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains*, Paris, 2005, p. 55). Selon le TLL (s.v. *lito*), les termes de Paul doivent être rangés dans une définition plus large de ce verbe, dans laquelle la volonté de satisfaire les dieux est négligée ou guère visible, le sang étant le « moyen » du sacrifice. On entrevoit également dans un passage de Sénèque (*nat.*, IVb, 6, 3) qu'on pouvait *litare*, faire un sacrifice, au moyen de son propre sang, si l'on ne pouvait offrir des victimes animales. Dans le texte du juriste, il s'agit cependant du sang d'un autre (*eius sanguine*). Dans la mesure où une partie des sacrifices humains accomplis par des privés étaient accomplis, selon les Romains, à des fins divinatoires (voir *infra*), on pourrait se demander si le verbe *litare* ne pourrait être ici compris dans une acception proche de son sens premier. *Litare* peut aussi parfois être utilisé comme synonyme de *libare* (TLL, s.v. *lito*, col. 1511, l. 8, 81) ; dans l'un des textes envisagés ci-dessous, on verra que certains sacrifices humains pouvaient être accompagnés de libations faites à partir du sang de l'homme immolé. Peut-être est-ce à cette pratique que fait allusion Paul.

15. RIVES, *op. cit.*, 1995, p. 79.

Mise à mort rituelle lors de serment prêté par des conjurés

Selon Plutarque¹⁶, à l'aube de la République, alors que Tarquin le Superbe tentait de reconquérir son pouvoir en s'appuyant sur deux familles romaines, les fils mêmes du consul Brutus participèrent à la conjuration. Réunis dans la demeure des Aquilii, « presque déserte et plongée dans l'obscurité », les conspirateurs prêtent alors un « serment solennel et terrible » : après avoir égorgé un homme, ils font des libations avec son sang et touchent ses entrailles. Ces deux derniers gestes accompagnent donc la formulation du serment. Plutarque n'en donne pas la teneur ; il précise simplement un peu plus loin que l'esclave, qui assista, caché, à la chose, entendit qu'ils voulaient tuer les consuls.

Notons que quelques paragraphes plus haut¹⁷, Plutarque venait d'évoquer un autre serment, public cette fois, prêté par les sénateurs lors d'un sacrifice, sur le forum : il s'agissait de jurer qu'on « n'accorderait rien aux Tarquins, qu'[on] ne leur ferait aucune concession et qu'[on] les combattrait de toutes ses forces au nom de la liberté ». Au serment public, prêté sur le Forum lors d'un sacrifice « classique » par les sénateurs, s'oppose le serment secret, prêté dans une demeure privée, par les conjurés, lors d'une mise à mort d'homme accompagnée de libation de son sang. Il s'agit d'une inversion forte du rite public : ce renversement porte sur le caractère du lieu, sur le type de sacrifice, sur le type de serment.

Cet épisode est rapporté par le seul Plutarque ; ni Tite-Live ni Denys d'Halicarnasse n'en soufflent mot dans leur narration de la conspiration des fils de Brutus. Selon certains, Plutarque – ou sa source – calquerait sur cet épisode proto-républicain des éléments développés par plusieurs auteurs autour de la conjuration de Catilina. Ceci apparaît d'autant plus vraisemblable que d'autres passages de Plutarque, relatifs à ces conspirateurs, rappellent des épisodes de la conjuration de Catilina¹⁸.

Divers auteurs relatent le serment des conjurés ou le sacrifice humain qu'ils auraient alors accompli autour de Catilina.

Voici la version de Salluste¹⁹ :

16. Plut., *Publ.*, IV, 1 : (...) ὄρκον ὁμόσαι μέγαν ἔδοξε πᾶσι καὶ δεινόν, ἀνθρώπου σφαγέντος ἐπισπείσαντας αἷμα καὶ τῶν σπλάγχνων θιγόντας (trad. A.-M. Ozanam, Gallimard, 2001).

17. Plut., *Publ.*, II, 1-2.

18. Voir par ex. les commentaires aux éditions CUF et Gallimard ; M. AFFORTUNATI, B. SCARDIGLI, « Aspects of Plutarch's *Life of Publicola* », dans Ph. STADTER (éd.), *Plutarch and the Historical Tradition*, Londres, New York, 1992, p. 117 ; Th. BAYER, « Ein Kommentar zu Rechtsdenken der ausgehenden Republik (Liv. 2, 3, 2-4) », dans U. EIGLER, U. GOTTER, N. LURAGHI, U. WALTER (éd.), *Formen römischer Geschichtsschreibung von den Anfängen bis Livius*, Darmstadt, 2003, p. 247.

19. Sall., *Cat.*, XXII, 1-4 : *Fuere ea tempestate qui dicerent Catilinam, oratione habita, cum ad iusiurandum popularis sceleris sui adigeret, humani corporis sanguinem uino permixtum in pateris circumtulisse ; inde cum post exsecrationem omnes degustauissent, sicuti in sollemnibus sacris fieri consuevit, aperuisse consilium suum, atque eo dictitare fecisse quo*

Lors de ces événements, certains ont prétendu qu'après son discours Catilina, au moment où il faisait prêter le serment à ses complices, aurait fait circuler des coupes pleines de sang humain mélangé à du vin ; tous y ayant goûté, après avoir prononcé la formule d'exécration, comme il est d'usage dans les sacrifices solennels, il leur aurait découvert son dessein. Il aurait voulu ainsi rendre plus étroite leur fidélité mutuelle, par la complicité d'un tel forfait. Quelques personnes voyaient là et ailleurs encore une invention de ceux qui croyaient diminuer la haine dont Cicéron fut plus tard l'objet par l'atrocité même du crime de ceux qu'il avait fait punir. Il ne nous semble pas que la chose, étant donné sa gravité, ait été suffisamment démontrée.

Lors du serment, Catilina aurait donc faire boire à ses complices du sang humain mêlé à du vin. Salluste ne précise pas explicitement la provenance de ce sang : est-il simplement issu d'homme(s) vivant(s) ? ou provient-il plutôt d'un sacrifice humain ? Certains savants ont opté pour la première hypothèse : comme dans certains rites barbares, les conjurés participant à la célébration se seraient légèrement incisé les bras pour laisser tour à tour leur sang couler dans une coupe avant de tous y boire²⁰. Pour d'autres au contraire, Salluste fait allusion à un sacrifice humain²¹, que mentionnent d'ailleurs des auteurs postérieurs. L'usage des termes *facinus* et *atrocitas sceleris* pourrait être interprété dans le même sens.

Le geste, boire le sang, accompagne la parole, la « formule d'exécration » : Salluste compare cette séquence à celle qui est habituelle dans les *sacra sollemnia*, les cérémonies solennelles. À quelles célébrations, manifestement publiques, fait allusion l'historien ? Il me semble difficile d'y répondre rapidement²² ; notons simplement ici l'intérêt de ce parallèle : le rite effectué par Catilina et sa bande peut être perçu comme une parodie d'un rite public solennel.

