



**HAL**  
open science

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

Jean-Claude Lacam

► **To cite this version:**

Jean-Claude Lacam. Les Jupiters infernaux. Variations divines en terres italienne et sicilienne (époques pré-romaine et romaine). *Archiv für Religionsgeschichte*, 2010, 12. halshs-01452259

**HAL Id: halshs-01452259**

**<https://shs.hal.science/halshs-01452259>**

Submitted on 25 Sep 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 – sticked 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 Gubbio<sup>1</sup>), du sud (les Campaniens<sup>2</sup> et les Lucaniens<sup>3</sup>), comme du coeur de la péninsule (les Marses<sup>4</sup> et les Marrucins<sup>5</sup>, les Frentans<sup>6</sup> et les Péligniens<sup>7</sup>, mais aussi les Vestins<sup>8</sup> et les Samnites<sup>9</sup>). Les si

---

<sup>1</sup> Voir les Tables Eugubines (TE) : Poultney, 1959.

<sup>2</sup> À Pompéi (Vetter, 1953, n° 8) ; à Cumes (Vetter, 1953, n° 108) ; à Capoue (Vetter, 1953, n° 76, n° 86, n° 94) ; à Paestum (Pocchetti, 1979, n° 152).

<sup>3</sup> 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).

<sup>4</sup> À Ortucchio (Vetter, 1953, n° 224) ; à Trasacco (Pocchetti, 1979, n° 219) ; à Luco (Vetter, 1953, n° 228) ; à Aschi (Pocchetti, 1979, n° 224).

<sup>5</sup> À Rapino (Vetter, 1953, n° 218).

<sup>6</sup> 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 »<sup>10</sup>.

Et pourtant ce dieu, par bien des aspects, demeure encore pour nous une énigme. Dans sa *Religion romaine archaïque*, G. Dumézil<sup>11</sup> 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 renouvelé<sup>12</sup> - 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 Gubbio<sup>13</sup> 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 antinomique<sup>14</sup> : 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 Flagiuí**, 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 épicleses, 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

<sup>7</sup> À Sulmona (Vetter, 1953, n° 202).

<sup>8</sup> À Navelli (Vetter, 1953, n° 220).

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

<sup>10</sup> Campanile, 1991, p. 281.

<sup>11</sup> Dumézil, 1987, p. 213.

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

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

<sup>14</sup> 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 »<sup>15</sup>. Ainsi s'éclairera peut-être, à travers l'infinie variation des rites<sup>16</sup>, 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**)<sup>17</sup>, il est honoré par le sacrifice prestigieux de trois bœufs lors de la purification de la cité<sup>18</sup>, par celui d'un bœuf adulte<sup>19</sup> et d'un bélier sacré<sup>20</sup> en cas d'auspices défavorables, ou encore par celui d'un veau aux réunions **tekuries**<sup>21</sup>, sans compter la mise à mort d'un cochon sans défaut en son honneur lors de fêtes bimestrielles<sup>22</sup>. Qualifié de **Krapuvi**<sup>23</sup> (comme le sont **Marte** et **Vufiune**) dans la cérémonie de purification de la cité, et plus souvent de **Patre**<sup>24</sup>, il est aussi mentionné sans aucune épithète<sup>25</sup> ; beaucoup plus fréquemment, son nom vient s'adjoindre sous forme adjectivale à celui d'un autre dieu (à **Trebe**<sup>26</sup>, **Tefre**<sup>27</sup>, **Stafli**<sup>28</sup>, **Tuse**<sup>29</sup>, **Tikamne**<sup>30</sup>, **Ahtu**<sup>31</sup>, **Hunte**<sup>32</sup>, **Ařmune**<sup>33</sup> et **Saři**<sup>34</sup>) constituant ainsi des figures divines complexes.

---

<sup>15</sup> Dumézil, 1983, p. 85-86.

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

<sup>17</sup> TE Ib 1.

<sup>18</sup> TE Ia 2-6.

<sup>19</sup> TE IIa 5.

<sup>20</sup> TE IIa 5-7.

<sup>21</sup> TE IIb 22-29 ; Poultney, 1959, p. 302 traduit ce terme par « décuriales » ; Prosdocimi, 1978, p. 721 par « des tributs ».

<sup>22</sup> TE III 22-23.

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

<sup>24</sup> TE IIa 5 ; IIb 7, 17, 22, 26 ; III 22.

<sup>25</sup> TE IIa 6.

<sup>26</sup> TE Ia 8.

<sup>27</sup> TE Ia 24.

<sup>28</sup> TE Ia 30.

<sup>29</sup> TE Ib 43.

<sup>30</sup> TE IIa 8.

<sup>31</sup> TE IIa 10.

<sup>32</sup> TE IIa 20, 34.

<sup>33</sup> 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 ciel<sup>35</sup> (comme c'est le cas chez d'autres peuples osco-ombriens tels les Samnites d'Agnone où **Diúveí** reçoit le qualificatif céleste **Regatúreí**, « celui qui fait pleuvoir »<sup>36</sup>), 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 χθών<sup>37</sup> ; et **Tefre**, qui selon G. Dumézil<sup>38</sup> 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**<sup>39</sup>. 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 ombrien<sup>40</sup> et sur vingt-et-une dans celle en alphabet latin<sup>41</sup> 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 ordinaires<sup>42</sup>, condensés en seulement trois (version ombrienne)<sup>43</sup> ou deux (version latine) lignes<sup>44</sup>, tout comme le sacrifice en l'honneur de **Trebe Iuvie** derrière la porte **Treplanes**<sup>45</sup> ou celui en l'honneur de **Vufiune Krapuvi** devant la porte **Vehiies**<sup>46</sup> 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

<sup>34</sup> TE IIb 17.

<sup>35</sup> Il patronne les auspices : TE IIa 5-7.

<sup>36</sup> Voir Prosdocimi, 1996, p. 531.

<sup>37</sup> Voir Poultney, 1959, p. 88 ; Untermann, 2000, p. 303.

<sup>38</sup> Dumézil, 1969, p. 176-177.

<sup>39</sup> TE IIa 15-44.

<sup>40</sup> TE Ia 24-34.

<sup>41</sup> TE VIb 22-42.

<sup>42</sup> 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* ».

<sup>43</sup> TE Ia 11-13.

<sup>44</sup> TE VIb 1-2.

