

SUR / *ŠURI / ŠURIS / SOREX / SORS: LE DIEU ET LES SORTS

(Con la tav. V f.t.)

1. Dans un article, volontairement court, publié dans le volume LXXIII, 2007 [2009] des *Studi Etruschi*, j'ai rappelé l'idée, déjà exprimée par d'autres, selon laquelle le mot étrusque *suris* n'était pas le génitif d'un théonyme, mais le nominatif d'un appellatif; et j'ai tenté de montrer pour ma part que ce terme était l'équivalent du latin *sors*, et que le mot étrusque était à l'origine du mot latin, pour lequel les dictionnaires étymologiques ne proposent qu'avec réticence une origine indo-européenne (*serere*)¹. Dans un article beaucoup plus développé qui suivait immédiatement le mien, G. Colonna a balayé cette hypothèse et apporté quelques conclusions nouvelles². Etant donné la tonalité très polémique, d'ailleurs revendiquée, de cette réponse, je dois à mon tour revenir sur certains aspects sur lesquels je n'avais pas insisté dans un premier temps, et mettre l'accent de façon plus nette sur des questions en particulier épigraphiques: je ne me contenterai pas d'analyser les critiques qui m'ont été adressées, mais j'essaierai d'apporter quelques éléments nouveaux dans ce débat.

Ajoutons qu'il est difficile de remettre en question une affirmation très généralement partagée, et qui fait désormais l'objet de multiples références, avec des citations qui sont nombreuses, mais souvent croisées et remontant la plupart du temps à une source unique. Comme ces personnages de fiction qui deviennent parfois plus réels que les hommes ayant réellement existé, et dont la biographie s'enrichit même chaque jour de nouveaux épisodes, le dieu Šuri se voit même accorder aujourd'hui une iconographie qu'on est pourtant bien en peine de lui trouver³. A moins qu'on entende par là qu'il s'agit de celle d'Hadès (et de Perséphone pour Cavatha), dont on connaît aussi les noms étrusquisés: mais, sans parler même de ses épiclèses (*apa*, *lapse*, *fufunusra*...), on peut au moins s'étonner de voir le nombre de noms divins sous lesquels se présenterait ou réapparaîtrait au cours des siècles, et selon les lieux, le dieu Šuri dans les études qui lui sont consacrées (Manth, Calu, Veiovis, Rath pour se limiter à ceux-là)⁴...

¹ THULLIER 2007, p. 93-100.

² COLONNA 2007, p. 101-134.

³ BENELLI 2007, p. 217: «Šuri è una divinità per la quale l'iconografia indica una assimilazione almeno parziale con l'Apollo greco, anche se questo dio etrusco accoppia a connotazioni solari un campo d'azione decisamente infero» (ce qui n'enlève rien à cet ouvrage tout à fait remarquable, un des meilleurs qu'on ait écrits sur l'épigraphie étrusque). Cf. sur ce point A. CHERICI, art. *Suri*, dans *LIMC* VII, 1994, p. 823-824 («Divinità maschile di cui sembrano esser riconoscibili attestazioni non iconografiche, ma solo epigrafiche [...]», p. 823).

⁴ MARAS 2009, *passim* (avec de nombreux renvois à G. Colonna). Cf. aussi HAACK 2006b.

1.1. Etant donné les nombreuses études que notre collègue a consacrées à Pyrgi et à cette question de Śuri, personne ne pouvait ignorer que pour lui il s'agissait bien là d'un ancien dieu indigène d'Etrurie et de l'Italie centrale, assimilé à Apollon, peut-être à la fin du VI^e siècle, et que nous étions là dans le domaine de l'*interpretatio Graeca*. Mais, quelle que soit l'origine exacte de cet Apollon (de Cumae?) à Caeré/Pyrgi, j'avais simplement voulu rappeler tout d'abord que cette présence divine, réelle ou supposée, remontait en dernier ressort à l'affaire d'Alalia telle qu'elle nous est racontée par Hérodote, à la consultation de l'oracle delphique et aux prescriptions de la Pythie⁵: on a tiré de là l'idée d'un culte à Apollon, qu'un texte, tout à fait isolé, semblait confirmer, et à partir de là on a recherché, en divers endroits d'ailleurs, le lieu de ce sanctuaire qui pourrait donc être, aujourd'hui, la partie méridionale du sanctuaire de Pyrgi⁶.

Pour montrer que je ne me trompais pas beaucoup en rappelant ces données, et plutôt que de reprendre les divers points de mon article précédent, sur les doutes quant à une consultation de l'oracle grec, et surtout sur les conclusions erronées qu'on a voulu en tirer à propos d'une présence d'Apollon à Caeré, je me contenterai de renvoyer à un article, paru récemment, d'A. Mastrocinque, article au titre explicite: *Influenze delfiche su Soranus Apollo, dio dei Falisci*⁷. Dans cette étude, notre collègue, qui se réfère explicitement à de très nombreuses reprises à G. Colonna, commence par rappeler que «Soranus Apollo, il dio del Soratte, era l'antico dio etrusco Śuri, dio infero venerato, tra l'altro, anche nel santuario emporio di Pyrgi, dove era appaiato alla dea solare Cavatha» (p. 87). On trouvera ensuite tous les rapprochements possibles avec l'Apollon de Delphes: «Il dio Śuri del Soratte è stato infatti concepito alla stregua dell'Apollon delfico [...] La ragione stava nella volontà di rendere Śuri simile all'Apollon di Delfi. Soranus Apollo era dunque una versione locale dell'Apollon delfico [...] (p. 89). La specificità della clero-manzia di Soranus Apollo sembra indicare un livello cronologico relativamente alto per l'interazione fra le figure di Śuri e di Apollon delfico [...] (p. 93)». Bien sûr, on peut dire qu'il s'agit ici des seuls Falisques et non des Etrusques de Caeré, mais la conclusion est encore plus claire, qui recoupe la plupart des études sur le sujet: «Presso gli Irpi Sorani, come presso molte comunità dell'Italia antica, la diffusione del culto di Apollon e la sua identificazione con precedenti numi locali forse ricevette impulso da qualche importante consultazione delfica. Il caso dei Ceriti dopo la battaglia di Alalia è certamente il più famoso [...] (p. 93)». Il fallait en tout état de cause un Apollon, delphique ou non, à Caeré/Pyrgi et ce fut Śuri.

1.2. Cette position quant à une *interpretatio Graeca*, quant à une assimilation à Apollon de la vieille divinité indigène, empêche de tirer de grandes conséquences de

⁵ Et je n'ai évidemment jamais écrit ni même supposé qu'Hérodote pouvait connaître les pratiques des haruspices étrusques, comme le laisse entendre COLONNA 2007, p. 102.

⁶ THUILLIER 1989, p. 1537-1548.

⁷ MASTROCINQUE 2006, p. 85-97. Mais on aurait pu citer aussi SANNIBALE 2006, p. 137: «A Vulci, la contiguità e l'associazione tra Śuri e la divinità delfica appaiono chiariti o comunque indiziati già nell'arcaismo maturo [...]».

l'existence d'Apollon *Sourios* qui n'était pas partie prenante dans le débat jusqu'ici⁸. Tout au plus une vague homonymie aurait-elle pu renforcer cette assimilation? Mais, même à supposer une route maritime d'envergure, on peut s'étonner que ce sanctuaire, que cet oracle situés à Sura en Lycie, dans «a very minor place»⁹, dans une bourgade donc, aient pu influencer Grecs et Etrusques pour une telle opération religieuse. Quant à la vague ressemblance géographique entre Sura et Pyrgi (une plage, une source [...])¹⁰, on conviendra qu'elle ne permet guère de tirer des enseignements probants sur une divinité de ce dernier sanctuaire, et on rappellera que c'est avec des rapprochements de ce genre qu'on a «promené» le site d'Alésia un peu partout dans l'Est de la France¹¹...

