



HAL
open science

Le prêtre danseur de Gubbio. Étude ombrienne (III^e-II^e s. av. J.-C.)

Jean-Claude Lacam

► **To cite this version:**

Jean-Claude Lacam. Le prêtre danseur de Gubbio. Étude ombrienne (III^e-II^e s. av. J.-C.). Revue de l'histoire des religions, 2011. hal-03519614

HAL Id: hal-03519614

<https://hal.science/hal-03519614v1>

Submitted on 10 Jan 2022

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

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

JEAN-CLAUDE LACAM

Université de Paris 1 (Panthéon-Sorbonne)

UMR 8210 ANHIMA (Anthropologie et Histoire des Mondes Antiques)

« Le prêtre danseur de Gubbio. Étude ombrienne (III^e-II^e s. av. J.-C.) », *Revue de l'Histoire des Religions*, 2011, tome 228, fascicule 1, janvier-mars 2011, p. 5-26.

« The Dancer Priest of Gubbio. An Umbrian Study (3rd-2nd Century B.C.) », *Revue de l'Histoire des Religions*, 2011, tome 228, fascicule 1, janvier-mars 2011, p. 5-26.

Résumé

À plusieurs reprises, au cours des rituels prescrits par les Tables Eugubines, l'officiant frappe le sol de son pas, selon une cadence ternaire et en un mouvement circulaire, ce que d'aucuns qualifient de « danse », par analogie avec les figures chorégraphiques des Saliens et des Arvales. Contrairement à ces exemples romains, le martèlement ombrien n'a aucune visée esthétique : il a pour fonction rituelle essentielle, comme la libation à laquelle il est systématiquement associé, de faciliter (et d'apaiser) la communication avec des dieux ambivalents et inquiétants, aux ramifications souterraines.

Summary

On several occasions, during the rites prescribed by the bronze Tables of Gubbio, the priest beats the ground with his step, following a ternary rhythm and performing a turning movement, which some have called a dance, comparatively to the choreographic figures of the Saliens and the Arvales. Contrary to these Roman examples, the Umbrians hammering has no aesthetic aim : its main ritual function, as the libation to which it is systematically joined, consists in facilitating (and rendering peaceful) communication with ambivalent and disturbing gods with underground ramifications.

Le « prêtre danseur »¹ de Gubbio

Dans une étude récente, J. Scheid démontrait combien l'hymne cadencé réalisé par les Arvales en conclusion du sacrifice à Dea Dia s'élevait au rang d'une véritable œuvre d'art². Les Tables de Gubbio³ témoignent elles aussi de mouvements rythmés, insérés dans les pratiques rituelles d'un autre collège de prêtres du monde italique, que l'on a souvent rapproché de la phratrie romaine : les frères **Attieŕie**⁴. Plus généralement, dans les civilisations antiques, la danse est régulièrement associée à la religion, souvent d'ailleurs au sein de confréries religieuses : en Mésopotamie⁵, en Grèce⁶, à Rome⁷

¹ Selon l'expression de R. Cirilli, 1913, reprise par G. Dumézil, 1987, p. 287, à propos des Saliens.

².

³ Dont l'interprétation de détail reste parfois encore bien obscure, comme le souligne le principal traducteur de cette longue inscription J. W. Poultney, 1959, p. 14. Cf. aussi, pour la traduction de ces Tables : A. Ernout, 1961 ; G. Devoto, 1974 ; A. L. Prosdocimi, 1978 ; A. Ancillotti, R. Cerri, 1996.

⁴ Les mots osco-ombriens en alphabet indigène figurent en caractères gras, tandis que les termes en alphabet latin sont indiqués en italique. Pour éviter toute latinisation abusive et toute reconstruction grammaticale hasardeuse, les termes cités sont conservés aux cas et aux formes conjuguées qui sont ceux de chaque occurrence.

⁵ Cf. C. Roche, 2005.

mais aussi dans une région voisine de l'Ombrie : l'Etrurie⁶. Une étude comparatiste pourrait permettre de mieux cerner le déroulement et la signification de la « danse » eugubine. Mais c'est d'abord l'analyse de ces mouvements dans leur contexte rituel qui pourra en faire émerger les spécificités. La danse à Gubbio n'intervient en effet que dans certaines cérémonies, en l'honneur de divinités particulières, et en lien étroit avec certains gestes : seule la prise en compte des spécificités de ces liturgies, du visage de ces dieux, de la signification de ces rituels concomitants permettra d'éclairer cette gestuelle.

Un pas cadencé individuel

Cette « danse » intervient explicitement au cours de quatre cérémonies : la purification du mont **fisiu** et de la cité eugubine tout entière⁹, la lustration du peuple¹⁰, les **seme nies tekuries**¹¹ et l'**Huntia**¹² au cours de laquelle un chien est sacrifié en l'honneur de la divinité **Hunte Iuvie**.

Elle est accomplie systématiquement par l'**ařfertur**, qui, au sein du collège des **Atieřie**, assure la réalisation des rituels : c'est lui qui encadre les prises d'auspices, effectue les sacrifices dont il fournit les victimes, organise le banquet des Frères. C'est dire que cet officiant n'est en rien spécialisé dans l'exécution de cette « danse ». En outre, il en réalise les mouvements à la vue de tous, alors que les Arvales récitent leur hymne en le scandant de leurs pas « à huis clos dans le sanctuaire de Dea Dia »¹³, loin de tout regard profane.

Le terme qui désigne cette « danse » est **ahatrepuřatu**¹⁴ en caractères ombriens et *atripursatu*¹⁵ (et les variantes *atropusatu*¹⁶ et *ahatripursatu*¹⁷) en alphabet latin ; il s'agit d'un impératif futur à la troisième personne du singulier dont le sujet implicite est constamment l'officiant. Pour la plupart des commentateurs¹⁸, ce mot, qui remonterait à un thème **a-tri-pod-ā-tod*¹⁹, peut aisément être rapproché du latin *tripudium* et désignerait de la même façon l'exécution d'un mouvement ternaire.

⁶ Cf. par exemple H. Jeanmaire, 1939.

⁷ Cf. par exemple R. Cirilli, 1913 ; R. Bloch, 1938 ; M.-H. Garelli-François, 1995.

⁸ Cf. G. Camporeale, 1987.

⁹ TE Ia-Ib 1-9 ; VIa-VIb 1-47.

¹⁰ TE Ib 10-45 ; VIb 48-VIIb 4.

¹¹ Vraisemblablement des fêtes en l'honneur du dieu ***Semo** ; TE Iib 1-29.

¹² TE Iia 15-44.

¹³ J. Scheid, 2007, p. 442 ; cf. Protocole de 219 (J. Scheid, 1998, n° 101, l. 6-7) : « Ensuite le sanctuaire fut fermé, tous sortirent. Enfermés à l'intérieur, la toge relevée, les prêtres frappèrent le sol selon un rythme ternaire en récitant l'hymne ». Cf. aussi C. Guittard, 2007, p. 112.

¹⁴ TE Iia 24, 25, 31, 38 ; Iib 18.

¹⁵ TE VIb 16.

¹⁶ TE VIb 36.

¹⁷ TE VIIa 23, 36.

¹⁸ J. W. Poultney, 1959, p. 295 ; G. Devoto, 1974, p. 59 ; A. L. Prosdocimi, 1978, p. 715 ; A. Ancillotti, R. Cerri, 1996, p. 333 (« danzare al ritmo di tre battute di piede »).

