



HAL
open science

Géométrie rituelle : les triades divines dans la cérémonie de purification (Étude eugubine)

Jean-Claude Lacam

► **To cite this version:**

Jean-Claude Lacam. Géométrie rituelle : les triades divines dans la cérémonie de purification (Étude eugubine). *Revue Belge de Philologie et d'Histoire – Belgisch Tijdschrift voor Filologie en Geschiedenis*, 2021, 99-1, pp.201-227. hal-03787558

HAL Id: hal-03787558

<https://hal.science/hal-03787558>

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.

Géométrie rituelle : les triades divines dans la cérémonie de purification (Étude eugubine)

Jean-Claude LACAM

Université de Paris I-Panthéon-Sorbonne

UMR 8210 ANHIMA (Anthropologie et histoire des Mondes antiques)

Dans un article daté de 1945, É. Benveniste relevait la vigueur du modèle ternaire dans les rituels de l'Italie pré-romaine : « dans la religion ombrienne, telle que le rituel d'Iguvium (*Tables Eugubines*) nous la fait connaître, le nombre trois constitue un schème de valeur prégnante et régit l'ordonnance des cérémonies, des offrandes, des invocations : triple circumambulation de la ville, triple sacrifice lustratoire, divinités groupées en triades, formules triples, etc. Le fait est bien connu et a de nombreux parallèles »¹. Depuis lors, divers commentateurs, dont G. Dumézil en des pages célèbres², se sont attardés sur cette caractéristique, particulièrement sur les groupements ternaires de divinités, en tête desquels la triade dite « grabovienne » dont il est question dans les première et sixième Tables de Gubbio³.

Il ne semble pourtant pas vain de rouvrir ce dossier, sans faire table rase des études précédentes, mais en accordant une place élargie aux rites mobilisés ainsi qu'aux relations unissant non seulement les trois divinités entre elles, mais également celles qui sont convoquées à leurs côtés. L'on peut en effet appliquer sans réserve au cas ombrien la remarque que J. Scheid a formulée au sujet du polythéisme ancien : « Les divinités ne sont en fait jamais isolées comme le sont les dieux du monothéisme. Elles se trouvent toujours engagées dans des réseaux, au sein desquels leur fonction prend toute leur signification »⁴. Les sept Tables Eugubines qui mettent en scène une vingtaine de divinités aux interactions subtiles constituent un terrain d'exploration privilégié pour l'étude de ces configurations.

Les Tables I et VI, respectivement en alphabet ombrien et latin, après un ensemble de consignes relatives à une prise d'auspices qui inaugure la cérémonie de purification de la citadelle et de la cité tout entière⁵, se poursuivent par une longue séquence sacrificielle qui fait état de six divinités distinctes rassemblées en deux groupes de trois⁶, selon qu'elles sont

¹ BENVENISTE, 1945, p. 6.

² Voir en particulier DUMEZIL, 1969, p. 167-178.

³ Généralement datées de la fin du III^e s. av. J.-C. pour celles en alphabet ombrien et de la fin du II^e s. av. notre ère pour celles en alphabet latin (voir ANCILLOTTI, 1995, p. 42), ces sept tables de bronze (TE) constituent un témoignage tout à fait exceptionnel sur la religion ombrienne. Pour la traduction, délicate s'il en est, de ces Tables, voir DEVOTO, 1974 ; POULTNEY, 1959 ; ERNOUT, 1961 ; PROSDOCIMI, 1978 ; ANCILLOTTI, CERRI, 1996.

⁴ SCHEID, 2013-2014, p. 471.

⁵ Il s'agit bien, comme en témoignent les prières, d'une purification de la citadelle et de la cité tout entière : *di grabouie pihatu ocre fisei pihatu tota iouina* (« *Di Grabouie*, purifie la citadelle *fisei*, purifie la cité *iouina* », TE VIa 29). L'on ne saurait s'étonner que cette cérémonie se déroule en grande partie aux portes de la cité ; en effet, comme le note G. Camporeale (CAMPOREALE, 2012, p. 333), « le porte urliche sono luogo di passaggio dello straniero che entra in città e del cittadino che esce dalla città e, pertanto, possibili luoghi di contaminazione ». De ce point de vue, l'assertion de S. Sisani (SISANI, 2001, p. 127) selon laquelle « la porta è sentita come rivolta piuttosto verso l'interno che non verso l'esterno, verso la città piuttosto che verso il territorio » paraît bien douteuse.