Remarquons enfin la belle distance critique de Salluste : l'historien est bien conscient qu'il s'agit d'une rumeur (*qui dicerent*) ; après en avoir rapporté la teneur, il précise quelle pourrait être son origine : selon certains, des partisans de Cicéron. Il prend enfin parti et aboutit à un *non liquet*, faute de preuves.

inter se fidi magis forent, alius alii tanti facinoris conscii. Nonnulli ficta et haec et multa praeterea existumabant ab eis qui Ciceronis invidiam, quae postea orta est, leniri credebant atrocitate sceleris eorum qui poenas dederant. Nobis ea res pro magnitudine parum comperta est. (trad. A. Ernout, rev. et corr. J. Hellegouarc'h, 15^e tirage, CUF, 1995). Sur ce passage, voir les commentaires de K. VRETSKA, *C. Sallustius Crispus. De Catilinae coniuratione*, Heidelberg, 1976, p. 331-335 ; P. MCGUSHIN, *C. Sallustius Crispus. Bellum Catilinae. A Commentary* (Mnemosyne. Suppl. 45), Leyde, 1977, p. 151-155.

20. HEURGON, *op. cit.*, 1949, p. 445-446 ; M.-L. FREYBURGER-GALLAND, « Catilina chez Salluste et Dion Cassius », *Caesarodunum* 30bis, 1997, p. 67 ; GROTANELLI, *op. cit.*, 1999, p. 47.

21. Voir par ex. RIVES, *op. cit.*, 1995, p. 72.

22. J. Heurgon penche pour les *Vinalia* ou les *Meditrinalia*, fêtes lors desquelles on goûtait du vin. K. Vretska (p. 334) relève la difficulté qu'il y aurait de concilier dans une même fête *exsecratio* et *degustatio*. Cette question mériterait d'être approfondie, notamment en s'interrogeant sur les modalités des serments publics, que Plutarque évoque aussi dans sa *Vie de Poplicola* (voir *supra*).

Florus nous présente sous une forme abrégée le même tableau que Salluste : « Pour sceller leur entente, les conjurés burent du sang humain dans des coupes qu'ils se passèrent de main en main : comble de sacrilège, si les motifs mêmes de ce geste n'en avaient pas constitué un plus grand »²³. La provenance du sang n'est pas indiquée ici non plus.

Dans la présentation qu'il fait de Catilina et des « révolutionnaires », Plutarque trace différents traits de la dépravation de Catilina et évoque notamment l'élément suivant :

Prenant donc cet homme pour chef [scil. Catilina], les factieux se donnèrent mutuellement différents gages *de foi*, et ils immolèrent un homme dont ils goûtèrent les chairs²⁴.

Le crime des conjurés prend chez Plutarque une forme concise tout à fait explicite : sacrifice humain suivi d'anthropophagie. De la rumeur dont était conscient Salluste, on passe ici à un registre qui semble celui de la certitude.

Certitude que paraît partager Dion Cassius :

[Catilina] amena les plus importants et les plus influents des conjurés (entre autres le consul Antonius) à l'obligation de célébrer des rites criminels de serments. En effet, après avoir sacrifié un enfant et accompli sur ses entrailles la cérémonie du serment, il les mangea avec les autres conjurés²⁵.

Dion Cassius marque très clairement le lien entre le serment des conjurés et leur sacrifice humain : cette fois, la victime est un enfant. L'historien précise que le serment est prêté sur ses entrailles. Comme chez Plutarque, le récit se clôt par la mention de l'anthropophagie.

Dans un passage qu'il consacre aux repas de sang chez les païens, Tertullien fait une brève allusion à la conjuration de Catilina : après avoir mentionné « que certaines peuplades se procuraient du sang tiré des bras, que l'une et l'autre partie buvait, pour conclure un traité », il poursuit par cette évocation concise : « devant Catilina, il y eut aussi je ne sais quelle dégustation de ce genre »²⁶. C'est vraisemblablement l'alliance conclue par le sang chez les bar-

23. Flor., II, 12, 4 : *Additum est pignus coniurationis sanguis humanus, quem circumlatum pateris bibere : summum nefas, nisi amplius esset propter quod biberunt* (trad. P. Jal, CUF, 1967).

24. Plut., *Cic.*, X, 4 : Τοῦτον οὖν προστάτην οἱ πονηροὶ λαβόντες, ἄλλας τε πίστεις ἔδοσαν ἀλλήλοις καὶ καταθύσαντες ἄνθρωπον ἐγεύσαντο τῶν σαρκῶν (trad. R. Flacelière, E. Chambry, CUF, 1976).

25. Dio Cass., XXXVII, 30, 3 : καὶ ἐς ἀθεμίτων ὀρκωμοσιῶν ἀνάγκην προσήγαγε· παῖδα γάρ τινα καταθύσας, καὶ ἐπὶ τῶν σπλάγχνων αὐτοῦ τὰ ὅρκια ποιήσας, ἔπειτ' ἐσπλάγχνευσεν αὐτὰ μετὰ τῶν ἄλλων (trad. Freyburger-Galland, 1997).

26. Tert., *apol.*, 9, 9 : *De sanguinis pabulo et eiusmodi tragicis ferculis legite, necubi relatum sit (apud Herodotum, opinor) defusum brachiis sanguinem et alterutro degustatum nationes quasdam foederi comparasse. Nescio quid et sub Catilina tale degustatum* (trad. J.-P. Waltzing, CUF, 1929).

bares qui fait songer Tertullien à la conjuration de Catilina, même s'il ne parle pas explicitement ici de serment.

Selon Jean d'Antioche enfin, les conjurés burent le sang d'un homme qu'ils avaient sacrifié, Catilina faisant circuler une coupe pleine de vin et de sang humain. Par ce moyen, il les aurait soit enchantés, soit habitués à toute action audacieuse et sacrilège²⁷.

Une des manières d'aborder ces récits consiste bien sûr à évaluer leur véracité : on pourra ainsi considérer qu'il faut faire confiance à Salluste – qui est le plus proche des événements et le plus critique – et que les autres auteurs nous présentent de beaux exemples d'amplification narrative²⁸. On pourrait ensuite, comme le fit J. Heurgon²⁹, se demander si la rumeur rapportée par Salluste représente une pure fiction ou plutôt s'il n'y a « pas de fumée sans feu ». Comme le savant français, on pourrait dès lors rechercher les origines de la pratique dont l'historien latin s'est fait l'écho et proposer de la voir dans les serments par le sang qui se concluaient chez les barbares³⁰ ou, comme d'autres, dans des cultes à mystères tel celui de Mâ-Bellone³¹. Enfin, J. Heurgon pouvait se demander comment cette pratique aurait pu arriver à Rome : selon lui, ce rite aurait pu y être introduit à la suite des guerres contre Mithridate.