2.1. Il est révélateur, même si le contexte épigraphique fournit plus de formes au génitif, que l'existence d'un théonyme Šuri au nominatif ne soit absolument pas assurée. On pourrait s'étonner par exemple de ne pas le rencontrer une seule fois à Pyrgi, selon le module D de D. F. Maras, alors que c'est le cas pour Cavatha¹². G. Colonna affirme que l'isolement de Šuri est certain sur la Table de Capoue dans la séquence *surilethamsul* (TC 3), où il reconnaît un cas de «Gruppenflexion» avec la désinence de génitif réservée au second membre¹³ – mais cet accord particulier, lié à un phénomène d'hypomarque, se comprend mieux lorsqu'on a à faire avec une sorte de lexème unique, du type *Tece Sansl* dans l'inscription de l'Arringatore¹⁴. Mais surtout il est étonnant de constater que la position du principal éditeur de la *Tabula Capuana* ne soit même pas mentionnée ici. Or, M. Cristofani refusait de retrouver le théonyme Šuri dans cette séquence qui, si on la cite en entier, est *vacilsipirsurilethamsul*: «Il teonimo (Šuri) dovrebbe comparire in 2.1 in una connessione poco perspicua con la formula introdotta da *vacil*: [...] tutto il contesto che segue la parola sembra un suo attributo precedente il teonimo in genitivo, al punto che la stessa divisione *sipir suri*, proposta fin dall'edizione del Torp proprio grazie all'individuazione del nome di Šuri, potrebbe essere messa in dubbio [...] una divisione di 2.1 in *vacil sipirsuri lethamsul* dove *sipirsuri* funziona da attributo di *vacil* potrebbe essere più convincente»¹⁵. Cette lecture *vacil sipirsuri lethamsul*, que préférerait donc M. Cristofani, est acceptée également par E. Benelli dans le *TbLE I*², p. 331. Il n'y aurait d'ailleurs nulle trace d'un dieu Šuri dans ce document de Capoue, alors que G.

⁸ Alors que cette épiclèse d'Apollon figure par exemple déjà dans la *RE* II, 1895, s.v. *Apollon*, col. 69. Cf. encore *RE*, zweite Reihe IV, 1931, s.v. *Surios*, col. 969.

⁹ PARKE 1985, p. 197.

¹⁰ MASTROCINQUE 2006, p. 89, fait curieusement le même rapprochement entre une source du Soracte et la source Castalie de Delphes: c'est une des analogies qui conduiraient au fait que le Soracte était devenu un «nuovo Parnaso».

¹¹ REDDÉ 2003.

¹² MARAS 2009, p. 459-450 (pour Cavatha, Py co.2).

¹³ COLONNA 2007, p. 105; cf. déjà COLONNA 1991-92, p. 94, note 66.

¹⁴ BENELLI 2007, p. 224-226 (*CIE* 4196).

¹⁵ CRISTOFANI 1995, p. 70.

Colonna veut aussi le retrouver derrière l'«adjectif» *savcne* (TC 2, et 6): mais ce dernier mot doit être en réalité un théonyme autonome¹⁶.

2.2. L'autre cas invoqué est celui de cette lamelle de plomb (*defixio?*) de Chiusi (TLE 478), qui présente à la ligne 4 la séquence *surisice* que G. Colonna veut désormais décomposer en «*suri sice*», en rapprochant le second terme de noms propres comme Šiki (cf. déjà REE 1992 [1993], p. 309-311, n° 34)¹⁷. Sans insister ici sur l'orthographe méridionale adoptée, et sans vouloir nier l'authenticité de ce document, on relèvera seulement qu'une division *suris ice* paraît au moins aussi acceptable, avec un lemme *ice* qui pourrait être une forme de démonstratif, non encore attestée de façon sûre mais qu'il n'est pas impossible de retrouver par exemple dans le plomb de S. Marinella, et peut-être même dans la TC 1.4. C'est si vrai que G. Colonna lui-même proposait cette lecture du texte en 1985: «Divido come segue il passo in questione: «*marni suris ice muka* (per *ice*, cfr. TLE 878)», tout en notant que c'était la plus ancienne attestation du théonyme¹⁸. Une autre hypothèse qui n'est pas envisagée habituellement serait qu'il faille conserver ici le mot entier *surisice* (un parfait actif formé sur une base *suris?*): la datation ancienne (vers 550) permettrait en effet une telle lecture. Pour D. F. Maras, qui reconnaît bien sûr ici le théonyme – tout en notant le caractère assez rare du nominatif dans une *tabella defixionis* – *sice* pourrait être en effet un prétérit¹⁹.

2.3. Si le nom *suri* sans *-s* final ne nous paraît donc pas bénéficier d'une seule attestation épigraphique assurée jusqu'ici, l'existence du lexème *sur* sur une coupe de bucchero d'Orvieto (Rix, ET Vs 0.6; CIE 10537) revêt une grande importance, puisque *sur* est considéré par G. Colonna comme «una forma alternativa del teonimo Suri» et permet donc d'établir une liaison aisée avec entre autres *Sor-anus* et *Sor-acte* – et on sait l'importance de ce rapprochement dans la discussion²⁰. Outre le fait qu'il n'y a pas à Orvieto d'autres attestations d'un dieu Šuri et qu'il n'y a donc pas ici un «contexte» favorable, comme on peut le dire pour Pyrgi, il y a cependant une vraie difficulté qu'avait déjà relevée M. Cristofani lors d'une intervention au congrès de Tarente de 1993²¹: c'est l'orthographe septentrionale de la sifflante qui est en effet utilisée pour noter le «théonyme» abrégé²². Ce dernier point est balayé par G. Colonna qui relève la position géographique et politique d'Orvieto à l'époque de Porsenna, et les liens avec Chiusi. Mais cet avis ne fait pas l'unanimité. Ainsi, E. Benelli note-t-il à propos d'une inscription

¹⁶ CRISTOFANI 1995, p. 44 et 69. Cf. aussi CARAFA 2008, p. 16-17.

¹⁷ Cette division des mots est reprise dans le *TbLE P*, p. 335.

¹⁸ COLONNA 1984-85, p. 74, note 51.

¹⁹ MARAS 2009, p. 245-246.

²⁰ COLONNA 2007, p. 105-106.

²¹ *Magna Grecia, Etruschi, Fenici*, Atti del XXXIII Convegno di studi sulla Magna Grecia (Taranto 1993), Napoli 1996, p. 425-426.

²² La partie inférieure de la première lettre du mot ayant disparu, on a parfois évoqué l'hypothèse qu'il pourrait s'agir d'un *t* (NRIE 479, p. 152): en fait, cette lettre ne peut être qu'un *s* à trois traits.

d'Orvieto (tombe 144 de Crocifisso del Tufo, CIE 4955 = Rix, ET Vs 1.43) sur laquelle on lit le mot *suthi* écrit dans une orthographe septentrionale alors qu'on attendrait le mot *šuthi* dans une orthographe méridionale régulièrement utilisée à Orvieto: «Per *suthi* [...] si deve parlare di un vero e proprio errore ortografico, probabilmente dovuto ad assimilazione regressiva della sibilante del genitivo (on lit en effet *mulvenas suthi*), poiché la grafia dell'iscrizione è per il resto regolarmente meridionale [...]». Et le même auteur de conclure avec fermeté: «Infatti, nonostante la posizione di Orvieto a ridosso del confine tra le due aree epigrafiche dell'Etruria, è comunque difficile ipotizzare l'esistenza di interferenze ortografiche, dal momento che le iscrizioni di tipo settentrionale che vi si sono rinvenute sono per lo più o attribuibili a immigrati o redatte su oggetti importati verosimilmente già iscritti»²³.

2.4. Il faut avouer que bien des circonstances exceptionnelles doivent être invoquées pour justifier de telles particularités. On veut bien que le dieu Šuri soit important mais à condition de ne pas tout lui attribuer systématiquement. De la même façon, le graffiti *su* identifié sur le pied d'une kylix à Pyrgi (REE 1989-90 [1991], n° 23, p. 314) est interprété, vu le contexte «sourien», comme la forme volontairement abrégée (il y aurait toute la place pour le mot entier) de *suris* «[...] con il teonimo in ortografia settentrionale»: mais cette hypothèse nécessite aussi diverses conditions pour être acceptée, et d'ailleurs G. Colonna lui-même reste prudent («forse 23», *ibidem*, p. 323)²⁴. Le résultat est, comme nous le notions dans notre article des *StEtr* LXXIII, 2007 [2009], que le «dieu» Šuri n'apparaît réellement que deux ou trois fois sous son nom à Pyrgi, si l'on ne rajoute pas à la liste des formes abrégées douteuses et des épithètes dont rien ne prouve qu'elles doivent lui être rattachées. Cavatha est incontestablement mieux servie puisqu'elle bénéficie de dix-huit dédicaces sûres faites à son propre nom. La différence de traitement entre ce qui serait deux époux divins est suffisamment éclairante pour qu'on s'interroge sur la présence (en fait sur l'existence) réelle d'une divinité masculine dans ce sanctuaire Sud de Pyrgi.