⁶ À ces divinités s'ajoutent, dans une séquence finale, deux autres dieux honorés en un troisième temps de la cérémonie dans deux bois sacrés distincts : **Marte Huře** / *Marte Horse* et **Hunte Çefi** / *Honde Serfi*.

honorées devant ou derrière les⁷ trois portes de la cité⁸. Le premier groupement est constitué de **Iuve**⁹, **Marte** et **Vufiune**, tous trois dotés de l'épiclese **Krapuvi**¹⁰ ; le second est composé de **Trebe Iuvie**, **Fise Saçi** et **Tefre Iuvie**¹¹. Les échos évidents qui se tissent entre ces divers théonymes trahissent à eux seuls l'existence de relations significatives entre toutes ces divinités. Cependant, l'onomastique est sans doute insuffisante à démêler les liens de ces réseaux sinueux sans le secours de l'analyse précise des rites par lesquels les dieux de ces groupements sont célébrés : il convient en la matière d'adopter la méthode dumézilienne¹².

Au cours de cette précautionneuse cérémonie de purification, si les deux groupes de trois divinités se différencient clairement en terme de prééminence, chacun révèle en son sein des hiérarchies bien plus complexes et noue avec l'autre d'inextricables liens faits de correspondances et d'inversions.

Des systèmes triadiques hiérarchisés

Préambule : qu'est-ce qu'une triade ? Essai de définition

Une première question d'importance consiste à se demander s'il n'est pas abusif d'appliquer à ces groupements ternaires le nom de triades¹³, et cela d'autant plus peut-être qu'ils apparaissent non pas indépendants l'un de l'autre, mais au contraire savamment imbriqués : on honore en effet en alternance un dieu du premier groupement et un dieu du second¹⁴. L. Banti¹⁵ a formulé il y a un demi-siècle une définition de la triade à laquelle l'on s'est souvent référé¹⁶ : selon elle, il s'agit d'une association de trois divinités honorées conjointement en un même lieu de culte. Aucun des deux groupes ternaires de Gubbio qui sont mentionnés dans cette cérémonie ne pourrait, selon cette définition, mériter le nom de triade, puisqu'il n'est fait allusion à aucun lieu de culte consacré à ces divinités, ce qui évidemment ne peut permettre de conclure à son inexistence. Il est même difficile de parler de culte commun dans la mesure où les trois dieux

⁷ Peut-être serait-il plus juste de dire : trois des portes de la cité, car, comme l'ont bien noté G. Camporeale (CAMPOREALE, 2012, p. 329) et S. Sisani (SISANI, 2001, p. 124), la mention des trois portes **Treplanes**, **Tesenakes**, **Vehiies** devant et derrière lesquelles se déroulent les principaux sacrifices de la cérémonie ne signifie pas qu'il n'en existait pas d'autres à Gubbio. Sur cette question, voir aussi LE GALL, 1972, p. 301.

⁸ Si l'on considère que la cérémonie est bien celle de la purification de la cité de Gubbio tout entière, il n'y a pas de raison de supposer, comme le font G. Dumézil (DUMEZIL, 1969, p. 170) et A. L. Prosdocimi (PROSDOCIMI, 1989, p. 489), que les portes dont il est question sont celles de la citadelle. S. Sisani (SISANI, 2001, p. 124) avance à cet égard un argument de bon sens : « a livello di poliorcetica, una cittadella con tre porte costituirebbe un assurdo ».

⁹ Selon l'usage (voir UNTERMANN, 2000), les mots des Tables Eugubines en alphabet indigène figurent dans cette étude en caractères gras, ceux en alphabet latin en italique. Afin d'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.