Ces récits peuvent également être soumis à un autre type d'analyse : quelle est leur trame commune, en tout ou partiellement ? comment « fonctionnent »-ils en tant que construction littéraire ? Remarquons d'abord que ces récits, tout comme celui de Plutarque sur la conjuration des débuts de la République que nous incluons dans notre analyse, mettent en scène un groupe de conjurés qui se lient entre eux par un serment – la plupart des auteurs insistent sur son caractère secret. La narration du serment et de sa cruelle mise en œuvre constitue ainsi un élément dramatique, paroxystique dans le récit plus global de la conspiration.

27. Ioh. Ant., FHG IV, p. 563 : λέγεται γὰρ ἄνθρωπον καταθύσας γεῦσαι τοῦ αἵματος τοῦ συνωμότας, περιάγων εἰς πάντας τὴν κύλικα πλήρη οἴνου τε καὶ ἀνθρωπέου αἵματος, εἴτε καταγοητεύων τοὺς ἄνδρας τῷ τοιῷδε ὀρκῷ, εἴτε καὶ πρὸς πᾶν τόλμημα καὶ πᾶσαν ἐθίζων ἀνοσιουργίαν (...).

28. G. Marasco a pour sa part tenté de concilier l'ensemble de ces récits, sans prêter la moindre attention aux problèmes liés aux évolutions qu'a connues cet épisode dans les diverses narrations qui en sont faites. Si ce choix méthodologique m'apparaît contestable, l'A. offre cependant quelques pistes de réflexions intéressantes.

29. HEURGON, *op. cit.*, 1949, p. 445-447.

30. Herod., I, 74 ; III, 8 ; IV, 70 : « Voici comment font les Scythes pour prêter un serment : ils versent du vin dans une grande coupe d'argile et y mêlent le sang des personnes qui veulent prêter serment, en les piquant avec un poinçon, ou en leur faisant une légère incision à l'aide d'un poignard (...) ils prononcent de multiples imprécations et font circuler la coupe : les intéressés y boivent, ainsi que les principaux personnages de leurs suites » (trad. A. Barguet, *La Pléiade*, 1964).

31. MCGUSHIN, *op. cit.*, 1977, p. 152.

La mise en œuvre du serment se fait autour de rites, de gestes et de paroles, qui sont caractérisés comme plus ou moins horribles :

- rôle du sang : boire du sang (Sall. ; Flor. ; Tert. ; Joh. Ant.) mêlé de vin (Sall. ; Joh. Ant.), faire des libations avec du sang (Plut. [Publ.]) ;
- sacrifice humain (Plut. [Publ. et Cic.] ; Dio Cass. qui ajoute à l'horreur en précisant qu'il s'agit d'un enfant ; Joh. Ant.) ;
- anthropophagie (Plut. et Dio Cass.).

Ces rites, connotés négativement par les termes employés, ont lieu dans un cadre privé. Salluste les compare avec des rites publics d'*exsecratio* ; ce lien peut également être perçu dans le récit de la conjuration des débuts de la République par Plutarque, où le serment des conjurés fait suite, dans le fil du récit, à un serment public des sénateurs lors d'un sacrifice.

Ayant à l'esprit la trame de ces récits, on peut alors se demander s'il existe des « antécédents » littéraires ou des textes postérieurs offrant des parallèles³². Précisons-le bien : je ne cherche pas ici d'autres exemples historiques de conjurations qui auraient revêtu les mêmes traits mais des récits – qui éventuellement peuvent relever du genre littéraire « histoire » – dont la trame est comparable.

Observons d'abord que les textes relatifs au serment prêté par des barbares relevés par J. Heurgon constituent des parallèles imparfaits pour la plupart et notamment d'abord parce qu'ils ne mettent pas en scène des conjurés mais des hommes agissant dans un cadre présenté comme « légal »³³ mais aussi parce qu'ils ne comprennent pas de mise à mort d'un homme. Le lien entre ces serments « barbares » et le serment sanglant de Catilina remonte, semble-t-il, en dernière analyse à Tertullien qui évoque, pêle-mêle, divers rites païens faisant intervenir, de différentes façons, le sang humain³⁴.

Poursuivons avec un récit historique de Diodore de Sicile d'une conjuration qui a réussi son putsch : Apollodore aspirait à la tyrannie en 276 av. n.è. Afin d'affermir les bases de sa conspiration, il invita un jeune garçon pour un sacrifice, l'immola aux dieux et donna ses entrailles à manger aux conspirateurs ; il mélangea son sang à du vin et le leur offrit à boire³⁵.

32. Voir MARASCO, *op. cit.*, 1981, p. 168 ; RIVES, *op. cit.*, 1995, p. 72 ; GROTANELLI, *op. cit.*, 1999.

33. Voir déjà F.J. DÖLGER, « *Sacramentum Infanticidii* », *Antike und Christentum* 4, 1934, p. 209-210.

34. Voir *supra*.

35. Diod. Sic., XXII, 5, 1 : καὶ σφαγιάσας τοῖς θεοῖς τὰ τε σπλάγχνα τοῖς συννομόσασιν ἔδωκε φαγεῖν καὶ τὸ αἷμα κεράσας οἶνω πιεῖν παρεκελεύσατο.

Citons également un épisode rapporté par Dion Cassius³⁶ : cette fois, les conspirateurs échoueront dans leur tentative. En 171-172, les Boukoloi³⁷ suscitent une révolte parmi les Égyptiens, sous la conduite d'un prêtre, Isidoros. Déguisés en femme, ils trompent un centurion romain, lui faisant croire qu'ils étaient les femmes des Boukoloi et qu'ils apportaient une rançon pour récupérer leurs maris, prisonniers. Ils le frappent et sacrifient aussi son compagnon ; après avoir prêté serment sur ses entrailles, ils les dévorent.

Enfin, un roman de la fin du I^{er} s., les *Phoinikika* de Lollianos, rapporte une scène comparable³⁸ : quelques initiés sacrifient un jeune garçon, lui arrachent le cœur et se le partagent, après l'avoir assaisonné d'huile et enrobé de farine ; en tenant chacun son morceau en main, ils prononcent un serment de fidélité réciproque, mangent le cœur, boivent sang et vin, s'enivrent et ont des rapports sexuels.

On le constate aisément, ces différents récits présentent une trame similaire : des conjurés ou des initiés se réunissent pour prêter un serment ; dans les deux premiers cas, la future victime est attirée par une tromperie ; la victime est un enfant, un jeune garçon ou un soldat ; le serment est prêté sur les entrailles (Dio Cass. ; Lollianos) ; la victime est mangée ; son sang est bu.

À l'exception du traquenard posé à la future victime et des orgies qui suivent le serment dans le roman, les autres éléments se retrouvent aisément dans les récits relatifs à la conjuration de Catilina. On se trouve ainsi vraisemblablement devant un schéma narratif typique des récits de conspiration, aussi bien dans le monde hellénistique que romain – ce schéma pouvant bien évidemment subir l'une ou l'autre modification selon les auteurs³⁹.

L'accusation de sacrifices humains ne fut pas seulement portée, dans la Rome du I^{er} s. av. n.è., à l'encontre de Catilina et de sa bande ; on la retrouve, sous la plume de Cicéron – dont les partisans seraient à l'origine de la rumeur concernant Catilina –, dirigée contre un autre adversaire politique de l'orateur.