3.1. Un autre point essentiel dans cette discussion est celui de l'asyndète, puisque, si on admet que Šuri est un théonyme, il apparaît au génitif à plusieurs reprises avec un autre nom de divinité, également au génitif et sans coordination, comme le montrent les cas de *šuris cavathas* et de *šuris selvansl* pour se limiter à ceux-là. Bien sûr, il n'est pas question de nier l'existence de l'asyndète en étrusque, en particulier pour des frères (cf. le bel exemple de l'hypogée des Volumnii à Pérouse²⁵) mais pour justifier pleinement ces cas (nombreux, trop nombreux...) avec Šuri(s), il faut trouver d'autres exemples avec d'autres divinités: or, ici, les choses se compliquent. On peut rappeler que dans son étude sur les dénominations divines étrusques binaires, C. De Simone n'avait retenu qu'un seul cas d'asyndète copulative autre que ceux avec Šuri(s): c'est celui d'*a(h)ritimipi*

²³ BENELLI 2007, p. 116 (n° 34).

²⁴ Cf. MARAS 2009, p. 345 (Py co. 28).

²⁵ BENELLI 2007, n° 47-1, p. 140 (CIE 3754 = Rix, ET Pe 5.1).

turanpi (TLE 45; Rix, *ET Ve* 3.34; *ThLE I*, p. 183), sur lequel nous reviendrons plus loin²⁶. G. Colonna ajoute aujourd'hui quatre nouveaux exemples, à commencer par «Raths Turmsal» qui apparaît sur la première ligne du poids de Cerveteri: mais cette lecture qui voit l'objet dédié à deux dieux, Rath et Turms, n'est pas acceptée, comme le reconnaît G. Colonna lui-même²⁷, par la plupart des commentateurs, et l'on préférera sans aucun doute voir ici une dédicace au seul Turms, bien placé pour un objet lié au négoce, et qualifié ici par une épithète, une épiclèse particulière²⁸. Si l'on considère que la place de *raths* avant le théonyme constitue une objection dirimante, rien n'empêche de penser alors qu'on a ici une forme de nom introduisant le mot *turms*: à titre d'exemple, on aurait une expression comme «à l'invocation», ou «sous le patronage», ou «en l'honneur» de Turms. D'autres hypothèses ont été formulées, rejetant de toute façon l'idée de deux théonymes en asyndète.

3.2. G. Colonna cite ensuite le petit bronze en forme de cône (poids ou «cippetto») dédié, selon lui, «Estial atial Cathas», qu'il traduit comme «a Esti, la madre, (e) a Catha», en voyant là un nouvel exemple d'asyndète entre deux divinités. En passant sur le fait qu'on lit plutôt *espial* et non *estial* (cf. d'ailleurs E. Benelli), force est de constater surtout que l'inscription en question n'est pas interprétée ainsi dans les autres publications, de Cristofani à Bonfante²⁹. En repartant de l'inscription intégrale, *ecn turce laris thefries esp(t)ial atial cathas*, on aurait soit plus simplement, après le nom du dédicant, un matronyme, Espial, suivi du mot «mère» ou d'un autre nom propre: «d'Espi la mère», ou d'«Espi Atia»; soit *espial* (inconnu) porterait sur la seule dédicataire, à savoir Catha la Mère. Mais rien ici ne nous amène à déceler un cas d'asyndète, avec une dédicace à deux divinités Esti la mère et Catha, tant les autres explications sont plus simples et plus évidentes³⁰.

3.3. Il est curieux d'avoir inséré dans cette série de soi-disant asyndètes divines l'inscription portée sur une grande statuette de bronze, où on peut lire: *au ceisina la eiseras thufthas turce* (K. Wylin, *REE* 1998 [2001], p. 447-448, n° 115). Il serait étrange en effet qu'on mette sur le même plan les dieux et Thufthas: il est clair qu'il faut rapprocher ce texte de la séquence *aiseras thufthicla* (Rix, *ET OA* 3.5; TLE 740) ou *eiseras thufthi* (TLE 558) et comprendre qu'il s'agit des divinités de Thufthas, qui sont près de celui-ci, qui sont dans son cercle. Nul cas d'asyndète n'est en tout cas à rechercher dans cet exemple épigraphique³¹.

²⁶ DE SIMONE 1997, p. 206: celui-ci ne présentait alors que deux cas avec Śuri (Thufthas Śuris et Śuris Cavathas).

²⁷ COLONNA 2001, p. 163, et note 39.

²⁸ MAGGIANI 2001, p. 153.

²⁹ *ThLE I*, p. 118; M. CRISTOFANI, *REE* 1993 [1994], n° 26, p. 269-271; BONFANTE 2002, p. 145-146.

³⁰ COLONNA 1996, p. 369, note 59, signalant cette inscription, n'était pas alors convaincu qu'il y eût ici un cas d'asyndète: «[...] che interpreterei: «di Espi, la madre (e) di Catha» oppure «di Espi madre di Catha» [...] riconoscendo in Espi un epiteto non altrimenti noto di Vei/Demetra [...]». Voir encore note suivante.

³¹ Révélatrice à cet égard est la dernière page de l'ouvrage de D. F. Maras (MARAS 2009, p. 470): alors qu'il déclare, sans surprise, partager pleinement les vues de G. Colonna sur l'onomastique divine étrusque, il

3.4. Le cas le plus emblématique est enfin celui de ce petit bronze de la zone de Chiusi, daté du IV^e siècle et qui serait dédié à Selvans et à Turan Thanria, «selvansl Turnś Thanral» (Rix, *ET Cl.* 3.3). Une inscription très difficile à lire, certes, en raison de la corrosion du métal, mais il n'en reste pas moins que l'ingénieuse et nouvelle lecture, qui est celle de D. Maras, n'a absolument rien d'assuré³². On peut même penser qu'elle est un peu dictée par l'idée qu'il existe un mode d'asyndète fréquent pour les théonymes en étrusque et qu'il est donc tout à fait «naturel» de trouver, ou d'imaginer, un second théonyme après Selvans. Autrement dit, on est dans un raisonnement circulaire: on s'appuie sur la théorie de l'asyndète pour trouver un exemple qui conforte alors la théorie. Mais la lecture de ce mot *turnś* convainc d'autant moins que la troisième lettre est plutôt un *-l*, ce qui nous renvoie avec *tul* à une épithète bien connue pour Selvans, dieu des bornes et des confins (cf. l'inscription d'Orvieto avec *selvansl tularias*, *REE* 1987-88 [1989], p. 346, n. 128)³³. Comme la lettre suivante ressemble plus à un *b* qu'à un *n*, ce que reconnaît aussi très honnêtement l'auteur, on voit que beaucoup d'ambiguïtés planent sur le résultat, aussi méritoire qu'il soit, et donc, en conclusion, on se gardera bien d'aller chercher dans cette inscription délicate un quelconque exemple d'asyndète «divine».

3.5. On revient donc à l'inscription véienne Rix, *ET Ve* 3.34 = *TLE* 45, qui comporte les deux mots ou plutôt les deux syntagmes A(H)ritimipi Turanpi et qui semble au premier abord fournir un bon exemple de cette pratique de la non-coordination entre deux théonymes ici non discutables. Cette dédicace retrouvée à partir de quatre fragments d'un vase de bucchero du VI^e siècle n'est pas facile à lire, mais on arrive à identifier le texte suivant: *mi th[- -]nies a(h)ritimipi turanpi m[- -]nuna[- -]*. Si la séquence *aritimipi turanpi* n'est pas discutable, on pourra cependant remarquer que la présence des deux suffixes *pi* (= pour?) vient peut-être perturber dans ce cas la nécessité d'une coordination³⁴. D'un autre côté, à regarder l'inscription entière, on pourrait aussi se demander si on n'a pas là, en tenant compte des deux *mi*, une sorte de chiasme: *aritimipi* suivant le nom propre au génitif et *turanpi* dépendant de *mi nunar* qu'il faut sans doute restituer ici. C'est un type d'interprétation qui a été proposé en particulier pour des textes épigraphiques contenant le formulaire d'interdiction d'appropriation, et où figurent deux personnes qui pourraient être alors le propriétaire de l'objet et celui qui l'a offert (avec le terme technique *nuna(r)*, *nune*, *nunan*)³⁵: la même distinction pourrait

est cependant obligé de reconnaître que la liste des théonymes en asyndète établie par ce dernier est un peu trop longue, en particulier en ce qui concerne les deux derniers exemples que nous venons de rappeler (et de lire, pour la première des deux, «Esti mère de Catha»). Cf. *ibidem*, p. 301, 303-304.

³² MARAS 1998, p. 173-176.

³³ MARAS 2009, p. 438-439.

³⁴ On pourrait objecter à cette remarque que les formes en *-eri* sont coordonnées dans le *Liber Linteus* de Zagreb: cf. en effet la séquence *spureri methlumeric* sur laquelle on renvoie à RIX 1997, p. 396. Mais peut-être faut-il voir là deux formations différentes qui ne réagissent pas aux mêmes règles.

