Les Jupiters infernaux. Variations divines en terres italienne et sicilienne (époque pré-romaine et romaine)

Jean-Claude Lacam

► To cite this version:

Jean-Claude Lacam. Les Jupiters infernaux. Variations divines en terres italienne et sicilienne (époque pré-romaine et romaine). *Archiv für Religionsgeschichte*, 2010, 12 (1), pp.197-242. 10.1515/9783110222746.2.197. hal-03519810

HAL Id: hal-03519810

<https://hal.science/hal-03519810>

Submitted on 10 Jan 2022

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

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

Jean-Claude Lacam

Anhima, UMR 8210

Université Paris 1

Les Jupiters infernaux

Variations divines en terres italienne et sicilienne (époques pré-romaine et romaine)

Résumé

Parmi les multiples divinités joviennes que recèlent les panthéons d'Italie et de Sicile, il en est de bien déconcertantes : à Gubbio comme à Orvieto, à Capoue comme à Sélinonte et même à Rome, l'on rencontre des Jupiters indéniablement chthoniens, familiers du sous-sol tout autant que des espaces célestes. Porteurs d'une éternelle jeunesse, ils président au passage de la vie à la mort, patronnant bien souvent les rites funéraires. Ils n'abdiquent pourtant pas leur composante ouranienne, se situant ainsi dans une position intermédiaire, que symbolisent à merveille obélisques ou stèles – fichés en terre, dressés vers le ciel – qui leur sont associés. Tombées peu à peu dans l'oubli, de telles figures apparaissent comme les témoins d'une époque où le dieu jovien se définissait avant tout comme un dieu de la totalité, de la réconciliation des contraires.

Summary

Among the many Jovian deities of Italian and Sicilian pantheons, some are very astonishing : in Gubbio as in Orvieto, in Capua as in Selinunte and even in Rome, we meet undeniably chthonian Jupiters, well-acquainted with infernal underground as much as with celestial areas. Assuming an everlasting youth, they watch over the passage from life to death, often patronizing funeral rites. They don't renounce their ouranian part, holding an intermediate place, symbolized perfectly by obelisks or stelae – stuck in the ground, erected towards the sky – with which they are associated. Fallen by degrees into oblivion, these figures bear witness to a time when the Jovian god defined himself especially as a god of the whole, of the reconciliation of opposites.

L'une des divinités les plus représentées dans l'ensemble du monde italique est sans conteste Jupiter : c'est en bonne place qu'il figure dans les panthéons des peuples du nord (les Ombriens de Gubbio¹), du sud (les Campaniens² et les Lucaniens³), comme du coeur de la péninsule (les Marses⁴ et les Marrucins⁵, les Frentans⁶ et les Péligniens⁷, mais aussi les Vestins⁸ et les Samnites⁹). Les si

¹ Voir les Tables Eugubines (TE) : Poultney, 1959.

² À Pompéi (Vetter, 1953, n° 8) ; à Cumes (Vetter, 1953, n° 108) ; à Capoue (Vetter, 1953, n° 76, n° 86, n° 94) ; à Paestum (Poccetti, 1979, n° 152).

³ À Monteleone (Vetter, 1953, n° 187) ; à Tricarico (Vetter, 1953, n° 183) ; à Rossano di Vaglio (Lejeune, 1990, n° 17, n° 18, n° 19, n° 56).

⁴ À Ortucchio (Vetter, 1953, n° 224) ; à Trasacco (Poccetti, 1979, n° 219) ; à Luco (Vetter, 1953, n° 228) ; à Aschi (Poccetti, 1979, n° 224).

⁵ À Rapino (Vetter, 1953, n° 218).

⁶ À Punto di Penna (Vetter, 1953, n° 170).

nombreuses attestations de son culte font d'ailleurs écrire à E. Campanile qu'il s'agit de « l'unica divinità realmente pan-osca »¹⁰.

Et pourtant ce dieu, par bien des aspects, demeure encore pour nous une énigme. Dans sa *Religion romaine archaïque*, G. Dumézil¹¹ souligne combien il est difficile de le connaître en raison de la sujétion sans cesse accrue des communautés osco-ombriennes au modèle romain : « la plupart des documents qui renseignent sur le Jupiter des autres peuples italiques sont d'un temps où la domination romaine n'avait laissé au dieu souverain des vaincus d'autre choix que de devenir un aspect du Jupiter romain ou de se réduire à quelque emploi limité, à quelque développement secondaire de son ancienne fonction. De plus, bien peu de ces Jupiters locaux ont été signalés avec assez de netteté pour qu'on puisse en apprécier le type divin ». À une vision aussi pessimiste doit être opposé l'apport - sans cesse renouvelé¹² - de l'épigraphie et de l'archéologie, qui, éclairé par un comparatisme impartial, peut permettre de tracer quelques portraits joviens des terres italiques.

Les Tables de Gubbio¹³ en particulier nous font connaître des divinités joviennes quelque peu déconcertantes. **Hunte Iuvie** comme **Tefre Iuvie** semblent en effet réunir ce qui d'ordinaire est antinomique¹⁴ : les aspects ouraniens et chthoniens. Mais de tels dieux ne semblent pas spécifiques à l'Ombrie. Des inscriptions de l'Étrurie voisine, mais aussi de Campanie (au premier rang desquelles les fameuses **iúvilas** de Capoue), et même de Sicile révèlent des figures joviennes *a priori* tout aussi insolites : **Tinia Calusna**, **Iúveí Flagiui**, ou encore **Zeus Meilichios** (fig. 1). S'agirait-il alors d'une particularité italique ? L'inépuisable panthéon romain ne recèlerait-il pas de semblables divinités ? Outre une éventuelle prédilection géographique, peut-on par ailleurs détecter certaines périodes propices à l'épanouissement de ces personnalités divines ?

Entrer dans la connaissance de tous ces dieux exige sans doute d'analyser leurs noms et leurs épiclèses, mais l'on ne saurait borner l'étude à cet exercice étymologique et sémantique ; il s'agit avant tout - autant que nous le permettent les témoignages épigraphiques et archéologiques parfois extrêmement lacunaires ou hermétiques - de disséquer les rites qui leur sont destinés - les gestes et les paroles, les moments et les lieux, les offrandes et les acteurs. C'est en effet en étudiant au plus près les pratiques rituelles que nous pourrions discerner l'image que ces peuples se faisaient réellement de ces dieux, ainsi que le souligne encore G. Dumézil : « il n'est pas [...] prudent, quand on veut définir la fonction et le champ d'action d'une divinité, de s'adresser d'abord à l'étymologie de son nom [...] : c'est la *pratique* qu'il faut observer, c'est-à-dire les circonstances mythiques ou rituelles dans

⁷ À Sulmona (Vetter, 1953, n° 202).

⁸ À Navelli (Vetter, 1953, n° 220).

⁹ À Agnone (Vetter, 1953, n° 147). Chez les Samnites, ce dieu intervient aussi dans un cadre militaire : Liv. 10, 38, 2-3.

¹⁰ Campanile, 1991, p. 281.

¹¹ Dumézil, 1987, p. 213.

¹² Par les nouvelles découvertes mais aussi les progrès dans la traduction de ces textes, parfois encore bien obscurs.

¹³ Sur ce texte aux obscurités persistantes, voir Poultney, 1959 ; Devoto, 1974 ; Ancillotti, Cerri, 1996.

¹⁴ Voir De Simone, 1997.

lesquelles cette divinité intervient, les formules qui l'utilisent, les rapports (opposition, affinité, solidarité...) qu'elle entretient avec d'autres concepts, divinisés ou non »¹⁵. Ainsi s'éclairera peut-être, à travers l'infinie variation des rites¹⁶, le visage singulier de ces Jupiters baignés d'ombre et de lumière.

*
* *

1. Variations ombriennes

Les Tables Eugubines nous permettent de cerner avec une relative précision quelques images joviennes.

Iuvie est de toute évidence le dieu le plus important au sein des rituels eugubins : premier membre de la triade majeure (**Iuvie Krapuvi**, **Trebe Iuvie**, **Marte Krapuvi**), titulaire d'un bois sacré (**vukuku**)¹⁷, il est honoré par le sacrifice prestigieux de trois bœufs lors de la purification de la cité¹⁸, par celui d'un bœuf adulte¹⁹ et d'un bélier sacré²⁰ en cas d'auspices défavorables, ou encore par celui d'un veau aux réunions **tekuries**²¹, sans compter la mise à mort d'un cochon sans défaut en son honneur lors de fêtes bimestrielles²². Qualifié de **Krapuvi**²³ (comme le sont **Marte** et **Vufiune**) dans la cérémonie de purification de la cité, et plus souvent de **Patre**²⁴, il est aussi mentionné sans aucune épithète²⁵ ; beaucoup plus fréquemment, son nom vient s'adjoindre sous forme adjectivale à celui d'un autre dieu (à **Trebe**²⁶, **Tefre**²⁷, **Staflī**²⁸, **Tuse**²⁹, **Tikamne**³⁰, **Ahtu**³¹, **Hunte**³², **Ařmune**³³ et **Sači**³⁴) constituant ainsi des figures divines complexes.

¹⁵ Dumézil, 1983, p. 85-86.

¹⁶ Au sens musical, le terme de « variation » s'applique tout à fait aux pratiques étudiées, à la fois proches et dissemblables.

¹⁷ TE Ib 1.

¹⁸ TE Ia 2-6.

¹⁹ TE IIa 5.

²⁰ TE IIa 5-7.

²¹ TE IIb 22-29 ; Poultny, 1959, p. 302 traduit ce terme par « décuriales » ; Prosdoci, 1978, p. 721 par « des tributs ».

²² TE III 22-23.

²³ TE Ia 3. **Krapuvi** renverrait selon G. Dumézil (voir Dumézil, 1969, p. 178) à l'idée de puissance et de force (voir aussi Poultny, 1959, p. 240 ; Ernout, 1961, p. 70-71) ; pour d'autres, ce qualificatif dériverait de ***grabo-**, « le chêne » (Pisani, 1953, p. 144 ; Morandi, 1982, p. 78).

²⁴ TE IIa 5 ; IIb 7, 17, 22, 26 ; III 22.

²⁵ TE IIa 6.

²⁶ TE Ia 8.

²⁷ TE Ia 24.

²⁸ TE Ia 30.

²⁹ TE Ib 43.

³⁰ TE IIa 8.

³¹ TE IIa 10.

³² TE IIa 20, 34.

³³ TE IIb 7.

Parmi ce foisonnement, deux rapprochements, on l'a dit, peuvent surprendre : **Hunte Iuvie** et **Tefre Iuvie** dont les noms, en de surprenants oxymores, font cohabiter deux entités opposées. À la figure jovienne traditionnelle - ouranienne - décelable dans le lien étroit unissant **Iuvie** et le ciel³⁵ (comme c'est le cas chez d'autres peuples osco-ombriens tels les Samnites d'Agnone où **Diúveí** reçoit le qualificatif céleste **Regatúrei**, « celui qui fait pleuvoir »³⁶), se juxtaposent en effet deux divinités issues d'un monde plus sombre, dont les noms eux-mêmes évoquent le domaine souterrain et les ombres : **Hunte** qui est généralement rattaché à la racine **ghom-to* qui désignerait le sous-sol et rapproché du latin *humus* et du grec $\chi\theta\acute{\omega}\nu$ ³⁷ ; et **Tefre**, qui selon G. Dumézil³⁸ remonterait à **tem(ə)s-ro-* et s'apparenterait au sanscrit *tamisra-* « obscurité » et au latin *tenebrae*.

Tefre Iuvie est le sixième et dernier dieu honoré aux trois portes de la cité, lors de la grande cérémonie de purification. **Hunte Iuvie** est quant à lui le dieu unique de la fête **Huntia**³⁹. Ces deux divinités n'interviennent dans aucune autre cérémonie décrite dans les Tables. Les deux séquences sacrificielles qui les concernent apparaissent beaucoup plus longues et complexes (dans leur structure comme dans les produits qu'elles nécessitent) que celles qui sont destinées à d'autres dieux. La situation est particulièrement frappante au sein de la cérémonie purificatoire : la description du sacrifice en l'honneur de **Tefre Iuvie** derrière la porte **Vehiies** déroule sur onze lignes dans la version en alphabet ombrien⁴⁰ et sur vingt-et-une dans celle en alphabet latin⁴¹ une multiplicité d'actions rituelles tandis que le sacrifice célébré pour **Marte Krapuvi** devant la porte **Tesenakes** s'articule autour de quelques gestes simples et offrandes ordinaires⁴², condensés en seulement trois (version ombrienne)⁴³ ou deux (version latine) lignes⁴⁴, tout comme le sacrifice en l'honneur de **Trebe Iuvie** derrière la porte **Treplanes**⁴⁵ ou celui en l'honneur de **Vufiune Krapuvi** devant la porte **Vehiies**⁴⁶ tout aussi sommairement prescrits. À l'instar des pratiques qui honorent **Tefre Iuvie**, le rituel sacrificiel dévolu à **Hunte Iuvie** décline sur trente lignes gestes, paroles et offrandes. Une telle amplitude et une telle diversité rituelles sont sans doute à mettre en relation avec la complexité des figures divines honorées. Une vision synoptique (cf. tableaux ci-dessous) des deux cérémonies qui célèbrent ces

³⁴ TE IIb 17.

³⁵ Il patronne les auspices : TE IIa 5-7.

³⁶ Voir Prosdocimi, 1996, p. 531.

³⁷ Voir Poultney, 1959, p. 88 ; Untermann, 2000, p. 303.

³⁸ Dumézil, 1969, p. 176-177.

³⁹ TE IIa 15-44.

⁴⁰ TE Ia 24-34.

⁴¹ TE VIb 22-42.

⁴² TE VIb 1-2 : « Devant la porte *Tesenocir* qu'il fasse (le sacrifice) de trois bœufs à *Marte Grabouei* pour le mont *Fisiu*, pour l'État *iiouina* ; qu'il fasse (le sacrifice) des grains ; qu'il fasse (le sacrifice) des victimes sur un plateau ; qu'il fasse (le sacrifice) avec la farine ; qu'il prie en silence ; qu'il ajoute aux (parties) découpées des gâteaux d'épeautre, un gâteau *ficla* ».

⁴³ TE Ia 11-13.

⁴⁴ TE VIb 1-2.

⁴⁵ En quatre et deux lignes : TE Ia 7-10 ; VIa 58-59.

⁴⁶ En trois et deux lignes : TE Ia 21-23 ; VIb 19-21.

divinités aux noms voisins met en évidence leurs nombreuses étapes rituelles et peut permettre d'y déceler homologies ou divergences.

Séquences rituelles en l'honneur de **Tefre Iuvie** (au sein de la cérémonie de purification de la cité)

Sacrifices précédents (Ia 1-23 / VIa 1-59 et VIb 1-21)	<ul style="list-style-type: none"> - l'officiant commence la cérémonie de purification de la cité en observant les oiseaux - devant la porte Treplanes, il sacrifie trois bœufs à Iuvie Krapuvi - derrière la porte Treplanes, il sacrifie trois truies pleines à Trebe Iuvie - devant la porte Tesenakes, il sacrifie trois bœufs à Marte Krapuvi - derrière la porte Tesenakes, il sacrifie trois cochons de lait à Fise Saçi - devant la porte Vehiies, il sacrifie trois bœufs blancs à Vufiune Krapuvi
Sacrifices à Tefre Iuvie (Ia 24-34 / VIb 22-42)	<ul style="list-style-type: none"> - derrière la porte Vehiies, l'officiant, assis, fait le sacrifice de trois agnelles à enterrer à Tefre Iuvie à l'arrière de l'autel - il présente les grains - il sacrifie avec la puni (farine) - il prie en silence avec les graisses, avec les grains - il ajoute des gâteaux (<i>strusla</i>, <i>ficla</i>) aux parties découpées - il offre les agnelles au pied [de la porte] à droite - il fait l'offrande du pesuntru (graisse liquide ?) porcin - il ajoute une libation séparément - il prépare une fosse (peřum) pour le kapiře (récipient) - il tient le kapiře (récipient) jusqu'à ce qu'il ait versé la libation - il distribue l'erus (la part divine) au pied [de la porte] à droite - il prie en versant la libation (suit une longue invocation pour le mont et l'État, pour se préserver de rites mal accomplis, pour purifier le mont et les composantes de la communauté) - au milieu du rite, il martèle le sol d'un pas ternaire - au pied de la porte, à gauche, il verse le pesuntru porcin - il prépare une fosse pour le kapiře (récipient) - il prie - il offre le pesuntru porcin - il distribue l'erus (la part divine) des parties découpées des agnelles - il distribue la part divine de la libation porcine dans la fosse au pied [de la porte] à droite - il distribue la libation et la part divine au pied [de la porte] à gauche - il prie sur la fosse, y place le pesuntru porcin et l'enterre - il jette les vases utilisés par-dessus - il s'assoit - il broie - il prie avec les éléments broyés - alors le sacrifice est accompli
Sacrifices ultérieurs (Ib 1-9 ; VIb 43-47)	<ul style="list-style-type: none"> - il sacrifie trois jeunes taureaux au bois de Iuviu en l'honneur de Marte Huřie - il sacrifie trois jeunes taureaux au bois de Kureties en l'honneur de Hunte Ćefi

Séquences rituelles de la cérémonie en l'honneur d'**Hunte Iuvie**

Préliminaires (IIa 15-19)	<ul style="list-style-type: none"> - l'officiant respecte le moment du rite (pleine lune) - il observe les oiseaux - il apporte le matériel : chien, grains, gâteau struhçla, gâteau fikla, farine (puni), vin, sel moulu, serviette, récipients pour les liquides et les non liquides, onguent - il met le feu sur l'autel
Première étape (près de l'autel) (IIa 20-32)	<ul style="list-style-type: none"> - il fait le sacrifice avec la farine - il met à mort sur le sol un chien sacré et sans défaut pour la lignée Petrunia - il prend et rôtit les parties basses du chien, les parties basses découpées - il regarde la fosse - il offre les grains avec la farine