En 56, Cicéron dirigea une *interrogatio* contre Vatinius, dans le cadre du procès de Sestius dont il était l'avocat. Vatinius avait été tribun de la plèbe en 59 et s'était alors distingué par ses propos méprisant la religion : il ne

36. Dio Cass. LXXI (72), 4, 1 : (...) καὶ τὸν συνόντα αὐτῷ καταθύσαντες ἐπὶ τε τῶν σπλάγχνων αὐτοῦ συνώμοσαν καὶ ἐκεῖνα κατέφαγον.

37. J.-M. BERTRAND, « Les Boukôloi ou le monde à l'envers », *REA* 90, 1988, p. 139-149.

38. A. HENRICH, « Pagan Ritual and the Alleged Crimes of the Early Christians : A Reconsideration », dans *Kyriakon : Festschrift J. Quasten*, Munich, 1970, p. 18-35 (p. 29 et suiv.) ; A. HENRICH, « Human Sacrifice in Greek Religion », dans *Le sacrifice dans l'Antiquité* (Entretiens Hardt, 27), 1980, p. 195-235.

39. Remarquons aussi rapidement que l'on retrouvera différents éléments de ce schéma dans les accusations portées contre les chrétiens.

se croyait pas tenu d'observer les oppositions augurales⁴⁰. Cicéron devait se souvenir de cette attitude, quand il apostrophe ainsi son adversaire⁴¹ :

Or, puisque, dans toutes les affaires importantes, il faut partir des dieux immortels, je voudrais te poser quelques questions. Tu as coutume de te dire pythagoricien, et de couvrir du nom d'un grand savant tes mœurs ignobles et barbares. Dis-moi, je t'en prie : toi qui t'es adonné à des rites inconnus et impies, qui as pour habitude d'évoquer les âmes des enfers, d'apaiser les dieux mânes avec des entrailles d'enfants, quelle perversion de l'esprit, quelle folie t'ont conduit à mépriser les auspices (...) ?

L'accusation d'« évoquer les âmes des enfers, d'apaiser les dieux mânes avec des entrailles d'enfants » était limpide : « c'est de la magie la plus atroce qu'il s'agit, de la nécromancie et des sacrifices humains »⁴². Cicéron oppose habilement la sagesse de Pythagore que prétend suivre son adversaire et les coutumes barbares de Vatinius. Les rites innocents du philosophe qui refusait les sacrifices animaux et prônait le végétarisme étaient connus des Romains écoutant l'orateur ; ils ne pouvaient qu'être choqués par la distance entre eux-ci et les *inaudita ac nefaria sacra* accomplis, selon Cicéron, par Vatinius. Ce dernier aurait ainsi opéré, d'après l'orateur, un renversement par rapport à la culture religieuse dont il se proclamait l'adepte. Si Vatinius pervertit la religion privée, il méprise tout autant la religion publique, poursuit Cicéron en évoquant les auspices. Que Vatinius ait dédaigné les auspices apparaît peu étonnant à cette époque. Qu'il ait réellement accompli les sacrifices humains auxquels fait allusion Cicéron semble par contre peu probable. Il s'agit bien plutôt d'une accusation typique destinée à stigmatiser, le plus négativement possible, un adversaire⁴³. Ainsi, dans la fameuse affaire des Bacchanales, en 186 av. n.è., parmi les désordres révélés par Hipsala au consul, figure l'immolation, en tant que victimes, des initiés qui refusaient de se déshonorer⁴⁴.

40. Cic., *Vat.*, 14.

41. Cic., *Vat.*, 14 : *Et quoniam omnium rerum magnarum ab dis immortalibus principia ducuntur, uolo, ut mihi respondeas tu, qui te Pythagoreum soles dicere, et hominis doctissimi nomen tuis inmanibus et barbaris moribus praetendere, quae te tantu prauitas mentis tenuerit, qui tantus furor ut, cum inaudita ac nefaria sacra susceperis, cum inferorum animas elicere, cum puerorum extis deos manis mactare soleas, auspicia (...), contempseris* (trad. J. Cousin, rev., corr. et aug. P. Moreau, CUF, 1995).

42. GRAF, *op. cit.*, 1994, p. 50.

43. Voir G. DUMÉZIL, *Religion romaine archaïque*, 2^e éd., Paris, 1974, p. 513 : « on sait comment, dans les querelles religieuses, on attribue volontiers et en toute bonne foi les pires péchés à l'adversaires : sabbat des sorcières, messes noires, sont des griefs de tous les temps et, dans son attaque contre le pythagoricien Vatinius (*Vat.* 14), Cicéron n'hésitera pas à l'accuser d'évoquer les morts et de les apaiser par des sacrifices de jeunes garçons, *puerorum extis*, – alors que tout se bornait sans doute dans les chapelles pythagoriciennes à 'incanter', nous dirions à hypnotiser des garçons et à utiliser leur voyance (*Apul., Mag.*, 42) ».

44. Liv., XXXIX, 13, 11 : *si qui minus patientes dedecoris sint et pigriores ad facinus, pro uictimis immolari*.

Sacrifices d'enfants et examen des entrailles : pratique de la divination

Sous l'Empire apparaît dans la littérature un autre type d'accusation : les sacrifices d'enfants ou d'embryons en vue d'examiner leurs entrailles pour prédire l'avenir. Présentons d'abord ces textes en fournissant ça et là les commentaires nécessaires à leur compréhension, avant d'en tirer quelques remarques de synthèse.

Selon son biographe⁴⁵, le « sage » Apollonios de Tyane fut accusé en justice par l'empereur Domitien qui brandissait différents motifs, parmi lesquels le fait d'avoir exprimé certains sentiments à l'encontre du souverain. Mais surtout, on lui reprochait d'avoir visité Nerva et d'avoir découpé un garçon pour lui, alors qu'il consultait [les dieux] sur l'empereur, en offrant un sacrifice et ce, pendant la nuit, quand la lune déjà déclinait⁴⁶. En d'autres termes, il était accusé d'avoir sacrifié un enfant pour prédire l'avenir en examinant ses jeunes entrailles⁴⁷.

En 371, nous rapporte Ammien Marcellin⁴⁸ dans un paragraphe consacré à la cruauté de Valens,

le tribun Numerius, un être extraordinairement malfaisant, convaincu en ces mêmes jours et ayant reconnu avoir fait ouvrir le ventre d'une femme vivante, en avoir arraché le fruit avant terme et osé, après avoir invoqué les mânes infernaux, consulter sur une permutation de l'empire, Valens, avec un regard de familiarité, ordonna de le laisser partir indemne, malgré les murmures de la curie toute entière, pour conserver intacts la vie, une fortune enviable et son grade militaire.

Numerius est inconnu par ailleurs ; il pourrait s'agir d'un tribun militaire⁴⁹.

Tant le « sage » Apollonios que le « mauvais » Numerius sont accusés de divination à partir d'entrailles d'enfant et ce, dans le but de connaître l'avenir et plus précisément les destinées de l'empereur.