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

<sup>46</sup> 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 homologues 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"> <li>- l'officiant commence la cérémonie de purification de la cité en observant les oiseaux</li> <li>- devant la porte <b>Treplanes</b>, il sacrifie trois bœufs à <b>Iuvie Krapuvi</b></li> <li>- derrière la porte <b>Treplanes</b>, il sacrifie trois truies pleines à <b>Trebe Iuvie</b></li> <li>- devant la porte <b>Tesenakes</b>, il sacrifie trois bœufs à <b>Marte Krapuvi</b></li> <li>- derrière la porte <b>Tesenakes</b>, il sacrifie trois cochons de lait à <b>Fise Saçi</b></li> <li>- devant la porte <b>Vehiies</b>, il sacrifie trois bœufs blancs à <b>Vufiune Krapuvi</b></li> </ul>
Sacrifices à <b>Tefre Iuvie</b> (Ia 24-34 / VIb 22- 42)	<ul style="list-style-type: none"> <li>- derrière la porte <b>Vehiies</b>, l'officiant, assis, fait le sacrifice de trois agnelles à enterrer à <b>Tefre Iuvie</b> à l'arrière de l'autel</li> <li>- il présente les grains</li> <li>- il sacrifie avec la <b>puni</b> (farine)</li> <li>- il prie en silence avec les graisses, avec les grains</li> <li>- il ajoute des gâteaux (<i>strusla, ficla</i>) aux parties découpées</li> <li>- il offre les agnelles au pied [de la porte] à droite</li> <li>- il fait l'offrande du <b>pesuntru</b> (graisse liquide ?) porcine</li> <li>- il ajoute une libation séparément</li> <li>- il prépare une fosse (<b>peřum</b>) pour le <b>kapiře</b> (récipient)</li> <li>- il tient le <b>kapiře</b> (récipient) jusqu'à ce qu'il ait versé la libation</li> <li>- il distribue l'<b>erus</b> (la part divine) au pied [de la porte] à droite</li> <li>- 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)</li> <li>- au milieu du rite, il martèle le sol d'un pas ternaire</li> <li>- au pied de la porte, à gauche, il verse le <b>pesuntru</b> porcine</li> <li>- il prépare une fosse pour le <b>kapiře</b> (récipient)</li> <li>- il prie</li> <li>- il offre le <b>pesuntru</b> porcine</li> <li>- il distribue l'<b>erus</b> (la part divine) des parties découpées des agnelles</li> <li>- il distribue la part divine de la libation porcine dans la fosse au pied [de la porte] à droite</li> <li>- il distribue la libation et la part divine au pied [de la porte] à gauche</li> <li>- il prie sur la fosse, y place le <b>pesuntru</b> porcine et l'enterre</li> <li>- il jette les vases utilisés par-dessus</li> <li>- il s'assoit</li> <li>- il broie</li> <li>- il prie avec les éléments broyés</li> <li>- alors le sacrifice est accompli</li> </ul>
Sacrifices ultérieurs (Ib 1-9 ; VIb 43-47)	<ul style="list-style-type: none"> <li>- il sacrifie trois jeunes taureaux au bois de <b>Iuviu</b> en l'honneur de <b>Marte Huřie</b></li> <li>- il sacrifie trois jeunes taureaux au bois de <b>Kureties</b> en l'honneur de <b>Hunte Ćefi</b></li> </ul>

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

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

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

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 sacré<sup>47</sup>), 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 ambivalent<sup>48</sup>), 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**<sup>49</sup> ; les trois agnelles (**hapinaf**)<sup>50</sup> à **Tefre Iuvie**, qui ne sont offertes à aucun

<sup>47</sup> TE Ib 1 : **vukukum Iuviu**.

<sup>48</sup> 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' ».

<sup>49</sup> Voir Lacam, 2008, p. 45-47, 63-65.

<sup>50</sup> 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'**ařfertur** 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 souterraines<sup>51</sup> ; c'est enfin dans une fosse qu'il verse de nombreuses libations (particulièrement appréciées des divinités infernales<sup>52</sup>) 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 oiseaux<sup>53</sup>, 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 culturel : la **spina** auprès de laquelle s'accomplit une partie de l'**Huntia**. Comme peut y faire songer l'homonyme latin<sup>54</sup>, il s'agit sans doute d'une pierre en forme d'obélisque<sup>55</sup> fichée dans le sol d'**Hunte** donc, mais qui s'élançe aussi vers le ciel d'**Iuvie**. L'insigne honneur qui est rendu à la **spina**<sup>56</sup> - l'application d'un onguent (**umne**<sup>57</sup>) - invite à y voir une représentation - « aniconique »<sup>58</sup> - du dieu, d'autant que la seule autre mention de

<sup>51</sup> Voir Lacam, 2010, *sous presse*.

<sup>52</sup> 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).

<sup>53</sup> TE Ia 1 ; IIa 16.

<sup>54</sup> Voir Ernout, 1961, p. 96.

<sup>55</sup> 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.

<sup>56</sup> 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**) ».

<sup>57</sup> 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 »).

<sup>58</sup> 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)<sup>59</sup> 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** »<sup>60</sup>. 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'obélisque<sup>61</sup> (fig. 3), d'une taille parfois monumentale<sup>62</sup>, à proximité desquels étaient réalisées offrandes et libations<sup>63</sup>, comme l'a révélé la découverte de débris de vases<sup>64</sup>. 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 »<sup>65</sup> 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 »<sup>66</sup>. 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 eugubin<sup>67</sup>.

## 2. Variations étrusques

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

<sup>60</sup> TE IV 11-13.

<sup>61</sup> 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 ».

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

<sup>63</sup> Voir Steingraber, 1997, p. 113.

<sup>64</sup> Voir Colonna, Colonna di Paolo, 1978, p. 238 ; Colonna di Paolo, 1978, p. 11.

<sup>65</sup> Colonna, 1986, p. 420.

<sup>66</sup> Voir Steingraber, 1997, p. 113.

<sup>67</sup> 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*<sup>68</sup>, présente une ambiguïté qui rappelle celle des deux dieux ombriens. Elle est indéniablement « liée au jour et à la lumière »<sup>69</sup> 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*<sup>70</sup>. 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<sup>e</sup> s. av. J.-C., l'épithète *Calusna*, dérivée du nom du dieu des morts<sup>71</sup>. À Cortona, sur deux statuettes de chien en bronze, le nom de *Tinia* est associé à celui de *S(elans) Calustla*<sup>72</sup>, un théonyme qui réunit une figure chthonienne (*Calus*)<sup>73</sup> et terrestre<sup>74</sup> (*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 autels<sup>75</sup>, dont l'on trouve des exemplaires à Orvieto<sup>76</sup>, Bolsena<sup>77</sup> (fig. 4) et Véies<sup>78</sup> 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 C<sup>79</sup> qui regroupe en un espace réduit un puits et deux autels<sup>80</sup> - 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 profondeur<sup>81</sup>) : 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 juvénile<sup>82</sup> : sur un miroir conservé à Munich (fig. 5) et sur un autre du Vatican<sup>83</sup>, il est ainsi figuré imberbe. En 1773, dans la localité Compresso, voisine de

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

<sup>69</sup> Cristofani, 1997, p. 212.

<sup>70</sup> *Thesaurus* I, p. 188.

<sup>71</sup> *TLE*<sup>2</sup>, 270 ; voir Cristofani, 1997, p. 217.

<sup>72</sup> Pallottino, 1954, p. 642 ; Roncalli, 1985, p. 66.

<sup>73</sup> De Simone, 1997, p. 187, 190.

<sup>74</sup> Pallottino, 1956, p. 223-234.

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

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

<sup>77</sup> L'autel porte l'inscription : *tinia : [t]insevil/s . asil : sacni*.

<sup>78</sup> 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.

<sup>79</sup> Voir Thuillier, 1991, p. 246.

<sup>80</sup> Voir Colonna, 1985, p. 136.

<sup>81</sup> Voir Pfiffig, 1975, p. 76.

<sup>82</sup> 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).

<sup>83</sup> Voir Gerhard, 1840-1867, I, pl. 75.

Pérouse, a été mise au jour, au sein d'un dépôt votif, une statue<sup>84</sup> 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*<sup>85</sup>. 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 attribut<sup>86</sup> 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. Passeri<sup>87</sup> à identifier ce dieu au Lare<sup>88</sup>) 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 Enfers<sup>89</sup>. Sur une urne du musée de Pérouse<sup>90</sup> (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<sup>e</sup>-III<sup>e</sup> s. av. J.-C. provenant de Vetulonia<sup>91</sup> (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) »<sup>92</sup>. 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 grec<sup>93</sup> 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 »<sup>94</sup> - proche étymologiquement et

<sup>84</sup> Elle est datable de la fin du II<sup>e</sup> s. av. J.-C.