¹⁰ Cette épiclese (voir *infra* p.) oriente notre lecture : elle nous invite bien à voir dans les six divinités deux groupements ternaires et non trois couples divins.

¹¹ Pour alléger le propos, nous ne mentionnerons pas à chaque fois les dieux sous leurs deux appellations, en alphabets latin et ombrien, mais sous une seule, préférentiellement celle qui correspond à l'alphabet ombrien.

¹² DUMEZIL 1983, p. 85-86 : « 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 lesquelles cette divinité intervient, les formules qui l'utilisent, les rapports (opposition, affinité, solidarité...) qu'elle entretient avec d'autres concepts, divinisés ou non ».

¹³ U. Bianchi a rappelé à quel point il était nécessaire d'être mesuré dans l'emploi de ce terme : « occorre [...] evitare che si dia il nome di triade a qualunque raggruppamento casuale di tre nomi divini » (BIANCHI, 1978, p. 206).

¹⁴ G. Dumézil trouve dans cet « enchevêtrement [...] bizarre » (DUMEZIL, 1969, p. 172) une raison de refuser au second groupement divin le nom de triade.

¹⁵ Voir BANTI, 1973, p. 196.

¹⁶ Voir par exemple PROSDOCIMI, 1978, p. 624 et PROSDOCIMI, 1989, p. 490.

sont à chaque fois honorés séparément en trois lieux différents, devant les trois portes de la cité. Mais U. Bianchi¹⁷ a fait observer que si cette définition s'applique parfaitement à la triade capitoline romaine, elle ne convient guère à l'association archaïque Jupiter-Mars-Quirinus pour laquelle aucun culte commun n'est non plus attesté. Il serait pourtant inconcevable, depuis les développements que G. Dumézil¹⁸ a consacrés à ce groupement, de refuser à celui-ci le statut de triade. Il convient donc de donner à ce dernier mot une définition moins étroite et de considérer avec U. Bianchi¹⁹ que toute association de trois divinités résultant non pas strictement du hasard, mais motivée par un « *principio di costruzione* » est à même de recevoir ce titre.

Deux triades

En ce sens, il n'apparaît pas excessif de qualifier de « triades » les deux groupements de divinités qui interviennent dans la cérémonie de purification eugubine.

Un « principe de construction » ne fait aucun doute pour le premier groupe divin. Celui-ci est en effet clairement unifié par l'épiclese commune **Krapuvi**²⁰. Mais il y a davantage : la parfaite symétrie des rituels²¹ donne à l'observateur moderne l'impression d'un culte en définitive unique, reproduit à l'identique devant chacune des portes de la cité. Chaque membre de la triade est honoré séparément, mais selon des modalités dont l'invariance renvoie à un schème commun. De même que les trois moments en lesquels le rite est fractionné se répondent, les trois lieux distincts qui lui servent de cadre forment une unité irréductible. La porte **Treplanes**²², la porte **Tesenakes**²³, la porte **Vehiies**²⁴, dissemblables ou non on l'ignore, assument dans l'imaginaire civique et religieux une valeur identique. Il est du reste troublant de remarquer que la topographie rituelle ici décrite correspond en tous points à celle que Servius dans son commentaire à l'*Enéide* associe à la plus fameuse triade divine : « selon les hommes versés dans la discipline étrusque, il n'y avait pas, pour les fondateurs de villes étrusques, de cité fondée justement, selon les rites, qui ne comportât pas trois portes, religieusement dédiées, autant de rues, autant de temples dédiés à Jupiter, Junon et Minerve »²⁵. Les Tables I et VI pourraient donc témoigner d'une analogie avec la représentation religieuse étrusque de la cité et, dans cette perspective, l'existence de trois lieux²⁶ où chacun des membres de la triade est honoré plutôt qu'un espace unique abritant un culte commun ne saurait nous étonner. La triade « grabovienne » ne différencierait pas de ce point de vue de la triade romaine archaïque Jupiter-

¹⁷ BIANCHI, 1978, p. 206.