Outre ces particuliers, des empereurs, présentés comme « mauvais » par l'historiographie ancienne, ou leur entourage immédiat, firent l'objet d'ac-

45. Philostr., *Apoll.*, VII, 11 et 20.

46. Philostr., *Apoll.*, VII, 20 : φασὶν ἐς ἀγρὸν βαδίσαντά σε παρὰ Νερούαν τεμεῖν αὐτῷ παῖδα Ἀρκάδα θυομένῳ ἐπὶ τὸν βασιλέα, καὶ ἐπάραι αὐτὸν τοῖς ἱεροῖς τούτοις, πεπράχθαι δὲ ταῦτα νύκτωρ φθίνοντος ἡδὲ τοῦ μηνός.

47. Philostr., *Apoll.*, VII, 11 : φασὶ δ', ὡς παῖδα θύσαις ὑπὲρ μαντικῆς, ἣν τὰ νεαρά τῶν σπλάγγων φαίνει.

48. Amm., XXIX, 2, 17 : *Accesserat hoc quoque eodem tempore ad Valentis ceteras laudes quod, cum in aliis ita saeuiret infeste ut poenarum maturius <uix> ferret finiri cum morte dolores, Numerium tribunum, malitia quendam exsuperantem, isdem diebus conuictum confessumque quod, exsecto uiuae mulieris uentre atque intempestiuo partu extracto, infernis manibus excitis, de permutatione imperii consulere ausus est, familiaritatis conuictu, ordine omni musante, abire iussit inlaesum, salutem et inuidendas opes et militiae statum integrum retenturum.* (trad. G. Sabbah, CUF, 1999).

49. PLRE I, p. 634 ; G. SABBABH, in CUF.

cusations similaires. Ainsi, Didius Julianus, qui, succédant à Pertinax, régna deux mois en 193. Selon Dion Cassius⁵⁰, cet empereur, en pratiquant la magie, tua de nombreux enfants, pensant pouvoir éviter des revers s'il en avait connaissance avant qu'ils n'arrivent. L'auteur de l'*Histoire Auguste* nous relate également des actes impies de Julianus, dans lesquels on pourrait déceler, en filigrane, des sacrifices humains⁵¹ :

Julianus, pour sa part, était pris d'une telle folie, qu'il faisait accomplir par des mages beaucoup de rites grâce auxquels il espérait apaiser la haine du peuple ou arrêter les soldats en armes. C'est ainsi qu'ils immolaient des victimes étrangères au culte romain et chantaient des formules magiques impies, tandis que Julianus se livrait à des sortilèges qui se passent, dit-on, devant un miroir dans lequel regardent des enfants auxquels on a bandé les yeux, tandis qu'on récite des formules magiques sur leur tête. On raconte qu'un enfant [y] vit alors l'arrivée de Sévère et le départ de Julianus.

Les « victimes étrangères au culte romain » immolées par les mages au service de l'empereur pourraient-elles être identifiées à des victimes humaines ? Le parallèle avec le passage de Dion Cassius autorise cette hypothèse ; d'autre part, la formule *non conuenientes romanis sacris hostias* pourrait, semble-t-il, faire écho à une expression de Tite-Live dans un passage où il évoquait les sacrifices humains accomplis au Forum Boarium : *hostiis humanis, minime Romano sacro*⁵².

Héliogabale, figure même du « mauvais » empereur dans l'historiographie ancienne, a été accusé des pires maux. Il n'est guère surprenant dès lors d'y retrouver les sacrifices humains. Selon Dion Cassius, l'empereur, avec sa mère et sa grand-mère, offre des sacrifices secrets pour sa personne, en égorgeant des enfants et en faisant des sortilèges⁵³. L'auteur de l'*Histoire Auguste* n'est pas en reste⁵⁴ :

Héliogabale immola même des victimes humaines, choisissant à cet effet dans toute l'Italie des enfants de noble naissance et de bel aspect qui avaient encore leurs père et mère, afin d'aggraver – je pense – la douleur de chacun des parents. Il avait donc à ses côtés toutes sortes de magiciens qui se livraient quotidiennement à ces pratiques. Il les exhortait, et il rendait grâces aux dieux dont il avait (disait-il) reconnu l'amitié à leur

50. Dio Cass., LXXIV, 16, 5 : ἔκτεινε δὲ καὶ παῖδας συχνοὺς ἐπὶ μαγγανεύμασιν, ὥς καὶ ἀποστρέψαι τι τῶν μελλόντων, εἰ προμάθοι αὐτά, δυνασόμενος.

51. Hist. Aug., *Did. Iul.*, VII, 9-10 : 9. Fuit praeterea in Iuliano haec amentia, ut per magos pleraque faceret, quibus putaret uel odium populi deleniri uel militum arma conpesci. 10. Nam et quasdam non conuenientes romanis sacris hostias immolauerunt et carmina profana incantauerunt et ea, quae ad speculum ducunt fieri, in quod pueri praeligatis oculis incanatato uertice respicere dicuntur, Iulianus fecit (trad. A. Chastagnol, Bouquins, 1994).

52. Voir aussi en ce sens GROTANELLI, *op. cit.*, 1999, p. 50.

53. Dio Cass., LXXX (79), 11 : (...) τὰς τε ἀπορρήτους θυσίας ἃς αὐτῷ ἔθυε, παῖδας σφαγιαζόμενος καὶ μαγγανεύμασι χρώμενος (...).

54. Hist. Aug., *Hel.*, 8, 1-2 : Caedit et humanas hostias lectis ad hoc pueris nobilibus et decoris per omnem Italiam patrimis et matrimis, credo ut maior esset utrique parenti dolor. 2. Omne denique magorum genus aderat illi operabaturque cottidie hortante illo et gratias dis agente, quos amicos eorum inuenisset, cum inspiceret exta puerilia et excrucicaret hostias ad ritum gentilem suum (trad. R. Turcan, CUF, 1993).

égard, en examinant les entrailles d'enfants et en arrachant leurs secrets aux victimes suivant le rituel de son pays.

La mention des enfants *patrimi et matrimi* constitue, semble-t-il, un clin d'œil de l'auteur fantasque de l'*Histoire Auguste* à ses lecteurs : la participation d'enfants ayant encore leur père et leur mère était en effet requise dans certaines célébrations romaines⁵⁵.

Les auteurs chrétiens reprendront ce *topos* en l'appliquant à divers empereurs, dont Maxence⁵⁶. Selon Eusèbe de Césarée,

l'excès de maux poussa le tyran à la magie. Dans des desseins magiques, tantôt il faisait éventrer des femmes enceintes, tantôt il faisait fouiller les entrailles des nourrissons nouveau-nés ; il faisait égorger des lions et composait d'innombrables évocations de démons et des cérémonies destinées à empêcher la guerre. Par ces moyens, il avait tout espoir que la victoire lui serait acquise⁵⁷.