³⁵ MORANDI 1996, p. 129: *TLE* 13 (Suessula) *th(q)upes fulusla mi ei minpi capi mi nunar thevruclnas*. Cette lecture n'est pas recueillie par *ThLE P*, p. 336. Cf. aussi MAGGIANI 2002, p. 315-318, n° 15, avec une

ici s'appliquer aux deux divinités destinataires de l'objet à différents titres, et par suite ne mettrait pas en jeu la question de l'asyndète.

3.6. Même en admettant ce dernier exemple – et il faut encore insister sur le fait que ce serait ici une asyndète entre syntagmes et non entre deux noms³⁶ – il resterait à se demander par quel hasard un dieu Śuri se voit aussi souvent rattaché, par la procédure de l'asyndète, à d'autres divinités: à Cavatha, à Thuftha, à Selvans (celui-ci à deux reprises si l'on admet le cas du Putto Carrara à Tarquinia toujours³⁷) ... et à Savcne. Car, en dépit du fait que G. Colonna voudrait voir en *savcne* une épithète d'un dieu Śuri – ce qui pose problème, vu la place du mot avant *śuris* sur la *sors* de Viterbe – il est certain que Savcne doit être considéré comme un théonyme autonome: c'est un des dieux du panthéon de la *Tabula Capuana*. Mais il n'y a pas de hasard qui conduirait à donner une place exceptionnelle à une telle divinité: c'est qu'il n'y a pas d'asyndète répétée, c'est que le mot *śuris* n'est pas un théonyme mais un nom commun suivi en l'occurrence de divers théonymes au génitif, ce qui devient normal à partir du moment où ce mot a une signification qui renvoie au domaine religieux et plus particulièrement à celui de la divination. S'agissant de rencontres divines surprenantes, pour ne pas dire de télescopes, on ne peut pas ne pas rappeler le problème que posent les deux *sortes* d'Arezzo (petit disque de plomb et caillou), qui sont tout à fait contemporaines (III^e s. avant notre ère) et dont on a encore montré récemment qu'elles provenaient du même sanctuaire abritant un oracle³⁸. Or, l'une serait au nom de Śuri (au génitif: *śuris*) et l'autre au nom d'Aplu (au nominatif...): confirmation de l'assimilation de Śuri à Apollon, a-t-on dit³⁹. Mais il paraît invraisemblable qu'à la même époque, dans le même lieu sacré, on ait employé en étrusque sur ce type d'objet deux noms différents pour désigner la même divinité: la conclusion est bien que le mot *śuris* n'est pas le théonyme.

4.1. Il est intéressant de constater que le mot *śuris* peut figurer seul, comme on le voit sur le sort en plomb d'Arezzo (*śuris*) – et sur la pierre de Bettona: mais là il faut sans doute imaginer une interprétation un peu différente, on le verra plus loin –, ou bien suivi (ou précédé) d'un génitif donnant le nom de la divinité concernée, ce qui serait le cas le plus fréquent en Etrurie, illustré en particulier par l'exemple de la plaquette de bronze de Viterbe (*savcnes śuris*), qui est une autre *sors* incontestable, ou celui de Tarquinia avec l'inscription *śuris selvansl* portée sur une pierre – mais il nous faudra revenir sur ce dernier cas. Or, cette double situation est celle qui apparaît aussi

inscription qui pourrait être lue *venelus mi ei mene pi khape mi karkus* (lecture différente également chez *ThLE I*, p. 211).

³⁶ Sur la «postposition» en étrusque, Van Heems (à paraître).

³⁷ ... et non du Putto Graziani, comme l'écrit COLONNA 2007, p. 107, note 46. Si l'inscription figurant sur le Putto Carrara livre la séquence (restituée) *śuris selvansl apas*, on voit mal comment cette épithète pourrait qualifier le premier dieu, comme l'écrit MARAS 2009, p. 151, et p. 157, n. 2, plutôt que le second (c'est, dans son catalogue, le texte Ta do.5).

³⁸ MARAS 2009, p. 224-226 (Ar co.3, Ar co.4).

³⁹ COLONNA 1997, p. 176.

sur la documentation figurée romaine, pourtant très limitée, montrant des *sortes*. On a en effet d'une part le denier de M. Plaetorius Cestianus, datant des années 68-66 avant notre ère, et sur lequel on reconnaît au droit un buste de Fortuna (?), et, au revers, un enfant (*Sors* en personne?) vu de face et tenant une tablette inscrite au seul nom de *sors*⁴⁰. Par ailleurs, le grand relief de marbre d'Ostie, offert par l'haruspice C. Fulvius Salvis, présente un cas différent⁴¹: au centre du triptyque, Hercule et un personnage plus petit (l'haruspice lui-même?) tiennent une tablette rectangulaire portant l'inscription *.ORT H*, qui est unanimement développée en *sortes Herculis*⁴². A ce document, on peut ajouter la marque *Sors Mercuri* qu'on peut lire sur deux olla de bronze trouvées l'une à Herculaneum, l'autre à Emona⁴³.

On constatera qu'à chaque fois c'est le nominatif qui est utilisé: *suris* d'un côté, *sors* ou *sortes* de l'autre. On a donc là une situation tout à fait parallèle sur le plan épigraphique en Etrurie, et sur le plan iconografico-épigraphique à Rome, pourrait-on dire. Et, s'il est vrai, comme le fait remarquer très justement J. Champeaux⁴⁴, qu'il y a une sorte d'«impérialisme des sortes» dans le domaine étrusco-italique, il serait surprenant que le mot étrusque correspondant ne soit pas attesté comme il l'est dans le monde latin (même si «la science des sortes [...] occupe une place marginale au sein de l'*Etrusca disciplina*»⁴⁵; mais on ne voit pas ce qui conduirait à chercher une origine grecque pour cette divination italienne par tirage des sortes: on a là une vision classiquement grecocentriste, que dénonçait M. Cristofani⁴⁶). En fait, le mot est attesté, et c'est bien normal, vu l'importance de la divination en Etrurie, sous plusieurs formes: c'est donc *suris*. Ce résultat a en tout cas l'avantage de lever une sorte d'hypothèque, d'éliminer un curieux monopole attribué à un dieu *Suris*, ainsi que le rappelle A. Mastrocinque en se référant aux publications de J. Champeaux: «Mentre nel restante mondo italico la mantica che si serviva delle *sortes*, cioè di piccoli testi oracolari che venivano estratti a sorte, caratterizzava il culto di molte divinità, nel mondo etrusco essa sembra fosse appannaggio di *Suris* e di Apollo, che peraltro erano identificati»⁴⁷. Mais si *suris* est un nom qui a le sens envisagé par nous, il n'y a évidemment plus d'objection à le trouver en liaison avec ces *sortes* et avec cette pratique divinatoire.

4.2. Que d'ailleurs, dans une inscription comme celle de Pyrgi *mi suris cavatbas*, on s'attende à trouver un appellatif après le pronom personnel sujet n'a rien que de très

⁴⁰ SYDENHAM 1952, p. 133, n° 801, pl. 2-3; CRAWFORD 1974, I, p. 415, n° 405, 2, pl. 50. On trouvera une excellente photo dans CHAMPEAUX 1990, p. 280, fig. 2.

⁴¹ Sur ce document, voir HAACK 2006a, p. 54-58, où l'on trouvera la bibliographie ancienne, et déjà HAACK 2003 (avec la photo du relief d'Ostie en couverture).

⁴² KLINGSHIRN 2006, p. 145 et note 47, restituerait *sortis Herculis* avec un nominatif singulier archaïque (attesté chez Plaute, *Cas.* 380).

⁴³ *CIL* III 6017.9; *CIL* X 8072.13.

⁴⁴ CHAMPEAUX 1990, p. 272-273.

⁴⁵ HAACK 2003, p. 124 et note 302.

⁴⁶ *Magna Grecia, Etruschi, Fenici, cit.* (note 21), p. 425-426.

⁴⁷ MASTROCINQUE 2006, p. 93.

normal. C'est même l'hypothèse que faisait... G. Colonna lorsqu'on n'avait pas encore trouvé le tesson avec *vathas* (mis au jour en 1994) et que l'inscription, sur un pied de kylix attique du V^e s., se lisait seulement *mi šuris ca[- - -]*: «Supplirei la terza parola o con l'epiclesi *calusnas*, nota da una dedica del santuario del Belvedere ad Orvieto (*tinia calusna*), o con l'appellativo *cana*, designante l'oggetto. Appellativo ben noto [...]»⁴⁸.