¹⁹ Plusieurs termes des Tables Eugubines partagent avec **ahatrepuřatu** le thème ***-tri : tre** (« trois », Ia 3, 11, Ib 27, 43), **triuper** (« trois fois » Ib 21, 22, 22, 25, 25), **pustertiu** (« quand pour la troisième fois » Ib 40), **terti** (« troisième » Iia 28), **tribřicu** (« triade », Va 9), **tripler** (« trois », Va 21).

Quelques indications peuvent permettre de décrire cette « danse ». Comme l'analyse linguistique et étymologique l'a révélé, l'**arfertur** frappe le sol de son pas selon une cadence à trois temps. Un tel rythme n'est pas étonnant dans le contexte eugubin qui semble faire du chiffre trois un impératif rituel constant : la purification du mont **fisiu** requiert ainsi le sacrifice de trois victimes, en l'honneur de dieux regroupés en deux triades devant et derrière trois portes ; la lustration du peuple nécessite également trois sacrifices et une triple circumambulation accompagnée de trois invocations (« qu'il fasse le tour trois fois (**triuper**), qu'il prie trois fois, (qu'il dise) trois fois : 'Allez, **Ikuvinus**' »²⁰) ; lors de l'**Huntia**, le chiffre trois se fait en particulier présence obsédante puisque le martèlement ternaire est exécuté à neuf reprises²¹. Un tel pas cadencé fait évidemment songer à la danse d'au moins deux confréries religieuses romaines qui elles aussi « tripodient »²² : les Saliens « qui frappent trois fois le sol » (*ter quatient humum*²³ selon Horace qui évoque des chœurs de jeunes gens en l'honneur de Vénus, *in morem Salium*, « à la manière des Saliens »), mais aussi les Arvales qui « frappent le sol suivant un rythme ternaire » (*tripodauerunt*)²⁴. Il s'agit manifestement de mesures très répandues dans l'Italie antique de cette époque.

En outre, ce pas cadencé s'effectue en un mouvement tournant, décrit de manière identique pour l'**Huntia**²⁵ et pour les **seme nies tekuries**²⁶ : « qu'il martèle trois fois le sol ; qu'il se déplace en cercle (**arpeltu**)²⁷ ; qu'il s'arrête (**statitatu**) ». Un tel mouvement circulaire est lui aussi assez commun : déjà, à Ougarit, le verbe qui désignait la danse se rapportait à l'action de « tourner en rond »²⁸ et il existait dans le monde phénicien du Ier millénaire avant notre ère un « Baal de la ronde ». Selon Servius²⁹, les Saliens « tournaient autour des autels (*aras circumibant*) en frappant le sol en un rythme ternaire ».

Ces rapprochements avec les sacerdoxes romains ne doivent pas être trompeurs. Par rapport aux autres « prêtres danseurs », l'**arfertur** exécute une danse fort dépouillée. Ces figures n'ont rien d'une

²⁰ TE Ib 20-22 ; VIb 64.

²¹ Soit vingt-sept fois, nombre qui, comme l'a noté G. Durand, 1984, p. 327, se donne pour l'exaspération du motif ternaire (trois fois trois fois trois). Il convient, cependant, de ne pas tomber dans des dérives trifonctionnelles, comme l'a souligné J. Scheid, 1999, p. 194 : "Les règles de la démarche comparative de Dumézil sont [...] très sévères et précises. Pour que l'on puisse parler d'une structure trifonctionnelle, [...] les données en question doivent être mentionnées toutes dans le même document ; elles doivent être évidentes et, bien entendu, au moins trois ; enfin, il ne doit pas 'y avoir de reste' ».

²² Contre D. Porte, 1989, p. 102-103 pour laquelle le *tripodium* ne peut être rattaché au rythme ternaire, oubliant, entre autres, les explications d'Horace (*Odes* 4, 1, 28).

²³ Horace, *Odes* 4, 1, 28.

²⁴ Protocole de 218 (J. Scheid, 1998, n° 100, a recto, ligne 32).

²⁵ TE IIa 31.

²⁶ TE IIb 18.

²⁷ Pour une telle traduction, cf. G. Devoto, 1974, p. 59 ; A. L. Prosdocimi, 1978, p. 717 ; A. Ancillotti, R. Cerri, 1996, p. 341. Etym. : < **ad-kwel-tōd*.

²⁸ C. Roche, 2005, p. 632.

²⁹ Servius, *Ad Aen.* VIII, 285. Pour R. Cirilli, 1913, p. 98 les deux chœurs de Saliens réalisaient en dansant et en se croisant des cercles tantôt ouverts, tantôt fermés.

danse de groupe : l'**ařfertur**, seul, les réalise. Elles n'ont rien de guerrier comme celle des Saliens : à l'évidence, même si les Tables sont discrètes sur ses caractéristiques vestimentaires³⁰, l'officiant ne porte pas de tenue militaire, ni n'agit d'armes. Elles n'ont rien de poétique non plus : l'**ařfertur** ne chante pas, à la différence des Saliens (qui avançaient, selon Tite-Live, « en chantant des hymnes (*canentes carmina*) accompagnés de *tripudia* et de danses traditionnelles (*sollemnique saltatu*) »³¹), des Arvales (dont le pas rythmé scande un hymne) ou encore des vingt-sept jeunes filles chargées d'entonner un *carmen* à Junon en 207 av. J.-C. (« elles s'avancent en rythmant le son de leur voix par des coups de pied (*sonum uocis pulsu pedum modulantes incesserunt*) »³²). Le martèlement de l'**ařfertur** s'accompagne non pas d'un hymne – c'est-à-dire d'une véritable œuvre d'art, mais d'une prière – à savoir d'un acte éminemment religieux³³ : « qu'il dise : 'toi avec la farine (je t'invoque), toi avec le vin (je t'invoque)' ».

Au final, les mouvements exécutés par le seul **ařfertur** renvoient moins à une danse³⁴ qu'à un pas très marqué qui ne répond à l'évidence à aucune volonté esthétique mais bien plutôt à une exigence rituelle, bien éloignée aussi de la « magie » que croit percevoir abusivement M.-H. Garelli-François dans les évolutions des Saliens et des Arvales³⁵.

A la différence du *tripudium* des Arvales, le pas cadencé de l'**ařfertur** qui accompagne la récitation de l'hymne n'est pas « une séquence autonome du processus sacrificiel »³⁶, il est, selon la formule eugubine récurrente³⁷, « au milieu du rite » (*persclu sehemu*), au cœur du processus cultuel. Ainsi, dans la cérémonie de l'**Huntia**, le chien « sacré et sans défaut » a déjà été « mis à mort (**ampetu**) pour la lignée **Petrunia** »³⁸ mais il n'a pas encore été « offert » (**purtuvitu**) ; une fois cette offrande effectuée, un nouveau martèlement intervient avant le don de l'**erus** (la « part divine »). A Gubbio, la « danse » ne constitue pas une belle offrande supplémentaire, elle participe pleinement du rite ; elle l'accompagne, lui « confère sa perfection » selon la définition que J. Scheid³⁹ propose pour la prière.