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

<sup>86</sup> Maggiani, 2002, p. 277.

<sup>87</sup> Passeri, 1774.

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

<sup>89</sup> 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.

<sup>90</sup> Defosse, 1971, planche V (inv. 367).

<sup>91</sup> Voir Sambon, 1906, p. 73, n° 121.

<sup>92</sup> Maggiani, 2002, p. 277.

<sup>93</sup> 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).

<sup>94</sup> 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.

culturellement de l'étrusque *Voltumna*<sup>95</sup> que Varron qualifiait de *deus Etruscorum Princeps*<sup>96</sup> (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*<sup>97</sup>.

### 3. Variations campaniennes

Une telle ambivalence ouranienne / chthonienne semble tout autant se vérifier en Campanie avec le culte de **Iúvei Flagiúí**, bien attesté épigraphiquement : par une **iúvilas** de Capoue<sup>98</sup>, une inscription osque retrouvée dans le temple d'Apollon de Cumes<sup>99</sup> et deux inscriptions du Musée National de Naples de provenance inconnue<sup>100</sup>. Ni l'étymologie ni la signification de **Flagiúí** ne sont assurées : cette épithète est le plus souvent rattachée au thème *\*bhleg-* qui a donné le grec φλέγω et le latin *flagrāre*<sup>101</sup> et rapprochée de l'épiclèse *fulgur* que revêt Jupiter dans une inscription de Terni<sup>102</sup>. 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 »<sup>103</sup>) à U. Bianchi (« un Giove un po' speciale, poco celeste, poco giovio, un Giove fiammante o flegreo »<sup>104</sup>) qui le rapproche de deux figures divines campaniennes à la physionomie *a priori* assez proche : Jupiter *Vesuius*<sup>105</sup> (« in cui le connotazioni montane e quindi celesti si uniscono o forse cedono a quelle ctonie e vulcaniche »<sup>106</sup>) et Jupiter *Meilichios* présent à Pompéi<sup>107</sup>.

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 Cumes<sup>108</sup>, **Iúvei Flagiúí** est explicitement associé à la jeunesse : **iúvei flagiúí pr(u) veriíad : duneís : dedens**, inscription que J.-P. Néraudau<sup>109</sup> propose de traduire en latin par *Ioui Flazio pro iuuentute dederunt*. Il est tentant aussi de le rapprocher d'un autre dieu jovien italique :

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

<sup>96</sup> Aucune source étrusque n'en parle.

<sup>97</sup> Voir Cristofani, 1985 ; Thuillier, 1991, p. 246.

<sup>98</sup> Vetter, 1953, n° 94.

<sup>99</sup> 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*.

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

<sup>101</sup> Voir Heurgon, 1970, p. 363 ; Untermann, 2000, p. 290.

<sup>102</sup> *CIL* XI, 4172 : *Ioui fulguri fulmini tonanti*.

<sup>103</sup> Heurgon, 1970, p. 364-365.

<sup>104</sup> 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 ».

<sup>105</sup> *CIL*, X, 3806.

<sup>106</sup> Bianchi, 1990, p. 343.

<sup>107</sup> Voir Richardson, 1997, p. 81.

<sup>108</sup> Vetter, 1953, n° 108.

<sup>109</sup> 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'Agnone<sup>110</sup>, 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. Salmon<sup>111</sup> que, plus récemment, par A. L. Prodocimi<sup>112</sup> qui voit dans cette figure divine « un *Giove della vereia* (*iuventus*) ». Le monde romain connaît pareillement un Jupiter *Iuventus*, attesté par plusieurs inscriptions latines<sup>113</sup> 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**<sup>114</sup> permet d'étudier avec précision les relations originales unissant **Iúvei 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<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> s. av. J.-C.<sup>115</sup> 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. Bücheler<sup>116</sup> (« *res ad Iouem pertinentes* »), suivi par A. L. Prodocimi (« cose di ambito Giove »)<sup>117</sup> ; elles en sont même vraisemblablement une représentation, comme l'ont affirmé F. Altheim<sup>118</sup> et J. Heurgon<sup>119</sup> : « 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 diminutive<sup>120</sup>). 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 **diuvas** (des fêtes joviennes)<sup>121</sup>, au moment des Ides (de Loesus ou de Mars) que les Romains associaient à Jupiter<sup>122</sup>.

La formule **staíet veruís lúvkeí**<sup>123</sup> présente sur les stèles permet en outre de supposer que ces **iúvilas** s'élevaient dans un bois sacré<sup>124</sup> - ou tout du moins à proximité<sup>125</sup> - dont on peut imaginer que **Iúvei Flagiúí** - la seule divinité mentionnée dans ces **iúvilas** - était le possesseur<sup>126</sup>, 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

<sup>110</sup> TA A11, B14.

<sup>111</sup> Salmon, 1967, p. 160 n. 4.

<sup>112</sup> Prodocimi, 1996, p. 534. Voir aussi Untermann, 2000, p. 840-841.

<sup>113</sup> *CIL*, IX, 5574 ; XI, 3245.

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

<sup>115</sup> Pour la datation, voir Franchi de Bellis, 1981, p. 25-31.

<sup>116</sup> Bücheler, 1874, p. 609.

<sup>117</sup> Prodocimi, 1989, p. 538.

<sup>118</sup> Altheim, 1931, p. 48.

<sup>119</sup> Heurgon, 1970, p. 362 ; voir aussi Heurgon, 1942, p. 48.

<sup>120</sup> Altheim, 1931, p. 64 ; Franchi de Bellis, 1981, p. 37.

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

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

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

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

<sup>125</sup> Voir Franchi de Bellis, 1981, p. 40.

<sup>126</sup> Contre Prodocimi, 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**<sup>127</sup>, à Spolète dont une inscription du milieu du III<sup>e</sup> s. av. J.-C. nous en fait connaître les modalités de gestion et de réglementation<sup>128</sup>, mais aussi au sommet du mont Albain<sup>129</sup>. 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 dieu<sup>130</sup> ; plus terrifiante encore apparaît la voix jovienne surgie du *lucus* albain lors du prodige rapporté par Tite-Live<sup>131</sup>. Effrayant sans doute devait aussi apparaître aux Capouans le visage de **Iúveí Flagiúí** en faveur duquel étaient accomplis en ce bois des rites manifestement chthoniens<sup>132</sup>.

Précisément, les **iúvilas** nous font connaître des sacrifices réguliers (« à date fixe, annuellement ou périodiquement »<sup>133</sup>) de cochons de lait et / ou de gâteaux sacrés en forme de roue – deux offrandes dont la représentation iconographique sur les stèles en terre cuite<sup>134</sup> (fig. 9) est l'équivalent en images des mots **sakrasias** et **kersnasias**<sup>135</sup>. 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*<sup>136</sup>, dieu des éclairs nocturnes selon Festus<sup>137</sup>. En fait, les **iúvilas** pourraient servir à « riservare nel santuario un posto a certe famiglie »<sup>138</sup> (dont certaines ont une place prééminente, comme celles des **Kluvatiium**<sup>139</sup>, des **Fisanium**<sup>140</sup>, des **Viriium**<sup>141</sup>, des **Ninium**<sup>142</sup>, et des **Tirentium Magiium**<sup>143</sup>), 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

<sup>127</sup> TE Ib 1 ; voir aussi TE VIb 43.