4.3. Il vaut alors la peine de revenir sur l'inscription *šuris/selvansl* qui figure sur la face A d'un bloc de nenfro mis au jour sur le site urbain de Tarquinia, près de la porta Romanelli (*tav. V a-d*). La face B comporte également une inscription lue *selvansl* depuis la première publication de ce document par M. Cataldi: «un solo teonimo, sempre flesso al genitivo»⁴⁹. Une des interprétations possibles est qu'on aurait ici un élément de l'enceinte d'une aire sacrée dédiée plutôt à Šuri pour G. Colonna, tandis que Selvans serait là dans son rôle de protecteur des limites, des clôtures, des frontières⁵⁰. Outre le fait qu'on peut trouver Šuri bien accommodant dans son effacement devant Selvans – et surtout s'il est le principal destinataire de cette aire sacrée – la lecture de la face B n'est peut-être pas aussi évidente qu'on le dit toujours. En effet, rien n'est moins sûr que le génitif *selvansl* dans ce cas, qui semble surtout suggéré par celui de la face A. Il semble préférable de lire là le nominatif *selvans*: le problème vient du fait que la pierre est abîmée à l'endroit où on aurait le dernier *l*, et c'est la présence d'une trace oblique complètement à gauche de cette face B qui a entraîné cette lecture. Mais la comparaison avec l'autre *l* du mot *selvans* sur cette face B et surtout avec le dernier *l* de la face A ne laisse aucun doute: ces *l* ont une haste parfaitement verticale, ils sont à la même hauteur que le *s* final de *selvans*, et non pas nettement au-dessus comme l'est cette trace oblique qui n'a sans doute rien à voir avec une lettre (il y a une autre grande trace oblique qui va d'ailleurs dans l'autre sens). Ajoutons enfin que s'il y avait un *l* normal à la fin du mot, on devrait apercevoir de toute façon sa partie haute; E. Benelli, dans le *TbLE I*, p. 361, cite le mot avec le dernier *l* en italique (= lettre probable, mais de lecture incertaine: mais c'est, selon nous, uniquement lié à l'autre face).

Si l'on a ici *selvans* seul sur la face B, c'est un argument supplémentaire pour faire de *šuris* sur la face A un nom au nominatif qui est suivi d'un théonyme au génitif (= *sors Silvani*), comme *šuris cavathas* à Pyrgi ou, en latin, *sors Mercurii* ou *sors Herculis*, que nous avons déjà rencontrés. On pourrait encore faire un rapprochement avec l'inscription d'Orvieto (nécropole de la Cannicella) *thval veal* portée sur une petite plaque de bronze, elle-même fixée à un autel, un cippe ou une base⁵¹: l'appellatif *thval*, suivi du nom de la Déméter étrusque au génitif, et qu'on ne sait «traduire», aurait-il un sens proche de

⁴⁸ COLONNA 1984-85, p. 74. Mais *cana* a un sens (statue, image, ornement?) qui ne semblait guère convenir: cf. H. RIX, in *AION ArchStAnt* n.s. IX-X, 2002-2003, p. 95-101.

⁴⁹ CATALDI 1994, p. 63 (et la planche II de l'article présente la photo et le dessin de ce bloc).

⁵⁰ COLONNA 2007, p. 107. Ce pourrait être aussi un cippe ou une partie d'un autel: BENELLI 2007, p. 221 (avec dessin des deux inscriptions).

⁵¹ COLONNA 1985, p. 121 (à propos de *thval* «voce lessicale di incerto significato»). Cette lecture nous paraît préférable à celle qui voit dans le mot un démonstratif au génitif, qu'on comprendrait mal sur une telle inscription (COLONNA 1984, p. 95 sq.; MARAS 2002, p. 223 sq.).

celui de *suris*? On peut aussi songer au cippe de Bolsena TLE 900 *selvans* (ici au nominatif...) *sanchuneta cvera* qui joint théonyme et nom commun⁵². L'un des deux cippes mis au jour à Bettona fournit encore une comparaison intéressante avec son inscription *tular larns* qui renvoie bien sûr à la «delimitazione del *temenos* di un santuario del dio *Laran* [...]»⁵³.

Comme il faut tenir compte du fait que les deux faces sont inscrites apparemment pour être lues, il n'est pas aisé de restituer la situation initiale de cette pierre de Tarquinia: on a vu que certains pensaient à un autel ou, comme l'inventrice, à un cippe de bornage ou à un élément du mur délimitant une aire sacrée. L'idée que cet espace soit dédié à un dieu Šuri est un peu étrange quand on voit que c'est le mot *Selvans* qui figure par deux fois sur les deux faces du bloc. En réalité, si aire sacrée il y a, c'est *Selvans* qui en est le titulaire. On peut alors imaginer que ce bloc de Tarquinia servait de base, de support pour une *arca* contenant les sorts⁵⁴, précisément comme sur le relief d'Ostie de l'haruspice C. Fulvius Salvis.

5. Mais cela nous conduit aussi à suggérer que l'étrusque *suris* avait peut-être les mêmes acceptions que le latin *sors* qui n'est pas limité en effet aux seules tablettes ou aux seuls objets tirés au sort par un spécialiste, ni même à la réponse oraculaire. Comme le montrent bien les dictionnaires, et entre autres l'Oxford Latin Dictionary (1990), le mot *sors* a non seulement le sens de «lot, lottery, oracle», mais également celui de portion, lieu, sphère attribués par le sort et même royaume assigné aux dieux, par exemple chez Sénèque⁵⁵: on retrouverait ici une division de l'espace qui est loin d'être étrangère à la religion étrusque, comme chacun sait. Il faut donc accepter, pour *suris* comme pour *sors*, une certaine souplesse d'emploi, qui apparaît d'ailleurs pour bien des mots étrusques (par exemple pour *cana*): étant donné les limites de notre connaissance actuelle du lexique étrusque, on est bien obligé d'accepter pour certains mots du vocabulaire religieux l'idée d'une sphère sémantique relativement large, et du coup de voir ceux-ci se chevaucher parfois, en tout cas provisoirement. Le *suris Selvans* du «cippe» de bornage de Tarquinia pourrait ainsi indiquer le *locus*, la *pars*, la *sedes* attribués au dieu *Selvans*⁵⁶; et on pourrait éventuellement retrouver le même sens pour la pierre (ou la stèle) en nenfro de Vulci, ainsi que pour le bloc de travertin de Bettona, qui présentent tous deux le

⁵² TAMBURINI 1985, p. 45, 1.35 (III^e-II^e s.)

⁵³ MARAS 2009, p. 325 (Pe co.4); STOPPONI 2006, p. 32-33 et n° 263 du catalogue; p. 315 (avec une interprétation différente par M. Scarpignato).

⁵⁴ On sait que G. Colonna a proposé une telle interprétation pour une «cassette» de bucchero de Véies, dédiée à Minerve: cf. MARAS 2009, p. 419 (avec la bibliographie); BAGNASCO GIANNI 2001, p. 197, note 3.

⁵⁵ BOUCHÉ-LECLERCQ 1899, p. 289, note 3 note que *sors* = *locus*, *pars* dans certains cas et cite en particulier Manilius dont on connaît la théorie des douze *sortes* (*astronomica* III 96-155).

⁵⁶ En ce sens *suris* et *luth/lut* (espace céleste ou terrestre accordé à une divinité) seraient plus ou moins synonymes: MARAS 2002, p. 221-222. Et *suris* présenterait aussi un cas parallèle à celui de *muni(s)* qui connaît, à partir d'un concept essentiel (le lieu), des articulations sémantiques spécifiques (MARAS 2002, p. 223 sq.) – et d'ailleurs les deux termes auraient une signification assez proche dans certains cas: mais le sens de *muni(s)* est loin de faire l'unanimité.

mot *suris*, isolé dans ce dernier cas. Il vaut sans doute enfin la peine de s'attarder un instant sur les deux petites plaques de travertin trouvées à Arezzo dans le sanctuaire de Castelsecco (ou dans les environs immédiats) et qui datent du III^e s. avant notre ère: on lit sur la première *tins lut* et sur la deuxième *fleere*. Comme l'indique D. F. Maras dans son récent ouvrage, «si tratta verosimilmente di due segnacoli per le "case" divine da porre attorno al punto di osservazione di un *auguraculum* per facilitare il riconoscimento delle *sedes* da parte del sacerdote divinatore». Ce qui est frappant est qu'on a ici d'une part une inscription avec un nom commun (*lut*) et un théonyme au génitif (*tins*), et d'autre part un nom commun seul (*fleere* avec le sens de divinité, *numen*) «qui utilizzato evidentemente per indicare la divinità titolare del culto nel santuario, contrapposta a tutte le altre che risiedevano nelle varie *sedes* divine ed i cui nomi dovevano essere espressi apertamente»⁵⁷. Autrement dit, on a là un parallèle avec le *suris selvansl* de Tarquinia et le *suris* tout court de Bettona⁵⁸.