À la vertu théophanique

³⁰ Les Tables évoquent seulement la **perkaf/perca** (Ib 15, VIa 19, VIb 49, 50, 51, 53, 63 ; VIIa 46, 51), un vêtement rituel dont il est bien difficile de préciser les caractéristiques.

³¹ Tite-Live, 1, 20, 4.

³² Tite-Live, 27, 37, 14.

³³ Sur cette distinction dans la religion romaine, cf. J. Scheid, 2007.

³⁴ Au sens où l'entend Paul Valéry, 1928 : « [La danse] est, sans doute, un système d'actes, mais qui ont leur fin en eux-mêmes. Elle ne va nulle part ».

³⁵ M.-H. Garelli-François, 1995, p. 41 : « Ce piétinement magique lié à la fertilité comme à la guerre s'est sans doute fossilisé dans les rites des Saliens et des Arvales, mais il ne semble pas avoir totalement perdu son sens qui demeure vivace dans certains textes ». Cf. aussi R. Bloch, 1958, p. 138 qui parle, de la « magie des armes et de la danse guerrière », de « magie imitative », de « rite magique de guerre ».

³⁶ J. Scheid, 2007, p. 443.

³⁷ TE VIb 16, 36.

³⁸ TE IIa 20-22.

³⁹ J. Scheid, 2007, p. 445.

A y regarder de plus près, on se rend compte que ces figures rythmées sont systématiquement associées à un autre rite : la libation.

Au cours de l'**Huntia**, de la purification du mont **fisiu** comme lors de la lustration du peuple, les prescriptions eugubines sont formelles : que l'**ařfertur** « verse une libation » au moment d'entamer ses mouvements ternaires (**vestikatu ahtrepuřatu**⁴⁰ ; *uesticatu atripursatu*⁴¹, *uesticatu ahatripursatu*⁴²). Les deux gestes sont à l'évidence complémentaires, voire indissociables : la « danse » ternaire ne semble pouvoir être réalisée sans une libation. C'est bien au cours de ses figures circulaires que l'**ařfertur** verse du vin : l'absence systématique de mot de liaison entre les verbes **vestikatu** et **ahtrepuřatu**⁴³ (comme **enuk/enom**, « alors », si fréquent dans les Tables⁴⁴ pour signifier la succession des étapes rituelles) atteste cette simultanéité. Des mentions explicites corroborent en outre le sens de cette parataxe. Ainsi, lors de l'**Huntia** : « qu'il martèle trois fois le sol à chaque tour avec le vin, qu'il martèle trois fois le sol à neuf reprises »⁴⁵ ; lors des **seme nies tekuries** : « qu'il prie avec les récipients (veskles) [qui contiennent le liquide de la libation] ; qu'il exécute une danse ternaire ; qu'il se déplace en cercle ; qu'il s'arrête ; qu'il place les récipients par derrière [qu'il a donc tenus durant toute son évolution rythmée] »⁴⁶ ; lors de la purification du mont : « qu'il prie ainsi, en versant la libation (uestisia uestis) : 'Je t'invoque avec cette invocation *Fisoui Sansi* pour le mont **fisiu**, pour l'Etat *iiouina*, pour le nom de celui-là, pour le nom de celui-ci'. [suit l'invocation] Au milieu (semu⁴⁷) de la prière (*pesclum*), qu'il verse une libation ; qu'il martèle trois fois le sol ; quand il l'aura offerte, qu'il distribue la part divine des [parties] découpées ; alors, à partir d'une patère, qu'il distribue à genoux la part divine de la libation »⁴⁸. Dans la version plus tardive des Tables Eugubines⁴⁹, quand les prières ont gagné en ampleur et en raffinements stylistiques, le pas ternaire n'est exécuté sans doute qu'à certains moments de la longue invocation (comme le suggère l'expression *semu pesclum*, « au milieu de la prière »), quand l'officiant interpelle explicitement le dieu par son théonyme (*Fisouie Sansie, Tefre Iuuie, Prestote Serfie Serfer Martier*) répété à chaque

⁴⁰ TE IIa 24, 31.

⁴¹ TE VIb 16.

⁴² TE VIIa 23, 36. La plupart des commentateurs ont choisi d'interpréter comme un geste de libation le verbe **vestikatu** : J. W. Poultney, 1959, p. 254, 331 ; A. Ernout, 1961, p. 136 ; G. Devoto, 1974, p. 59 ; A. L. Prosdocimi, 1978, p. 667. Etymologie : < **westikātōd*

⁴³ On peut ainsi raisonnablement suivre A. L. Prosdocimi, 1978, p. 753 quand il explique que le **a-** de **ahtrepuřatu** pourrait indiquer « una aderenza ad altra azione ».

⁴⁴ **enuk** : TE Ia 30, 33, Va 29 (**enuk**), Ib 7, III, 4, 7, 15, 16, IV 13, 14 (**inuk**), Ib 11, 13, 15, 19, 20, 21, 22 (**enumek**), Ib 35 (**ene**), Ib 36, 37, 38, 38, IIa 9, IIb 21 (**enu**), III 9, 10, 26, 34, IV 2, 17, 18, 20, 21, 24, 26, 27, 28 (**inunek**, écrit **inuntek** en IV 18), III 20 (**inemek**), IV 23 (**inumk**), VIa 10, 11 (*eine*), VIb 16, 17, 17, 46, 56, 56, 62, 65, VIIa 1 (*eno*), VIb 38, 38, 39, 40, 40, 53, 64, VIIa 5, 8, 9, 23, 23, 36, 45, 45, 51 (*enom*), VIb 51, VIIa 20, 24, 34, 39 (*ennom*), VIIa 38 (*enno*), VIIa 44, 44 (*enem*) ; cf. osque **inim**, latin *enim*.

⁴⁵ TE IIa 23.

⁴⁶ TE IIb 18-19.

⁴⁷ Cf. latin *simul*.

⁴⁸ TE VIb 6-7 ; 15-17.

⁴⁹ Les Tables en alphabet ombrien sont datées généralement de la fin du III^e siècle avant notre ère et celles en alphabet latin de la fin du II^e s. av. J.-C.

articulation de la prière⁵⁰ ou par une formule ramassée (*tiom subocau suboco*⁵¹). Quoi qu'il en soit, systématiquement, le martèlement intervient comme pour renforcer l'action du vin répandu et l'invocation proférée. Libation, pas cadencé et prière sont inextricablement liés dans ces séquences rituelles.