<sup>128</sup> *CIL*, I<sup>2</sup> 366 et 720.

<sup>129</sup> Voir Liv. 1, 31, 3.

<sup>130</sup> *CIL*, I<sup>2</sup> 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 ».

<sup>131</sup> 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 ».

<sup>132</sup> Voir Franchi de Bellis, 1981, p. 43.

<sup>133</sup> Heurgon, 1942, p. 52.

<sup>134</sup> 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 ».

<sup>135</sup> Heurgon, 1942, p. 58.

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

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

<sup>138</sup> Franchi de Bellis, 1981, p. 36.

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

<sup>140</sup> Vetter, 1953, n° 81b ; Franchi de Bellis, 1981, n° 5.

<sup>141</sup> Franchi de Bellis, 1981, n° 12 α, β, γ.

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

<sup>143</sup> 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 divinités<sup>144</sup> auxquelles la famille est particulièrement attachée<sup>145</sup>.

Ces **iúvilas**, par leur appartenance à la sphère jovienne, par leur apparence et leur fonction, par les rites (à la fois gentilices 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 étrusques<sup>146</sup>, ou encore au *dieupala* lépontique que P. Kretschmer<sup>147</sup> 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 vaste<sup>148</sup> aire cultuelle extra-urbaine<sup>149</sup> à ciel ouvert<sup>150</sup>, en lien topographique et religieux avec le temple de Déméter *Malophoros*, s'élevait au cours de la période grecque<sup>151</sup> une centaine de stèles<sup>152</sup>, 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* »<sup>153</sup> ; « *Euris* a dédié au *Meilichios* »<sup>154</sup> ; « le *Meilichios* des *Kleulidai* »<sup>155</sup> ; « je suis le *Meilichios* de *Lykiskos* »<sup>156</sup> ; « le *Meilichios* de la *patria* des filles d'*Hermios* et de la *patria* des filles d'*Eukleas* »<sup>157</sup>. 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*

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

<sup>145</sup> Voir *infra* sur les stèles de Sélinonte.

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

<sup>147</sup> Kretschmer, 1943, p. 192.

<sup>148</sup> D'environ 2 400 m<sup>2</sup> : voir Famà, Tusa, 2000, p. 9.

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

<sup>150</sup> 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).

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

<sup>152</sup> 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.

<sup>153</sup> Manni Piraino, 1973, n° 60.

<sup>154</sup> Manni Piraino, 1973, n° 66.

<sup>155</sup> Manni Piraino, 1973, n° 58.

<sup>156</sup> Manni Piraino, 1973, n° 61.

<sup>157</sup> Manni Piraino, 1973, n° 68.

sono la divinità, hanno il loro nome »<sup>158</sup>. Une telle figuration du divin n'a d'ailleurs rien de très surprenant dans le monde grec<sup>159</sup>, à en croire Pausanias : en Achaïe, les Pharéens vouaient un culte à trente τετράγωνοι λίθοι « qui portaient tous le nom de quelque divinité »<sup>160</sup> ; à Megara Nisea, Apollon *Karinos* était vénéré sous la forme d'un petit obélisque en pierre<sup>161</sup> ; et à Sicyone<sup>162</sup>, 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*<sup>163</sup>.

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 consumés<sup>164</sup>. 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 Sélinonte<sup>165</sup>, datée de la première moitié du V<sup>e</sup> s. av. J.-C.<sup>166</sup>, qui dresse en trente-sept lignes un inventaire précis des sacrifices offerts à diverses divinités chthoniennes, permet d'être plus précis sur

<sup>158</sup> 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.

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

<sup>160</sup> 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).

<sup>161</sup> Paus. 1, 44, 2.

<sup>162</sup> Paus. 2, 9, 6.

<sup>163</sup> Voir Jannoray, 1040-1941 ; Picard, 1943, p. 98.

<sup>164</sup> 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.

<sup>165</sup> 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.

<sup>166</sup> 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 Μύσκο et ἐν Εύθυδάμο - qu'il est tentant, avec les éditeurs de cette loi<sup>167</sup>, de supposer indiqués par des *argoi lithoi* : « à Zeus *Milichios* qui se trouve dans l'emplacement de *Muskos*, une victime adulte »<sup>168</sup> ; « qu'au *Milichios* qui se trouve dans l'emplacement d'*Euthudamos* on offre un bélier »<sup>169</sup>. Le Zeus (cette fois sans épiclèse) à qui est dédié, dans cette même loi sacrée, un porcelet sur un autel public<sup>170</sup> est vraisemblablement aussi Zeus *Meilichios* puisque, comme nous l'apprend Xénophon<sup>171</sup>, 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 [κατακλινάντο] »<sup>172</sup>), vraisemblablement sur les *argoi lithoi* même, comme cela se pratiquait souvent dans le monde grec, par exemple à Delphes<sup>173</sup>, et comme en portent témoignage les Tables Eugubines<sup>174</sup> : 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)<sup>175</sup> comme le prouvent explicitement certaines inscriptions (« le *Meilichios* des *Kleulidai* »<sup>176</sup> ; « je suis le *Meilichios* de *Lykiskos* »<sup>177</sup> ; « le *Meilichios* de la *patria* des filles d'*Hermios* et de la *patria* des filles d'*Eukleas* »<sup>178</sup>), 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 Grèce<sup>179</sup> : ainsi, au sanctuaire d'Asklepios à Cos<sup>180</sup>, des cippes porteurs de dédicaces à Zeus *Phratrios*,

<sup>167</sup> 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 ».

<sup>168</sup> Colonne A, ligne 9 (trad. L. Dubois).

<sup>169</sup> Colonne A, lignes 17-18 (trad. L. Dubois).

<sup>170</sup> Colonne B, ligne 5.

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

<sup>172</sup> Colonne A, ligne 13 (trad. L. Dubois).

<sup>173</sup> 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 ».

<sup>174</sup> TE IIa 38.

<sup>175</sup> 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.

<sup>176</sup> Manni Piraino, 1973, n° 58.

<sup>177</sup> Manni Piraino, 1973, n° 61.

<sup>178</sup> Manni Piraino, 1973, n° 68.

<sup>179</sup> Voir Jameson, 1993, p. 114-116.

*Patroios*, *Machaneus*, *Olympios*, et *Hikesios* sont rattachés à des familles, de même qu'au *Thesmophorion* de Thasos<sup>181</sup>, des stèles dédiées à Zeus *Alastoros* et *Patroios*, Zeus *Ktesios* et *Patroios* sont pareillement reliées à des groupes gentilices 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 Zeus<sup>182</sup> ; 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 »<sup>183</sup>. 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 jovien<sup>184</sup> : comme à Capoue (avec la famille de **Kluvatiium**) et à Gubbio (avec la lignée **Petrunia**), certains groupes gentilices 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 prestigieuses<sup>185</sup> - en raison de l'importance politique qu'ils avaient dû jouer dans l'histoire de la cité<sup>186</sup>. En dépit de cette « mainmise » gentilice 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 public<sup>187</sup>. Cette organisation culturelle est fort voisine de celle de Gubbio, où les rites étaient certes accomplis pour la lignée **Petrunia**<sup>188</sup> mais à l'intérieur d'un cadre public, puisque c'est le **kvestur** qui garantissait la célébration de l'**Huntia**<sup>189</sup>. À Capoue pareillement, les **iúvilas** indiquaient des espaces rituels<sup>190</sup> dévolus à des familles précises mais dans un environnement étatique toujours prégnant : c'est lors de fêtes publiques que la consécration des **iúvilas** avait lieu<sup>191</sup> et seule la présence du *meddix* pouvait la garantir<sup>192</sup>. Tous ces rituels, bien qu'éminemment gentilices, s'accomplissaient constamment sous l'œil vigilant des autorités étatiques,

<sup>180</sup> Voir Sherwin-White, 1978, p. 293-297.