De ces différents textes, dégageons maintenant quelques éléments de synthèse. Les rites présentés s'articulent autour de la mise à mort rituelle d'un enfant, d'un embryon ou d'un nouveau-né et de l'examen de ses entrailles, et ce en vue de prédire l'avenir⁵⁸. Ces rites sont parfois explicitement caractérisés comme « magiques » ; la présence de mages ou de magiciens est, en outre, souvent mentionnée.

La divination pratiquée à partir de ces entrailles porte sur la *res publica*, sur l'État au sens large, qu'il s'agisse d'un changement d'empereur (Apollonius et Numerius), d'événements militaires (Julianus et Maxence) ou de la bienveillance des dieux envers l'empereur (Héliogabale). Rappelons que toute divination privée portant sur l'empereur ou sur l'avenir de l'État était passible de peines sévères⁵⁹ ; les cas ici présentés sont encore aggravés par le fait que les entrailles examinées proviennent d'un sacrifice humain.

L'accusation de s'adonner à de telles pratiques est portée à l'encontre de « mauvais » empereurs et de leur entourage mais aussi par un « mauvais » empereur contre le « bon » Apollonius ou encore, contre Numerius, un personnage influent qui a même reconnu son crime mais qui est soutenu par un « mauvais » empereur.

55. Sur les *patrimi et matrimi*, voir G. WISSOWA, *Religion und Kultus der Römer*, 2^e éd., Munich, 1912, p. 496 n. 2 (HdA 5, 4) ; C. KOCH, *RE* 18, 1949, col. 2250 et suiv.

56. Voir aussi à propos de Valérien, Eus., *hist. eccl.*, VII, 10, 4.

57. Eus., *hist. eccl.*, VIII, 14, 5 : μαγικαῖς ἐπινοίαις τοτὲ μὲν γυναῖκας ἐγκύμονας ἀνασχίζοντος, τοτὲ δὲ νεογνῶν σπλάγχνα βρεφῶν διερευνημένου λέοντάς τε κατασφάττοντος (...) (trad. G. Bardy, SC 55, 1958).

58. Seul Dio Cass., LXXX (79), 11 à propos d'Héliogabale ne le précise pas explicitement ; l'égorgement d'enfants s'accompagne toutefois de pratiques magiques.

59. Paul., *Sent.*, 5, 21. Sur le contrôle de la divination à contenu politique sous l'Empire, voir M.-L. HAACK, *Les haruspices dans le monde romain*, Paris-Bordeaux, 2003, p. 115-120, 186-194.

La divination à partir des entrailles d'enfants, d'embryons ou de nouveaux-nés est bien évidemment souvent présentée en des termes connotés négativement : il s'agit de rites secrets, impies, réprouvés. Selon l'*Histoire Auguste*, ces rites – ou du moins ceux qu'accomplit Héliogabale – correspondent à des pratiques étrangères : il arrachait « leurs secrets aux victimes suivant le rituel de son pays »⁶⁰.

Certains modernes ont suivi l'*Histoire Auguste* et considèrent que ces rites seraient étrangers. Toutefois, le sacrifice d'enfant ne s'accompagnait pas de divination dans le monde sémitique. Par contre, la divination à partir des entrailles animales est une pratique bien attestée dans le monde romain ; la « perversion » de ce rite, que constitue la divination à partir d'entrailles d'enfants, ne doit donc pas nécessairement être considérée comme ayant une origine étrangère mais bien plutôt comme une « création » (au moins littéraire) romaine⁶¹. Au-delà de la question des origines réelles ou supposées d'une telle pratique, rappelons que les Romains avaient tendance à considérer que les sacrifices humains caractérisaient non seulement l'« ennemi interne », le « dévoyé » mais aussi le « barbare » : à ce titre, l'empereur venu de l'Est cumulait en quelque sorte les tares, sous la plume de l'auteur de l'*Histoire Auguste*.

Mises à mort rituelles accomplies dans la sphère publique

Des mises à mort rituelles furent également accomplies dans la sphère publique, dans des contextes de violences politiques, et notamment lors des guerres civiles du I^{er} s. av. n.è.

Guerres civiles du I^{er} s. av. n.è. et mises à mort rituelles

En 46 av. n.è., les troupes s'étaient mutinées à Rome même et ne pouvaient être calmées, nous apprend Dion Cassius⁶². César survint à l'improviste et, de sa main, livra l'un des mutins au bourreau.

Après cette exécution judiciaire, deux autres hommes furent égorgés selon un certain rituel religieux. Je ne puis donner le motif de cette procédure, que ni les Livres Sibyllins ni aucun oracle de ce genre n'avaient prescrite. Ce qui est sûr, c'est qu'ils furent sacrifiés sur le Champ de Mars par les pontifes et par le prêtre de Mars et que leurs têtes furent transportées et placées dans la Regia⁶³.

60. Selon l'*Histoire Auguste* encore, les mages entourant Julianus « immolaient des victimes étrangères au culte romain ».

61. Voir le commentaire de R. Turcan (CUF, 1993) ; M. FREY, *Untersuchungen zur Religion und zur Religionspolitik des Kaisers Elagabal* (Historia Einzelschriften 62), Stuttgart, 1989, p. 34-41.

62. Dio Cass., XLIII, 24, 2-4.

63. Trad. G. DUMÉZIL, *Fêtes romaines d'été et d'automne suivi de Dix questions romaines*, Paris, 1975, p. 167-168.

Ce texte a fait l'objet d'une interprétation séduisante de G. Dumézil⁶⁴ : « Dion Cassius semble ignorer que le rituel suivi en cette circonstance était celui de l'October Equus mais son information est bonne puisque, ne connaissant pas l'original tandis qu'il décrit avec précision l'essentiel de la copie, il en dit ce que nous savons par ailleurs ». Rappelons rapidement que, lors de ce rite annuel, le 15 octobre, un cheval de guerre qui avait remporté la victoire lors d'une course de char, était sacrifié sur le champ de Mars. Sa tête était ensuite exposée sur le mur d'un édifice public, soit à la Regia soit à la tour Mamilia ; elle représente, selon le comparatiste français, la victoire. La queue sanglante du cheval est portée à la Regia par un soldat qui y court ; si elle y dégoutte, elle permet l'expulsion des souillures contactées pendant la guerre. Il est possible, poursuit le savant, que César ait utilisé « en 46, sur le Champ de Mars et dans la Regia, un rituel de "sacrifice de l'homme" sorti depuis longtemps de l'usage, mais dont la connaissance théorique n'était pas encore perdue et pour lequel le *flamen Martialis* était requis. Or ce rituel ne fait que reproduire, avec une double majoration – deux victimes au lieu d'une, des victimes humaines et non plus animales – le sacrifice annuel du cheval de guerre ».

La présence des pontifes et du flamine de Mars, prêtres publics, indique que la cérémonie mise en œuvre par César, alors grand pontife, revêtait un caractère public.

Observons en outre qu'en situation de crise, des mises à mort rituelles sont attestées à Rome : pensons aux ensevelissements de vestales fautives ou de couples de Gaulois et de Grecs au Forum Boarium. Dans ces derniers cas cependant, les crises sont plutôt externes qu'internes⁶⁵.