Il ne fait aucun doute que la « signification » de ce pas cadencé et celle de la libation sont très proches. La libation à Gubbio semble bien consister, comme en Grèce⁵² et à Rome, à verser un liquide - ici, du vin - à partir d'un récipient (« d'une patère » (*scalseto*)⁵³ précise la sixième Table) ; à Rome, il peut s'agir d'un véritable sacrifice qui se suffit à lui-même (le vin est ainsi l'offrande végétale de Jupiter *dapalis*⁵⁴ et lors des supplications, on n'offre généralement qu'une libation par l'encens et le vin) mais ce rite, comme la montré naguère P. Veyne de manière convaincante peut aussi constituer une « formalité d'entrée dans le sacré, où vivent les dieux et où pénètrent les fidèles lorsqu'ils veulent faire une *heilige Handlung*, en particulier offrir un sacrifice »⁵⁵. C'est bien cette fonction qui transparaît chez Caton dans le sacrifice de la truie précidanée⁵⁶, comme dans nombre de rituels eugubins. La version développée de la lustration du peuple est ainsi transparente sur la fonction de la libation qui encadre l'invocation à *Prestote Serfia Serfer Martier*, dans le but de la rendre plus intelligible à cette puissance supérieure : « qu'il verse une libation (*uesticatu*) dans un fossé (*ruseme*) en l'honneur de *Prestote Serfia Serfer Martier*, pour le peuple de l'Etat *iouinar*, pour l'Etat *iouina* ; alors, avec des récipients noirs (*uesclir adrir*), dans le fossé (*ruseme*), qu'il prie ainsi : [*suit la demande de protection de l'Etat et du peuple*] ; dans la confiance (*foner frite*) de *Prestote Serfia Serfer Martier* propice, je t'invoque (*tiom subocauu*) ; alors qu'il verse une libation (*uesticatu*) ; qu'il martèle trois fois le sol (*ahatripursatu*) »⁵⁷. La « danse » comme la libation apparaissent non pas tant comme des offrandes que comme un moyen de faciliter la communication entre les mondes humain et divin,

⁵⁰ Dans la prière de la VI^e Table (TE VIa 22-34), le théonyme est répété treize fois ! C. Kircher, 1988, p. 43, à propos de cette omniprésence théonymique, parle avec justesse d'un « leitmotiv propitiatoire ».

⁵¹ TE VIb 6.

⁵² Sur la libation en Grèce, cf. F. Lissarrague, 1985 ; J. Rudhardt, 1992, pp. 240-248.

⁵³ TE VIb 16. Étymologie : **skalikyo-*, cf. latin *calix*, sanscrit *kalasas* : « vase ».

⁵⁴ Caton, *De l'Agriculture*, 132 : *Dapem hoc modo fieri oportet : Ioui dapali culignam uini quantam uis po[l]luceto ; eo die feriae bubus et bubulcis et qui dapem facient. Cum po[l]lucere oportebit, sic facies : « Jupiter dapalis, quod tibi fieri oportet in domo familia mea culignam uini dapi, ei[us] rei ergo macte illace dape po[l]lucenda esto ». Manus interluito, postea uinum sumito ; 'Jupiter dapalis, macte illace dape po[l]lucenda esto, macte uino inferio esto' : « Le sacrifice doit se faire de cette façon : fais à Jupiter *dapalis* l'offrande d'une coupe de vin de la grandeur que tu veux ; ce jour est férié pour les bœufs, les bouviers et ceux qui feront le sacrifice. Quand il faudra présenter la *daps*, tu procédera ainsi : « Jupiter *dapalis*, eu égard à ce que doit t'être offerte dans ma maison, en présence de mes esclaves, une coupe de vin pour le sacrifice, eu égard à cette obligation, sois honoré par l'oblation de mon sacrifice que voilà ». Entre-temps, lave-toi les mains ; après cela, prends le vin. « Jupiter *dapalis*, sois honoré par l'oblation du sacrifice qui t'est fait, sois honoré par le vin inférial » (traduction J. Scheid, 2005, p. 132).*

⁵⁵ P. Veyne, 1990, p. 26 et le commentaire qu'en fait J. Scheid, 2005, p. 157-158.

⁵⁶ Caton, *De l'Agriculture*, 134 : *'Jupiter, macte isto fercto esto, macte uino inferio[ri] esto'. Postea porcam praecidaneam immolato* » (« Jupiter, sois honoré par ce *ferctum*, sois honoré par le vin *inférial* ». Après cela, immole la truie « précidanée » ; traduction J. Scheid, 2005, p. 142).

⁵⁷ TE VIIa 8-9, 23.

de convoquer des divinités (la Table IIa est elle aussi particulièrement explicite : « avec le vin qu'il martèle trois fois le sol à neuf reprises, qu'il dise 'toi avec la farine (je t'invoque), toi avec le vin (je t'invoque)' »⁵⁸) ; l'officiant mime par son pas son invocation ; il interpelle les dieux par la voix, mais aussi par les pieds et la dispersion du vin⁵⁹, tentant de capter leur attention bienveillante par diverses sensations. La conjonction de la courte prière, du martèlement et de la libation permet d'entrer pleinement en contact avec les forces divines, aux instants cruciaux des rituels : au cours de l'**Huntia**, on l'a vu, la libation comme la danse précèdent les deux moments les plus sacrés de la séquence sacrificielle – l'offrande du chien et la remise de l'**erus** (la part la plus vénérable, en l'occurrence le foie - **iepru**) à la divinité. Le même schéma se vérifie lors des **seme nies tekuries** au cours desquelles une « danse » est exécutée après la mise à mort du bouc et avant le don de l'**erus**⁶⁰ ; et c'est encore avant de remettre cette partie divine que le prêtre martèle le sol lors de la purification du mont **fisiu** et lors de la lustration du peuple⁶¹.

L'enjeu de cette simultanéité rituelle est donc essentiel : tout doit faciliter cette « communion », cette apogée rituelle ; la « danse » de l'**ařfertur** se lit comme une *captatio benevolentiae* qui puise à divers moyens de communication, mobilise tout l'arsenal rituel à l'égard de divinités d'autant plus inquiétantes qu'elles agissent dans le monde souterrain.

L'association de la libation et de la danse est en effet d'autant moins surprenante qu'elles ont toutes deux partie liée avec le monde chthonien.

Dans un environnement chthonien

La libation comme la danse s'effectuent en lien étroit avec la terre. Le lieu privilégié de leur réalisation est un creux dans le sol, à proximité duquel les pas sont martelés, et au-dessus duquel la libation est versée. Ainsi, au cours de l'**Huntia**, juste avant d'accomplir la libation et d'entamer la danse ternaire, il est prescrit à l'officiant : « Qu'il regarde la fosse » (**seritu peřu**) et la séquence rituelle s'achève au même endroit - au **peřum**⁶² : « qu'il prie avec une libation sur la fosse » (**persnihmu vestiċia peřume**). Au cours de la lustration du peuple, les rites nécessitent de la

⁵⁸ TE IIa 25.

⁵⁹ N'oublions pas qu'à Rome, comme J. Scheid, 2005, p. 23 l'a relevé, le vin est « la boisson souveraine par excellence, [que] les dieux consomment pur et [qu']il souligne [...] le rang de la divinité à laquelle s'adresse le sacrifice ». A Gubbio, le vin revêt à l'évidence la même signification rituelle.

⁶⁰ TE IIb 17-20.

⁶¹ TE VIIa 38.

⁶² Le terme **peřum** (cf. aussi TE Ia 29, 32 ; IIa 27 ; III 33 ; VIb 24, 37, 38, 39, 40) est traduit par « fosse » ou « cavité » par G. Devoto, 1974, p. 39 ; A. Ernout, 1961, p. 93 ; A. Ancillotti, R. Cerri, 1996, p. 394 ; A. L. Prosdocimi, 1978, p. 784 ne traduit pas ce terme mais le définit comme « vraisemblablement une 'fosse', ou un endroit au sol ayant la fonction de fosse ». Le mot pourrait remonter à **pedo-*, et rappelle le latin *pes*.

même manière une fente terrestre - le *ruseme*⁶³ : (« qu'il martèle trois fois le sol ; alors dans le fossé, avec une prière, qu'il verse une libation (*enom ruseme persclu uesticatu*) »).