<sup>181</sup> 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 ».

<sup>182</sup> *IG XII*, 3, 377, 378.

<sup>183</sup> Voir Blinkenberg, 1941, p. 907.

<sup>184</sup> Voir Brugnone, 2003, p. 25.

<sup>185</sup> Voir Jameson, 1993, p. 93.

<sup>186</sup> 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*.

<sup>187</sup> Colonne B, l. 10.

<sup>188</sup> Notamment lors de l'**Huntia**. Voir TE Ila 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 **kapiře** (récipient) à **Hunte Iuvie** pour la lignée **Petrunia** des frères **atiieřiu** ».

<sup>189</sup> Voir TE Ila 44.

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

<sup>191</sup> C'est le cas des **pumperias** (Franchi de Bellis, 1981, n° 2, n° 13, n° 18, 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).

<sup>192</sup> 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 ».

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 »<sup>193</sup>. Un tel entremêlement du privé et du public surprend d'autant moins que Zeus *Meilichios* - explicitement « celui qui apaise »<sup>194</sup> - 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 »<sup>195</sup>, mais aussi entre le monde chthonien<sup>196</sup> et l'ouranien<sup>197</sup>.

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 l'Antiquité : Ovide souligne même que le nom de cette divinité qu'Aulu-Gelle dit archaïque<sup>198</sup> n'était plus compris par nombre de ses contemporains<sup>199</sup>.

<sup>193</sup> Thc. 1, 126.

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

<sup>195</sup> 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.

<sup>196</sup> 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).

<sup>197</sup> Sur une inscription de l'Attique (*IG* I<sup>2</sup> 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 ».

<sup>198</sup> 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*.

<sup>199</sup> Ov. *F.* 3, 435 : « Cependant, pour que tu ne sois pas gêné par la nouveauté du nom, si tu l'ignores, apprendis qui est ce dieu, pourquoi on l'appelle ainsi ». Voir aussi la perplexité de Cicéron (*Cic. Nat.* 3, 62 : « Mais dis-

Tous les auteurs antiques qui l'évoquent insistent sur sa dimension jovienne, présente dans son théonyme même<sup>200</sup>. 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 »<sup>201</sup>, « c'est le jeune Jupiter : regarde son visage juvénile » (*Iuppiter est iuuenis : iuuenalis aspice uoltus*). Festus, quant à lui, parle d'un *paruum Iouem*<sup>202</sup>. 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 debout<sup>203</sup> ; la figure présente sur des monnaies républicaines de L. Caesius<sup>204</sup>, M. Fonteius<sup>205</sup> et C. Licinius Macer<sup>206</sup> que l'on a pu identifier<sup>207</sup> comme celle de Véiovis présente un visage tout aussi juvénile. Pline l'Ancien (qui ne mentionne pas explicitement le temple)<sup>208</sup> 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 »<sup>209</sup>, comme le laisse supposer l'offrande d'une chèvre, un animal tabou pour le flamine de Jupiter<sup>210</sup>, sacrifiée *ritu humano*<sup>211</sup> (ce que Festus relie au culte funéraire<sup>212</sup>). Des sources tardives sont d'ailleurs très claires sur cet aspect infernal : *Veious, id est malus Iouis : sed et Orcus appellatur*<sup>213</sup> ; *Vedius ... id est Pluton, quem etiam Ditem Veiouemque dixeret*<sup>214</sup>. 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

---

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 ».

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

<sup>201</sup> 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 *Veious* est le sanctuaire d'un Jupiter qui n'est pas encore grand ? »

<sup>202</sup> P. Fest. p. 519 L.

<sup>203</sup> 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. « *Veious* »). La Rocca, 1995, p. 15-30 propose une datation républicaine (fin II<sup>e</sup> s. av. J.-C.).

<sup>204</sup> Crawford, 1973, n° 298.

<sup>205</sup> Crawford, 1973, n° 353.

<sup>206</sup> Crawford, 1973, n° 354.

<sup>207</sup> Crawford, 1973, p. 312 remet cependant en cause une telle identification.

<sup>208</sup> Plin. 16, 215-216.

<sup>209</sup> Schilling, 1993, p. 80.

<sup>210</sup> Gell. 10, 15, 2.

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

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

<sup>213</sup> *Myth.* 2, 6, 1.

<sup>214</sup> Capel. 2, 166.

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 ! »<sup>215</sup>.

Ce dieu du monde souterrain apparaît ainsi particulièrement menaçant et même foncièrement mauvais (« *Veiovis, id est malus Iouis* »<sup>216</sup>), 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 - *Vediouis*, la faculté d'aider lui ayant été enlevée et retirée. [...] La statue du dieu *Vediouis* 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 »<sup>217</sup>. 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 »<sup>218</sup>. 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 »<sup>219</sup>.

Véiovis apparaît finalement comme un « anti-Jupiter »<sup>220</sup> : 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<sup>er</sup> janvier (sur l'*insula*)<sup>221</sup>, le 7 mars (au Capitole)<sup>222</sup> et le 21 mai (dans un lieu non mentionné)<sup>223</sup>,

<sup>215</sup> Macr. *Sat.* 3, 9, 10.

<sup>216</sup> *Myth.* 2, 6, 1.

<sup>217</sup> Gell. 5, 12.

<sup>218</sup> Liv. 10, 38.

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

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

<sup>221</sup> Ov. *F.* 1, 293 et *Fast. Praen.* au 1<sup>er</sup> janvier (Degrassi, 1963, p. 111).

<sup>222</sup> *Fast. Praen.* au 7 mars (*CIL* I<sup>2</sup>, p. 233, p. 311 ; Degrassi, 1963, p. 121).

<sup>223</sup> *Fast. Ven.* au 21 mai (*CIL* I<sup>2</sup>, p. 221 ; Degrassi, 1963, p. 57).

c'est-à-dire à des dates éloignées du moment « luminoso delle *idus* »<sup>224</sup> 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.<sup>225</sup> (au lendemain de la Deuxième Guerre Punique, à un moment de réactivation de dieux et pratiques traditionnels), « entre la citadelle et le Capitole »<sup>226</sup>, « *inter duos lucos* »<sup>227</sup>, là où Romulus avait situé son *asylum*<sup>228</sup>. 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* »<sup>229</sup> : les vestiges mis au jour datent du I<sup>er</sup> 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* transversale<sup>230</sup>, 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* tétrastyle<sup>231</sup>, auquel on accède par un escalier de neuf marches<sup>232</sup> : à un Jupiter inversé répond une structure de temple inversée<sup>233</sup>. Avant 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*<sup>234</sup> et dont Véiovis était sans nul doute le titulaire<sup>235</sup>. Une fois encore donc, une divinité jovienne est liée à un *lucus* comme l'étaient **Hunte**

<sup>224</sup> Piccaluga, 1963, p. 233.

<sup>225</sup> Voir Liv. 35, 41, 8.

<sup>226</sup> Gell. 5, 12.

<sup>227</sup> Vitr. 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 ».

<sup>228</sup> 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 ».