	<ul style="list-style-type: none"> - il fait une libation - il martèle le sol d'un pas ternaire en priant - il prend les broches et les chairs grillées - il fait une prière avec une libation au-dessus de la fosse - il coupe deux parties du chien, une troisième comme erus (part divine) - il découpe les viandes rôties - il ajoute des gâteaux (struhčla, fikla) - il offre le chien - il fait des prières avec la partie non destinée à la fosse, la partie non coupée et la partie non assaisonnée - il place les parties basses sur le plat - il prie avec les récipients - il réalise une libation - il martèle le sol d'un pas ternaire - il se déplace en cercle - il s'arrête - il place les parties basses par derrière - il apporte le foie comme part divine dans la main
Deuxième étape (près de la spina) (IIa 33-38)	<ul style="list-style-type: none"> - il se déplace vers la spina (obélisque) - il porte la farine dans deux kapiř (récipients), les broches, les klavlaf (bâtonnets ? cuillères ?), les récipients, l'onguent - il offre une libation à Hunte Iuvie pour la lignée Petrunia des frères atiiēru - il fait des prières (avec les broches, les klavles, la vaisselle) - il fait une libation - il martèle le sol d'un pas ternaire - il passe de l'onguent sur l'obélisque - il prie avec l'onguent sans défaut - il se lave les mains loin de l'autel
Troisième étape (retour près de l'autel) (IIa 39-44)	<ul style="list-style-type: none"> - il revient à l'autel - il fait, à l'autel, une prière silencieuse avec le vin sans défaut - il porte et distribue la part divine - il distribue le vin et la farine - il émiette des gâteaux et les parties basses découpées - il éteint le feu avec un kapiře (récipient) de farine - il fait des prières avec les antakres kumatres (les choses entières, les choses broyées) - il se lève et enlève les restes
Conclusion (près de l'autel)	<ul style="list-style-type: none"> - le sacrifice est accompli - le chien est enterré près de l'autel - cet acte rituel est ratifié par le questeur

Les rites en l'honneur de ces deux divinités révèlent un certain nombre de particularités. En ce qui concerne les lieux tout d'abord. Les sacrifices destinés à **Tefre Iuvie** se déroulent en des zones de contact : au seuil de la cité (derrière la porte **Vehiies** et à proximité d'un bois sacré⁴⁷), à la frontière du sol et du sous-sol (au pied de la porte, à droite et à gauche). Le moment ensuite : l'**Huntia** a lieu au moment de la pleine lune (un astre lui aussi ambivalent⁴⁸), quand la lumière nocturne - au seuil de son déclin - est la plus intense. Les victimes surtout appellent l'attention : le chien dont l'ambiguïté sied parfaitement à **Hunte Iuvie**⁴⁹ ; les trois agnelles (**hapinaf**)⁵⁰ à **Tefre Iuvie**, qui ne sont offertes à aucun

⁴⁷ TE Ib 1 : **vukukum Iuviu**.

⁴⁸ Voir par exemple Plut. *De Defectu oraculorum* 416 A : elle est appelée « par les uns 'l'astre terrestre', par d'autres 'la terre olympienne', par d'autres enfin 'le domaine de la déesse à la fois souterraine et céleste' ».

⁴⁹ Voir Lacam, 2008, p. 45-47, 63-65.

⁵⁰ Étymologie : < *agwnī-nā-, voir latin *agnus*, *agninus*.

autre dieu et qui offrent un contraste singulier avec les autres animaux, plus habituels à Gubbio, sacrifiés aux portes, devant (trois bœufs à **Iuvie Krapuvi**, **Marte Krapuvi** et **Vufiune Krapuvi**) et derrière (trois truies à **Trebe Iuvie** et trois cochons de lait à **Fise Saçi**).

Les actes rituels insistent particulièrement sur l'aspect chthonien de ces dieux : c'est assis, en contact direct avec la terre, que l'**arřfertur** sacrifie les agnelles, et sur le sol qu'il met à mort le chien, avant d'enterrer toutes ces victimes ; c'est encore le sol qu'il martèle de son pas sur un rythme ternaire comme pour mieux interpeller ces dieux aux ramifications souterraines⁵¹ ; c'est enfin dans une fosse qu'il verse de nombreuses libations (particulièrement appréciées des divinités infernales⁵²) et qu'il jette la vaisselle rituelle une fois la cérémonie accomplie. Le ciel n'est pourtant pas oublié : les deux séquences rituelles commencent par l'observation des oiseaux⁵³, c'est-à-dire par une demande d'acquiescement du maître jovien des espaces célestes.

Les rites en l'honneur de **Tefre Iuvie** et d'**Hunte Iuvie** s'articulent donc autour de deux pôles, avec une notable insistance sur leur côté souterrain : **Tefre Iuvie** est plus une Obscurité jovienne qu'un Jupiter Ténébreux ; **Hunte Iuvie** est plus un Souterrain jovien qu'un Jupiter du sous-sol.

Une telle ambivalence semble se résorber dans un élément cultuel : la **spina** auprès de laquelle s'accomplit une partie de l'**Huntia**. Comme peut y faire songer l'homonyme latin⁵⁴, il s'agit sans doute d'une pierre en forme d'obélisque⁵⁵ fichée dans le sol d'**Hunte** donc, mais qui s'élance aussi vers le ciel d'**Iuvie**. L'insigne honneur qui est rendu à la **spina**⁵⁶ - l'application d'un onguent (**umne**⁵⁷) - invite à y voir une représentation - « aniconique »⁵⁸ - du dieu, d'autant que la seule autre mention de

⁵¹ Voir Lacam, 2010, *sous presse*.

⁵² Ce rituel est en effet particulièrement fréquent dans le contexte funéraire, tant grec (voir Rudhardt, 1992, p. 247), étrusque (voir Simon, 2004, p. 237-253) que romain (de nombreuses tombes de Rimini et de Pompéi sont ainsi équipées de dispositifs à libations - tubes de plomb ou d'argile, cols d'amphore renversés, voir Ortalli, 2008, p. 140 ; Lepetz, van Andringa, 2008, p. 116-117).

⁵³ TE Ia 1 ; IIa 16.

⁵⁴ Voir Ernout, 1961, p. 96.

⁵⁵ Le terme d'obélisque est préférable au terme anachronique de « menhir » retenu par A. J. Pfiffig (Pfiffig, 1964, p. 50) : « Die **spina** ist nicht anderes als einer der Menhire der Megalithkultur ». Pour « obélisque », voir Poultney, 1959, p. 324 ; Prosdocimi, 1978, p. 713.

⁵⁶ Voir TE IIa 37-38 : « qu'il fasse une libation (**vestikatu**) ; qu'il martèle le sol d'un pas ternaire (**ahtrepuřatu**) ; qu'il enduise d'onguent (**umtu**) l'obélisque (**spina**) ; qu'il prie avec l'onguent sans défaut (**umne sevakni**) ».

⁵⁷ Étymologie : < *omgwe-tōd, cf. latin *unguo*, sanskrit *anakti* : « oindre ». Tous les commentateurs s'accordent sur la traduction de ce terme : Poultney, 1959, p. 332 ; Ernout, 1961, p. 101 ; Devoto, 1974, p. 61 ; Prosdocimi, 1978, p. 717 ; Ancillotti, Cerri, 1996, p. 433. L'onction rituelle de statues, qui consiste à parfumer celles-ci, se retrouve à Rome dans les rites des frères arvaux notamment (*signis unctis, deas unguentauerunt ; deam unguentauer(unt)*) : voir Henzen, 1874, p. 14 ; Scheid, 1990, p. 526 : « parfumer quelqu'un, et surtout un dieu, c'est lui rendre un grand honneur, c'est en quelque sorte le gagner à sa cause par un don magnifique ». En élargissant le champ comparatiste, on peut aussi songer à des rites védiques (on oint de beurre le yūpah, voir *Satapathabrahmana*, III, 7, 1, 10-13) ; la *Genèse* (28, 18) fait elle aussi allusion à un geste analogue (« Levé de bon matin, il [Jacob] prit la pierre qui lui avait servi de chevet, il la dressa comme une stèle et répandit de l'huile sur son sommet »).

⁵⁸ Sur les représentations « aniconiques », voir la mise au point de Frontisi-Ducroux, 2003, p. 264 : « Les Grecs ont connu des formes de figuration autres, qu'il est inexact de qualifier d'aniconiques, car elles correspondent toujours à des tentatives de rendre le divin visible sous une forme matérielle ».

l'**umne** dans les Tables Eugubines concerne un objet cette fois explicitement rattaché à une divinité - l'**ereclum** (littéralement « petite chose divine », donc représentation en miniature)⁵⁹ de **Puemune Puprike** : « qu'il prie en l'honneur de **Puemune Puprike** ; qu'il prie avec les bâtonnets, en l'honneur de **Puemune Puprike**, **Vesune** de **Puemune Puprikes** à chaque **ereclum** ; alors, qu'il enduise d'onguent l'**ereclum** »⁶⁰. C'est dans le domaine funéraire que peut se retrouver chez les Étrusques l'équivalent de la **spina** : une urne de Volterra figure ainsi un autel (ou une simple plate-forme ?) surmonté de deux obélisques (fig. 2) ; mais surtout ont été retrouvés en grand nombre dans les nécropoles étrusques de Pérouse comme celles de Vulci, de Castro et de San Giuliano, des cippes en forme de colonne ou d'obélisque⁶¹ (fig. 3), d'une taille parfois monumentale⁶², à proximité desquels étaient réalisées offrandes et libations⁶³, comme l'a révélé la découverte de débris de vases⁶⁴. À San Giuliano particulièrement, G. Colonna a pu parler, à propos d'un ample soubassement en pierre (de 9,2 m sur 3,55 m) qui accueillait deux rangées d'obélisques imposants, d'« une aire cultuelle à ciel ouvert »⁶⁵ dans laquelle s'accomplissaient des rites (en lien avec le monde des morts), « comme l'atteste la présence entre les cippes de la rangée sud d'une cavité circulaire dans laquelle s'insérait peut-être un autel »⁶⁶. Une telle association peut évidemment faire songer aux allées et venues entre l'autel et la **spina** des rituels eugubins en l'honneur d'**Hunte Iuvie**. Il est difficile toutefois d'affirmer avec certitude, si ce n'est par analogie avec le cas ombrien, que ces cippes étaient des représentations de divinités à la physionomie proche de celle du dieu eugubin⁶⁷.

2. Variations étrusques

⁵⁹ Étymologie : < *aise-kelo-, voir *erus* VIb 16, *esono* VIa 57 ; la terminaison -kelo- est interprétée comme un diminutif (voir Poultny, 1959, p. 209 ; Ernout, 1961, p. 117).

⁶⁰ TE IV 11-13.

⁶¹ Ces objets si particuliers peuvent faire songer au tombeau de Porsenna connu par Varron (transmis par Plin. 36, 19) et qui comportait cinq « pyramides » : « Porsenna, dit-il, fut enseveli au-dessous de la ville de Clusium, dans le lieu où il avait fait construire un monument carré en pierres carrées. Chaque face est longue de trois cents pieds, haute de cinquante. La base, qui est carrée, renferme un labyrinthe inextricable [...]. Au-dessus de ce carré sont cinq pyramides, quatre aux angles, une au milieu, larges à leur base de soixante-quinze pieds, hautes de cent cinquante ; tellement coniques qu'à leur sommet toutes portent un globe d'airain, et un chapeau unique auquel sont suspendues, par des chaînes, des sonnettes qui, agitées par le vent, rendent un son prolongé, comme jadis à Dodone. Au-dessus du globe sont quatre autres pyramides, hautes chacune de cent pieds'. Par-dessus ces dernières pyramides et sur une plate-forme unique étaient cinq pyramides, dont Varron a eu honte de marquer la hauteur ».

⁶² Jusqu'à 4 m de hauteur pour un obélisque de San Giuliano : voir Steingraber, 1997, p. 110.

⁶³ Voir Steingraber, 1997, p. 113.

⁶⁴ Voir Colonna, Colonna di Paolo, 1978, p. 238 ; Colonna di Paolo, 1978, p. 11.

⁶⁵ Colonna, 1986, p. 420.

⁶⁶ Voir Steingraber, 1997, p. 113.

⁶⁷ S. Steingraber (Steingraber, 1997, p. 114) préfère considérer « la base aux cippes de San Giuliano comme étant, sous une forme aniconique et symbolique, le siège monumental des ancêtres de la famille aristocratique propriétaire du tumulus, en l'honneur desquels on effectuait des cérémonies en certaines occasions ». Mais il n'exclut pas d'y voir aussi la représentation de divinités liées à la mort (Steingraber, 1992, p. 1098).

Dans cette Étrurie voisine, l'une des plus grandes divinités du panthéon, *Tinia*⁶⁸, présente une ambiguïté qui rappelle celle des deux dieux ombriens. Elle est indéniablement « liée au jour et à la lumière »⁶⁹ comme en témoignent plusieurs inscriptions : sur le foie de Plaisance, elle figure à cinq reprises sur la partie « solaire », et sur le *liber linteus* (livre de Zagreb), elle est invoquée en association avec l'ouranienne *Thesan*⁷⁰. En revanche, sur le « plomb de Magliano », *Tinia* se trouve aux côtés des divinités les plus sombres et revêt même, sur l'inscription d'une coupe d'Orvieto du III^e s. av. J.-C., l'épithète *Calusna*, dérivée du nom du dieu des morts⁷¹. À Cortona, sur deux statuettes de chien en bronze, le nom de *Tinia* est associé à celui de *S(elans) Calustla*⁷², un théonyme qui réunit une figure chthonienne (*Calus*)⁷³ et terrestre⁷⁴ (*Selans*, proche du *Siluanus* romain).

La présence fréquente du nom de *Tinia* sur des autels manifestement dévolus à des rituels chthoniens confirme la complexité de cette figure divine. Ces autels⁷⁵, dont l'on trouve des exemplaires à Orvieto⁷⁶, Bolsena⁷⁷ (fig. 4) et Véies⁷⁸ sont traversés par un canal vertical qui assurait une communication avec le monde du sous-sol et permettait d'en satisfaire les divinités par l'offrande vraisemblable de libations en tout genre (sang, vin, graisses), analogues à celles des rituels eugubins voisins. À Pyrgi, à en croire une inscription, *Tinia* semble bien être la divinité honorée dans l'aire C⁷⁹ qui regroupe en un espace réduit un puits et deux autels⁸⁰ - l'un parallélépipédique, l'autre de forme circulaire (d'environ 1 m de diamètre, qui repose directement sur un sol sans revêtement, et traversé par un canal de 15-18 cm de diamètre rejoignant un conduit souterrain de près de 2 m de profondeur⁸¹) : on peut imaginer, sur le modèle de ce qui se passait à Gubbio autour de l'autel et de la fosse, l'accomplissement de rites complémentaires, le puits pouvant servir de réceptacle aux restes (notamment d'animaux et de vaisselle) des sacrifices réalisés aux deux autels.

Déconcertantes aussi peuvent apparaître les nombreuses représentations iconographiques de ce dieu, qui le dotent d'une apparence juvénile⁸² : sur un miroir conservé à Munich (fig. 5) et sur un autre du Vatican⁸³, il est ainsi figuré imberbe. En 1773, dans la localité Compresso, voisine de

⁶⁸ Sur *Tinia*, voir Pfiffig, 1975, p. 231-234 ; Camporeale, 1997.

⁶⁹ Cristofani, 1997, p. 212.

⁷⁰ *Thesaurus* I, p. 188.

⁷¹ *TLE*², 270 ; voir Cristofani, 1997, p. 217.

⁷² Pallottino, 1954, p. 642 ; Roncalli, 1985, p. 66.

⁷³ De Simone, 1997, p. 187, 190.

⁷⁴ Pallottino, 1956, p. 223-234.

⁷⁵ Sur ce type d'autels (« Libationsaltar »), voir Pfiffig, 1975, p. 75-76, fig. 24-26 ; Jannot, 1998, p. 112.

⁷⁶ On y a trouvé un autel portant l'inscription : *tinia : ti[nscvil]*.

⁷⁷ L'autel porte l'inscription : *tinia : [t]inscvil/s . asil : sacni*.

⁷⁸ Au sanctuaire de Portonaccio, à une trentaine de mètres du temple se côtoyaient un autel rectangulaire (sans doute « à holocauste ») et un autre constitué de quatre blocs empilés (dont trois sous terre) percés d'un conduit interne ; voir Pfiffig, 1975, p. 76 ; Thuillier, 1991, p. 246.

⁷⁹ Voir Thuillier, 1991, p. 246.

⁸⁰ Voir Colonna, 1985, p. 136.

⁸¹ Voir Pfiffig, 1975, p. 76.

⁸² Par exemple *LIMC*, s. v. « *Tinia* », n° 56 (*Tinia* sur un quadrigue) ; n° 99 (*Tinia* entre *Turms* et *Laran*) ; n° 109 (*Tinia* debout avec une jambe fléchie).

⁸³ Voir Gerhard, 1840-1867, I, pl. 75.