L'imprégnation chthonienne des libations ombriennes ne saurait surprendre au regard d'autres civilisations antiques : répandre un liquide sur le sol est ainsi particulièrement fréquent dans le contexte funéraire⁶⁴ grec et romain, et, dans l'art étrusque, la représentation d'une libation « *bedeutet [...] wohl den übergang in eine andere Welt* »⁶⁵. Les morts – et les dieux qui leur sont associés – apparaissent constamment assoiffés, comme le suggère la reine Atossa dans *Les Perses* : « Allons, amis, sur ces libations offertes à nos morts, faites retentir vos hymnes : évoquez le divin Darios, tandis que je dirigerai vers les dieux infernaux ces hommages que boira la terre. [...] Allons, saintes divinités des enfers, Terre, Hermès, et toi, souverain des morts, faites remonter cette âme à la lumière »⁶⁶. Les libations ont véritablement, selon les mots de J. Rudhardt, la capacité d'« attirer les âmes, [de] les revigorer, [de] les intéresser au monde supérieur et [de] leur rendre la faculté de communiquer avec les vivants »⁶⁷. D'abondantes découvertes archéologiques récentes sur le sol italien ont confirmé l'importance de ce rituel dans le domaine funéraire : de Pompéi à Rimini, de très nombreuses tombes sont équipées de dispositifs à libations (tubes de plomb, d'argile ou cols d'amphore renversés) qui « *mettevano in diretta comunicazione il fondo della tomba con la superficie esterna* »⁶⁸. Etablir un contact avec les forces souterraines de tout ordre semble bien passer aussi à Gubbio par cet écoulement par l'intermédiaire d'une fosse - naturelle ou artificielle.

Il faut bien considérer comme chthoniennes les figures divines auxquelles sont destinés la libation et le martèlement dans les Tables Eugubines. Il s'agit, dans tous les cas, de figures divines multivalentes dont quatre sur cinq sont rattachées à la sphère jovienne et qui, paradoxalement, ont aussi une résonance souterraine⁶⁹.

⁶³ Le terme *ruseme* (TE VIIa 8, 9, 23) est traduit par « fossé » par J. W. Poultney, 1959, p. 321 ; A. Ancillotti, R. Cerri, 1996, p. 406-407 ; G. Devoto, 1974, p. 49 ; A. L. Prosdocimi, 1978, p. 785 pense qu'il s'agit d'une « probable localisation à terre [...] : la terre elle-même ou une fosse » (p. 785). L'étymologie reste incertaine : le mot pourrait remonter à **reuds-i-*, rappeler le sanscrit *rodas-* (« terre »), le latin *Rusor*, *Rusina*, le lithuanien *rusys* : « silo pour les pommes de terre ».

⁶⁴ Cf. E. Simon, 2004, p. 237-253.

⁶⁵ E. Simon, 2004, p. 247.

⁶⁶ Eschyle, *Les Perses*, 619-622, 628-630 (trad. P. Mazon) ; cf. aussi Homère, *Od.*, 516-521 : « Autour de cette fosse, fais à tous les défunts les trois libations, d'abord de lait miellé, ensuite de vin doux, et d'eau pure en troisième ; puis, saupoudrant le trou d'une blanche farine, invoque longuement les morts, têtes sans force » (trad. V. Bérard).

⁶⁷ J. Rudhardt, 1992, p. 247.

⁶⁸ J. Ortalli, *sous presse*, p. 136. Cf. pour Pompéi, S. Lepetz, W. van Andringa, 2005, p. 342 : « dans la tombe 19, une encoche semi-circulaire était ménagée dans le bloc de fermeture aboutissant à un déversoir qui faisait le lien avec l'amphore contenant les restes osseux de la défunte. Dans la tombe 21, l'embout d'un entonnoir renversé était raccordé au col de l'urne grâce à un tube prélevé sur un col d'amphore. Le liquide des libations pouvait alors être versé directement sur les restes incinérés des défunts ».

⁶⁹ Sur les dieux ambivalents de Gubbio, particulièrement **Hunte Iuuie**, cf. J.-C. Lacam, 2008]

Dans l'**Huntia**, le dieu concerné est **Hunte Iuivie** dont le théonyme révèle une antinomie : alors qu'**Hunte** – dont le nom dérive sans doute de **ghom-to-* (« qui se trouve dessous, dans le sol »⁷⁰), pouvant rappeler *l'humus* des Romains - renvoie au monde chthonien, **Iuivie** appartient de toute évidence au monde ouranien, comme le Jupiter romain. L'offrande du chien, considéré comme un animal ambivalent, convient particulièrement à une telle figure divine. Comme il s'agit de l'**Huntia** et non d'une ***Iuivia**, le rituel privilégie l'aspect chthonien : à l'évidence, le lourd martèlement à trois temps (**ahtrepuřatu**) s'adresse à **Hunte**.

Libation et « danse » sont aussi réalisées en l'honneur de **Tefre Iuivie**, dont le théonyme réunit, comme **Hunte Iuivie**, en un oxymore surprenant, les aspects ouraniens et chthoniens : on peut sans peine suivre G. Dumézil⁷¹ et interpréter le terme **Tefre**⁷² par la racine **tem-* et y voir « l'aboutissement normal du **tem(ə)s-ro-* qui a donné aussi le sanscr. *tamisra-* « obscurité », le lit. *timsras* « rouge sombre » et, en latin même, *tenebrae* ». Il s'agit de toute évidence d'un « Ténébreux Jovien ». Les rites accomplis en l'honneur de ce dieu⁷³ invoqué lors de la purification du mont **fisiu**, soulignent avec insistance son aspect chthonien : les trois agnelles (**tref hapinaf**) que l'officiant lui sacrifie assis (**zeřef**)⁷⁴ et en silence (**tačez**) au pied droit (*destruco persi*) [de la porte ?] sont destinées à être enterrées (**pelsana**) tout comme le cochon **pesuntru** qui lui est aussi destiné et qui est immolé dans une fosse (**peřume**).

Les rites accomplis au cours de la lustration du peuple en l'honneur de *Prestote Serfie Serfer Martier* la désignent tout autant comme une divinité du sous-sol⁷⁵ : elle est invoquée avec des récipients noirs (*uesclir adrir*⁷⁶) et reçoit comme animaux sacrifiés trois truies rouges ou noires (*porca trif rofa ote peiu*⁷⁷). La « coloration » cérérienne renforce sa dimension chthonienne : **Çerfe** que l'on peut rapprocher de la Cérés romaine et de la **Kerri** osque⁷⁸ est une divinité de la terre, régulièrement parée d'un visage infernal⁷⁹. Pour autant, *Prestote Serfie Serfer Martier* ne semble pouvoir être réduite au seul domaine chthonien comme le suggère la nécessaire présence de récipients blancs (*uesclir alfir*⁸⁰) aux côtés des noirs lors de son invocation.

Au cours des **seme nies tekuries**, le martèlement est effectué pour interpeller **Saçi Iuvepatre**, divinité que l'on peut rapprocher de *Fisouie Sansie* concerné par le même rite au cours de la

⁷⁰ J. Untermann, 2000, p. 303 ; ainsi J. W. Poultney, 1959, p. 88 ; G. Devoto, 1974, p. 257 ; A. Ancillotti, R. Cerri, 1996, p. 372. Aussi Cf. G. B. Pighi, 1954, p. 229 : « il senso sarà 'terrenus, terrestris' ».