<sup>229</sup> Freyburger, 2003, p. 170.

<sup>230</sup> Vitruve (Vitr. 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 Nêmi, 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.

<sup>231</sup> Voir *LTUR*, s. v. « *Veiovis* ».

<sup>232</sup> Voir plan dans Coarelli, 1994, p. 35.

<sup>233</sup> 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 surtout du monde d'en haut »). L'autel retrouvé dans le *pronaos* est en revanche tout à fait commun, voir Colini, 1942, p. 16.

<sup>234</sup> Liv. 1, 30, 5 ; Verg. *En.*, 8, 343 ; Flor. 1, 1, 9.

<sup>235</sup> Voir Freyburger, 2003, p. 170-171.

**Iuvie** à Gubbio, Jupiter à Spolète et au mont Albain, **Iúveí Flagiúí** à Capoue, et même Zeus *Meilichios* en Locride<sup>236</sup> : 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 sylvestres<sup>237</sup>) 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 (*saepus*<sup>238</sup>) entourant un autel et peut-être des cippes<sup>239</sup>.

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.<sup>240</sup>. 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<sup>e</sup> 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 Préneste<sup>241</sup>, auraient été consacrés ensemble le 1<sup>er</sup> janvier (sans doute 289 av. J.-C.<sup>242</sup>) : « 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 »<sup>243</sup>. Dans le sanctuaire d'Esculape, des serpents et des chiens - animaux éminemment chthoniens<sup>244</sup> - étaient

<sup>236</sup> 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]

<sup>237</sup> 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 ».

<sup>238</sup> 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' ».

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

<sup>240</sup> Voir *Fast. Praen.* au 1<sup>er</sup> janvier (*[Aescu]lapió Vedioi in insula* : Degrassi, 1963, p. 111) ; Liv. 34, 53, 7 (*et in insula Iouis aedem C. Seruilius duumvir dedicavit ; vota 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.

<sup>241</sup> *CIL*, I<sup>2</sup>, p. 231 : *[Aescu]lapió Vedioi in insula* : Degrassi, 1963, p. 111.

<sup>242</sup> Voir Besnier, 1902, p. 182.

<sup>243</sup> Ov. *F.* 1, 294.

<sup>244</sup> 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 reparait 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 ».

entretenus par les prêtres<sup>245</sup> ; et à proximité immédiate se dressait aussi, à l'image des *Asklépieia*, un bois sacré<sup>246</sup> - 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 »<sup>247</sup> ; il est qualifié d'« *infernus deus* » par Servius<sup>248</sup> et pourtant souvent relié à Jupiter (lors des Lupercales et deux jours avant, au moment des Ides<sup>249</sup> de février, qui voient se dérouler en leur honneur une fête commune<sup>250</sup>) au point que Vitruve<sup>251</sup> 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*)<sup>252</sup> atteste enfin l'existence sur l'île d'une statue de *Semo Sancus Dius Fidius*<sup>253</sup> : d'après les sources antiques<sup>254</sup>, il s'agirait d'un roi sabin<sup>255</sup> divinisé dont le culte aurait été introduit au temps de Titus Tatius<sup>256</sup> sur le Quirinal, près de la *porta Sanqualis*<sup>257</sup>. Il apparaît surtout lui aussi comme une divinité foncièrement ambivalente. Selon Lydus<sup>258</sup>, *Sancus* (sans doute la divinisation de la sanction religieuse<sup>259</sup>) est lié aux espaces ouraniens, tout comme *Dius* (« lumineux »<sup>260</sup>) *Fidius* (protecteur du serment<sup>261</sup>) est proche de Jupiter ; de même, à en croire Varron et Plutarque, il fallait, pour jurer par *Semo Sancus Dius Fidius*, être en plein air<sup>262</sup> et, selon Pline l'Ancien<sup>263</sup>, un oiseau, *sanqualis auis*, lui était consacré ; enfin, en 329 av. J.-C., les Romains lui font l'offrande de globes de bronze<sup>264</sup>, que d'aucuns ont perçus comme des symboles solaires<sup>265</sup>. Pour autant ce dieu se pare aussi d'une teinte chthonienne : *Semo*, présent (sous la forme *Semunis*) dans l'hymne des arvaes<sup>266</sup>, est un

<sup>245</sup> Fest. p. 233 L. ; voir Besnier, 1902, p. 226-229.

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

<sup>247</sup> Robert, 1993, p. 127 ; voir aussi Dumézil, 1987, p. 350.

<sup>248</sup> Serv. *En.* 7, 91.

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

<sup>250</sup> Voir Besnier, 1902, p. 301.

<sup>251</sup> Vitr. 3, 2.

<sup>252</sup> *CIL*, VI, 567 : *Semoni / Sanco / Deo Fidio / sacrum / Sex(tus) Pompeius Sp(urii) f(ilius) / Col(lina tribu) Mussianus / quinquennalis / decur(iae) / bidental(is) / 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 »).

<sup>253</sup> Sur ce dieu, voir M. Poucet, 1972 ; G. Freyburger, 2004.

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

<sup>255</sup> Voir Ov. *F.* 6, 213-218 ; Varr. *L.* 5, 66 ; Prop. 4, 9, 74.

<sup>256</sup> Tert. *Nat.* 2, 9, 28.

<sup>257</sup> 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*).

<sup>258</sup> Lyd. *De Mensibus* 4, 90.

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

<sup>260</sup> Voir Dumézil, 1987, p. 209.

<sup>261</sup> Voir Dumézil, 1987, p. 208.

<sup>262</sup> Voir Varr. *L.* 5, 66 ; Plut. *Questions Romaines* 28. Voir Besnier, 1902, p. 285.

<sup>263</sup> Plin. 10, (7) 8.

<sup>264</sup> Liv. 8, 20, 8.

<sup>265</sup> Voir Hild, 1877-1919, p. 1183.

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



« ancien dieu des semailles »<sup>267</sup>, qui patronne les semences dans le sous-sol<sup>268</sup> ; cette connotation souterraine est confirmée par une inscription péligienne 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 »<sup>269</sup>. 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 ciel<sup>270</sup>, qui ne sont pas sans rappeler les *bidentalìa* - lieux frappés par la foudre, entourés d'un mur et sans toit - d'autant que les *bidentales* sont aussi assignés au culte de ce dieu<sup>271</sup>. En outre, une statue de *Semo Sancus Dius Fidius*<sup>272</sup>, retrouvée sur le Quirinal en 1880, désormais au musée du Vatican, le représente debout, nu, et... d'apparence juvénile<sup>273</sup> 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 Flagiúí** ou encore Zeus *Meilichios* une vocation éminemment gentilice : selon Denys d'Halicarnasse, Véiovis<sup>274</sup> veille au bon respect des liens clientélares et, selon une inscription de *Bouillae*<sup>275</sup> gravée sur un autel de la fin du II<sup>e</sup> s. av. J.-C., Véiovis est la divinité protectrice de la *gens* des *Iulii*<sup>276</sup>.

Un autre Jupiter ambivalent ne peut-il être décelé dans la figure de *Summanus* qui est parfois associé au dieu jovien comme épiclèse<sup>277</sup> ? Cette divinité paraît tout aussi archaïque<sup>278</sup> et mal connue<sup>279</sup> que Véiovis. Son nom, remarque G. Dumézil, « signifie 'le nocturne' [...] : formé de *sub* et

<sup>267</sup> 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).

<sup>268</sup> 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*] ».