6. D'une façon plus générale, il faut aussi reconnaître nos ignorances en matière de cléromancie étrusque⁵⁹. Nous avons tendance à tout ramener au modèle latin qui est celui de Préneste (et du relief d'Ostie) car il est le seul à bénéficier d'une description détaillée, grâce à Cicéron: en conséquence, nous recherchons la séquence-type dans laquelle un coffret renferme des tablettes qui en sont extraites d'une manière ou d'une autre, par un enfant ou un prêtre. Mais il suffit de lire les études d'A. Bouché-Leclercq pour se rendre compte que les pratiques de divination par les sorts étaient multiples, et encore sommes-nous loin d'en faire le tour. Cette divination pouvait s'effectuer aussi dans le monde méditerranéen en utilisant des cailloux, des fèves de couleur différente, des baguettes marquées d'entailles, des flèches, des osselets et bien sûr des dés: cette «kybomantie» explique sans doute que les dés d'ivoire de Vulci conservés à Paris, à la Bibliothèque Nationale, aient vu leurs faces marquées de chiffres écrits en toutes lettres, une circonstance bien utile pour nous... «Ces divers sorts pouvaient être maniés suivant des rites variés, jetés sur le sol ou sur une table consacrée [...] agités dans une urne, posés sur une coupe débordante, lancés dans une source [...] ou un bassin hydromantique [...]»⁶⁰. Pour le tirage au sort, on pouvait utiliser un seau d'eau, un *kottabos*, une fontaine... Et bien entendu, les techniques spécifiques de l'Etrurie nous échappent-elles en grande partie: il n'est que de voir les diverses hypothèses qui ont été formulées pour la *sors* d'Arezzo au nom d'Aplu⁶¹. Aussi serait-il imprudent d'accorder une importance démesurée à la forme et à la dimension des supports sur lesquels figure une inscription avec *suris* pour en conclure que le contexte exclut toute pratique cléromantique – et de surcroît le mot étrusque lui-même n'avait sans doute pas ce sens unique et limité.

⁵⁷ MARAS 2009, p. 226-227 (Ar sa.1, Ar sa.2).

⁵⁸ CII 83, p. 19. Sur cette «pietra» de Bettona, voir maintenant STOPPONI 2006, p. 31-32 en particulier, avec de nouvelles hypothèses de lecture concernant le mot *suris* sur une lamelle de plomb.

⁵⁹ Sur cette question, BAGNASCO GIANNI 2001, p. 197-219.

⁶⁰ BOUCHÉ-LECLERCQ 1892, p. 301-302. Cf. aussi BOUCHÉ-LECLERCQ 1879, p. 189-197.

⁶¹ MARAS 2009, p. 225.

7.1. Le mot *sorex* qui figure sur deux inscriptions de Falerii Novi⁶², datées du II^e s. avant notre ère, a été récemment remis en relation, à titre d'hypothèse, avec le théonyme Śuri⁶³: on l'avait déjà fait dériver du mont Soracte et du théonyme Soranus, d'ailleurs souvent rapproché de Śuri. Le sens et l'origine de ce terme ne sont certes pas sans poser des problèmes, mais on peut remarquer qu'il est utilisé dans les deux cas avec un mot plus connu indiquant aussi un rôle religieux, celui d'haruspice. Ancos, fils de Marcus (CIL XI 3158) est par exemple *harisp(ex)*, *sor(ex)* pour la deuxième fois, et également *ensor*. Il serait donc plus logique de penser que, comme *haru-spex/hari-spex* (examinateur d'entrailles?), le terme *sorex* repose sur un nom commun qui pourrait donc désigner le sort: il dériverait plutôt selon nous de *suris*, et il qualifierait ainsi un «spécialiste des sorts». Ces personnages de Faléries auraient à leur arc deux techniques de divination typiques de l'aire étrusque ou pour dire mieux ici de l'aire étrusco-falisque.

De la même façon, l'haruspice d'Ostie, C. Fulvius Salvis – dont la forme du surnom trahit l'origine étrusque – et que nous venons d'évoquer, «aura, selon un système de consultations multiples dont on a bien d'autres exemples, eu recours à une autre discipline, la cléromancie»⁶⁴. La fameuse bilingue de Pesaro fournit un rapprochement supplémentaire puisque le personnage de L. Cafatius y est désigné comme *haruspex fulguriator* (CIL XI 6363)⁶⁵: le second terme le qualifiant cette fois comme un spécialiste des foudres, ou peut-être même un déclencheur d'éclairs. On aurait donc là plusieurs exemples de double spécialité dans le domaine religieux et plus précisément dans celui de la divination. Mais à chaque fois l'étymologie renvoie à des noms communs (*haru-spex*, *fulgur-ia-tor*) et non à des noms propres, théonymes ou pas, et il est donc logique qu'il en soit de même pour *sorex*.

7.2. Il est vrai qu'une autre étymologie ne met pas le mot *sorex* en rapport avec un nom propre, et plus précisément un théonyme. C'est la position de E. Peruzzi qui renvoie à la famille de *sors* et au verbe *serere* (lier), en citant d'ailleurs le dictionnaire étymologique d'Ernout-Meillet: «A Falerii [...] il *sorex* sarà il sacerdote “*qui serit*”». Et un peu avant: «[...] mentre la parola *sorex*, che è attestata solo in falisco e designa o qualifica una carica, si spiega agevolmente come genuina voce falisca nell'ambito della famiglia di *sors*. È evidente la connessione di *sors* con *serere* “legare insieme”»⁶⁶. Il est suivi sur ce point par M. L. Haack qui propose aussi la traduction de «lieur de sorts» pour celui qui exerce cette charge (*sorex* = *qui serit sortes*)⁶⁷. On voit donc qu'on retrouve l'étymologie qui a été suggérée pour le mot *sors* lui-même et qui est pourtant loin d'emporter

⁶² CIL XI 3158 et 3159: cf. HAACK 2006a, p. 21, n° 6 et p. 42-44, n° 21.

⁶³ MASTROCINQUE 2006, p. 88, note 24: «Non è dimostrabile che *sorex* sia un nome legato al dio Śuri, ma la cosa non è esclusa [...]» (avec des inexactitudes sur la référence au CIL, et sur le nom des deux Falisques). Cf. déjà LA REGINA-TORELLI 1968, p. 221-229.

⁶⁴ CHAMPEAUX 1990, p. 282.

⁶⁵ HAACK 2006a, p. 38-40, n° 18 (avec une bibliographie très détaillée).

⁶⁶ PERUZZI 1963, p. 437-438.

⁶⁷ HAACK 2003, p. 123 et 126; HAACK 2006, p. 43.

l'adhésion. Pour ne pas revenir à Ernout - Meillet, qui ne sont pas prêts à accepter cette idée sans réserve, mais qui la suggèrent faute de mieux («sans doute»), contrairement à ce que laisse entendre G. Colonna⁶⁸, on peut encore citer le lexique de Forcellini (1871) à propos de ce terme: «Nomen parum certae originis. Sunt enim qui ducunt a sero, eadem ratione qua soror; dum alii, quod probabilius videtur, ab Graeco «horos»; finis, terminus, modus [...]»⁶⁹. Connaissant l'importance du lexique religieux étrusque dans les emprunts faits par le latin⁷⁰, on a la faiblesse de penser que dans ce domaine un terme étrusque est plus approprié et rien ne s'oppose à faire de *śuris* l'étymon de *sors*⁷¹.