⁷¹ G. Dumézil, 1969, p. 176-177 ; G. Dumézil, 1954, 232.

⁷² Plutôt que faire de ce dieu, comme A. Morandi, 1982, p. 80 un « dio del focolare », en rattachant **Tefre** à la racine **tep-*.

⁷³ TE Ia 24-28 ; VIb 22-42.

⁷⁴ Position éminemment chthonienne, cf. A. L. Prosdocimi, 1978, p. 754.

⁷⁵ Cf. A. Morandi, 1982, p. 83 : « nell'ambito delle divinità tutelari, inferi o ctonie ».

⁷⁶ TE VIIa 9. *Adrir* : J. W. Poultney, 1959, p. 295 ; A. Ernout, 1961, p. 79 ; G. Devoto, 1974, p. 49 ; A. L. Prosdocimi, 1978, p. 697 ; A. Ancillotti, R. Cerri, 1996, 332. Cf. latin. *ater*.

⁷⁷ TE VIIa 6. Etymologie : < **pikio-*, cf. latin *piceus*. (J. W. Poultney, 1959, p. 314 ; A. Ernout, 1961, p. 124 ; G. Devoto, 1974, p. 47 ; A. L. Prosdocimi, 1978, p. 693 ; A. Ancillotti, R. Cerri, 1996, p. 390).

⁷⁸ Cf. H. Le Bonniec, 1958, p. 45.

⁷⁹ Elle est ainsi associée au dieu chthonien **Hunte (Hunte Çefi** : TE Ib 4). Cf. G. Dumézil, 1987, p. 379.

⁸⁰ TE VIIa 24-25.

purification du mont. Il s'agit de divinités également ambivalentes : l'aspect jovien y est évident (**Iuvepatre, Fisouie**) mais se combine là encore à une connotation chthonienne. **Saçi Iuvepatre** est en effet honoré lors des **seme nies**, les fêtes de ***Semo**⁸¹, une divinité que l'on peut assez facilement rapprocher du *Semunu* péligien⁸² et des dieux romains *Semo/Semones* de l'hymne des Arvales (sous la forme *Semunis*). A Rome, *Semo* est manifestement un « ancien dieu des semailles »⁸³, qui patronne les semences⁸⁴ dans le sous-sol, ce qui lui confère ainsi un versant chthonien, souligné par saint Augustin : « au blé semé, aussi longtemps qu'il est sous terre, ils ont donné comme déesse *Seia* [forme voisine *Semo/Semonia*] »⁸⁵ ; de plus, une inscription péligienne funéraire (de la prêtresse Vibia Petiedia) relie explicitement *Semunu* à *Cerfum* (*cerfum. Sacaracirix. Semunu*) – une divinité aux résonances chthoniennes d'autant plus prégnantes ici que la prêtresse « a rejoint le royaume de Proserpine »⁸⁶. La présence de **Saçi Iuvepatre** lors des fêtes de ***Semo** n'est pas surprenante quand on pense au dieu romain *Semo Sancus Dius Fidius*⁸⁷ : *Sancus* (sans doute la divinisation du *sacer*, de la sanction religieuse⁸⁸ et qui est lié aux espaces ouraniens⁸⁹) rappelle évidemment **Saçi / Sansie** (épithète de **Iuvepatre**, de *Fisouie* et ... de **Vestiçe**⁹⁰ – la Libation divinisée) tandis que *Fidius* peut apparaître comme l'équivalent de *Fisouie* : l'ambivalence chthonienne / ouranienne détectée en de nombreuses figures divines de Gubbio semble se vérifier aussi dans cet antique dieu romain.

Si l'invocation orale peut suffire à interpellier le versant ouranien de ces dieux, seul le martèlement accompagné d'une libation⁹¹ peut convenir à leurs ramifications souterraines. Le déroulement circulaire de ces figures⁹² répond aussi sans doute à la volonté scrupuleuse de délimiter clairement un espace sacré à l'intérieur duquel ces figures divines invoquées et si redoutées⁹³ sont particulièrement

⁸¹ Cf. J. W. Poultney, 1959, p. 322.

⁸² E. Vetter, 1953, n° 213.

⁸³ C. Guittard, 2007, p. 139. Macrobe, *Saturnales*, I, 16, 18 le place ainsi aux côtés d'autres divinités qui facilitent la bonne croissance des céréales : *apud veteres quoque, qui nominasset Salutem, Semoniam Seiam Segetiam Tutulinam ferias observabat* (« chez les Anciens, celui qui avait prononcé le nom de Salus, de Semonia, de Ségétia, de Tutulina, observait des fêtes », trad. C. Guittard).

⁸⁴ G. Dumézil, 1987, p. 239.

⁸⁵ Saint-Augustin, *Ciu.*, IV, 8.

⁸⁶ E. Vetter, 213 : *praicime.perseponas/afded : in regnum Proserpinae abiit.*

⁸⁷ Dont le vénérable temple passe pour avoir été fondé par Titius Tatius sur le Quirinal. Sur ce dieu, cf. M. Poucet, 1972 ; G. Freyburger, 2004.

⁸⁸ Ovide, *Fastes*, VI 213 sqq identifie *Sancus* et *Sanctus*. Sur ce dieu de la « sanction religieuse », cf. D. Briquel, 1978, p. 144.

⁸⁹ Pour Lydus, *De Mensibus*, IV, 90 le nom de *Sancus* désignerait le ciel.

⁹⁰ TE IIa 4.

⁹¹ L'offrande du vin est aussi susceptible de satisfaire l'aspect jovien de ces dieux si comme à Rome le vin est intimement lié au dieu souverain, cf. J. Scheid, 2005, p. 23 : « A Rome, les différents rites qui sont liés au vin et les mythes qui s'y rapportent attribuent clairement le vin au dieu souverain, Jupiter ».

⁹² On peut raisonnablement imaginer que la libation est versée en un même geste circulaire.

⁹³ La puissance de destruction de *Prestote Serfia Serfer Martier* accompagnée de *Serfe Martie* et de *Tursa Serfia Serfer Martier*, requise contre les ennemis, paraît ainsi terrible : « mettez-les en fuite, faites-les trembler, jetez-les à terre, détruisez-les, ensevelissez-les sous la neige, ensevelissez-les sous l'eau, assourdissez-les avec la foudre, blessez-les, piétinez-les, enchaînez-les » (TE VIb 60).

appelées à se manifester et à n'en pas sortir : lors de la lustration⁹⁴, la triple circumambulation menée par l'**ařfertur** autour du peuple de la cité avait pour objet d'en éloigner tout péril⁹⁵ ; ici, le mouvement de l'officiant permet de contenir des forces menaçantes et d'en préserver l'assistance.

*
* *

Les mouvements rythmés réalisés par l'officiant de Gubbio ne peuvent être considérés comme des pas de danse à valeur esthétique, contrairement à ceux de leurs « collègues » arvaies : ils participent pleinement du rite. Au même titre que les libations auxquelles ils sont inextricablement liés, ils jouent une fonction théophanique : ils interpellent des dieux aux résonances chthoniennes, donc éminemment redoutables, et permettent au prêtre d'investir pleinement le champ du sacré pour y accomplir les actes les plus saints.

⁹⁴ TE Ib 10-45 ; VIb 48 – VIIb 4.