Pérouse, a été mise au jour, au sein d'un dépôt votif, une statue⁸⁴ en terre cuite représentant un personnage d'apparence juvénile, dignement assis et vêtu seulement d'une peau de bête (fig. 6) qui lui couvre la tête, la nuque et le dos. La présence d'un trou pour un *meniskos* au sommet de la tête suggère que cette représentation était suspendue, peut-être dans un *lucus*⁸⁵. Nombreux sont ceux qui ont vu dans cette figure un Hercule revêtu de la *leontè*. Il n'existe pourtant aucune tradition iconographique représentant ce dieu assis coiffé d'un tel attribut⁸⁶ et surtout cette peau n'a manifestement rien de celle d'un lion. Comme l'indiquent notamment la forme effilée du crâne et plus encore celle du museau, elle est plus vraisemblablement celle d'un canidé - un chien (ce qui conduisit G. B. Passeri⁸⁷ à identifier ce dieu au Lare⁸⁸) ou un loup, deux animaux liés au monde chthonien : nombreuses d'ailleurs sont les urnes étrusques retrouvées dans cette même région qui mettent en scène un monstre mi-homme mi-canidé surgissant d'un puits, à l'évidence une porte des Enfers⁸⁹. Sur une urne du musée de Pérouse⁹⁰ (fig. 7), précisément, la figure qui sort du puits ressemble de manière frappante à la statue de Compresso : il s'agit d'un personnage d'apparence juvénile, au corps et au visage humains, avec une tête de loup en guise de couvre-chef, mais dont les bras se terminent par des griffes. Une représentation fort proche (une tête juvénile couverte d'une tête de loup) se retrouve aussi sur une monnaie des IV^e-III^e s. av. J.-C. provenant de Vetulonia⁹¹ (fig. 8). D'ailleurs, selon A. Maggiani, les hautes chausses que porte la statue de Compresso, loin d'être l'attribut d'Hercule, sont courantes dans l'iconographie « degli esseri che abitano territori selvaggi e non umanizzati, e [sono] dunque appannaggio degli dei e dei demoni della terra e del sottoterra (immagini di Artemis / Artumes e di Aplu, di Selvans e di Culsans, di Vanth, di Culsu e di Charun) »⁹². Dimension chthonienne, attitude souveraine, aspect juvénile : tout porte à croire que nous avons là la représentation d'un Jupiter infernal, de *Tinia* (*Calusna*) ou d'**Hunte Iuvie** (Gubbio est voisine), en tout cas d'un dieu aux caractéristiques et fonctions toutes proches.

De telles figurations de *Tinia* ne correspondent en rien aux images traditionnelles du Zeus grec⁹³ ou du Jupiter romain, à l'aspect bien plus mature. Ce dieu rappelle en fait le dieu romain *Vertumnus* - « petit dieu protéiforme à l'aspect de jeune homme »⁹⁴ - proche étymologiquement et

⁸⁴ Elle est datable de la fin du II^e s. av. J.-C.

⁸⁵ C'est la proposition faite par l'inventeur de cette statue (Passeri, 1774), reprise par A. Maggiani (Maggiani, 2002, p. 277).

⁸⁶ Maggiani, 2002, p. 277.

⁸⁷ Passeri, 1774.

⁸⁸ Plutarque (Plut. *Questions Romaines*, 51) décrit les Lares *Praestites* des Romains, revêtus de peaux de chiens.

⁸⁹ Sur ces urnes, voir Defosse, 1971 (qui propose de voir dans cet être effrayant la divinité infernale *Calu*) ; Simon, 1997 ; Jannot, 1998, p. 86-87.

⁹⁰ Defosse, 1971, planche V (inv. 367).

⁹¹ Voir Sambon, 1906, p. 73, n° 121.

⁹² Maggiani, 2002, p. 277.

⁹³ Cependant, Zeus dans le monde grec peut aussi, mais plus rarement, être représenté imberbe et sous une apparence juvénile (à Olympie même, voir Paus. 5, 22, 1).

⁹⁴ Jannot, 1998, p. 164 ; voir Prop. 4, 2 ; Ov. *M.* 14, 641-696. Sur la représentation de *Voltumna*, voir une statuette de bronze de la Villa Giulia (inv. 53597), provenant de Monterazzano ; voir Torelli, 1986, p. 167, 190, 207.

cultuellement de l'étrusque *Voltumna*⁹⁵ que Varron qualifiait de *deus Etruscorum Princeps*⁹⁶ (qui était vénéré à Volsinies dans un sanctuaire où se retrouvaient les délégués de l'Étrurie) et que la plupart des étruscologues ont justement identifié à *Tinia*⁹⁷.

3. Variations campaniennes

Une telle ambivalence ouranienne / chthonienne semble tout autant se vérifier en Campanie avec le culte de **Iúvei Flagiúi**, bien attesté épigraphiquement : par une **iúvilas** de Capoue⁹⁸, une inscription osque retrouvée dans le temple d'Apollon de Cumes⁹⁹ et deux inscriptions du Musée National de Naples de provenance inconnue¹⁰⁰. Ni l'étymologie ni la signification de **Flagiúi** ne sont assurées : cette épithète est le plus souvent rattachée au thème **bhleg-* qui a donné le grec φλέγω et le latin *flagrāre*¹⁰¹ et rapprochée de l'épiclèse *fulgur* que revêt Jupiter dans une inscription de Terni¹⁰². Tous les commentateurs s'accordent à souligner l'aspect contradictoire de ce dieu, de J. Heurgon (« un Jupiter chthonien, [...] [qui] règn[e] dans les Enfers aussi bien que dans le ciel »¹⁰³) à U. Bianchi (« un Giove un po' speciale, poco celeste, poco giovio, un Giove fiammante o flegreo »¹⁰⁴) qui le rapproche de deux figures divines campaniennes à la physionomie *a priori* assez proche : Jupiter *Vesuvius*¹⁰⁵ (« in cui le connotazioni montane e quindi celesti si uniscono o forse cedono a quelle ctonie e vulcaniche »¹⁰⁶) et Jupiter *Meilichios* présent à Pompéi¹⁰⁷.

Nous ne disposons pas de représentation anthropomorphe de ce dieu, dont on peut cependant supposer qu'il était lui aussi perçu sous une apparence juvénile, tel son homologue étrusque. En effet, dans l'inscription de Cumes¹⁰⁸, **Iúvei Flagiúi** est explicitement associé à la jeunesse : **iúvei flagiúi pr(u) veriíad : duneís : dedens**, inscription que J.-P. Néraudau¹⁰⁹ propose de traduire en latin par *Ioui Flazio pro iuuentute dederunt*. Il est tentant aussi de le rapprocher d'un autre dieu jovien italique :

⁹⁵ Il est « son ultime avatar romain » selon J.-R. Jannot (Jannot, 1998, p. 165).

⁹⁶ Aucune source étrusque n'en parle.

⁹⁷ Voir Cristofani, 1985 ; Thuillier, 1991, p. 246.

⁹⁸ Vetter, 1953, n° 94.

⁹⁹ Voir Vetter, 1953, n° 108 ; voir aussi sur un autel de marbre blanc retrouvé dans les années 1960, près du Capitole (*AE*, 2001, 849 ; *Camodeca*, 2001, p. 166) : *Ioui Flazio / C. C. Pomponi Xystus et Agon ex uoto*.

¹⁰⁰ *CIL* X, 1571 (*Iovi Flazio / Flazio*).

¹⁰¹ Voir Heurgon, 1970, p. 363 ; Untermann, 2000, p. 290.

¹⁰² *CIL* XI, 4172 : *Ioui fulguri fulmini tonanti*.

¹⁰³ Heurgon, 1970, p. 364-365.

¹⁰⁴ Bianchi, 1990, p. 343. Voir aussi Franchi de Bellis, 1981, p. 43. E. Campanile (Campanile, 1991, p. 283) reste, quant à lui, plus prudent : « nel caso di Flazio si noterà che la connessione etimologica con *flagrare*, frequentemente asserita, resta del tutto gratuita, giacché non conosciamo di fatto le funzioni proprie di questo Giove ».

¹⁰⁵ *CIL*, X, 3806.

¹⁰⁶ Bianchi, 1990, p. 343.

¹⁰⁷ Voir Richardson, 1997, p. 81.

¹⁰⁸ Vetter, 1953, n° 108.

¹⁰⁹ Néraudau, 1979, p. 65. L'étymologie de ce mot reste cependant bien incertaine, voir Néraudau, 1979, p. 62-64 ; Untermann, 2000, p. 841-842.

dans la Table d'Agnone¹¹⁰, où règne la divinité chthonienne **Kerri**, **Diúveí** se pare de l'épiclèse **Verehasiúí**, bien souvent reliée à la **veriiad** (« la jeunesse »), tant par E. T. Salmon¹¹¹ que, plus récemment, par A. L. Prosdocimi¹¹² qui voit dans cette figure divine « un *Giove della vereia* (*iuventus*) ». Le monde romain connaît pareillement un Jupiter *Iuventus*, attesté par plusieurs inscriptions latines¹¹³ dont le laconisme interdit cependant de déterminer les liens que ce dieu pouvait entretenir avec le monde souterrain.

À Capoue, en revanche, le *corpus* des **iúvilas**¹¹⁴ permet d'étudier avec précision les relations originales unissant **Iúveí Flagiúí** au monde funéraire. Ces stèles (fig. 9) en terre cuite (d'une hauteur de 70 cm) et en tuf (de 90 cm), datées des IV^e et III^e s. av. J.-C.¹¹⁵ sont évidemment liées - en premier lieu étymologiquement (elles sont dites **diúvilas** dans les inscriptions les plus anciennes) - au dieu jovien comme le soulignait déjà F. Bücheler¹¹⁶ (« *res ad Iouem pertinentes* »), suivi par A. L. Prosdocimi (« cose di ambito Giovio »)¹¹⁷ ; elles en sont même vraisemblablement une représentation, comme l'ont affirmé F. Altheim¹¹⁸ et J. Heurgon¹¹⁹ : « le mot *iuvilu* s'apparente incontestablement à *Iouis*, et la chose [...] ne serait en principe qu'un petit Jupiter » (le suffixe *-lo* revêt souvent en effet une valeur diminutive¹²⁰). Le contenu des inscriptions révèle aussi combien les rites mentionnés sur ces stèles sont associés à ce dieu : ces **iúvilas** sont ainsi souvent consacrées lors des **diuvias** (des fêtes joviennes)¹²¹, au moment des Ides (de Loesus ou de Mars) que les Romains associaient à Jupiter¹²².

La formule **staíet veruís lúvkeí**¹²³ présente sur les stèles permet en outre de supposer que ces **iúvilas** s'élevaient dans un bois sacré¹²⁴ - ou tout du moins à proximité¹²⁵ - dont on peut imaginer que **Iúveí Flagiúí** - la seule divinité mentionnée dans ces **iúvilas** - était le possesseur¹²⁶, d'autant qu'un tel lieu de culte est associé pareillement à Jupiter en d'autres régions de l'Italie : à Gubbio, on l'a vu, où

¹¹⁰ TA A11, B14.

¹¹¹ Salmon, 1967, p. 160 n. 4.

¹¹² Prosdocimi, 1996, p. 534. Voir aussi Untermann, 2000, p. 840-841.

¹¹³ *CIL*, IX, 5574 ; XI, 3245.

¹¹⁴ Sur les **iúvilas**, voir Heurgon, 1942 et 1970 ; Franchi de Bellis, 1981.

¹¹⁵ Pour la datation, voir Franchi de Bellis, 1981, p. 25-31.

¹¹⁶ Bücheler, 1874, p. 609.

¹¹⁷ Prosdocimi, 1989, p. 538.

¹¹⁸ Altheim, 1931, p. 48.

¹¹⁹ Heurgon, 1970, p. 362 ; voir aussi Heurgon, 1942, p. 48.

¹²⁰ Altheim, 1931, p. 64 ; Franchi de Bellis, 1981, p. 37.

¹²¹ Vetter, 1953, n° 76 : **kluva[tiium] diuvia[is/s] damuse[nnias/nniais]** : « Des **Kluvatium**. Aux **diuvia[is/s]** (fêtes de **Iuie** = les Ides). Avec banquets publics ».

¹²² Voir Macr. *Sat.* 1, 15, 18 ; voir Heurgon, 1942, p. 60 ; Franchi de Bellis, 1981, p. 55.

¹²³ Vetter, 1953, n° 81 : **nessimas staíet veruís lúvkeí** (« les prochaines sont dressées près de la porte du bois sacré »).

¹²⁴ Heurgon, 1942, p. 32 identifie ce *lucus* au « sanctuaire Patturelli ».

¹²⁵ Voir Franchi de Bellis, 1981, p. 40.

¹²⁶ Contre Prosdocimi, 1989, p. 538 qui propose comme divinité tutélaire de ce *lucus* une « Giovia », en suggérant des rapprochements avec les inscriptions de Rapino et de Rossano di Vaglio : « la Giovia che a Rapino è la Regina Pia Cerie e a Rossano di Vaglio è la Domina Giovia, altra faccia di Mefite ».

les rites en l'honneur de **Tefre Iuvie** sont célébrés à proximité d'un **vukukum Iuviu**¹²⁷, à Spolète dont une inscription du milieu du III^e s. av. J.-C. nous en fait connaître les modalités de gestion et de réglementation¹²⁸, mais aussi au sommet du mont Albain¹²⁹. Ces Jupiters titulaires d'un bois sacré semblent particulièrement menaçants : la loi de Spolète veille scrupuleusement à prémunir la communauté de la terrible colère du dieu¹³⁰ ; plus terrifiante encore apparaît la voix jovienne surgie du *lucus* albain lors du prodige rapporté par Tite-Live¹³¹. Effrayant sans doute devait aussi apparaître aux Capouans le visage de **Iúveí Flagiúí** en faveur duquel étaient accomplis en ce bois des rites manifestement chthoniens¹³².

Précisément, les **iúvilas** nous font connaître des sacrifices réguliers (« à date fixe, annuellement ou périodiquement »¹³³) de cochons de lait et / ou de gâteaux sacrés en forme de roue – deux offrandes dont la représentation iconographique sur les stèles en terre cuite¹³⁴ (fig. 9) est l'équivalent en images des mots **sakrasias** et **kersnasias**¹³⁵. Le porc est une victime usuelle dans les rites chthoniens et les pâtisseries ont été rapprochées avec pertinence par J. Heurgon des *summanalia* des Romains, associés à Jupiter *Summanus*¹³⁶, dieu des éclairs nocturnes selon Festus¹³⁷. En fait, les **iúvilas** pourraient servir à « riservare nel santuario un posto a certe famiglia »¹³⁸ (dont certaines ont une place prééminente, comme celles des **Kluvatiium**¹³⁹, des **Fisanium**¹⁴⁰, des **Viriium**¹⁴¹, des **Ninium**¹⁴², et des **Tirentium Magiium**¹⁴³), leur indiquant la nature (animale ou végétale) qui doit être celle de leur offrande mais aussi ses modalités : le moment (aux Ides, ...), le lieu (au pied de la stèle), les rites complémentaires (banquets, comme il s'en tenait à Rome dans les cérémonies funéraires). Les

¹²⁷ TE Ib 1 ; voir aussi TE VIb 43.

¹²⁸ *CIL*, I² 366 et 720.

¹²⁹ Voir Liv. 1, 31, 3.

¹³⁰ *CIL*, I² 366 : « Que personne ne profane ce *lucus* et que personne n'enlève ou n'emporte quelque chose qui appartienne à ce *lucus*, ni n'y coupe du bois excepté le jour où se déroule le sacrifice annuel. Ce jour-là, qu'il soit permis d'en couper sans offense comme le requiert le déroulement du sacrifice. Si quelqu'un le profane, qu'il fasse une expiation avec un bœuf à Jupiter et qu'il paie en outre une amende de 300 as. Que le *dicator* [un magistrat] s'assure de la bonne exécution de cette expiation et du recouvrement de l'amende ».

¹³¹ Liv. 1, 31, 3 : « Ils crurent même entendre une grande voix s'élever dans le bois sacré qui couronne le sommet et ordonner aux Albains 'de sacrifier selon leurs rites nationaux' : ils les avaient laissés dans l'oubli, abandonnant pour ainsi dire leurs dieux après leur patrie et avaient adopté les rites romains, ou même, par un ressentiment assez ordinaire contre le destin, avaient cessé d'adorer les dieux. Les Romains, eux aussi, à la suite de ce prodige, firent officiellement neuf jours de prière, soit que la voix céleste du mont Albain l'eût prescrit (certains récits ajoutent, en effet, ce détail), soit sur le conseil des haruspices ».

¹³² Voir Franchi de Bellis, 1981, p. 43.

¹³³ Heurgon, 1942, p. 52.

¹³⁴ A. L. Franchi de Bellis (Franchi de Bellis, 1981, p. 57) parle d'un « commentaire illustré qui supplée au laconisme des inscriptions sur plaque de terre cuite ».

¹³⁵ Heurgon, 1942, p. 58.

¹³⁶ Sur le lien entre les *summanalia* et *Summanus*, voir Pettazzoni, 1947, p. 22 ; Capdeville, 1973, p. 425 nt 1 (*contra* Wissowa, 1912, p. 124).

¹³⁷ Fest., p. 254 L. : *diurna Iouis, nocturna Summani fulgura habentur*. Voir *infra* sur ce dieu romain.

¹³⁸ Franchi de Bellis, 1981, p. 36.

¹³⁹ Vetter, 1953, n° 76, 77, 78 ; Franchi de Bellis, 1981, n° 2, 3, 6.

¹⁴⁰ Vetter, 1953, n° 81b ; Franchi de Bellis, 1981, n° 5.

¹⁴¹ Franchi de Bellis, 1981, n° 12 α, β, γ.

¹⁴² Vetter, 1953, n° 81c ; Franchi de Bellis, 1981, n° 4, 13.

¹⁴³ Vetter, 1953, n° 74 ; Franchi de Bellis, 1981, n° 10.

visages présents sur certaines **iúvilas** pourraient être des représentants de ces lignées mais plus vraisemblablement ceux des divinités¹⁴⁴ auxquelles la famille est particulièrement attachée¹⁴⁵.