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

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

<sup>271</sup> *CIL*, VI, 568 ; XV, 7253.

<sup>272</sup> 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.

<sup>273</sup> Voir Hild, 1877-1919, p. 1183.

<sup>274</sup> Qu'il nomme Zeus *Katachthonios* : DH. 2, 10, 13.

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

<sup>276</sup> *CIL*, XIV, 2387 : *Vediouei Patrei genteiles 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.

<sup>277</sup> Par exemple : *CIL*, V, 3256, 5660.

<sup>278</sup> Varron (Varr. *L.* 5, 74) attribue au roi Tatiüs la fondation d'un autel à *Summanus*.

<sup>279</sup> 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 ».

de *mane*, il est parallèle au nom ordinaire de la nuit en arménien »<sup>280</sup>. Il est, selon P. Festus<sup>281</sup>, le dieu des foudres nocturnes, c'est-à-dire l'« antithèse »<sup>282</sup> 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*) »<sup>283</sup> ; ces galettes, semblables à celles que les Capouans offraient à **Iúvei Flagiúi**, ne pourraient-elles matérialiser, plutôt que l'astre solaire<sup>284</sup>, 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 juin<sup>285</sup>, 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 Capitole<sup>286</sup> et comme lui il est titulaire d'un temple situé hors du *pomoerium*, à proximité du *circus Maximus*<sup>287</sup>. Un dernier aspect peut le faire reconnaître comme un Jupiter infernal, proche de **Iúvei Flagiúi**, *Tinia Calusna*, **Diúvei Verehasiúi**, ou encore *Veious* et Jupiter *Iuventus* : son association topographique et rituelle avec *Iuventas*<sup>288</sup>. 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 »<sup>289</sup>, ces animaux qui symbolisent plus que toute autre victime sacrificielle l'ambivalence<sup>290</sup> et dont l'ombrien **Hunte Iuvie** se délecte.

\*

\*        \*

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

<sup>280</sup> Dumézil, 1987, p. 209.

<sup>281</sup> 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.

<sup>282</sup> Dumézil, 1987, p. 209.

<sup>283</sup> Fest. p. 474 L.

<sup>284</sup> 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 ».

<sup>285</sup> Voir Degraasi, 1963, p. 472.

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

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

<sup>288</sup> 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).

<sup>289</sup> Plin. 29, 57.

<sup>290</sup> Voir Lacam, 2008.

verser dans des dérives archétypales<sup>291</sup>). 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 territoires<sup>292</sup> (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<sup>e</sup> 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 composés<sup>293</sup>), même si quelques dieux comme *Semo Sancus Dius Fidius* ou *Veivous* connaissent, sous l’impulsion augustéenne, une certaine réactivation. Pour le reste de 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 IIa (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

<sup>291</sup> 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 ».

<sup>292</sup> 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).

<sup>293</sup> Voir Scheid, 1999, p. 190.

estompé sous les coups de l' « hellénisation [qui a] eu pour résultat premier de circonscrire des fonctions initialement beaucoup plus larges »<sup>294</sup> ; l'image même de *Tinia* s'est transformée, comme en témoigne une terre cuite d'Orvieto<sup>295</sup> 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)

---

<sup>294</sup> Jannot, 1998, p. 165.

<sup>295</sup> *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 traversale : nuove osservazioni », dans *Formianum*, VII, 2000, p. 87-95.
- Devoto, 1974 : G. Devoto, *Le Tavole di Gubbio*, Florence, 1974 (2<sup>e</sup> 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<sup>e</sup> 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<sup>e</sup> 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, *Méfritis 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.
- Pocchetti, 1979 : P. Pocchetti, *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 étymologie 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 arvales, 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 celte 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*<sup>2</sup> : M. Pallottino, *Testimonia Linguae Etruscae*, Florence, 2<sup>e</sup> 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.