⁹⁵ A l'image de la *lustratio agri* décrite par Caton, *De l'Agriculture*, 141 et analysée par G. Dumézil, 1987, p. 255-256.

Annexe : Le martèlement ternaire dans les Tables Eugubines (tableau synoptique)

| Table | Cérémonie | Dieu | Victime | Lieu | Officiant | Place dans la séquence rituelle (texte et traduction) |
|------------------------|--|-----------------------|--|--|------------------|--|
| Ila 22-32 | Huntia | Hunte Iuvie | chien | peřu (fosse) | ařfertur | peřu seritu arvia puni purtuvitu vestikatu ahtrepuřa/tu pustin anćif vinu nuvis ahtrepuřatu tiu puni tiu vinu / teitu berva frehtef fertu puře nuvime ferest krematruř / sumel fertu vestića peřume persnihmu katles tuva tefra / tertı erus prusekatu isunt krematru prusektu struħća / fikla ařveitu katlu purtuvitu ampeřia persnihmu aseęeta / karne persnihmu venpersuntra persnihmu supa spantea / pertentu veskles vufetes persnihmu vestikatu ahtrepuřatu / ařpeltu statitatu supa pustra perstu iepru erus mani kuveitu « Qu'il regarde la fosse. Qu'il offre les grains avec la farine ; qu'il fasse une libation ; qu'il martèle trois fois le sol à chaque tour avec le vin ; qu'il martèle trois fois le sol à neuf reprises ; qu'il dise « toi avec la <i>puni</i> (je t'invoque), toi avec le vin (je t'invoque) » ; qu'il porte les broches, les morceaux rôtis ; que ce qu'il portera au neuvième tour, qu'il le porte en même temps que les morceaux rôtis ; qu'il prie avec une libation sur la fosse. Du jeune chien qu'il découpe deux parts comme viandes à brûler, une troisième comme part divine ; qu'au même endroit il découpe les viandes rôties ; qu'il ajoute le gâteau struħća , le gâteau fikla , qu'il offre le jeune chien, qu'il prie avec l' ampeřia (la partie non destinée à la fosse) ; qu'il prie avec les récipients votifs ; qu'il fasse une libation ; qu'il martèle trois fois le sol ; qu'il se déplace en cercle ; qu'il s'arrête ; qu'il place les parties basses par-derrıere ; qu'il apporte le foie comme part divine dans la main ». |
| Ilb 17- 20 | seme nies tekuries (au cours des fêtes tekuries de *Semo) | Saři Iuvepatre | bouc | fesnafe (temple) | ařfertur | pune fesnafe benus / kabru purtu vetu vaputu saři iuvepatre prepesnımu / vepesutra pesnımu veskles pesnımu atre puřatu / ařpeltu statitatu vesklu pustru pestu ranu / pesnımu puni pesnımu vinu pesnımu une pesni/mu enu erus tetu « quand il sera revenu dans le temple, qu'il offre le bouc avec de l'encens, qu'il prie au préalable avec l'encens en l'honneur de Saři Iuvepatre ; qu'il prie avec les choses non assaisonnées ; qu'il prie avec les récipients ; qu'il martèle trois fois le sol ; qu'il se déplace en cercle ; qu'il s'arrête ; qu'il place les récipients par derriere ; qu'il prie avec le ranu ; qu'il prie avec la farine ; qu'il prie avec le vin ; qu'il prie avec l'eau ; alors, qu'il distribue la part divine ». |
| VIb 6- 7, 15- 17 | Purification du mont <i>fısiu</i> | <i>Fısouie Sansie</i> | trois cochons de lait | derriere la porte <i>tesenocir</i> | <i>arsfertur</i> | <i>eso persnımu uestisia uestis tio subocau suboco fısouı sansi ocıper fısiu / totaper iıouına erer nomneper erar nomneper [...] pesclu / semu uestıcatu atrıpusatu ape eam purdınsus proseseto erus ditu eno scalseto uestısiar erus conegos / dirstu</i> « Qu'il prie ainsi en versant la libation : « Je t'invoque avec cette invocation <i>Fısouı Sansı</i> pour le mont <i>fısiu</i> , pour l'Etat <i>iıouına</i> , pour le nom de celui-là, pour le nom de celui-ci. [suit l'invocation] Au milieu de la prière, qu'il verse une libation ; qu'il martèle trois fois le sol ; quand il l'aura offerte, qu'il distribue la part divine des [parties] découpées ; alors, à partir d'une patère, qu'il distribue à genoux la part divine de la libation ». |
| VIb 25-26, 36-39 | Purification du mont <i>fısiu</i> | <i>Tefre Iouie</i> | trois agnelles / cochon <i>persontru tefralı</i> | derriere la porte <i>uehier</i> ; <i>perso</i> (fosse) | <i>arsfertur</i> | <i>Esoc persnımu uestis tiom / subocau suboco tefro iouı ocıper fısiu totaper iıouına erer nomneper erar nomneper [...] persclu sehemu atrıpusatu / pesondro staflare nertruco persı fetu suront capırise perso osatu suror persnımu puse sorsu ape pesondro purdınsus / proseseto erus dirstu enom uestısiar sorsalıř destruco persı persome erus dirstu pue sorso purdınsus enom / uestısiam staflarem nertruco persı sururont erus dirstu</i> « Qu'il prie ainsi en versant la libation : « Je t'invoque par cette invocation <i>Tefro Iouı</i> pour le mont <i>fısiu</i> , pour l'Etat <i>iıouına</i> , pour le nom de celui-là, pour le nom de celui-ci [suit l'invocation]. Au milieu de la prière, qu'il martèle trois fois le sol, qu'il fasse (le sacrifice) du <i>pesondro staflare</i> au pied gauche ; de la même manière, qu'il fasse une fosse pour le bol ; qu'il prie de la même manière qu'avec le cochon ; quand il aura offert le <i>pesondro</i> , qu'il distribue la part divine des [parties] découpées ; alors, qu'il distribue la part divine de la libation porcine au pied droit dans la fosse où il aura offert le cochon ; alors qu'il distribue la libation <i>staflarem</i> au pied gauche, et la part divine de la même manière ». |