Penchons-nous maintenant sur un épisode qui prend place, lors des proscriptions décrétées par les triumvirs, au cours des affrontements opposant, en 41, le triumvir Octave et le consul L. Antonius, frère de Marc Antoine. Après avoir pris Pérouse qui était aux mains de ce dernier, Octave, relate Suétone⁶⁶,

ordonna une foule d'exécutions et pour ceux qui cherchaient à implorer leur grâce ou à s'excuser il n'avait qu'une seule réponse : « Il faut mourir ». Certains auteurs disent que parmi les vaincus il en choisit trois cents appartenant aux deux ordres et les sacrifia comme des victimes pour les ides de Mars, devant un autel élevé en l'honneur du divin Jules.

64. DUMÉZIL, *op. cit.*, 1975, p. 168. Interprétation suivie par GROTANELLI, *op. cit.*, 1999, p. 45-46. Voir aussi en ce sens E. CANTARELLA, *Les peines de mort en Grèce et à Rome. Origines et fonctions des supplices capitaux dans l'Antiquité classique*, trad. de l'ital. par N. Gallet, Paris, 2001 (éd. it. 1991), p. 151-157.

65. Voir *supra*, p. 328.

66. Suet., *Aug.*, 15 : *Perusia capta in plurimos animaduvertit, orare ueniam uel excusare se conantibus una uoce occurrens „moriendum esse“. Scribunt quidam trecentos ex dediticiis electos utriusque ordinis ad aram Diuo Iulio exstructam Idibus Martiis hostiarum more mactatos* (trad. H. Ailloud, CUF, 1931).

Dion Cassius nous fournit une information similaire⁶⁷ :

Une tradition rapporte qu'ils ne furent pas simplement exécutés, mais que, conduits vers l'autel consacré au premier César, trois cents chevaliers, des sénateurs et, parmi eux, Tiberius Cannutius, qui, autrefois, alors qu'il était tribun, avait rassemblé la plèbe en faveur de César, furent sacrifiés.

Ces deux textes nous permettent de comprendre cette très brève allusion de Sénèque, qu'il convient de citer dans son contexte⁶⁸ :

Voilà ce que fit Auguste dans sa vieillesse ou au déclin de sa vie : dans sa jeunesse il fut échauffé, emporté par la colère, il commit plusieurs crimes, sur lesquels il ramenait ses regards à contre-cœur. (...) Qu'il ait montré de la douceur et de la modération, soit ; mais ce fut après avoir rougi la mer d'Actium du sang romain, après avoir brisé en Sicile aussi bien ses flottes que celles de ses adversaires, **après les hécatombes de Pérouse** et les proscriptions.

Les deux premiers auteurs indiquent bien, en relatant les sacrifices humains accomplis par Auguste à Pérouse, qu'ils rapportent une « tradition », dont ils ne précisent pas l'origine⁶⁹. Eux-mêmes ne se prononcent pas quant à la véracité de cet épisode, pas plus qu'ils ne portent de jugement de valeur. Quant à Sénèque, il ne semble pas douter de la réalité de ce sacrifice, des *arae Perusinae*, qu'il cite comme l'un des exemples des violences effectivement commises par le jeune Octave.

On peut s'interroger sur la réalité de ces sacrifices humains : ont-ils réellement eu lieu ou s'agit-il d'une rumeur, des fruits d'une propagande anti-augustéenne ? Les autres textes relatifs au siège de Pérouse et à la chute de la ville ne mentionnent pas ces sacrifices humains : le récit d'Appien est pourtant très développé et semble puiser à une source philo-antonienne, anti-triumvirale mais aussi clairement républicaine⁷⁰. Les Modernes estiment ainsi en général que les sacrifices humains constituent une invention des adversaires d'Auguste, un point culminant de l'amplification de sa cruauté⁷¹. Récemment,

67. Dio Cass., XLVIII, 14, 4 : Καὶ λόγος γε ἔχει ὅτι οὐδ' ἀπλῶς τοῦτο ἔπαθον, ἀλλ' ἐπὶ τὸν βωμὸν τὸν τῷ Καίσαρι τῷ προτέρῳ ὡσιωμένον ἀχθέντες ἵππεις τε τριακόσιοι καὶ βουλευταὶ ἄλλοι τε καὶ ὁ Καννούτιος ὁ Τιβέριος, ὁ ποτε ἐν τῇ δημαρχίᾳ τὸ πλῆθος τῷ Καίσαρι τῷ Οκταουιανῷ ἡθροίσεν, ἐτύθησαν (trad. M.-L. Freyburger, J.-M. Roddaz, CUF, 1994).

68. Sen., *Clem.*, 3, 9, 1 (= 1, 12) : *nempe post Perusinas aras* (trad. Fr. Préchac, CUF, 1921).

69. Ces deux passages parallèles suggèrent une communauté de sources (Dion ne dépend pas ici de Suétone puisque il mentionne un détail supplémentaire, l'exécution de Tiberius Cannutius) : les deux auteurs pourraient soit utiliser une source annalistique « qui introduit elle-même l'épisode sous la forme d'un on-dit », soit un document tel un « libelle anti-octavien, sur la valeur historique duquel ils n'osent se prononcer » (J. GASCOU, *Suétone historien* [BEFAR, 255], Rome, 1984, p. 197).

70. Liv., *per.*, 126 ; Appian., *Civ.*, V, 31 et sv. ; Vell., II, 74. M. SORDI, « La guerra di Perugia e la fonte del I.V dei *Bella Ciuilia* di Appiano », *Latomus* 45, 1985, p. 301-316. Pour une analyse des sources relatives à la guerre de Pérouse, GASCOU, *op. cit.*, 1984, p. 186-205.

71. R. SYME, *La révolution romaine*, trad. de l'angl. R. Stuveras, Paris, 1967 (éd. angl. rev. 1952), p. 204 ; FREYBURGER, RODDAZ, commentaire au passage de Dion, CUF, 1994, p. lxvi-lxviii.

Cr. Grottanelli semble accepter la réalité de ces sacrifices humains⁷². Sans prétendre résoudre cette question, je souhaiterais formuler quelques remarques. D'une part, je ne suis pas certaine qu'il faille nécessairement considérer l'épisode des sacrifices humains comme un élément de la propagande anti-augustéenne : en effet, ni Suétone, ni Dion Cassius, ni, semble-t-il, leur source ne portent de jugement de valeur sur cette action. Ils la relatent, simplement. D'autre part, comme l'a mis récemment en lumière J. Scheid, Auguste n'hésite jamais dans ses *Res gestae* à justifier brutalement les actes violents qu'il a commis, dans la mesure où leur légalité et sa clémence l'y autorisaient⁷³. Enfin, Sénèque mentionne les *arae Perusinae* comme un fait avéré, parmi d'autres, bien établis : n'aurait-il pas déforcé son argumentation, s'il avait cité une rumeur peu diffusée, qui n'aurait pas été comprise de la majorité de ses lecteurs, ou s'il avait cité une rumeur dont l'inexactitude était généralement connue et acceptée ? Devant ces différents éléments, il ne me semblerait donc pas surprenant que certaines sources, sans être nécessairement hostiles à Auguste, aient contenu cet épisode, ou qu'Auguste ait mis en scène une forme d'exécution rituelle des Pérugins qui lui avaient résisté, tout en accordant cependant son pardon à certains d'entre eux⁷⁴. Le chiffre de trois cents est peut-être exagéré mais la réalité d'une mise à mort de Pérugins, sous forme rituelle, ne me semble pas incongrue.