Ces **iúvilas**, par leur appartenance à la sphère jovienne, par leur apparence et leur fonction, par les rites (à la fois gentiles et publics) qu'elles prescrivent, peuvent rappeler la **spina** eugubine auprès de laquelle étaient accomplis libations, prières et martèlement du sol et qui était même enduite d'onguent en qualité de représentation « aniconique » d'**Hunte Iuvie** ; on peut aussi songer aux cippes étrusques¹⁴⁶, ou encore au *dieupala* lépontique que P. Kretschmer¹⁴⁷ rapproche du terme **iúvilas** et traduit par *monumentum Iouis*. Mais le rapprochement le plus pertinent est sans aucun doute à effectuer avec des stèles de Sicile qui révèlent une divinité jovienne une fois encore ambiguë et bénéficiaire de rituels analogues.

4. Variations siciliennes

À Sélinonte, dans une vaste¹⁴⁸ aire cultuelle extra-urbaine¹⁴⁹ à ciel ouvert¹⁵⁰, en lien topographique et religieux avec le temple de Déméter *Malophoros*, s'élevait au cours de la période grecque¹⁵¹ une centaine de stèles¹⁵², pour la plupart anépigraphiques et « aniconiques ».

Quelques inscriptions permettent de les relier explicitement à Zeus *Meilichios* (fig. 10) : « J'appartiens à Zeus *Meilichios* et je suis l'offrande prééminente d'*Eumenides*, fils de *Pediarchos* »¹⁵³ ; « *Euris* a dédié au *Meilichios* »¹⁵⁴ ; « le *Meilichios* des *Kleulidai* »¹⁵⁵ ; « je suis le *Meilichios* de *Lykiskos* »¹⁵⁶ ; « le *Meilichios* de la *patria* des filles d'*Hermios* et de la *patria* des filles d'*Eukleas* »¹⁵⁷. De tels témoignages suffisent à prouver que ces pierres non seulement honoraient mais représentaient même, aux yeux des fidèles, Zeus *Meilichios* : comme l'écrit N. Cusumano, « i *lithoi*

¹⁴⁴ Sur les innombrables propositions formulées à ce sujet (Minerve, Cérès, *Vesuna*, Junon,...), voir Franchi de Bellis, 1981, p. 44.

¹⁴⁵ Voir *infra* sur les stèles de Sélinonte.

¹⁴⁶ Voir Pisani, 1977, p. 345 qui propose que *iuvila*, *diuvila* soit « *apologia di un iiovivilla (diovivila)*, calco parziale di *tinscvil* ».

¹⁴⁷ Kretschmer, 1943, p. 192.

¹⁴⁸ D'environ 2 400 m² : voir Famà, Tusa, 2000, p. 9.

¹⁴⁹ Sur le sanctuaire de Zeus *Meilichios*, voir l'étude de Jameson, 1993 ; Famà, Tusa, 2000 ; Grotta, 2010 et les bibliographies afférentes.

¹⁵⁰ Elle jouxte un petit temple d'époque punique (donc écarté de cette étude) clos d'une enceinte et précédé de deux petits autels de tailles différentes (voir Cusumano, 2006, p. 175).

¹⁵¹ Voir Jameson, 1993, p. 103. Les stèles qui présentent deux têtes datent de l'époque punique, voir Cusumano, 2006, p. 176.

¹⁵² Très peu sont encore sur place (la plupart sont au musée de Palerme). L'autel bipartite qui a été mis au jour en cet endroit a été daté de la période punique (voir Cusumano, 2006, p. 175) et donc n'entre pas dans cette étude.

¹⁵³ Manni Piraino, 1973, n° 60.

¹⁵⁴ Manni Piraino, 1973, n° 66.

¹⁵⁵ Manni Piraino, 1973, n° 58.

¹⁵⁶ Manni Piraino, 1973, n° 61.

¹⁵⁷ Manni Piraino, 1973, n° 68.

sono la divinità, hanno il loro nome »¹⁵⁸. Une telle figuration du divin n'a d'ailleurs rien de très surprenant dans le monde grec¹⁵⁹, à en croire Pausanias : en Achaïe, les Pharéens vouaient un culte à trente τετράγωνοι λίθοι « qui portaient tous le nom de quelque divinité »¹⁶⁰ ; à Megara Nisea, Apollon *Karinos* était vénéré sous la forme d'un petit obélisque en pierre¹⁶¹ ; et à Sicyone¹⁶², c'est sous la forme d'une colonne qu'Artémis était célébrée et Zeus *Meilichios* sous celle d'une pyramide. À Lébadée, en Béotie, ce sont quatre piliers quadrangulaires surmontés par un *omphalos* qui portent des dédicaces à Zeus *Meilichios*¹⁶³.

Lors de fouilles menées par F. Gabrici en 1924, au pied des pierres de Sélinonte, ont été décelées des traces d'activité cultuelle sous la forme de nombreux fragments calcinés (ce qui a rendu les reconstitutions difficiles) de petits vases en céramique d'époque tardive mais aussi archaïque, ainsi que de restes osseux d'animaux eux aussi consumés¹⁶⁴. Manifestement, à l'instar des *iúvilas*, des obélisques étrusques et sans doute de la *spina* de Gubbio, ces pierres, tout en offrant une représentation du dieu, signalaient les lieux dévolus à des pratiques cultuelles spécifiques, en l'honneur d'une divinité qui semble posséder des résonances chthoniennes. Une *lex sacra* retrouvée à Sélinonte¹⁶⁵, datée de la première moitié du V^e s. av. J.-C.¹⁶⁶, qui dresse en trente-sept lignes un inventaire précis des sacrifices offerts à diverses divinités chthoniennes, permet d'être plus précis sur

¹⁵⁸ Cusumano, 2006, p. 183 ; voir aussi Picard, 1943, p. 105 ; Jameson, 1993, p. 101 : « At Selinous, at least, it is difficult to avoid seeing an embodiment of the god. First, there is the explicit language of two of the inscriptions, 'I am Meilichios'. The formulae in the genitive ('belonging to Meilichios') and the dative ('given to Meilichios') are no obstacle to supposing that the stones were regarded as images of Zeus *Meilichios* » ; p. 105 : « essentially these were not dedications, gifts to the god, but embodiments of the deity, powerful objects in themselves ». Ailleurs, Zeus *Meilichios* est représenté de façon anthropomorphe (sous l'apparence d'un homme mûr, barbu, tenant une corne d'abondance sur un bas-relief du Pirée, voir Cusumano, 2006, fig. 1 et fig. 5) ou zoomorphe (serpent barbu, sur une sculpture de Munichia, voir Cusumano, 2006, fig. 3 et fig. 6), mais à Sélinonte il l'est uniquement sous la forme de stèles.

¹⁵⁹ Voir Frontisi-Ducroux, 2003, p. 265 qui cite aussi des *argoi tetragonoi* qui figuraient Zeus *Teleios* à Tégée ou Apollon *Agveus* ; voir aussi Doepner, 2002 sur ces pierres et stèles sacrées (à Métaponte, Poseidonia, Syracuse, Agrigente et Sélinonte).

¹⁶⁰ Paus. 7, 22, 4 qui ajoute : « En des temps encore plus anciens, partout en Grèce, des pierres brutes recevaient des marques d'honneur à la place des statues des dieux ». Voir aussi Paus. 8, 35, 6 ; 9, 27, 1. On peut sans aucun doute remettre en question la théorie évolutionniste de Pausanias (voir Frontisi-Ducroux, 2003, p. 266 : « à toutes les époques, archaïque, classique, hellénistique, on constate la coexistence de formes diverses, pour une même divinité, et souvent dans un même sanctuaire. Les icônes non anthropomorphes ne peuvent être considérées ni comme des survivances ni comme des archaïsmes »), mais non l'identification de ces formes simples aux dieux (comme a pu le soutenir Graf, 1996, p. 347) : il suffit de songer aux piliers hermaïques (voir Frontisi-Ducroux, 2003, p. 268-275).

¹⁶¹ Paus. 1, 44, 2.

¹⁶² Paus. 2, 9, 6.

¹⁶³ Voir Jannoray, 1040-1941 ; Picard, 1943, p. 98.

¹⁶⁴ Voir Gabrici, 1927, coll. 156-157 qui remarque aussi : « Poche volte fu possibile individualizzare il deposito di ciascuna stela, poiché queste erano sovrapposte l'una all'altra in uno strato di sabbia e cenere di circa un metro, dove le deposizioni tarde avevano distrutto ogni traccia di stratificazione precedente » ; voir Picard, 1943, p. 105 : « Il a été reconnu là une sorte de terrain sacré [...] ; lors de la fouille, il était garni de céramiques brisées et des restes de sacrifices, certains vases étant de date assez tardive. On y a remarqué aussi des épées de fer fichées en terre, avec de petits poignards accompagnant d'assez nombreuses *tabulae defixionum*, récoltées sur place » ; voir aussi Jameson, 1993, p. 101, 133 ; Famà, Tusa, 2000, p. 18.

¹⁶⁵ Le texte est gravé sur une feuille de plomb de 60 cm sur 23 cm, sans doute fixée sur un support en bois. Voir Jameson, 1993.

¹⁶⁶ Voir Jameson, 1993, p. 46-49.

les rituels accomplis en l'honneur de *Zeus Meilichios*. À ce dieu est en effet recommandé de présenter des offrandes en deux lieux précis - ἐν Μύσκολο et ἐν Εὐθυδάμο - qu'il est tentant, avec les éditeurs de cette loi¹⁶⁷, de supposer indiqués par des *argoi lithoi* : « à Zeus *Milichios* qui se trouve dans l'emplacement de *Muskos*, une victime adulte »¹⁶⁸ ; « qu'au *Milichios* qui se trouve dans l'emplacement d'*Euthudamos* on offre un bélier »¹⁶⁹. Le Zeus (cette fois sans épiclèse) à qui est dédié, dans cette même loi sacrée, un porcelet sur un autel public¹⁷⁰ est vraisemblablement aussi Zeus *Meilichios* puisque, comme nous l'apprend Xénophon¹⁷¹, cet animal était une victime usuellement offerte à ce dieu, comme il l'était à Capoue dans le fondo Paturelli à destination de **Iúveí Flagiúí**. La *lex* de Sélinonte nous apprend enfin que l'on pratiquait, au cours de ces cultes purificateurs, une onction (« qu'après avoir pratiqué des aspersion on procède aux onctions [καταλινάτω] »¹⁷²), vraisemblablement sur les *argoi lithoi* même, comme cela se pratiquait souvent dans le monde grec, par exemple à Delphes¹⁷³, et comme en portent témoignage les Tables Eugubines¹⁷⁴ : au cours de l'**Huntia**, on l'a vu, c'est après la mise à mort et la consécration du chien que l'officiant enduit d'« onguent sans défaut » la **spina**, après avoir offert une libation et martelé le sol. On ne peut exclure non plus que les **iúvilas**, au cours des rituels sacrificiels qui s'accomplissaient à proximité, aient reçu une onction similaire.

Analogue aussi aux cultes de Gubbio et de Capoue apparaît être le cadre gentilice des rituels sélinontins en l'honneur de Zeus *Meilichios*, qui sont manifestement pris en charge par des particuliers (en groupe ou individuellement)¹⁷⁵ comme le prouvent explicitement certaines inscriptions (« le *Meilichios* des *Kleulidai* »¹⁷⁶ ; « je suis le *Meilichios* de *Lykiskos* »¹⁷⁷ ; « le *Meilichios* de la *patria* des filles d'*Hermios* et de la *patria* des filles d'*Eukleas* »¹⁷⁸), mais aussi la modestie des dépôts rituels retrouvés (du reste, l'espace restreint entre les stèles rend difficilement envisageable la présence de nombreux participants). Il est d'ailleurs assez aisé de rencontrer de semblables pratiques gentilices en

¹⁶⁷ Jameson, 1993, p. 15, 28, 93-94, 98 ; voir aussi Clinton, 1996, p. 163-165. Il est peu vraisemblable d'imaginer, comme le fait L. Dubois (Dubois, 1995, p. 134), des « stèles situées dans des chapelles où sont ensevelis de grands ancêtres, des chefs de famille, qui ont acquis le statut de héros chthoniens tutélaires ».

¹⁶⁸ Colonne A, ligne 9 (trad. L. Dubois).

¹⁶⁹ Colonne A, lignes 17-18 (trad. L. Dubois).

¹⁷⁰ Colonne B, ligne 5.

¹⁷¹ Xén. *An.* VII, 8, 4-6 ; voir Cusumano, 2006, p. 179.

¹⁷² Colonne A, ligne 13 (trad. L. Dubois).

¹⁷³ Voir Paus. 10, 24, 6 : « En sortant du temple, et en tournant à gauche, vous trouvez une enceinte dans laquelle est le tombeau de Néoptolème, et les Delphiens lui offrent tous les ans des sacrifices comme à un héros. On voit un peu au-dessus de ce tombeau une pierre qui n'est pas très grande, sur laquelle on verse tous les jours de l'huile, et on y met les jours de fête de la laine non lavée. La tradition, à cet égard, est que cette pierre est celle qu'on donna à Saturne au lieu de son fils, et qu'il la revomit dans la suite ».

¹⁷⁴ TE IIa 38.

¹⁷⁵ Voir Jameson, 1993, p. 92, qui relève aussi (p. 28) que les nombreuses attestations de Zeus *Meilichios* à travers le monde grec révèlent une fonction liée aux individus et aux familles.

¹⁷⁶ Manni Piraino, 1973, n° 58.

¹⁷⁷ Manni Piraino, 1973, n° 61.

¹⁷⁸ Manni Piraino, 1973, n° 68.

Grèce¹⁷⁹ : ainsi, au sanctuaire d'Asklepios à Cos¹⁸⁰, des cippes porteurs de dédicaces à Zeus *Phratríos*, *Patroios*, *Machaneus*, *Olympios*, et *Hikesios* sont rattachés à des familles, de même qu'au *Thesmophorion* de Thasos¹⁸¹, des stèles dédiées à Zeus *Alastoros* et *Patroios*, Zeus *Ktesios* et *Patroios* sont pareillement reliées à des groupes gentiles et qu'à Tera est gravée sur la roche l'indication des espaces dévolus aux rites accomplis par telle ou telle entité familiale en l'honneur des Nymphes et de Zeus¹⁸² ; au *Boukopion* de Lindos enfin, des inscriptions notifiaient sur la paroi les lieux sacrificiels et les noms des particuliers ou groupes « à qui revenait le droit de disposer de l'emplacement en question pour les sacrifices »¹⁸³. À l'instar de tous ces cippes mais aussi des **iúvilas** capouanes et vraisemblablement de la **spina** eugubine, les *argoi lithoi* de Sélinonte avaient bien pour fonction principale, outre celle de représenter le dieu, de signaler aux individus ou aux groupes familiaux l'endroit exact qui leur était assigné pour remplir leurs devoirs rituels à l'égard du dieu jovien¹⁸⁴ : comme à Capoue (avec la famille de **Kluvatiium**) et à Gubbio (avec la lignée **Petrunia**), certains groupes gentiles pouvaient bénéficier d'une plus grande sollicitude (et sans doute recevoir des offrandes plus conséquentes), tels ceux de *Muskos* et d'*Euthudamos* - vraisemblablement ancêtres de deux familles prestigieuses¹⁸⁵ - en raison de l'importance politique qu'ils avaient dû jouer dans l'histoire de la cité¹⁸⁶. En dépit de cette « mainmise » gentile sur ces rites, l'État reste présent : c'est l'autorité civique qui prescrit les sacrifices aux *Meilichioi* de *Muskos* et d'*Euthudamos* et certains sacrifices sont accomplis sur l'autel public¹⁸⁷. Cette organisation culturelle est fort voisine de celle de Gubbio, où les rites étaient certes accomplis pour la lignée **Petrunia**¹⁸⁸ mais à l'intérieur d'un cadre public, puisque c'est le **kvestur** qui garantissait la célébration de l'**Huntia**¹⁸⁹. À Capoue pareillement, les **iúvilas** indiquaient des espaces rituels¹⁹⁰ dévolus à des familles précises mais dans un environnement étatique toujours prégnant : c'est lors de fêtes publiques que la consécration des **iúvilas** avait lieu¹⁹¹ et seule la présence du *meddix* pouvait la garantir¹⁹². Tous ces rituels, bien

¹⁷⁹ Voir Jameson, 1993, p. 114-116.

¹⁸⁰ Voir Sherwin-White, 1978, p. 293-297.

¹⁸¹ Voir Rolley, 1965, p. 463 : « l'inscription signale [...] l'endroit où les membres de la *patrè* se réunissent pour rendre un culte à telle divinité ».

¹⁸² *IG* XII, 3, 377, 378.

¹⁸³ Voir Blinkenberg, 1941, p. 907.

¹⁸⁴ Voir Brugnone, 2003, p. 25.

¹⁸⁵ Voir Jameson, 1993, p. 93.

¹⁸⁶ Jameson, 1993, p. 28, 37, 52, 57, 93. Pour N. Cusumano (Cusumano, 2006, p. 178), il pourrait s'agir aussi des familles titulaires du sacerdoce de Zeus *Meilichios*.

¹⁸⁷ Colonne B, l. 10.

¹⁸⁸ Notamment lors de l'**Huntia**. Voir TE IIa 20-21 : « en l'honneur d'**Hunte Iuvie**, qu'il mette à mort le jeune chien sacré sans défaut pour la lignée **Petrunia** des frères **atiieřiu** » ; TE 34-35 : « qu'il fasse une libation à partir d'un **kapire** (réceptif) à **Hunte Iuvie** pour la lignée **Petrunia** des frères **atiieřiu** ».