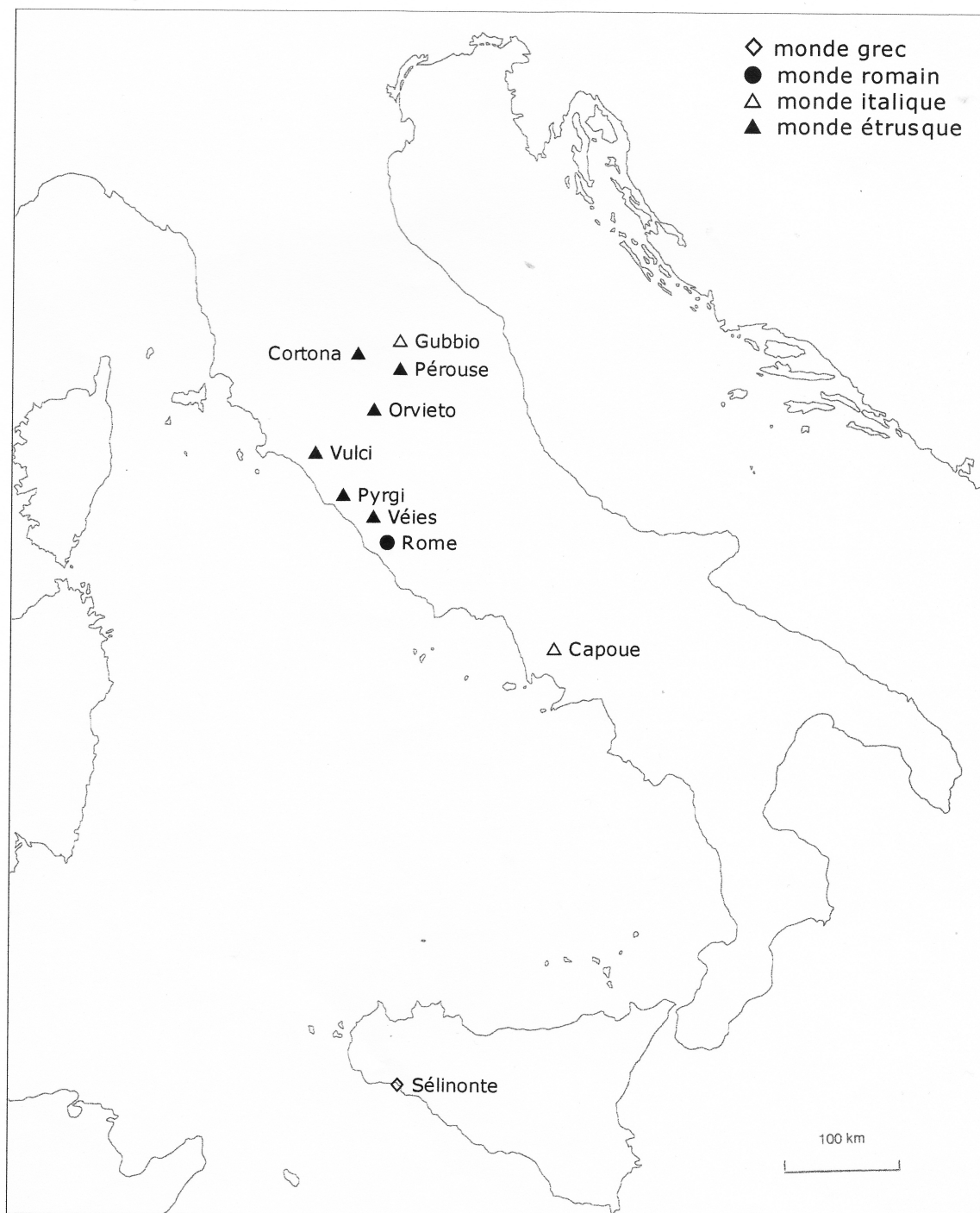


Fig. 1 : Les Jupiters infernaux : carte de localisation

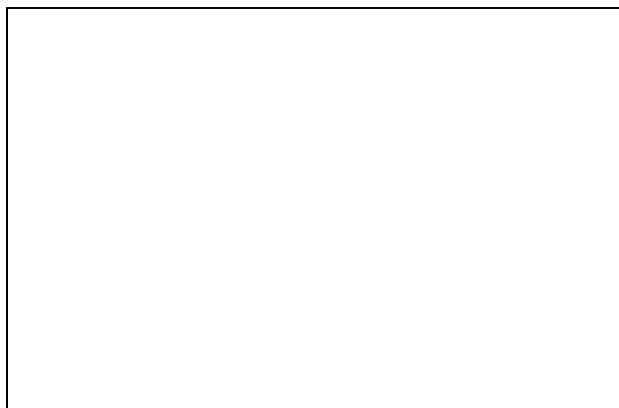


Fig. 2 : Obélisques étrusques (urne de Volterra ; Musée Guarnacci ; cliché de la Surintendance Archéologique pour la Toscane)



Fig. 3 : Cippes (musée archéologique national de Pérouse ; cliché de la Surintendance pour les biens archéologiques de l'Ombrie)

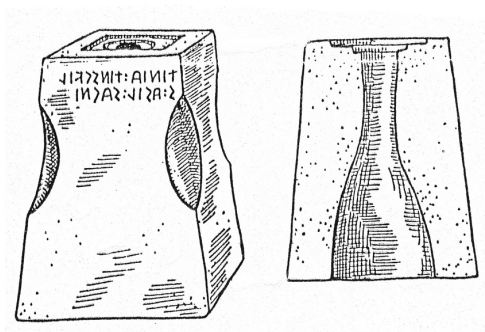


Fig. 4 : Autel à libations (Bolsena ; d'après Pfiffig, 1975, fig. 25)



Fig. 5 : *Tinia* sur un miroir étrusque (d'après Gerhard, 1840-1867, I, pl. 74)

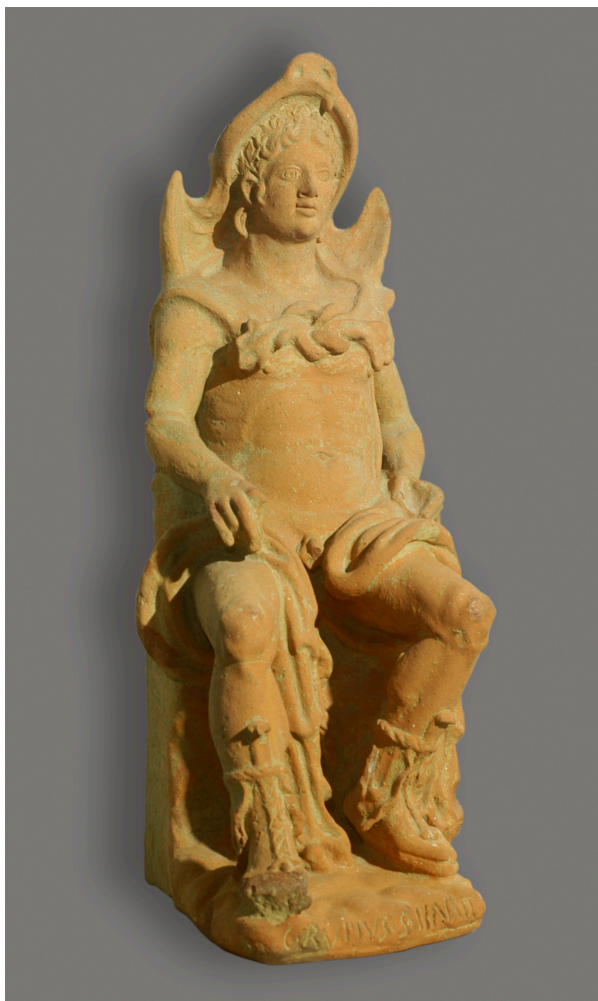


Fig. 6 : Statue de Compresso (musée archéologique national de Pérouse ; cliché de la Surintendance pour les biens archéologiques de l'Ombrie)



Fig. 7 : Scène du puits (urne des environs de Pérouse ; musée archéologique national de Pérouse ; cliché de la Surintendance pour les biens archéologiques de l'Ombrie)



Fig. 8 : Tête juvénile coiffée d'une tête de loup (monnaie de Vetulonia, fin IV<sup>e</sup>-début III<sup>e</sup> s. av. J.-C., d'après Sambon, 1906, p. 73, n. 121)



Fig. 9 : *Iùvilas* (Capoue, IV<sup>e</sup>-III<sup>e</sup> s. av. J.-C. ; museo provinciale campano, cliché du musée)



Fig. 10 : Stèle de Sélinonte (d'après Manni Piraino, 1973, n° 58, 61)

## Les Jupiters infernaux (tableau synoptique)

Régions / Cités	Sources	Théonymes	Représentations	Offrandes	Gestes rituels	Acteurs / Bénéficiaires	Moments	Lieux culturels
Ombrie (Gubbio)	TE IIa 15-44	<b>Hunte Iuvie</b>	<b>spina</b> (?)	chien ; vin	observation du ciel ; sacrifice ; libations ; prières ; martèlement du sol ; onction de la <b>spina</b>	l' <b>ařfertur</b> accomplit les rites en l'honneur de la lignée <b>Petrunia</b>  le <b>kvestur</b> ratifie les rites	lors de l' <b>Huntia</b> , au moment de la pleine lune	mise à mort du chien sur le sol  fosse  allées et venues entre l'autel et la <b>spina</b>
Ombrie (Gubbio)	TE Ia 24-34, VIb 22-42	<b>Tefre Iuvie</b>		trois <b>hapinaf</b> (agnelles) ; graisse ; grains ; gâteaux ; <b>pesuntru</b> (graisse ?) porcin ; vases	sacrifice (accompli assis) ; libations ; prières ; martèlement du sol	l' <b>ařfertur</b> 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 <b>Vehies</b> ) et à proximité d'un bois sacré ( <b>vukukum Iuviu</b> )  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> <sup>2</sup> , 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> ?  <b>Hunte Iuvie</b>	jeune homme assis, coiffé d'une tête de loup					statue peut-être suspendue dans un bois sacré
Campanie (Capoue)	<b>iúvilas</b> (Franchi de Bellis, 1981) ; inscriptions diverses (Vetter, 1953, n° 108 ; <i>AE</i> , 2001, 849 ; <i>CIL X</i> , 1571)	<b>Iúveí</b> <b>Flagiuí</b>	stèles (= <b>iúvilas</b> )	cochons de lait ( <b>sakrasias</b> ) ; gâteaux sacrés en forme de roue	sacrifices	cadre gentilice ( <b>Kluvatium, Fisanium, Viriium, Ninium, Tirementium Magium</b> )  présence du <b>meddix</b>	nombreuses fêtes	stèles (= <b>iúvilas</b> ) élevées près de la porte du bois sacré
Sicile (Sélinonte)	aire cultuelle extra-urbaine (Famà, Tusa, 2000) ; <i>lex</i> (Jameson, 1993)	Zeus <i>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 <sup>er</sup> 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 »			fête le 20 juin, jour du solstice d'été	au Capitole  au <i>Circus Maximus</i>