Mises à mort de vestales incestueuses et violences politiques

Les vestales, prêtresses chargées de l'entretien du foyer public, qui n'avaient pas respecté l'obligation de chasteté inhérente à leur fonction, étaient coupables d'*incestus* et condamnées à être ensevelies vives. Cette réalité est bien connue et a fait l'objet de plusieurs études récentes⁷⁵. Signalons que rares furent les vestales condamnées durant la République et sous l'Empire. Les accusations de vestales pour *incestus* et les procès qui s'ensuivent se déclarent dans des contextes particuliers : A. Fraschetti évoque des *costanti di emergenza*⁷⁶. Sous la République, des prodiges éclatent, qui manifestent la rupture de la *pax deorum*, des bonnes relations entre les dieux et la cité ; après enquête, ceux-ci se révèlent avoir été provoqués par l'*incestus* d'une vestale. Une prêtresse coupable d'une telle faute est impure ; elle a donc contaminé les cérémonies religieuses qu'elle a accomplies et, ce faisant, provoqué la colère des dieux sur la Ville. Tant qu'elle n'est pas découverte et châtiée, la colère des dieux frappe

72. GROTANELLI, *op. cit.*, 1999, p. 46. Voir aussi en ce sens, H. DOHRMANN, *Anerkennung und Bekämpfung von Menschenopfern im römischen Strafrecht der Kaiserzeit*, Frankfurt/Main, 1995, p. 204-206.

73. Conférence donnée à l'Université catholique de Louvain le 21 mars 2005, à paraître.

74. Voir GASCOU, *op. cit.* pour les sources.

75. FRASCHETTI, *op. cit.*, 1984 ; Cl. LOVISI, « Vestale, *incestus* et juridiction pontificale sous la République romaine », *MEFRA* 110, 1998, p. 699-735.

76. FRASCHETTI, *op. cit.*, 1984, p. 101, 109-113.

la cité par diverses calamités. Remarquons en outre que les procès de vestales coupables ou présumées telles ont eu lieu dans des moments particulièrement significatifs, où Rome était en péril, menacée par des ennemis extérieurs ou par des troubles internes. À peine la coupable châtiée cessent les calamités : la *pax deorum* est restaurée.

Sous l'Empire, les mises à mort de vestales sont dues à de « mauvais » empereurs et fonctionnent dans l'historiographie ancienne comme des exemples stigmatisant le caractère tyrannique de leur règne. Certains auteurs se montrent heurtés quand la procédure d'enquête relative à une vestale suspecte n'a pas été respectée – cette attitude est le fait de « mauvais » empereurs.

Ainsi, dans le cas de la grande vestale Cornelia accusée d'*incestus* vers 90, Pline le Jeune dénonce la condamnation qui frappe la prêtresse⁷⁷ : celle-ci n'était pas même présente et ne fut pas écoutée durant la réunion du collège pontifical durant laquelle l'empereur Domitien, grand pontife, la condamna⁷⁸. La procédure n'a pas été respectée alors qu'une vestale accusée avait normalement le droit de se défendre.

Dion Cassius évoque à propos des condamnations de vestales par le même empereur en 82/83 la « dureté de l'enquête » qui fut telle – elle impliquait en effet un grand nombre d'accusés (vestales et séducteurs) – qu'un des pontifes ne le supporta pas et mourut sur le coup.

Quant à Caracalla, il condamna quatre vestales pour *incestus*, alors qu'il aurait lui-même abusé d'une d'elles.

On le constate aisément, ces accusations de vestales servent dans les récits comme « élément révélateur » du caractère tyrannique d'un empereur. Toutefois, comme l'a remarqué A. Frascetti, des « constantes d'urgences » semblent discernables, tout comme sous la République : les « tyrans », constate le savant italien, « semblent choisir des moments caractéristiques, en liaison avec le début ou le déroulement de grandes campagnes militaires, comme si, en rapport avec ces mêmes campagnes militaires et grâce à la punition de vestales impies, la cité et ses cultes devaient être, en quelque manière, purifiés »⁷⁹.

Qu'ils aient lieu dans la sphère publique ou privée, les sacrifices humains, en contexte de violence politique, n'apparaissent jamais comme un phénomène habituel, « normal ».

Cependant, accomplies dans la sphère publique, les mises à mort rituelles ne sont pas condamnées comme illégales, qu'il s'agisse des sacrifices accom-

77. Plin., *Epist.*, IV, 11, 6-7.

78. Plin., *Epist.*, IV, 11, 6-7. Voir Fr. VAN HAEPEREN, *Le collège pontifical (III^e s. a.C.-IV^e s. p.C.)*, Bruxelles-Rome, 2002, p. 104-105.

79. FRASCETTI, *op. cit.*, 1984, p. 120.

plis (ou considérés comme tels) par des chefs militaires, César au Champ de Mars ou Auguste à Pérouse, ou des condamnations de vestales par quelques empereurs⁸⁰. Toutefois, ces actes peuvent faire l'objet de jugement de valeur : Sénèque dénonce ainsi la cruauté d'Auguste tandis que maints auteurs insistent sur le caractère tyrannique des empereurs qui font ensevelir des vestales.

Au contraire, les sacrifices humains pratiqués dans la sphère privée, par des conjurés ou dans un but divinatoire, sont vigoureusement condamnés, tant par le droit que par les auteurs, qui les dénoncent comme illégaux, magiques, impies etc. À la différence des sacrifices licites habituels, ceux-ci utilisent des victimes humaines, dont le sang est versé. Pire, dans certains cas, un banquet suit la mise à mort, durant lequel les *exta* des victimes sont consommés : ici aussi, on observe donc une inversion totale par rapport aux rites licites, puisque les *exta* animaux sont réservés aux dieux⁸¹, tandis que dans les sacrifices humains accomplis par l'État en situation de crise, aucun banquet ne suit la mise à mort. Le sacrifice humain apparaît donc dans les récits comme une accusation suprême à brandir contre l'ennemi : celui-ci ne respecte pas les règles implicites de la « civilisation », à l'instar de certains barbares – à qui, d'ailleurs, dans certains cas, les auteurs anciens (et parfois modernes) attribuent l'origine de ces rites.

80. Grand pontife, l'empereur avait le droit de juger une vestale coupable – ce que les auteurs admettent. Ce qu'ils reprochent aux « mauvais » empereurs, c'est d'avoir abusé de leur droit, sans toujours respecter la procédure.

81. Voir D. BRIQUEL, « Rémus, mangeur d'*exta* », in *Ville et pouvoir*, Paris, 2002, p. 207-217.