¹⁸⁹ Voir TE IIa 44.

¹⁹⁰ Voir Jameson, 1993, p. 102 : « The stones marked the place where sacrifice was made ».

¹⁹¹ C'est le cas des **pumperias** (Franchi de Bellis, 1981, n° 2, n° 13, n° 18, n° 19, n° 21, n° 22) ; des **vesullias** (Franchi de Bellis, 1981, n° 3, n° 4, n° 5, n° 8, n° 12, n° 24) ; des **vehiianasúm** (Franchi de Bellis, 1981, n° 11, n° 17) ; des **eidúis** (Franchi de Bellis, 1981, n° 7, n° 20).

qu'éminemment gentilles, s'accomplissaient constamment sous l'œil vigilant des autorités étatiques, comme c'était d'ailleurs le cas des grandes festivités athéniennes en l'honneur de Zeus *Meilichios*, qui, aux dires de Thucydide, mêlaient étroitement les sphères familiales et civiques : « les *Diasia* (14 mars) étaient une très grande et très ancienne fête athénienne, à laquelle l'État et les particuliers participaient par des offrandes de menu bétail et par des cérémonies nocturnes d'un caractère mystérieux »¹⁹³. Un tel entremêlement du privé et du public surprend d'autant moins que Zeus *Meilichios* - explicitement « celui qui apaise »¹⁹⁴ - a pu être défini comme une figure médiatrice « tra il politico e il domestico, il pubblico e il privato, tra la comunità e gli individui, tra la salvaguardi degli interessi generali e civili e le preoccupazioni legate agli affari quotidiani e individuali »¹⁹⁵, mais aussi entre le monde chthonien¹⁹⁶ et l'ouranien¹⁹⁷.

Un tel portrait ne peut qu'encourager à rapprocher Zeus *Meilichios* des ombriens **Hunte Iuvie** et **Tefre Iuvie**, du capouan **Iúveí Flagiúí** ou encore de l'étrusque *Tinia* (*Calusna*). Ainsi paraissent essaimer sur le sol italien des dieux joviens au visage ambigu, tout à la fois lumineux et ténébreux. Il est à parier que le panthéon romain ne se singularise pas des autres systèmes religieux de la péninsule et de la Sicile et ne méconnaisse pas non plus de semblables figures divines.

5. Variations romaines

Jupiter peut-il revêtir à Rome des connotations chthoniennes ? Plus généralement, des divinités romaines peuvent-elles comporter des aspects à la fois joviens et infernaux ? Et si tel est le cas, comment les pratiques mettent-elles en oeuvre une telle ambivalence ? Telles sont les questions qu'induit la recherche de Jupiters souterrains au sein du foisonnement des dieux romains.

Veious ne serait-il pas justement un Jupiter du sous-sol, à la physionomie voisine de ses homologues italiques, étrusques et grecs ? Sa nature a suscité en effet bien des débats, déjà dans

¹⁹² Voir Franchi de Bellis, 1981, n° 17 A et B ; n° 18 ; n° 19 ; n° 20 ; n° 21 ; n° 22 ; n° 24. Ce qui fait écrire justement à A. L. Prosdocimi (Prosdocimi, 1989, p. 538) : « è il segno che le cerimonie gentilizie sono regolate dalla comunità e, forse, si integrano nei culti pubblici della comunità ».

¹⁹³ Thc. 1, 126.

¹⁹⁴ Notamment les morts (voir Hom. *Il.* 7, 140). Voir Jameson, 1993, p. 91.

¹⁹⁵ Cusumano, 2006, p. 174 ; il en fait aussi le « dio protettore di tutto l'arco esistenziale della vita ». Sur l'inventaire des attestations du culte de Zeus *Meilichios*, voir Jameson, 1993, p. 81-91.

¹⁹⁶ C'est cet aspect infernal que les commentateurs ont surtout souligné : voir Picard, 1943 ; Jameson, 1993, p. 95-96. Zeus *Meilichios* est en effet représenté couramment sous l'aspect d'un serpent (cf. Cook, 1940, p. 1105, fig. 943 ; p. 1108, fig. 944) - un animal éminemment chthonien ; ce dieu est aussi souvent associé à des divinités infernales : à Cyrène aux Euménides (*SEG* 20. 723), à Larissa à Énodie (*IG* IX. 2 578).

¹⁹⁷ Sur une inscription de l'Attique (*IG* I² 866), il est associé à *Gè* mais aussi à Athéna ; près du Pirée, il l'est à *Helios* (Cusumano, 2006, p. 169). Comme le remarque S. Georgoudi (Georgoudi, 2001, p. 159), « Zeus *Meilichios* [...] est trop polyvalent, trop multiple, pour qu'il soit relégué toujours au monde d'en bas ».

l'Antiquité : Ovide souligne même que le nom de cette divinité qu'Aulu-Gelle dit archaïque¹⁹⁸ n'était plus compris par nombre de ses contemporains¹⁹⁹.

Tous les auteurs antiques qui l'évoquent insistent sur sa dimension jovienne, présente dans son théonyme même²⁰⁰. Nombreuses sont les sources qui mettent aussi l'accent sur son aspect juvénile qui le distingue du Jupiter traditionnel : Véiovis, à en croire Ovide, est « un Jupiter qui n'est pas encore grand »²⁰¹, « c'est le jeune Jupiter : regarde son visage juvénile » (*Iuppiter est iuuenis : iuuenalis aspice uoltus*). Festus, quant à lui, parle d'un *paruum Iouem*²⁰². La jeunesse de Véiovis transparait aussi dans la statue cultuelle retrouvée dans la *cella* de son temple du Capitole *inter duos lucos* où le dieu est représenté sous l'aspect d'un jeune homme nu et debout²⁰³ ; la figure présente sur des monnaies républicaines de L. Caesius²⁰⁴, M. Fonteius²⁰⁵ et C. Licinius Macer²⁰⁶ que l'on a pu identifier²⁰⁷ comme celle de Véiovis présente un visage tout aussi juvénile. Pline l'Ancien (qui ne mentionne pas explicitement le temple)²⁰⁸ fait allusion à une autre statue, en cyprès, de Véiovis sur le Capitole, « consacrée l'an 561 [194 av. J.-C.] de Rome » : « Le cyprès fut choisi pour la faire parce que c'est la seule espèce de bois entre toutes dont le poli demeure éternellement » : la matière de la statue se devait d'être en adéquation avec la nature toujours jeune, incorruptible pourrait-on dire, du dieu. Cette apparence juvénile peut évidemment rappeler celle de la statue de Compresso.

Mais il s'agit surtout, selon les mots de R. Schilling, d'un « dieu du monde privé de lumière (*Ve-dius*), du monde souterrain, un dieu chthonien »²⁰⁹, comme le laisse supposer l'offrande d'une chèvre, un animal tabou pour le flamine de Jupiter²¹⁰, sacrifiée *ritu humano*²¹¹ (ce que Festus relie au

¹⁹⁸ Gell. 5, 12 : « Nous avons remarqué qu'il y avait dans les anciennes prières ces noms de dieux : *Diouis* et *Vediouis* ». Les sources tardo-républicaines et impériales soulignent son déclin que G. Freyburger (Freyburger, 2003, p. 173) explique par le développement d'autres divinités issues de Jupiter : *Dius Fidius* et *Fides*.

¹⁹⁹ Ov. *F.* 3, 435 : « Cependant, pour que tu ne sois pas gêné par la nouveauté du nom, si tu l'ignores, apprends qui est ce dieu, pourquoi on l'appelle ainsi ». Voir aussi la perplexité de Cicéron (Cic. *Nat.* 3, 62 : « Mais dis-moi : quel plaisir trouvez-vous dans l'interprétation des mythes, dans l'étymologie des noms ? [...] Dans bien des cas, vous vous trouverez en difficulté. Que ferez-vous avec 'Véiovis' et avec 'Vulcain' ? »). Aulu-Gelle (Gell. 5, 12) répond au même souci pédagogique d'explication de ce nom : « Sur les noms des dieux du peuple romain *Diouis* et *Vediouis*, [...] voici l'explication de ces noms telle que je l'ai trouvée [...] ». Colini, 1942, p. 46 souligne : « la scarsezza delle notizie che ci sono pervenute e questa stessa incertezza sulla natura delle divinità provano che il culto era venuto oscurandosi ed affievolendosi ».

²⁰⁰ P. Fest. p. 519 L. ; *Myth.* 2, 6, 1 ; Gell. 5, 12.

²⁰¹ Ov. *F.* 3, 447-448 : « Si c'est là le sens de cette particule, pourquoi, moi, ne pourrais-je pas supposer que le sanctuaire de *Veiovis* est le sanctuaire d'un Jupiter qui n'est pas encore grand ? »

²⁰² P. Fest. p. 519 L.

²⁰³ Il s'agit d'une statue haute d'environ 3,60 m (privée de tête et de mains) qui daterait de l'époque flavienne (voir *LTUR*, s. v. « *Veiovis* »). La Rocca, 1995, p. 15-30 propose une datation républicaine (fin II^e s. av. J.-C.).

²⁰⁴ Crawford, 1973, n° 298.

²⁰⁵ Crawford, 1973, n° 353.

²⁰⁶ Crawford, 1973, n° 354.

²⁰⁷ Crawford, 1973, p. 312 remet cependant en cause une telle identification.

²⁰⁸ Plin. 16, 215-216.

²⁰⁹ Schilling, 1993, p. 80.

²¹⁰ Gell. 10, 15, 2.

²¹¹ Gell. 5, 12 : « on immole suivant le rite des hommes une chèvre et une représentation de cet animal se tient près de la statue ».

culte funéraire²¹²). Des sources tardives sont d'ailleurs très claires sur cet aspect infernal : *Veious, id est malus Iouis : sed et Orcus appellatur*²¹³ ; *Vedius ... id est Pluton, quem etiam Ditem Veiouemque dixere*²¹⁴. Lors du rituel de la *deuotio*, Véiovis est aussi explicitement associé à des divinités infernales : « *Dis Pater, Veious, Mânes*, ou de quelque nom qu'il soit permis de vous appeler, je vous prie vous tous de remplir de crainte, de terreur, d'épouvante cette ville de Carthage, et cette armée dont je veux parler. Que ces hommes, que ces ennemis, que cette armée qui porte les armes et lance des traits contre nos légions et contre notre armée, que leurs villes, que leurs champs, et que ceux qui habitent dans leurs maisons, dans leurs villes et dans leurs champs, soient par vous mis en déroute et privés de la lumière du ciel. [...] Si je sais, si je sens, si je comprends que vous l'avez fait ainsi, alors que quiconque a fait le vœu de vous immoler trois brebis noires, en quelque lieu qu'il l'ait fait, se trouve valablement engagé. Terre notre mère, et toi Jupiter, je t'atteste ! »²¹⁵.

Ce dieu du monde souterrain apparaît ainsi particulièrement menaçant et même foncièrement mauvais (« *Veious, id est malus Iouis* »²¹⁶), doté d'une puissance nuisible considérable, sensible dans l'étymologie même de son nom : « Comme ils avaient donc nommé *Iouis* et *Diouis* de *iuuare* (aider), ils nommèrent au contraire le dieu qui n'avait pas le pouvoir d'aider, mais la force de nuire - car ils fréquentaient le culte de certains dieux pour qu'ils fussent utiles, mais ils en apaisaient certains autres pour qu'ils ne fussent pas nuisibles - *Vedious*, la faculté d'aider lui ayant été enlevée et retirée. [...] La statue du dieu *Vedious* donc, qui se trouve dans le temple dont j'ai parlé plus haut, tient des flèches qui lui sont évidemment données pour nuire. [...] Aussi dit-on que Virgile [...] écarte lui aussi par des prières dans les *Géorgiques* les divinités malignes (*numina laeua*), donnant à entendre que les dieux de cette sorte ont un certain pouvoir plus capable de faire du mal que de secourir »²¹⁷. À en croire Tite-Live, le dieu jovien des Samnites, au cours du rituel de la *legio linteata*, revêt un visage tout aussi terrifiant : « celui qui ne se présenterait pas à l'appel du général ou partirait sans sa permission serait voué à Jupiter. [...] Le général fit convoquer par un aide de camp les individus qui se distinguaient par leur naissance ou par leurs exploits. [...] Chacun [...] était alors contraint de prononcer un serment épouvantable, qui attirait la malédiction sur sa famille et sa descendance, s'il ne marchait pas au combat partout où l'enverraient les généraux, s'il quittait de lui-même le champ de bataille ou encore s'il ne tuait pas immédiatement le premier qu'il verrait s'enfuir »²¹⁸. Dans le monde grec également, selon Eschyle, Zeus peut susciter la même frayeur : « Je suis contraint de respecter le courroux de Zeus protecteur des suppliants : il n'est pas pour les mortels de plus haut objet d'effroi »²¹⁹.

²¹² P. Fest. p. 91 L : *humanum sacrificium dicebant quod mortui causa fiebat*.

²¹³ *Myth.* 2, 6, 1.

²¹⁴ Capel. 2, 166.

²¹⁵ Macr. *Sat.* 3, 9, 10.

²¹⁶ *Myth.* 2, 6, 1.

²¹⁷ Gell. 5, 12.

²¹⁸ Liv. 10, 38.

²¹⁹ Eschl. *Suppl.* v. 478-479. Sur ce dieu, voir Freyburger, 1988, p. 513.

Véiovis apparaît finalement comme un « anti-Jupiter »²²⁰ : il est accompagné d'une chèvre qu'on peut lui sacrifier alors qu'elle ne convient pas à Jupiter *Optimus Maximus* ; il est vénéré le 1^{er} janvier (sur l'*insula*)²²¹, le 7 mars (au Capitole)²²² et le 21 mai (dans un lieu non mentionné)²²³, c'est-à-dire à des dates éloignées du moment « luminoso delle *idus* »²²⁴ propre à Jupiter. Il est aussi honoré en des lieux de passages, de contacts, à la différence de Jupiter *Optimus Maximus* célébré en plein cœur de la cité.

Un temple lui fut ainsi consacré par L. Furius Purpurio (à la suite d'un vœu prononcé lors de la guerre contre les Boïens quatre ans plus tôt) en 192 av. J.-C.²²⁵ (au lendemain de la Deuxième Guerre Punique, à un moment de réactivation de dieux et pratiques traditionnels), « entre la citadelle et le Capitole »²²⁶, « *inter duos lucos* »²²⁷, là où Romulus avait situé son *asylum*²²⁸. Des fouilles menées en 1938-1939 ont permis de le localiser précisément, à l'angle sud-ouest du *Tabularium*, « donc immédiatement contigu à l'*asylum*, seulement séparé de lui par une rue, sans doute aménagée au cours du temps, qui rejoignait le *clivus Capitolinus* »²²⁹ : les vestiges mis au jour datent du I^{er} s. av. J.-C., époque à laquelle le temple fut reconstruit à la suite d'un incendie. L'agencement de cet édifice élevé sur un podium de travertin peut paraître tout aussi déconcertant que son dieu titulaire, avec une *cella* transversale²³⁰, presque deux fois plus large - 15 m (extérieur) / 13,7 m (intérieur) - que profonde - 8,90 m (extérieur) / 7,7 m (intérieur), précédée d'un étroit *pronaos* tétrastyle²³¹, auquel on accède par un escalier de neuf marches²³² : à un Jupiter inversé répond une structure de temple inversée²³³. Avant

²²⁰ Piccaluga, 1963, p. 229. Voir Guiraud, 1975, p. 87, pour qui *ue-* marque « l'écart par rapport à la référence ».

²²¹ Ov. *F.* 1, 293 et *Fast. Praen.* au 1^{er} janvier (Degrassi, 1963, p. 111).

²²² *Fast. Praen.* au 7 mars (*CIL* I², p. 233, p. 311 ; Degrassi, 1963, p. 121).

²²³ *Fast. Ven.* au 21 mai (*CIL* I², p. 221 ; Degrassi, 1963, p. 57).

²²⁴ Piccaluga, 1963, p. 233.

²²⁵ Voir Liv. 35, 41, 8.

²²⁶ Gell. 5, 12.

²²⁷ Vitruv. 4, 8, 4, 3. Voir aussi Ov. *F.* 3, 429-432 : « les Nones de mars ne portent qu'une seule mention : elles signalent, pense-t-on, la consécration d'un temple de Véiovis devant les deux bosquets sacrés. Quand Romulus eut entouré le bois sacré d'une haute muraille, il dit : 'Cherchez refuge ici, qui que vous soyez, vous y serez en sécurité' ».

²²⁸ Voir Ov. *F.* 3, 431 ; Liv. 1, 8, 5 : « à l'endroit où il y a maintenant un enclos dans la montée entre les deux bois sacrés, il ouvrit un lieu d'asile ».

²²⁹ Freyburger, 2003, p. 170.

²³⁰ Vitruve (Vitruv. 4, 8, 4) classe ce temple dans une catégorie bien spécifique : « Il se construit aussi des temples qui relèvent de genres différents : s'ils sont ordonnés selon les mêmes relations modulaires, ils présentent un autre type de répartition des masses, comme le temple de Castor du *Circus Flaminius*, et celui de Véiovis entre les deux bois sacrés ou encore, sous une forme plus accomplie, celui de la Diane de Nemi, pourvu de colonnes supplémentaires le long des épaulements de son *pronaos* à droite et à gauche. À l'origine de ce genre on trouve, sous une forme comparable à celle du temple de Castor au Cirque, à Athènes sur l'Acropole et en Attique au cap Sounion, les temples de Pallas Athéna. Leurs proportions ne sont pas différentes, mais analogues puisque les salles cultuelles y ont une longueur double de leur largeur, comme les autres, même si dans ces façades tout ce qui d'ordinaire se rencontre en façade est transféré sur les longs côtés » (trad. P. Gros). Il aurait pu aussi, comme le soulignent P. Gros (Gros, 2003, p. 205) et A.-M. Colini (Colini, 1942, p. 52-53) évoquer le temple de la Concorde qui est sans conteste celui dont le plan est le plus proche (voir Gasparri, 1979). Sur ces temples à *cella* transversale, voir aussi De' Spagnolis, 2000.