Aussi concret et précis que soit souvent le lexique latin, il serait quand même étrange que l'action si banale de «lier» ait été la plus importante dans cette opération de divination au point d'être à l'origine d'un mot comme *sors*, dont la charge religieuse et même émotionnelle était si profonde. De plus, si certains objets métalliques interprétés comme des sorts présentent un trou à une extrémité qui permettait de fait de passer une ficelle et donc de les réunir ensemble, on voit bien que ce n'est pas le cas de ceux qui ne sont pas en métal et que ce n'est même pas le cas de tous ceux qui sont en bronze ou en plomb⁷². Dans cette technique de divination, c'est surtout l'action de «tirer» (*ducere*, *tollere*, Cicéron, *div.* 2, 85-86) qui apparaît comme la plus caractéristique, comme le moment essentiel qui serait alors susceptible de qualifier l'objet pris en compte. Ce n'est pas un hasard si le personnage chargé des sorts à Préneste, Sextus Maesius Celsus, est un *sortilegus Fortunae Primigeniae* (= celui qui «choisit», qui «cueille» la *sors*) (*CIL* XIV 2989). Il ne nous semble pas qu'il faille comprendre le mot *sortilegus* comme signifiant «celui qui lit les sorts»: c'est cependant ce sens qui paraît être retenu par certains, comme F. Zevi et M.-L. Haack, peut-être parce que, selon Cicéron, à Préneste c'est un enfant qui extirpait les sorts de l'*arca* dans laquelle ils étaient conservés⁷³. Mais cet enfant pouvait être considéré comme un simple auxiliaire du prêtre qui était le vrai «tireur de sorts», et, selon une autre possibilité, le Sex. Maesius Celsus de l'inscription prénestine citée plus haut pourrait d'ailleurs rappeler qu'il avait été *sortilegus* dans sa jeunesse, comme on rappellerait aujourd'hui son passé d'enfant de chœur à l'église de sa paroisse. De surcroît, toutes les *sortes* ne comportaient pas, même si c'est le cas à Préneste, un texte plus ou moins ambigu qu'il fallait lire et interpréter; par ailleurs, les autres composés formés comme *sortilegus* impliquent un autre sens pour le verbe *legere*: ainsi de *spicilegium* qui renvoie au glanage, au fait de «ramasser» les épis⁷⁴.

⁶⁸ COLONNA 2007, p. 108-109 («inequivocabilmente»).

⁶⁹ J.-B. HOFMANN - A. WALDE, *Lateinisches etymologisches Wörterbuch*⁴, Heidelberg 1965, s.v. *sors*, p. 563 sq. donnent aussi l'étymologie par *serere* sans apporter d'éléments nouveaux. Cf. encore VARRO, *ling.* 6, 65, et le commentaire de P. Flobert dans l'édition de la Collection des Universités de France, p. 143.

⁷⁰ BREYER 1993, p. 538-541.

⁷¹ Comme le théonyme Lur(s) pourrait être à l'origine des mots latins *luror* et *luridus*, qui n'ont pas d'étymologie satisfaisante, selon une proposition récemment émise par G. COLONNA, *REE* 2007 [2009], n. 38.

⁷² CHAMPEAUX 1989.

⁷³ ZEVI 1992, p. 363-365; HAACK 2003, p. 125 (cf. déjà CHAMPEAUX 1982, p. 55-84).

⁷⁴ Sur le mot *sortilegus*, voir aussi l'étude de KLINGSHIRN 2006, p. 150-153 (peu convaincante sur ce point).

Et si *sorex* = technicien des sorts, c'est bien, plutôt qu'un verbe très banal, ce dernier mot de *sors*, et ici plus précisément dans le monde falisque, son équivalent originel étrusque qui a pu servir à désigner le titulaire de cette charge religieuse (Ancos Marcios se fait appeler *harispex* qui est «la graphie étrusque du nom haruspice»⁷⁵). D'ailleurs, pour en terminer avec cette question d'étymologie, les emplois propres, concrets du verbe *serere* sont très restreints au point qu'on ne trouve guère que le participe parfait passif *sertum/serta* qui renvoie à des tresses ou des couronnes [...]. Les emplois figurés de ce verbe sont en latin les seuls véritablement attestés et il faut recourir à des composés pour le premier cas de figure.

8. En ce qui concerne enfin le dieu noir, ou le dieu du noir, que serait Šuri (Il «Nero»), on ne peut qu'approuver la série de réflexions qui est présentée sur le fait que cette couleur est liée à la sphère du chthonien et du funéraire: on la retrouve en effet non seulement pour des divinités et des démons relevant de ce domaine, mais aussi pour des pierres, pour des lieux infernaux, ou encore pour des métaux comme le plomb, et c'est l'occasion de souligner encore une fois tout ce qu'a apporté, au cours des années, la fouille de Pyrgi, si remarquablement conduite pendant ces dernières décennies⁷⁶. Mais sur le plan proprement linguistique, les choses méritent d'être précisées. E. Vetter avait attiré l'attention sur des inscriptions latines d'une tombe familiale de Pérouse (Monteluce) datant de la première moitié du I^{er} siècle avant notre ère: elles avaient été publiées un an auparavant par A. Paoletti, et dans ces inscriptions figurait à plusieurs reprises le gentilice *Sortes* correspondant évidemment à l'étrusque bien attesté *Surte*⁷⁷. Or, sur l'une d'entre elles (*L. Sortes D. F. Nic*), apparaît le *cognomen Nic(er)*, autrement dit *Niger*, et sur une autre un personnage de la même famille est désormais appelé *L. Nigidius L. F. Sors*: le gentilice d'origine étrusque étant alors devenu *cognomen*, et vice-versa, et la forme du singulier (*Sors*) ayant remplacé ce qui apparaissait en latin comme un pluriel déplacé (*Sortes*) pour désigner un individu: une adaptation en quelque sorte de «lettré», bien compréhensible de la part de quelqu'un qui avait revêtu la charge de *scriba aedilium curulium*.

E. Vetter avait donc fait l'hypothèse que le latin *Niger/Nigidius* pouvait correspondre à l'étrusque *surte*: «etwa eine Übersetzung des etr. Surtes??» – les deux points d'interrogation étant ceux de l'auteur... Comme on le voit, on n'a pas affaire ici à de vraies bilingues et on pourrait s'étonner de voir cohabiter dans une même désignation onomastique d'un personnage le nom d'origine étrusque (*Sortes, Sors*, correspondant à l'étrusque *surte*) et sa «traduction» latine (*Niger, Nigidius*): mais on peut aussi accepter qu'on soit alors dans un stade intermédiaire de ces transcriptions/traductions où un nom nouveau ne chasse pas encore l'autre plus ancien, même si les deux renvoient au même champ sémantique. Cette hypothèse de E. Vetter a d'ailleurs été acceptée par

⁷⁵ HAACK 2003, p. 123, note 291, et p. 126.

⁷⁶ COLONNA 2007, p. 109-123.

⁷⁷ VETTER 1927, p. 226-227; PAOLETTI 1926, p. 171-176; VETTER, *HdbItDial*, p. 274. Pour ce gentilice étrusque de Pérouse, voir CIE 4056, 4120, 4227, 4489, 4491 (*TbLE P*, p. 376).

H. Rix⁷⁸. Mais que *surte* puisse être éventuellement traduit par le latin *Niger* ou *Nigidius* n'implique pas que Sur ou Šuri soit également «le dieu noir». Tout part en effet d'une base *surt-* avec une occlusive dentale finale, (et non *sur-*) comme le montrent bien les divers rapprochements que rappelait H. Rix et que l'on peut faire avec l'ombrien **sord-*, le latin *sordes*, le got. *swarts*, l'all. *schwarz*, l'ang. *swarthy*. Rien ne nous autorise à sauter d'un radical à l'autre: par exemple, si, comme d'aucuns le pensent, la base *turs-* désignait aussi en étrusque le nom de ce peuple, elle n'aurait aucun rapport sémantique avec la base *tur-* bien connue dans l'univers du don votif⁷⁹. Il n'y a pas ici de «dieu noir»: d'ailleurs, il est probable que *surte(s)* soit d'origine italique comme beaucoup de gentilices et surnoms de Pérouse et Cortone et correspond à la transcription de l'adjectif *surdus* (cf. pour d'autres caractères physiques *lusce*, *raufe*, etc...)⁸⁰. Mais de toute façon il n'y a pas de dieu *Šuri: seul reste le nom commun *šuris*, dont nous avons essayé d'approcher le sens dans cet article.

JEAN-PAUL THUILLIER

P. S. Il est au moins quelque chose qui m'a fait sourire dans l'article-réponse de G. Colonna: c'est l'insistance sur le fait que je suis spécialiste des jeux étrusques et de l'histoire du sport antique... et que, en conséquence (?), certains domaines seraient au-delà de mes compétences. *Ne sutor supra crepidam?* Dans la hiérarchie des savoirs universitaires, l'histoire du sport n'occupe pas un rang très élevé... ce qui conduit d'ailleurs les dits universitaires à écrire force absurdités, voire âneries, lorsqu'ils abordent ce sujet et commentent des représentations sportives (Jean Giraudoux avait déjà ironisé sur ce point en 1928...). Je me suis souvent exprimé à ce sujet, et je me contente de renvoyer à un article récent que j'ai publié dans la Revue de l'Association des anciens élèves, élèves et amis de l'École normale supérieure (*Du Grand Cirque de Rome au Stade de France*, dans *L'Archicube* 6, juin 2009, p. 69-82).