| | | | | | | |
|----------------------------------|-------------------------|---|-------------------------------------|--|------------------|---|
| VIIa 8-9, 23-25 ; 36-39 | Lustration du peuple | <i>Prestote Serfie Serfer Martier</i> | trois truies rouges ou noires | A <i>Rubine</i> ; à proximité de <i>ruseme</i> (fossé) | <i>arsfertur</i> | <p><i>enom pesclu ruseme uesticatu prestote serfie / serfer martier popluper totar iouinar totaper iouina enom uesclir adrir ruseme eso persnihimu [...]enom uesticatu <u>ahatripursatu</u> enom ruseme / persclu uesticatu prestote serfie serfer martier popluper totar iiouinar totaper iouina ennom uesclir / alfir persnimu superne adro trahuorfi andendu eso persnimu [...]enom uesticatu <u>ahatripursatu</u> / uestisa et mefa spefa scalsie conegos fetu fisoui sansii popluper totar iiouinar totaper iiouina suront / naratu puse post uerir tesonocir uestisier erus ditu</i></p> <p>« Alors, avec une prière, qu'il verse une libation dans un fossé en l'honneur de <i>Prestote Serfie Serfer Martier</i> pour le peuple de l'Etat <i>iiouinar</i>, pour l'Etat <i>iouina</i> ; alors, avec des récipients noirs, dans le fossé, qu'il prie ainsi [suit l'invocation]. Alors qu'il verse une libation ; qu'il martèle trois fois le sol ; alors, dans le fossé, avec une prière, qu'il verse une libation en l'honneur de <i>Prestote Serfie Serfer Martier</i> pour le peuple de l'Etat <i>iiouinar</i>, pour l'Etat <i>iouina</i>. Alors qu'il prie avec les récipients blancs ; qu'il [les] place au-dessus des noirs, en travers ; qu'il prie ainsi [suit l'invocation]. Alors, qu'il verse une libation ; qu'il martèle trois fois le sol ; qu'il fasse (le sacrifice) à genoux avec une libation et un gâteau <i>mefa spefa</i> dans une patère, en l'honneur de <i>Fisoui Sansii</i>, pour le peuple de l'Etat <i>iiouinar</i>, pour l'Etat <i>iiouina</i> ; qu'il annonce de la même manière que derrière la porte <i>tesonocir</i> ; qu'il distribue la part divine de la libation ».</p> |
|----------------------------------|-------------------------|---|-------------------------------------|--|------------------|---|

Bibliographie

- A. Ancillotti, R. Cerri, 1996 : A. Ancillotti, R. Cerri, *Le Tavole di Gubbio e la civiltà degli Umbri*, Pèrouse, 1996.
- R. Bloch, 1958 : R. Bloch, « La danse guerrière dans l'Italie primitive », dans *RHR*, 1958, p. 138-140.
- D. Briquel, 1978 : D. Briquel, « Sur les aspects militaires du dieu ombrien Fiskus Sancius », dans *MEFRA*, 90, 1978, p. 133-152.
- W. Burkert, 1979 : W. Burkert, *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, University of California, 1979.
- W. Burkert, 1985 : W. Burkert, *Greek Religion*, Harvard, 1985.
- G. Camporeale, 1987 : G. Camporeale, « La danza armata in Etruria », dans *MEFRA*, 99, 1987, p. 11-42.
- R. Cirilli, 1913 : R. Cirilli, *Les prêtres danseurs de Rome*, Paris, 1913.
- G. Devoto, 1962 : G. Devoto, *Tabulae iguviniae*, Rome, 1962.
- G. Devoto, 1974 : G. Devoto, *Le Tavole di Gubbio*, Florence, 1974 (2è éd.).
- G. Dumézil, 1954 : G. Dumézil, « Remarque sur les dieux Grabovio d'Iguvium », dans *Revue de Philologie*, 1954, p. 225-234.
- G. Dumézil, 1969 : G. Dumézil, *Idées Romaines*, Paris, 1969.
- G. Dumézil, 1987 : G. Dumézil, *La Religion romaine archaïque*, Paris, 1987 (2è éd.).
- G. Durand, 1984 : G. Durand, *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, 1984.
- A. Ernout, 1961 : A. Ernout, *Le Dialecte ombrien. Lexique du vocabulaire des Tables Eugubines*, Paris, 1961.
- G. Freyburger, 2004 : G. Freyburger, « Le dossier « Dios Fidius », dans P. A. Deproost, A. Meurant (éd.), *Hommages à J. Poucet*, Louvain, 2004, p. 215-222.
- M.-H. Garelli-François, 1995 : M.-H. Garelli-François, « Le danseur dans la cité. Quelques remarques sur la danse à Rome », dans *REL*, 73, 1995, p. 29-43.
- C. Guittard, 2007 : C. Guittard, *Carmen et prophétie à Rome*, Brepols, 2007.
- H. Jeanmaire, 1939 : H. Jeanmaire, *Couroi et Courètes*, Lille, 1939.
- C. Kircher, 1988 : C. Kircher, « La prière dans la sixième table eugubine », dans *EIE*, VII, 1988, p. 31-53.
- J.-C. Lacam, 2008 : J.-C. Lacam, « Le sacrifice du chien dans les communautés grecques, étrusques, italiennes et romaines. Approche comparatiste », dans *MEFRA*, 2008, 1 (sous presse).
- H. Le Bonniec, 1958 : H. Le Bonniec, *Le Culte de Cérès à Rome*, Paris, 1958.
- F. Lissarrague, 1985 : F. Lissarrague, « La libation : essai de mise au point », dans *Images et rituel en Grèce ancienne. Recherches et documents du centre Thomas More (1985)*, 1985, vol. 12, n° 48, p. 3-16.
- G. B. Pighi, 1954 : G. B. Pighi, *I nomi delle divinità iguvine*, dans *RFIC*, 32, 1954, p. 225-261.
- J. Ortalli, sous presse : J. Ortalli, « Scavo stratigrafico e contesti sepolcrali. Una questione aperta », sous presse, p. 133-156.
- M. Poucet, 1972 : M. Poucet, « Semo Sancus Dios Fidius, une première mise au point », dans *Recherches de philologie et de linguistique*, III, Louvain, 1972, p. 53-68.
- J. W. Poultney, 1959 : J. W. Poultney, *The Bronze Tables of Iguvium*, Baltimore, 1959.
- A. L. Prodocimi, 1978 : A. L. Prodocimi, « L'Umbro », dans M. Pallottino, G. M. Mansuelli, A. L. Prodocimi (éd.), *Popoli e civiltà dell'Italia antica*, VI (*Lingue e dialetti dell'Italia antica*), Rome, 1978, p. 585-787.
- C. Roche, 2005 : C. Roche, « Danse (Proche-Orient ancien) », dans J. Leclant (éd.), *Dictionnaire de l'Antiquité*, Paris, 2005, p. 632.
- J. Rudhardt, 1992 : J. Rudhardt, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Genève, 1992.
- J. 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.
- J. Scheid, 1999 : J. Scheid, « Hiérarchie et structure dans le polythéisme romain. Façons romaines de penser l'action », dans *ARG*, 1, 1999, p. 184-203.
- J. Scheid, 2005 : J. Scheid, *Quand faire c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains*, Paris, 2005.
- J. Scheid, 2007 : J. Scheid, « Carmen et prière. Les hymnes dans le culte public de Rome », dans Y. Lehmann (éd.), *L'Hymne antique et son public*, 2007, p. 439-450.
- E. Simon, 2004 : E. Simon, « libation », dans *Thesaurus cultus et rituum antiquorum I. Processions, sacrifices, libations, fumigations, dedications*, Los Angeles, 2004, p. 237-253.
- J. Untermann, 2000 : J. Untermann, *Wörterbuch des Oskisch-Umbrischen*, Heidelberg, 2000.
- S. Lepetz, W. van Andringa, 2005 : S. Lepetz, W. van Andringa, « Pompéi, Porta Nocera, Archéologie du rituel », dans *MEFRA*, 2005, p. 339-346.
- P. Valéry, 1928 : P. Valéry, *Propos sur la poésie*, Paris, 1928 (nouvelle édition 1957).
- E. Vetter, 1953 : E. Vetter, *Handbuch der italischen Dialekte*, Heidelberg, 1953.

P. Veyne, 1990 : P. Veyne, « Images de divinités tenant une phiale ou patère ; la libation comme “rite de passage” et non pas offrande », dans *Metis*, 1990, p. 17-30.