²³¹ Voir *LTUR*, s. v. « *Veiouis* ».

²³² Voir plan dans Coarelli, 1994, p. 35.

²³³ L'inversion constatée (voir Monti, 2004, p. 210) est peut-être à mettre en lien avec la dimension infernale du dieu (voir Scheid, 2005, p. 88 : « les rites de la mort sont toujours conçus comme le contraire de ce monde-ci et

192 av. J.-C., les sources ne mentionnent pas explicitement de temple édifié à Véiovis mais seulement la présence d'un bois sacré qui constituait le premier *asylum*²³⁴ et dont Véiovis était sans nul doute le titulaire²³⁵. Une fois encore donc, une divinité jovienne est liée à un *lucus* comme l'étaient **Hunte Iuvie** à Gubbio, Jupiter à Spolète et au mont Albain, **Iúveí Flagiúí** à Capoue, et même Zeus *Meilichios* en Locride²³⁶ : ce lieu de culte à l'aspect ambivalent (une clairière au sein d'un bois), à la situation intermédiaire (entre la Cité et les espaces sylvestres²³⁷) paraît correspondre idéalement à de tels dieux qui patronnent les transitions majeures. Au sein de ce *lucus*, on peut imaginer à la lecture des sources un agencement culturel sommaire sur le modèle du fondo Patturelli ou de Sélinonte : une simple enceinte (*saeptus*²³⁸) entourant un autel et peut-être des cippes²³⁹.

Zone de transitions aussi s'il en est apparaît l'île tibérine (localisée en dehors du *pomoerium* jusqu'à Auguste), qui accueillit un autre temple de Véiovis en 194 av. J.-C.²⁴⁰. En ce lieu, cette divinité est voisine d'autres dieux : ces associations, qui ne sont dans la religion romaine jamais aléatoires, peuvent nous aider à mieux cerner encore son visage.

Le dieu majeur de l'île est évidemment Esculape qui fut, dès son arrivée au tout début du III^e s. av. J.-C., étroitement lié en cet endroit à son grand-père Jupiter puisque leurs deux temples, à en croire Ovide et le calendrier de Préneste²⁴¹, auraient été consacrés ensemble le 1^{er} janvier (sans doute 289 av. J.-C.²⁴²) : « En ce jour, nos pères consacrèrent deux temples. L'île, que le Tibre entoure de ses deux bras, reçut Esculape, né de Phoebus et de la nymphe Coronis. Jupiter lui est associé. Un même lieu les réunit et le temple du petit-fils est joint à celui de son illustre aïeul »²⁴³. Dans le

surtout du monde d'en haut »). L'autel retrouvé dans le *pronaos* est en revanche tout à fait commun, voir Colini, 1942, p. 16.

²³⁴ Liv. 1, 30, 5 ; Verg. *En.*, 8, 343 ; Flor. 1, 1, 9.

²³⁵ Voir Freyburger, 2003, p. 170-171.

²³⁶ Paus. 10, 38, 8 : « Voici quelles sont toutes les autres villes de la Locride : au-dessus d'Amphisse, et en remontant dans le continent, vous rencontrez Myonia, qui est à environ trente stades d'Amphisse [...]. Cette petite ville est située sur une hauteur ; on y voit un bois et un autel consacrés aux dieux Milichiens ; on leur offre des sacrifices pendant la nuît, et on a l'habitude de consommer les chairs des victimes sur place, avant même que le soleil soit levé ». [c'est nous qui soulignons]

²³⁷ Voir Scheid, 1993, p. 13 : « le *lucus* était pour les anciens Romains un lieu créé et habité par une divinité, un lieu 'monstrueux' en pleine terre habitée, [...] où la toute-puissance divine se manifestait de façon éclatante » ; p. 19 : « un bois sacré est comme un désert profond mais néanmoins limité, situé au sein des terres habitées ».

²³⁸ Liv. 1, 8, 5. Voir aussi DH. 2, 15 ; Ov. *F.*, 3, 431-432 : « Quand Romulus eut entouré le bois sacré d'une haute muraille, il dit : 'Cherchez refuge ici, qui que vous soyez, vous y serez en sécurité' ».

²³⁹ La monumentalisation est venue plus tard, suivant le processus à l'œuvre au début du II^e s. av. J.-C. dans l'ensemble de l'Italie, sous l'influence hellénistique.

²⁴⁰ Voir *Fast. Praen.* au 1^{er} janvier (*[Aescu]lapiu Vedioiu in insula* : Deggrasi, 1963, p. 111) ; Liv. 34, 53, 7 (*et in insula Iouis aedem C. Seruilius duumvir dedicavit ; uota erat sex annis ante Gallico bello ab L. Furio Purpurione praetore, ab eodem postea consule locata*) (sur les problèmes de traduction posés par ce texte, voir Briscoe, 1981, p. 112-114) ; Ov. *F.*, 1, 293-294 (*Iuppiter in parte est : cepit locus unus utrumque / iunctaque sunt magno templa nepotis (sc. Aesculapii) auo*). Que Tite-Live autant qu'Ovide nomment Véiovis du nom de Jupiter souligne la proximité ou plutôt l'identité de ces deux dieux : il n'y a qu'un Jupiter qui, dans certains rites, prend un aspect tellement particulier - contradictoire même - que l'on préfère le désigner par un autre nom.

²⁴¹ *CIL*, I², p. 231 : *[Aescu]lapiu Vedioiu in insula* : Deggrasi, 1963, p. 111.

²⁴² Voir Besnier, 1902, p. 182.

²⁴³ Ov. *F.* 1, 294.

sanctuaire d'Esculape, des serpents et des chiens - animaux éminemment chthoniens²⁴⁴ - étaient entretenus par les prêtres²⁴⁵ ; et à proximité immédiate se dressait aussi, à l'image des *Asklépieia*, un bois sacré²⁴⁶ - ce lieu si souvent associé à Jupiter et en même temps indéniablement chthonien.

Sur l'*insula*, Véiovis côtoie aussi *Faunus*, un dieu des limites, de celles qui « séparent la civilisation de la sauvagerie »²⁴⁷ ; il est qualifié d'« *infernus deus* » par Servius²⁴⁸ et pourtant souvent relié à Jupiter (lors des Lupercales et deux jours avant, au moment des Ides²⁴⁹ de février, qui voient se dérouler en leur honneur une fête commune²⁵⁰) au point que Vitruve²⁵¹ leur attribue même un temple conjoint sur l'île tibérine.

Une inscription gravée sur une base en marbre (retrouvée dans un probable sanctuaire de Jupiter *Iurarius*)²⁵² atteste enfin l'existence sur l'île d'une statue de *Semo Sancus Dius Fidius*²⁵³ : d'après les sources antiques²⁵⁴, il s'agirait d'un roi sabin²⁵⁵ divinisé dont le culte aurait été introduit au temps de Titus Tatius²⁵⁶ sur le Quirinal, près de la *porta Sanqualis*²⁵⁷. Il apparaît surtout lui aussi comme une divinité foncièrement ambivalente. Selon Lydus²⁵⁸, *Sancus* (sans doute la divinisation de la sanction religieuse²⁵⁹) est lié aux espaces ouraniens, tout comme *Dius* (« lumineux »²⁶⁰) *Fidius* (protecteur du serment²⁶¹) est proche de Jupiter ; de même, à en croire Varron et Plutarque, il fallait, pour jurer par *Semo Sancus Dius Fidius*, être en plein air²⁶² et, selon Pline l'Ancien²⁶³, un oiseau, *sanqualis auis*, lui était consacré ; enfin, en 329 av. J.-C., les Romains lui font l'offrande de globes de

²⁴⁴ Sur la dimension chthonienne des serpents, voir Besnier, 1902, p. 168 : « rampant à la surface des sols, recherchant la solitude, vivant dans le creux des rochers, ils passaient pour connaître les secrets de la terre ». Voir aussi Durand, 1984, p. 364 : « Le serpent est pour la plupart des cultures le doublet animal de la lune, car il disparaît et réparaît au même rythme que l'astre et compterait autant d'anneaux que la lunaison compte de jours. D'autre part, le serpent est un animal qui disparaît avec facilité dans les fentes du sol, qui descend aux enfers, et par la mue se régénère lui-même ».

²⁴⁵ Fest. p. 233 L. ; voir Besnier, 1902, p. 226-229.

²⁴⁶ En témoigne un médaillon de l'époque d'Antonin le Pieux, voir Besnier, 1902, p. 200 ; Beaujeu, 1955, p. 301 ; Guarducci, 1971, tab. II.

²⁴⁷ Robert, 1993, p. 127 ; voir aussi Dumézil, 1987, p. 350.

²⁴⁸ Serv. En. 7, 91.

²⁴⁹ Le jour de la pleine lune est voué à Jupiter (voir Macr. Sat. 1, 15, 4 ; Lyd. De Mensibus 3, 7).

²⁵⁰ Voir Besnier, 1902, p. 301.

²⁵¹ Vitr. 3, 2.

²⁵² CIL, VI, 567 : *Semoni / Sanco / Deo Fidio / sacrum / Sextus Pompeius Spurii filius / Collina tribu* *Mussianus / quinquennalis / decur(iae) / bidentalis / donum dedit* (« À Semo Sancus Dius Fidius, Sextus Pompeius Mussianus, fils de Spurius, de la tribu Collina, quinquennal de la décurie bidentale, a offert et consacré ce don »).

²⁵³ Sur ce dieu, voir M. Poucet, 1972 ; G. Freyburger, 2004.

²⁵⁴ Ov. F. 6, 213 ; Prop. 4, 9, 74 ; Sil. 8, 422 ; Aug. Civ., 18, 19 ; Lact. Inst. 1, 15, 8.

²⁵⁵ Voir Ov. F. 6, 213-218 ; Varr. L. 5, 66 ; Prop. 4, 9, 74.

²⁵⁶ Tert. Nat. 2, 9, 28.

²⁵⁷ Fest. p. 345 L. ; selon Varron (Varr. L. 5, 52), ce temple se trouve sur la *collis Mucialis* (région occidentale du Quirinal où se trouvait la porte *Sanqualis*).

²⁵⁸ Lyd. De Mensibus 4, 90.

²⁵⁹ Ovide (Ov. F. 6, 213-218) identifie *Sancus* et *Sanctus*. Voir Briquel, 1978, p. 144.

²⁶⁰ Voir Dumézil, 1987, p. 209.

²⁶¹ Voir Dumézil, 1987, p. 208.

²⁶² Voir Varr. L. 5, 66 ; Plut. Questions Romaines 28. Voir Besnier, 1902, p. 285.

²⁶³ Plin. 10, (7) 8.

bronze²⁶⁴, que d'aucuns ont perçus comme des symboles solaires²⁶⁵. Pour autant ce dieu se pare aussi d'une teinte chthonienne : *Semo*, présent (sous la forme *Semunis*) dans l'hymne des arvaies²⁶⁶, est un « ancien dieu des semailles »²⁶⁷, qui patronne les semences dans le sous-sol²⁶⁸ ; cette connotation souterraine est confirmée par une inscription pélignienne funéraire (de la prêtresse *Vibia Petiedia*) qui relie explicitement le dieu *Semunu* à *Cerfum* - une divinité aux résonances chthoniennes d'autant plus prégnantes ici que la prêtresse « a rejoint le royaume de Proserpine »²⁶⁹. L'aménagement des temples qui sont dévolus à *Semo Sancus Dius Fidius* paraît se conformer à une telle ambivalence puisque lui sont élevés des édifices circulaires dépourvus de toiture afin de laisser voir le ciel²⁷⁰, qui ne sont pas sans rappeler les *bidentalia* - lieux frappés par la foudre, entourés d'un mur et sans toit - d'autant que les *bidentales* sont aussi assignés au culte de ce dieu²⁷¹. En outre, une statue de *Semo Sancus Dius Fidius*²⁷², retrouvée sur le Quirinal en 1880, désormais au musée du Vatican, le représente debout, nu, et... d'apparence juvénile²⁷³ comme l'était Véiovis selon Ovide.

Véritablement, ces figures divines contiguës rappellent, rejoignent et confirment l'image ambivalente de Véiovis.

Outre cette prédilection pour les lieux de contacts, sa dimension indéniablement chthonienne, mais aussi son aspect juvénile, Véiovis partage avec **Hunte Iuvie**, **Iúveí Flagiuí** ou encore Zeus *Meilichios* une vocation éminemment gentilice : selon Denys d'Halicarnasse, Véiovis²⁷⁴ veille au bon respect des liens clientélares et, selon une inscription de *Bouillae*²⁷⁵ gravée sur un autel de la fin du II^e s. av. J.-C., Véiovis est la divinité protectrice de la *gens* des *Iulii*²⁷⁶.

Un autre Jupiter ambivalent ne peut-il être décelé dans la figure de *Summanus* qui est parfois associé au dieu jovien comme épiclèse²⁷⁷ ? Cette divinité paraît tout aussi archaïque²⁷⁸ et mal

²⁶⁴ Liv. 8, 20, 8.

²⁶⁵ Voir Hild, 1877-1919, p. 1183.

²⁶⁶ Protocole de 218 (J. Scheid, 1998, n° 100, a recto, l. 36).

²⁶⁷ Guittard, 2007, p. 139. Macr. *Sat.* 1, 16, 18 le place ainsi aux côtés d'autres divinités qui facilitent la bonne croissance des céréales : « chez les Anciens, celui qui avait prononcé le nom de *Salus*, de *Semonia*, de *Seia*, de *Segetia*, de *Tutilina*, observait des fêtes » (trad. C. Guittard).

²⁶⁸ Voir Aug. *Civ.* 4, 8 : « au blé semé, aussi longtemps qu'il est sous terre, ils ont donné comme déesse *Seia* [forme voisine de *Semo* / *Semonia*] ».

²⁶⁹ Vetter, 1953, n° 213 : *praicime.perseponas / afded : in regnum Proserpinae abiit*.

²⁷⁰ Voir Varr. *L.* 5, 66 : *Itaque inde eius perforatum tectum, ut ea uideatur diuum, id est caelum*.

²⁷¹ *CIL*, VI, 568 ; XV, 7253.

²⁷² F. Coarelli dans *LTUR*, s. v. « *Semo Sancus Dius Fidius* » préfère voir dans cette statue Apollon ; les caractéristiques de cette représentation et celles de *Semo Sancus Dius Fidius* semblent pourtant bien coïncider.

²⁷³ Voir Hild, 1877-1919, p. 1183.

²⁷⁴ Qu'il nomme Zeus *Katachthonios* : DH. 2, 10, 13.

²⁷⁵ Dans cette cité fut édifié en 16 un *sacrarium* en l'honneur de la *gens Iulia* : Tac. *An.* 2, 41, 1.

²⁷⁶ *CIL*, XIV, 2387 : *Vediouei Patrei gentiles Iuliei / Vedi(ou)ei aara/leege Albana dicata* (« À Véiovis pater, les membres de la *gens Iulia* ; dédicace faite en vertu de la loi albaine »). Ceci explique sans doute l'intérêt qu'Ovide porte à ce dieu : voir Richard, 1983, p. 115-116.

²⁷⁷ Par exemple : *CIL*, V, 3256, 5660.

connue²⁷⁹ que Véiovis. Son nom, remarque G. Dumézil, « signifie ‘le nocturne’ [...] : formé de *sub* et de *mane*, il est parallèle au nom ordinaire de la nuit en arménien »²⁸⁰. Il est, selon P. Festus²⁸¹, le dieu des foudres nocturnes, c’est-à-dire l’« antithèse »²⁸² de *Dius* (le « lumineux ») *Fidius*. Jupiter *Summanus* apparaît ainsi, au moins linguistiquement, comme le double romain de l’ombrien **Tefre Iuvie**. Son visage en clair-obscur est symbolisé par des pâtisseries rituelles qui portent son nom : les *summanalia* que Festus définit comme « des gâteaux de farine façonnés en forme de roue (*in modum rotae*) »²⁸³ ; ces galettes, semblables à celles que les Capouans offraient à **Iúvei Flagiúí**, ne pourraient-elles matérialiser, plutôt que l’astre solaire²⁸⁴, le moment de la pleine lune, quand la lumière nocturne est à son apogée et par conséquent à l’orée de son déclin ? La fête de *Summanus* est célébrée aussi à un moment de transition : le 20 juin²⁸⁵, jour du solstice d’été, quand la nuit vaincue par le jour va peu à peu faire valoir de nouveau ses droits. Ses deux lieux de culte - au statut fort dissemblable - semblent refléter aussi son ambivalence : avec *Veious*, il partage l’insigne honneur d’être présent au cœur de la Cité, sur le Capitole²⁸⁶ et comme lui il est titulaire d’un temple situé hors du *pomoerium*, à proximité du *circus Maximus*²⁸⁷. Un dernier aspect peut le faire reconnaître comme un Jupiter infernal, proche de **Iúvei Flagiúí**, *Tinia Calusna*, **Diúvei Verehasiúí**, ou encore *Veious* et Jupiter *Iuventus* : son association topographique et rituelle avec *Iuventas*²⁸⁸. Selon Pline l’Ancien, en effet, « l’on crucifie chaque année, entre le temple de la Jeunesse et celui de *Summanus*, des chiens attachés vivants par les épaules à une fourche de sureau »²⁸⁹, ces animaux qui symbolisent plus que toute autre victime sacrificielle l’ambivalence²⁹⁰ et dont l’ombrien **Hunte Iuvie** se délecte.