BIBLIOGRAPHIE

- BAGNASCO GIANNI G. 2001, *Le sortes etrusche*, dans F. CORDANO - C. GROTTANELLI (éd.), *Sorteggio pubblico e cleromanzia dall'antichità all'età moderna*, Atti della tavola rotonda (Milano 2000), Milano.
- BENELLI E. 2007, *Iscrizioni etrusche. Leggerle e capirle*, Ancona.
- BONFANTE G. et L. 2002, *The Etruscan Language. An Introduction*, Manchester-New York.
- BOUCHÉ-LECLERCQ A. 1879, *Histoire de la divination dans l'Antiquité*, I, Paris.
- 1892, art. *divinatio*, dans DAR.-SAGL. T. II/1, p. 292-319.
- 1899, *L'astrologie grecque*, Paris.

⁷⁸ RIX 1956, p. 172.

⁷⁹ BRIQUEL 1993, p. 192-193; MARAS 2009, p. 29-30, 64-69.

⁸⁰ PFIFFIG, *ES*, p. 186; HADAS-LEBEL 2004, p. 240-242.

- BREYER G. 1993, *Etruskisches Sprachgut im Lateinischen unter Ausschluss des spezifisch onomastischen Bereiches*, Leuven.
- BRIQUEL D. 1993, *Les Tyrrhènes, peuple des tours: Denys d'Halicarnasse et l'autochtonie des Etrusques*, Rome.
- CARAFÀ P. 2008, *Culti e santuari della Campania antica*, Rome.
- CATALDI M. 1994, *Nuova testimonianza di culto sulla Civita di Tarquinia*, dans M. MARTELLI (éd.), *Tyrrhenoi philotechnoi*, Atti della Giornata di studio (Viterbo 1990), Roma, p. 61-73.
- CHAMPEAUX J. 1982, *Fortuna. Le culte de la Fortune à Rome et dans le monde romain*, I, Rome.
- 1989, *Sur trois passages de Tite-Live* (21, 62,5 et 8; 22, 1,11): les «sorts» de Caeré et de Faléries, dans *Philologus* CXXXIII, p. 63-74.
- 1990, *Sors oraculi: les oracles en Italie sous la République et l'Empire*, dans *MEFRA* CII, p. 271-302.
- COLONNA G. 1984, *Etruschi nell'Ager Gallicus*, dans *Picus* IV, p. 95-105.
- 1984-85, *Novità sui culti di Pyrgi*, dans *RendPontAcc* LVII, p. 57-88.
- 1985, Notice 6.1 D, dans *Santuari d'Etruria*, p. 121.
- 1991-92, *Altari e sacelli. L'area sud di Pyrgi dopo otto anni di ricerche*, dans *RendPontAcc* LXIV [1992], p. 63-115.
- 1996, *L'Apollo di Pyrgi*, dans *Magna Grecia, Etruschi, Fenici*, Atti del XXXIII Convegno di studi sulla Magna Grecia (Taranto 1993), Napoli, p. 345-375.
- 1997, *Divinités peu connues du panthéon étrusque*, dans F. GAULTIER - D. BRIQUEL (éd.), *Les Etrusques, les plus religieux des hommes. Etat de la recherche sur la religion étrusque*, Paris, p. 167-184.
- 2001, *Divinazione e culto di Rath/Apollo a Caere (a proposito del santuario in loc. S. Antonio)*, dans *AC* LII, p. 151-173.
- 2007, *L'Apollo di Pyrgi, Šur/Šuri (Il «Nero») e l'Apollo Sourios*, dans *StEtr* LXIII [2009], p. 101-134.
- CRAWFORD M. H. 1974, *Roman Republican Coinage*, Cambridge.
- CRISTOFANI M. 1995, *Tabula Capuana*, Firenze.
- DE SIMONE C. 1997, *Dénominations divines étrusques binaires: considérations préliminaires*, dans *Les Etrusques, les plus religieux des hommes*, Paris, p. 185-207.
- HAACK M.-L. 2003, *Les haruspices dans le monde romain*, Bordeaux.
- 2006a, *Prosopographie des haruspices romains*, Pisa-Roma.
- 2006b, *Apollon meurtrier en Etrurie*, dans *MEFRA* CXVIII, p. 237-260.
- HADAS-LEBEL J. 2004, *Le bilinguisme étrusco-latin. Contribution à l'étude de la romanisation de l'Etrurie*, Louvain-Paris.
- KLINGSHIRN W. E. 2006, *Inventing the sortilegus: lot divination and cultural identity*, dans C. E. SCHUTZ - P. B. HARVEY JR. (éd.), *Religion in Republican Italy*, Cambridge, p. 137-161.
- LA REGINA A. - TORELLI M. 1968, *Due sortes preromane*, dans *AC* XX, p. 221-229.
- MAGGIANI A. 2001, *Peso*, dans A. M. MORETTI SGUBINI (éd.), *Veio, Cerveteri, Vulci. Città d'Etruria a confronto*, Roma.
- 2002, *REE*, dans *StEtr* LXV-LXVIII, p. 315-318.
- MARAS D. F. 1998, *La dea Thanr e le cerchie divine in Etruria*, dans *StEtr* LXIV [2001], p. 173-197.
- 2002, *Munis turce: novità sulla basetta di Manchester*, dans *RendPontAcc* LXXIII, p. 213-238.
- 2009, *Il dono votivo. Gli dei e il sacro nelle iscrizioni etrusche di culto*, Pisa-Roma.
- MASTROCINQUE A. 2006, *Influenze delfiche su Soranus Apollo, dio dei Falisci*, dans *Stranieri e non cittadini nei santuari greci*, Atti del convegno internazionale (Udine 2003), Firenze.
- PAOLETTI A. 1926, *Perugia. Una tomba romana nella necropoli etrusca di Monteluca*, dans *NS*, p. 171-176.
- PARKE H. W. 1985, *The Oracles of Apollo in Asia Minor*, London-Sydney-Dover.
- PERUZZI E. 1963, *Un homo novus di Falerii*, dans *ParPass* XVIII, p. 435-446.
- REDDÉ M. 2003, *Alésia: l'archéologie face à l'imaginaire*, Paris.
- RIX H. 1956, *Die Personennamen auf den etruskisch-lateinischen Bilinguen*, dans *BNF* VII, p. 147-172.
- 1997, *Les prières du liber linteus de Zagreb*, dans *Les Etrusques, les plus religieux des hommes*, Paris, p. 391-398.

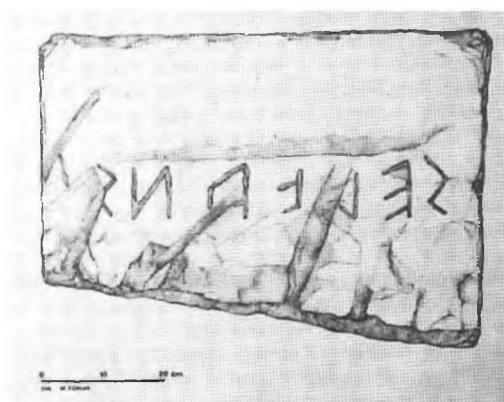
- SANNIBALE M. 2006, *Tra cielo e terra. Considerazioni su alcuni aspetti della religione etrusca a Vulci*, dans *StEtr* LXXII [2007], p. 117-147.
- STOPPONI S. 2006, *Nuove considerazioni su Bettona preromana*, dans S. STOPPONI (éd.), *Museo Comunale di Bettona. Raccolta archeologica*, Città di Castello, p. 25-38.
- SYDENHAM E. A. 1952, *The Coinage of the Roman Republic*, London.
- TAMBURINI P. 1985, Notice 1.35, dans *Santuari d'Etruria*, p. 45.
- THUILLIER J.-P. 1989, *Remarques sur Hérodote, 1, 167: un culte d'Apollon à Caeré?* dans *Atti del Secondo Congresso Internazionale Etrusco* (Firenze 1985), Roma, III, p. 1537-1548.
- 2007, *L'Apollon de Pyrgi: un dieu disparaît?*, dans *StEtr* LXXIII [2009], p. 93-100.
- VAN HEEMS G. à paraître, *Accord sur le désaccord: quelques réflexions sur les rapports entre morphèmes casuels et adpositions en étrusque*, dans M. FRUYT - M. MAZOYER - D. PARDEE (éd.), *Grammatical Case in the Languages of the Middle East and Europe. Variations, concurrence et évolution des cas dans divers domaines linguistiques*, Acts of the International Colloquium (Paris 2007), Chicago.
- VETTER E. 1927, *Etruskisch*, dans *Glotta* XV, p. 223-245.
- ZEVI F. 1992, *Note prenestine*, dans *Kotinos*, Festschrift für Erika Simon, Mainz, p. 356-365.



b



d



L'inscription de Tarquinia (Civita). D'après Cataldi 1994.