*

* *

²⁷⁸ Varron (Varr. *L.* 5, 74) attribue au roi Tatius la fondation d’un autel à *Summanus*.

²⁷⁹ Ovide (Ov. *F.* 6, 731) avoue sa perplexité devant la nature de cette divinité : « *Summanus*, quelle que soit son identité, a reçu, dit-on, un temple où les Romains avaient lieu de te redouter, Pyrrhus ».

²⁸⁰ Dumézil, 1987, p. 209.

²⁸¹ Fest. p. 254 L. : *Prouorsum fulgur appellatur, quod ignoratur noctu an interdiu sit factum. Itaque Ioui Fulguri et Summano fit, quod diurna Iouis, nocturna Summani fulgura habentur*. Voir aussi Plin. 2, 138.

²⁸² Dumézil, 1987, p. 209.

²⁸³ Fest. p. 474 L.

²⁸⁴ Selon Dumézil, 1973, p. 148 : « Le symbolisme est clair : la partie de la nuit qui concerne *Summanus* est celle qui prépare l’apparition du ‘disque’ solaire ».

²⁸⁵ Voir Degraasi, 1963, p. 472.

²⁸⁶ Certes modestement : Cicéron (Cic. *Div.* 1, 16) signale qu’une statue de *Summanus* au faîte du temple de Jupiter Capitolin fut frappée par la foudre (entre 278 et 275 av. J.-C.), voir *LTUR*, s. v. « *Summanus, aedes* ».

²⁸⁷ Plin. 24, 14, 57 ; Liv. 32, 29 ; Ov. *F.* 6, 731.

²⁸⁸ C’est lors de la bataille du Métaure en 207 que M. Livius Salinator a voué un temple à *Iuventas* ; la dédicace est faite en 191 par le *duumvir* C. Licinius Lucullus (Liv. 36, 36, 5-7), hors du *pomoerium*, dans le *Circus Maximus*, au voisinage du temple de *Summanus* (Plin. 24, 14, 57). Il existait aussi un autel de *Iuventas* dans la *cella* de Minerve, à l’intérieur du sanctuaire capitolin (DH. III, 69, 5 ; Plin. 35, 108).

²⁸⁹ Plin. 29, 57.

²⁹⁰ Voir Lacam, 2008.

Toutes ces mises en parallèle peuvent nous aider à mieux cerner le visage de ces dieux qui ont si souvent décontenancé les contemporains de l'époque d'Ovide.

Ces divinités sont l'objet de rites spécifiques qui, en dépit de divergences significatives d'une communauté à l'autre, révèlent des traits récurrents et communs, en tout cas voisins (il ne s'agit pas de verser dans des dérives archétypales²⁹¹). En mettant en miroir les pratiques attestées à Gubbio, Sélinonte (et le monde grec), Capoue, Pérouse, Orvieto et Rome, on peut constater en des zones de limites (entre centre et périphérie, entre cité et espaces incultes, aux marges du monde dévolu aux morts), la présence de marqueurs de territoires²⁹² (stèles, obélisques ou simples pierres), appartenant à certaines familles qui venaient accomplir à proximité, à dates fixes, des cérémonies destinées à commémorer les ancêtres. Ces rites (que nulle part on n'imagine détachés de la cité) sont confiés à la vigilance des magistrats. Surtout, ils sont placés sous les auspices d'un dieu capable de faire la jonction entre le monde des morts qu'il faut honorer et absolument apaiser et celui des vivants qu'il faut préserver, donc d'un dieu largement chthonien (**Hunte / Tefre / Flagiui / Meilichios**) mais doté aussi d'une teinte ouranienne (**Iuvie / Zeus / Jupiter**). Quel objet pouvait mieux symboliser cette fonction liminaire qu'une simple pierre (plus ou moins bien taillée) fichée dans le sol, dressée vers le ciel ?

Qui sont finalement ces Jupiters infernaux qui affichent face aux vénérables Jupiters leur insolente jeunesse ? De simples usurpateurs qui se jouent des symboles joviens, les inversant, les corrompant ? Des doubles obscurs et inquiétants qu'il s'agit d'honorer pour ne pas encourir leur colère ? Plus que cela sans doute. Ils sont, avant toute chose, des dieux de la souveraineté totale, à qui ne sont interdits ni le ciel, ni la terre, ni le monde des ombres. Leur puissance s'étend sur tout l'univers : hypogée tout autant qu'apogée leur sont familiers. Ils sont, ce faisant, dieux de l'unité, de la réconciliation des contraires : ombre et lumière, civilisation et barbarie, mort et vie. Ils président aux passages, aux transitions de l'existence pour que s'annihile le scandale de la rupture ; ainsi, la mort s'inverse-t-elle par eux en immortalité ; aussi se doivent-ils eux-mêmes d'être porteurs d'une éternelle jeunesse, qui leur confère, comme aux *iuniores* romains, une force vitale et guerrière.

Et pourtant, leur culte n'a pas bénéficié de cette pérennité. Jusqu'à l'époque médio-républicaine, ces divinités sont communément honorées dans le monde de l'Italie étrusque, italique et grecque et même dans le monde romain. À partir du II^e siècle avant notre ère, à Rome, les pratiques à l'égard de ces figures contradictoires semblent s'être raréfiées (tout comme se font plus discrets d'ailleurs les théonymes composés²⁹³), même si quelques dieux comme *Semo Sancus Dius Fidius* ou *Veiovis* connaissent, sous l'impulsion augustéenne, une certaine réactivation. Pour le reste de

²⁹¹ Il faut, comme le souligne J. Scheid (Scheid, 2000, p. 142) savoir « résister, d'une part, à la volonté d'établir des correspondances parfaites, de l'autre à celle de reconstruire des archétypes ».

²⁹² Pour reprendre le terme de H. T. Wade-Gery (Wade-Gery, 1932, p. 878) : « boundary-marks », à propos des *horoi*. On peut remarquer la physionomie fort proche des « stèles » et des bornes, voir Camporeale, 2004, p. 206. Ils peuvent rappeler les hermès des Grecs, qui « servent de médiateurs spatiaux, civiques et sociaux » (Frontisi-Ducroux, 2003, p. 271).

²⁹³ Voir Scheid, 1999, p. 190.

l'Italie, la conquête romaine nous rend difficile la perception des permanences religieuses et nous fait perdre la trace de telles figures divines : révélatrice néanmoins semble être l'absence de version latine de la Table Ila (15-44), c'est-à-dire des rites en l'honneur d'**Hunte Iuvie** ; en Étrurie aussi, selon J.-R. Jannot, le « caractère complexe et multiple du premier des dieux » s'est peu à peu estompé sous les coups de l'« hellénisation [qui a] eu pour résultat premier de circonscrire des fonctions initialement beaucoup plus larges »²⁹⁴ ; l'image même de *Tinia* s'est transformée, comme en témoigne une terre cuite d'Orvieto²⁹⁵ qui le représente désormais sous les traits du Zeus, barbu et mature, que Phidias avait réalisé à Olympie. Un peu partout en Italie, sous l'influence hellénique et / ou romaine, selon un processus en tout cas similaire, de telles divinités semblent perdre en popularité, au profit de dieux plus « homogènes » et moins déconcertants*.

Jean-Claude Lacam (Université Paris 1 ; UMR 8210 ANHIMA)

²⁹⁴ Jannot, 1998, p. 165.

²⁹⁵ *LIMC*, s. v. « *Tinia* », n° 115.

* Que John Scheid soit remercié pour les remarques et conseils qu'il m'a prodigués lors de la lecture de cette étude.

Bibliographie

- Altheim, 1931 : F. Altheim, *Terra Mater*, Giessen, 1931.
- Ancillotti, Cerri, 1996 : A. Ancillotti, R. Cerri, *Le Tavole di Gubbio e la civiltà degli Umbri*, Pérouse, 1996.
- Beaujeau, 1955 : J. Beaujeau, *La Religion romaine à l'apogée de l'Empire*, vol. 1, *La politique religieuse des Antonins*, Paris, 1955.
- Besnier, 1902 : M. Besnier, *L'Île tibérine dans l'Antiquité*, Paris, 1902.
- Bianchi, 1990 : U. Bianchi, « Aspetti religiosi della Campania osco-sannita », dans *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 1990, 14, 2, p. 339-351.
- Blinkenberg, 1941 : C. Blinkenberg, *Lindos. Fouilles de l'acropole, II. Inscriptions*, Berlin-Copenhague, 1941.
- Briscoe, 1981 : J. Briscoe, *A Commentary on Livy. Books XXXIV-XXXVII*, Oxford, 1981.
- Briquel, 1978 : D. Briquel, « Sur les aspects militaires du dieu ombrien *Fisus Sancius* », dans *Mélanges de l'École Française de Rome, Antiquité*, 1978, p. 133-152.
- Brugnone, 2003 : A. Brugnone, « Riti di purificazione a Selinunte », dans *Kokalos*, 45, 2003, p. 11-26.
- Bücheler, 1874 : F. Bücheler, « Anzeige », dans *Jenaer Literaturzeitung*, I, 1874, p. 609.
- Camodeca, 2001 : G. Camodeca, « Iscrizioni pubbliche nuove o riedite e monumenti di Cumae. I. Foro e tempio di Apollo », dans *Annali dell'Istituto universitario orientale di Napoli, Dipartimento di studi del mondo classico e del Mediterraneo antico, Sezione di Archeologia e Storia Antica*, 8, 2001, p. 149-162.
- Campanile, 1991 : E. Campanile, « Note sulla divinità degli Italici meridionali e centrali », dans *Studi Classici e Orientali*, 41, 1991, p. 279-297.
- Camporeale, 1997 : G. Camporeale, « Tinia », dans *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, Zurich, VIII, 1, 1997, p. 400-421.
- Capdeville, 1973 : G. Capdeville, « Les épithètes cultuelles de Janus », dans *Mélanges de l'École Française de Rome, Antiquité*, 85, 1973, p. 395-436.
- Clinton, 1996 : K. Clinton, « A New *lex sacra* from Selinus : Kindly Zeuses, Euminides, Impure and Pure Tritopatores and Elasteroi », dans *Classical Philology*, 91, 1996, p. 159-179.
- Coarelli, 1994 : F. Coarelli, *Guide archéologique de Rome*, Paris, 1994.
- Colini, 1942 : A. M. Colini, « *Aedes Veiovis inter Arcem et Capitolium* », dans *Bulletino della Commissione Archeologica Comunale in Roma*, 70, 1942, p. 5-55.
- Colonna, 1985 : G. Colonna, « I santuari extraurbani », dans G. Colonna (éd.), *Santuari d'Etruria*, Milan, 1985, p. 127-130.
- Colonna, 1986 : G. Colonna, « Urbanistica e architettura », dans G. Pugliese Carratelli (éd.), *Rasenna. Storia e Civiltà degli Etruschi*, Milan, 1986, p. 371-530.
- Colonna, Colonna di Paolo, 1978 : G. Colonna, E. Colonna di Paolo, *Norchia*, I, Rome, 1978.
- Colonna di Paolo, 1978 : E. Colonna di Paolo, *Necropoli rupestri del Viterbese*, Novare, 1978.
- Cook, 1940 : A. B. Cook, *Zeus. A Study in Ancient Religion*, III. *Zeus of the Dark Sky*, Cambridge, 1940.
- Crawford, 1973 : M. Crawford, *Roman Republican Coinage*, 1, Cambridge, 1973.
- Cristofani, 1985 : M. Cristofani, « Voltumna : Vertumnus », dans *Annali della Fondazione per il museo « Claudio Faina »*, 2, 1985, p. 75-88.
- Cristofani, 1997 : M. Cristofani, « Masculin / féminin dans la théonymie étrusque », dans F. Gautier, D. Briquel, (éd.), *Les Étrusques. Les plus religieux des hommes. État de la recherche sur la religion étrusque* (Actes du colloque international, Galeries nationales du Grand Palais, 17-18-19 novembre 1992), Paris, 1997, p. 209-219.
- Cusumano, 1991 : N. Cusumano, « Zeus Meilichios », dans *Mythos*, 3, 1991, p. 19-47.
- Cusumano, 2006 : N. Cusumano, « Polivalenze funzionali e figurative osservazioni su Zeus Meilichios », dans *Metis*, 2006, p. 165-192.
- Defosse, 1971 : P. Defosse, « Génie funéraire ravisseur (Calu) sur quelques urnes étrusques », dans *L'Antiquité Classique*, 41, 1972, p. 487-499.
- Degrassi, 1963 : A. Degrassi, *Inscriptiones Italiae*, XIII, fasc. II, Rome, 1963.
- De Simone, 1997 : C. de Simone, « Dénominations divines étrusques binaires : considérations préliminaires », dans F. Gaultier, D. Briquel (éd.), *Les Étrusques. Les plus religieux des hommes. État de la recherche sur la religion étrusque*, Paris, 1997, p. 185-208.
- De'Spagnolis, 2000 : M. De'Spagnolis, « Sulla tipologia del tempio vitruviano a cella trasversale : nuove osservazioni », dans *Formianum*, VII, 2000, p. 87-95.
- Devoto, 1974 : G. Devoto, *Le Tavole di Gubbio*, Florence, 1974 (2^e éd.).
- Doepner, 2002 : D. Doepner, *Steine und Pfeiler für die Götter*, Wiesbaden, 2002.
- Dubois, 1995 : L. Dubois, « Une nouvelle inscription archaïque de Sélinonte », dans *Revue de Philologie*, 121, 1995, p. 127-144.
- Dumézil, 1954 : G. Dumézil, « Remarque sur les dieux Grabovio d'Iguvium », dans *Revue de Philologie*, 1954, p. 225-234.

- Dumézil, 1969 : G. Dumézil, *Idées Romaines*, Paris, 1969.
- Dumézil, 1973 : G. Dumézil, *Mythe et épopée, III. Histoires romaines*, Paris, 1973.
- Dumézil, 1983 : G. Dumézil, « Encore *Genius* », dans H. Zehnacker et G. Hentz (éd.), *Hommages à Robert Schilling*, Paris, 1983, p. 85-92.
- Dumézil, 1987 : G. Dumézil, *La Religion romaine archaïque*, Paris, 1987 (2^e éd.).
- Durand, 1984 : G. Durand, *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, 1984.
- Ernout, 1961 : A. Ernout, *Le Dialecte ombrien. Lexique du vocabulaire des Tables Eugubines*, Paris, 1961.
- Famà, Tusa, 2000 : M. L. Famà, V. Tusa, *Le stele del Meilichios di Selinunte*, Padoue, 2000.
- Franchi de Bellis, 1981 : A. Franchi de Bellis, *Le Iovile capuane*, Florence, 1981.
- Freyburger, 1988 : G. Freyburger, « Supplication grecque et supplication romaine », dans *Latomus*, 47, 1988, p. 501-525.
- Freyburger, 1992 : G. Freyburger, « Le droit d'asile à Rome », dans *Les Études Classiques*, 40, 1992, p. 139-151.
- Freyburger, 2003 : G. Freyburger, « Le dieu Véiovis et l'asile accordé à Rome aux suppliants », dans *Das Antike Asyl*, Köln, 2003, p. 161-175.
- Freyburger, 2004 : Gérard Freyburger, « Le dossier '*Dius Fidius*' », dans P.-A. Deproost, A. Meurant (éd.), *Hommages à Jacques Poucet*, Louvain, 2004, p. 215-222.
- Frontisi-Ducroux, 2003 : F. Frontisi-Ducroux, « Les limites de l'anthropomorphisme : Hermès et Dionysos », dans C. Malamoud, J.-P. Vernant (éd.), *Le Corps des dieux*, Paris, 2003, p. 264-275.
- Gabrici, 1927 : E. Gabrici, *Il Santuario della Malophoros a Selinunte*, Mayence, 1927.
- Gasparri, 1979 : C. Gasparri, *Aedes Concordiae Augustae*, Rome, 1979.
- Georgoudi, 2001 : S. Georgoudi, « Ancêtres de Selinonte et d'ailleurs : le cas des Tritopatores », dans G. Hoffmann (éd.), *Les Pierres de l'offrande. Autour de l'œuvre de Christoph W. Clairmont*, Zurich, 2001, p. 152-163.
- Gerhard, 1840-1867 : E. Gerhard, *Etruskische Spiegel*, I-IV, Berlin, 1840-1867.
- Graf, 1996 : F. Graf, « Gli dei greci e i loro santuari », dans S. Settis (éd.), *I Greci. Storia, Cultura, Arte, Società*, 2, Turin, 1996, p. 343-380.
- Gros, 2003 : Vitruve, *De l'Architecture*, livre IV, texte établi, traduit et commenté par P. Gros, Paris, 2003.
- Grotta, 2010 : C. Grotta, *Zeus Meilichios a Selinunte*, Rome, 2010.
- Guarducci, 1971 : « L'isola Tiberina e la sua tradizione ospitaliera », dans *RAL*, XXVI, 1971, p. 267-281.
- Guiraud, 1975 : C. Guiraud, « Les mots latins à préfixe ve- », dans *L'Antiquité Classique*, 77, 1975, p. 87.
- Guittard, 2007 : C. Guittard, *Carmen et prophétie à Rome*, Turnhout, 2007.
- Henzen, 1874 : W. Henzen, *Acta fratrum Arvalium quae supersunt*, Berlin, 1874.
- Heurgon, 1942 : J. Heurgon, *Études sur les inscriptions osques de Capoue dites iúvilas*, Alger, 1942.
- Heurgon, 1970 : J. Heurgon, *Recherches sur l'histoire, la religion et la civilisation de Capoue préromaine des origines à la deuxième guerre punique*, Paris, 2^e éd., 1970.
- Hild, 1877-1919 : J. D. Hild, « *Semo Sancus Dius Fidius* », dans C. Daremberg, E. Saglio (éd.), *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, Paris, 1877-1919, p. 1183-1184.
- Jameson, 1993 : M. H. Jameson, D. R. Jordan, R. D. Kotansky, *A Lex sacra from Selinous*, Durham, 1993.
- Jannoray, 1940-1941 : J. Jannoray, « Nouvelles inscriptions de Lébadée », dans *Bulletin de Correspondance Hellénique*, 64-65, 1940-1941, p. 36-59.
- Jannot, 1998 : J.-R. Jannot, *Devins, dieux et démons : regards sur la religion de l'Étrurie antique*, Paris, 1998.
- Kretschmer, 1943 : P. Kretschmer, « Die vorgriechischen Sprach- und Volksschichten », dans *Glotta*, 30, 1943, p. 84-218.
- Lacam, 2008 : J.-C. Lacam, « Le sacrifice du chien dans les communautés grecques, étrusques, italiques et romaines. Approche comparatiste », dans *Mélanges de l'École Française de Rome, Antiquité*, 2008, 1, p. 29-80.
- Lacam, 2010, sous presse : J.-C. Lacam, « Le prêtre danseur de Gubbio », dans *Revue de l'Histoire des Religions*, 2010, sous presse.
- La Rocca, 1995 : E. La Rocca, « Prima del Palazzo Senatorio : i monumenti inter duos lucos », dans *La Facciata del Palazzo Senatorio in Campidoglio. Momenti di un grande restauro a Roma*, 1995, p. 15-30.
- Lejeune, 1990 : M. Lejeune, *Méfitis d'après les dédicaces lucaniennes de Rossano di Vaglio*, Louvain, 1990.
- Lepetz, van Andringa, 2008 : S. Lepetz, W. van Andringa, « Archéologie du rituel. Méthode appliquée à l'étude de la nécropole de Porta Nocera à Pompéi », dans J. Scheid (éd.), *Pour une Archéologie du rite. Nouvelles perspectives de l'archéologie funéraire*, Rome, 2008, p. 105-126.
- LIMC : *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, Zurich, 1981-1999.
- LTUR : E. M. Steinby (éd.), *Lexicon Topographicum Urbis Romae*, Rome, 1993-2000.
- Maggiani, 2002 : A. Maggiani, « I culti di Perugia e del suo territorio », dans G. M. Della Fina (éd.), *Perugia etrusca*, Rome, 2002, p. 267-299.
- Manni Piraino, 1973 : M. T. Manni Piraino, *Iscrizioni greche lapidarie del Museo di Palermo*, Palerme, 1973.

- Monti, 2004 : P. G. Monti, « Caratteristiche architettoniche del culto di Esculapio a Fregellae », dans *Religio votiva : santuari ed ex voto nel Lazio meridionale*, Terracina, 2004, p. 202-211.
- Morandi, 1982 : A. Morandi, *Epigrafia italiana*, Rome, 1982.
- Néraudau, 1979 : J.-P. Néraudau, *La Jeunesse dans la littérature et les institutions de la Rome républicaine*, Paris, 1979.
- Ortalli, 2008 : J. Ortalli, « Scavo stratigrafico e contesti sepolcrali. Una questione aperta », dans J. Scheid (éd.), *Pour une Archéologie du rite. Nouvelles perspectives de l'archéologie funéraire*, Rome, 2008, p. 133-156.
- Pallottino, 1954 : M. Pallottino, *Testimonia Linguae Etruscae*, Florence, 1954.
- Pallottino, 1956 : M. Pallottino, « *Deorum sedes* », dans *Studi in onore di Aristide Calderini e Roberto Paribeni*, 3 volumes, Milan, 1956, p. 223-234 (réédité dans M. Pallottino, *Saggi di Antichità*, 3 volumes, Rome, 1979).
- Passeri, 1774 : G. B. Passeri, *Illustrazione di un simulacro argillaceo scoperto nella campagna di Perugia nell'anno 1773, posseduto dal capitano Giuseppe Belforti*, Pérouse, 1774.
- Pettazzoni, 1947 : R. Pettazzoni, « L'*urfeta* iguvina e alcuni riscontri indoeuropei », dans *Bollettino della Deputazione di storia patria per l'Umbria*, 44, 1947, p. 21-24.
- Pfiffig, 1964 : A. J. Pfiffig, *Religio iguvina. Philologische und Religionsgeschichtliche Studien zu den Tabulae Iguvinae mit Text und Übersetzung*, Vienne, 1964.
- Pfiffig, 1975 : A. J. Pfiffig, *Religio Etrusca*, Graz, 1975.
- Picard, 1943 : C. Picard, « Sanctuaires, représentations et symboles de Zeus Meilichios », dans *Revue de l'Histoire des Religions*, 1943, p. 97-127.
- Piccaluga, 1963 : G. Piccaluga, « L'anti-Jupiter », dans *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 39, 1963, p. 229-236.
- Pisani, 1953 : V. Pisani, *Le Lingue dell'Italia antica oltre il latino*, Turin, 1953.
- Pisani, 1977 : V. Pisani, « Iouila », dans *Studi Etruschi*, 45, 1977, p. 345-346.
- Poccetti, 1979 : P. Poccetti, *Nuovi Documenti italici*, Pise, 1979.
- Poultney, 1959 : J. W. Poultney, *The Bronze Tables of Iguvium*, Baltimore, 1959.
- Prosdocimi, 1978 : A. L. Prosdocimi, « L'Umbro », dans M. Pallottino, G. M. Mansuelli, A. L. Prosdocimi (éd.), *Popoli e civiltà dell'Italia antica*, VI (*Lingue e dialetti dell'Italia antica*), Rome, 1978, p. 585-787.
- Prosdocimi, 1989 : A. L. Prosdocimi, « Le religioni degli Italici », dans C. Ampolo, D. Briquel, P. Cassola (éd.), *Italia omnium terrarum parens. La civiltà degli Enotri, Choni, Ausoni, Sanniti, Lucani, Brettii, Sicani, Siculi, Elimi*, Milan, 1989, p. 477-545.
- Prosdocimi, 1996 : A. L. Prosdocimi, « La tavola di Agnone. Una interpretazione », dans L. Del Tutto Palma (éd.), *La Tavola di Agnone nel contesto italico* (Convegno di Studio, Agnone, 13-15 aprile 1994), Florence, 1996, p. 435-630.
- Richard, 1983 : J.-C. Richard, « Sur une triple étiologie du nom *Iulus* », dans *Revue des Études Latines*, 61, 1983, p. 115-116.
- Richardson, 1997 : L. Richardson (L.), *Pompeii, an Architectural History*, Baltimore et Londres, 1997.
- Robert, 1993 : R. Robert, *Rites de protection et de défense*, *Annali dell'Istituto universitario orientale di Napoli, Dipartimento di studi del mondo classico e del Mediterraneo antico. Sezione di archeologia e storia antica*, 15, 1993, p. 119-142.
- Rolley, 1965 : C. Rolley, « Le sanctuaire des dieux *Patrôoi* et le Thesmophorion de Thasos », dans *Bulletin de Correspondance Hellénique*, 89, 1965, p. 441-483.
- Roncalli, 1985 : F. Roncalli, « I santuari dei Duodecim Populi e i santuari orvietani », dans *Annali della Fondazione per il museo Claudio Faina*, 2, 1985, p. 66-67.
- Rudhardt, 1992 : J. Rudhardt, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Genève, 1992.
- Salmon, 1967 : E. T. Salmon, *Samnium and the Samnites*, Cambridge, 1967.
- Sambon, 1906 : G. Sambon, *Les Monnaies de l'Italie antique*, Paris, 1906.
- Scheid, 1990 : J. Scheid, *Romulus et ses frères. Le collège des frères arvaux, modèle du culte public dans la Rome des empereurs*, Rome, 1990.
- Scheid, 1993 : J. Scheid, « *Lucus, nemus*. Qu'est-ce qu'un bois sacré ? », dans *Les Bois sacrés* (Actes du colloque international de Naples, 23-25 novembre 1989, Centre Jean Bérard), 1993, p. 13-20.
- Scheid, 1998 : J. Scheid, *Commentarii fratrum arvalium qui supersunt. Les copies épigraphiques des protocoles annuels de la confrérie arvale (21 av.-304 ap. J.-C.)*, Rome, 1998.
- Scheid, 1999 : J. Scheid, « Hiérarchie et structure dans le polythéisme romain. Façons romaines de penser l'action », dans *Archiv für Religionsgeschichte*, 1, 1999, p. 184-203.
- Scheid, 2000 : J. Scheid, « Les "inhumés" d'Acy-Romance vus de Rome. Réflexions sur la comparaison », dans S. Verger (éd.), *Rites et espaces en pays celtique et méditerranéen. Étude comparée à partir du sanctuaire d'Acy-Romance (Ardennes, France)*, Rome, 2000, p. 141-150.

- Scheid, 2005 : J. Scheid, « Remarques sur le culte des *Diui* et la *consecratio* », dans « Remarques sur le culte des *Diui* et la *consecratio* », dans B. Boissavit-Camus, F. Chausson, H. Inglebert (éd.), *La Mort du souverain entre Antiquité et haut Moyen Age*, Paris 2005, p. 83-89.
- Schilling, 1993 : Ovide, *Les Fastes*, tome 1 (trad. de R. Schilling), Paris, 1993.
- Schilling, 1994 : Ovide, *Les Fastes*, tome 2 (trad. de R. Schilling), Paris, 1994.
- Sherwin-White, 1978 : S. M. Sherwin-White, *Ancient Cos*, Göttingen, 1978.
- Simon, 1997 : E. Simon, « Sentiment religieux et vision de la mort chez les Étrusques dans les derniers siècles de leur histoire », dans F. Gautier, D. Briquel, (éd.), *Les Étrusques. Les plus religieux des hommes. État de la recherche sur la religion étrusque* (Actes du colloque international, Galeries nationales du Grand Palais, 17-18-19 novembre 1992), Paris, 1997, p. 449-457.
- Simon, 2004 : E. Simon, « Libation », dans *Thesaurus cultus et rituum antiquorum I. Processions, sacrifices, libations, fumigations, dedications*, Los Angeles, 2004, p. 237-253.
- Steingraber, 1992 : S. Steingraber, *Etruskische Monumental-cippi*, dans *Miscellanea etrusca e italica in onore di M. Pallottino*, Rome, 1992 (= *Archeologia Classica*, 43, 1991 [1992]), p. 1079-1102.
- Steingraber, 1997 : S. Steingraber, « Le culte des morts et les monuments de pierre des nécropoles étrusques », dans F. Gautier, D. Briquel, (éd.), *Les Étrusques. Les plus religieux des hommes. État de la recherche sur la religion étrusque* (Actes du colloque international, Galeries nationales du Grand Palais, 17-18-19 novembre 1992), Paris, 1997, p. 97-116.
- Thuillier, 1991 : J.-P. Thuillier, « Autels d'Étrurie », dans R. Étienne et M.-T. Le Dinahet (éd.), *L'Espace sacrificiel dans les civilisations méditerranéennes de l'Antiquité* (Actes du Colloque tenu à la Maison de l'Orient, Lyon, 4-7 juin 1988), Paris, 1991, p. 243-247.
- TLE*² : M. Pallottino, *Testimonia Linguae Etruscae*, Florence, 2^e éd., 1968.
- Torelli, 1986 : M. Torelli, « La religione », dans M. Pallottino (éd.), *Rasenna. Storia e civiltà degli Etruschi*, Milan, 1986, p. 159-237.
- Tusa, 1971 : V. Tusa, *Le Stele di Selinunte*, Palerme, 1971.
- Untermann, 2000 : J. Untermann, *Wörterbuch des Oskisch-Umbrischen*, Heidelberg, 2000.
- Vetter, 1953 : E. Vetter, *Handbuch der italischen Dialekte*, Heidelberg, 1953.
- Wade-Gery, 1932 : H. T. Wade-Gery, « Horos », dans *Mélanges Glotz*, 2, Paris, 1932, p. 877-880.
- Wissowa, 1912 : G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, Munich, 1912.

Fig. 1 : Les Jupiters infernaux : carte de localisation

Les Jupiters infernaux (tableau synoptique)

Régions / Cités	Sources	Théonymes	Représentations	Offrandes	Gestes rituels	Acteurs / Bénéficiaires	Moments	Lieux culturels
Ombrie (Gubbio)	TE IIa 15-44	Hunte Iuvie	spina (?)	chien ; vin	observation du ciel ; sacrifice ; libations ; prières ; martèlement du sol ; onction de la spina	l' ařfertur accomplit les rites en l'honneur de la lignée Petrunia le kvestur ratifie les rites	lors de l' Huntia , au moment de la pleine lune	mise à mort du chien sur le sol fosse allées et venues entre l'autel et la spina
Ombrie (Gubbio)	TE Ia 24-34, VIb 22-42	Tefre Iuvie		trois hapinaf (agnelles) ; graisse ; grains ; gâteaux ; pesuntru (graisse ?) porcine ; vases	sacrifice (accompli assis) ; libations ; prières ; martèlement du sol	l' ařfertur accomplit les rites prière pour le mont et l'État, pour les différentes composantes de la communauté	lors de la cérémonie de purification de la cité	au seuil de la cité (derrière la porte Vehiies) et à proximité d'un bois sacré (vukukum Iuviu) sacrifice à l'arrière de l'autel, au pied d'une porte, au-dessus d'une fosse
Étrurie (Orvieto)	inscription sur une coupe (<i>TLE</i> ² , 270)	<i>Tinia Calusna</i>						
Étrurie (Cortona)	inscription sur deux statuettes de chien (Pallottino, 1954, p. 642)	<i>Tinia</i> associé à <i>S(elans) Calustla</i>						
Étrurie (Orvieto, Bolsena, Véies)	inscriptions sur des « autels à libations » (Pfiffig, 1975, p. 75-76)	<i>Tinia</i>			libations ; sacrifices			autels percés d'un canal
Étrurie (Pyrgi)	aire C du sanctuaire (Colonna, 1985, p. 136 ; Thuillier, 1991, p. 246)	<i>Tinia</i>			libations ; sacrifices			puits ; autel parallélépipédique ; autel circulaire percé d'un canal
Étrurie (Vulci)	miroir en bronze (Gerhard, 1840-1867, I, pl. 75)	<i>Tinia</i>	dieu juvénile (imberbe)					

Régions / Cités	Sources	Théonymes	Représentations	Offrandes	Gestes rituels	Acteurs / Bénéficiaires	Moments	Lieux cultuels
Étrurie (Pérouse, localité Compresso)	statue en terre cuite (musée de Pérouse, voir Maggiani, 2002, p. 277)	<i>Tinia Calusna</i> ? Hunte Iuvie	jeune homme assis, coiffé d'une tête de loup					statue peut-être suspendue dans un bois sacré
Campanie (Capoue)	iúvilas (Franchi de Bellis, 1981) ; inscriptions diverses (Vetter, 1953, n° 108 ; <i>AE</i> , 2001, 849 ; <i>CIL</i> X, 1571)	Iúveí Flagiúi	stèles (= iúvilas)	cochons de lait (sakrasias) ; gâteaux sacrés en forme de roue	sacrifices	cadre gentilice (Kluvatium, Fisanium, Virium, Ninium, Tarentium Magium) présence du meddix	nombreuses fêtes	stèles (= iúvilas) élevées près de la porte du bois sacré
Sicile (Sélinonte)	aire cultuelle extra-urbaine (Famà, Tusa, 2000) ; <i>lex</i> (Jameson, 1993)	<i>Zeus Meilichios</i>	stèles	cochons de lait ; bélier	sacrifices ; onction des stèles	des aires sacrées réservées à des groupes gentilices des sacrifices prescrits par la cité ; des sacrifices accomplis sur l'autel public		sanctuaire à ciel ouvert : champ de stèles (parfois gravées)
Rome	<i>Ov. F.</i> 3, 435 ; <i>Plin.</i> 16, 215-216 ; <i>Myth.</i> 2, 1 ; <i>Cap.</i> 2, 166 ; <i>Macr. Sat.</i> 3, 9-10 ; <i>Gell.</i> 5, 12 ; <i>DH.</i> 2, 10, 3 ; <i>Vitr.</i> 4, 8, 4 ; <i>CIL</i> , XIV, 2387 ; sanctuaire du Capitole (Colini, 1942) <i>CIL</i> , V, 3256, 5660.	<i>Veious</i>	aspect juvénile	chèvre	sacrifices	vénération de la <i>gens Iulia</i> pour <i>Veious</i> ; <i>Veious</i> garant des relations clientélaires	le 1 ^{er} janvier sur l' <i>insula</i> ; le 7 mars au Capitole ; le 21 mai (lieu non mentionné)	au Capitole (<i>inter duos lucos</i>) : un <i>lucus</i> avant 192 av. J.-C. ; après cette date, un temple à <i>cella</i> transversale sur l'île tibérine

Régions / Cités	Sources	Théonymes	Représentations	Offrandes	Gestes rituels	Acteurs / Bénéficiaires	Moments	Lieux cultuels
Rome	Varr. <i>L.</i> , 5, 74 ; Ov., <i>F.</i> , 6, 731 ; P. Fest. p. 474 L. ; Plin. 24, 14, 57 ; 29, 57 ; Cic. <i>Div.</i> 1, 16	(Jupiter) <i>Summannus</i>	aspect juvénile ? (association avec <i>Iuventas</i>)	moutons noirs gâteaux en forme de roue (<i>summanalia</i>) « chien crucifié »			fêté le 20 juin, jour du solstice d'été	au Capitole au <i>Circus Maximus</i>