¹⁸ Voir notamment DUMEZIL, 1941. L'historien résume ses arguments en faveur de l'existence de cette triade en ces termes : « La triade *Jupiter Mars Quirinus* est établie, comme triade, par un assez grand nombre de textes clairs. Elle fonctionne, sans variante, dans des circonstances très diverses. Elle est soutenue par l'existence des trois flamines majeurs hiérarchisés » (DUMEZIL, 1946, p. 115).

¹⁹ BIANCHI, 1978, 206.

²⁰ U. Bianchi parle de « *salda triade grabovia* » (BIANCHI, 1978, p. 201).

²¹ Voir *infra* p.

²² Voir TE Ia 2 et VIa 22.

²³ Voir TE Ia 11 et VIb 1.

²⁴ Voir TE Ia 20 et VIb 19. Pour une tentative de localisation de ces portes, voir SISANI, 2001, p. 137-138.

²⁵ Ser., En. I, 422 : *prudentes Etruscae disciplinae aiunt apud conditores Etruscarum urbium non putatas iustas urbes, in quibus non tres portae essent dedicatae et tot uiae et tot templa, Iouis Junonis Mineruae*. R. Bloch (BLOCH, 1970, p. 1119) explique que, dans le cas romain, le sanctuaire à trois *cellae* s'est substitué aux trois temples.

²⁶ Il n'est pas assuré qu'à ces « lieux de culte » (terme dont J. Scheid a bien souligné toute la complexité et l'ambivalence : voir SCHEID, 1997) correspondait une structure permanente ; le fait qu'on y sacrifie sur un autel portatif (voir TE Ia IV et VIa 57 ; Ia 13 et VI b1 ; Ia 22 et VIb 19) semble plutôt indiquer le contraire.

Mars-Quirinus qui était célébrée par des prêtres différents et, selon toute apparence, dans des coordonnées différentes de l'espace et du temps²⁷.

Les trois dieux « graboviens » constituent donc indéniablement une triade, ce qui amène à affirmer que les divinités qui sont associées à chacun d'entre eux, **Trebe Iuvie**, **Fise Saçi** et **Tefre Iuvie**, en représentent une également²⁸, en miroir : l'une et l'autre sont appariées selon un principe de symétrie sur lequel nous reviendrons²⁹. Une claire démarche structurante préside à l'organisation de ce rituel qui, plus que tout autre, s'épuise en infinis reflets. Mais ces deux triades convoquées dans la cérémonie de purification revêtent-elles une importance égale ? Est-il possible de préciser comment elles s'articulent l'une à l'autre ?

Une triade prééminente

Il est tout d'abord aisé de constater la prééminence de la première sur la seconde : à chacune des portes, c'est toujours un dieu « grabovien » qui est honoré le premier, avant que son correspondant de la seconde triade ne fasse à son tour l'objet de rites sacrificiels. La nature des offrandes accordées à chaque divinité est également révélatrice : les trois membres de la triade « grabovienne » bénéficient tous de la même offrande prestigieuse, trois bœufs chacun, quand les dieux de la seconde reçoivent des victimes plus ordinaires, respectivement trois truies gravides, trois cochons de lait et trois agnelles. Les trois dieux **Krapuvi** / *Grabouei* apparaissent ainsi clairement investis d'une majesté supérieure à celle de leurs partenaires du second groupe.

Le fait que les dieux de la triade « grabovienne » soient associés à l'avant des portes plutôt qu'à l'arrière confirme cette importance. L'expression **preveres** / *pre uereir* (« devant la porte »³⁰) a pu susciter des interrogations : ainsi, G. Devoto³¹ s'est demandé ce que recouvrait le préfixe **pre**, autrement dit de quel point de vue il convenait de se placer. Remarquant que l'on sacrifie au dieu **Fise Saçi** « derrière » (**pusveres**) la porte **Tesenakes** »³² et que cette divinité peut clairement être rapprochée du nom de la citadelle, **ukri-fisiu** / *ocri-fisiu*³³, le commentateur italien en déduit que « derrière » signifie du côté de la citadelle, donc du côté de

²⁷ Dans le cas eugubien, il n'est donc pas nécessaire de se référer, comme R. Bloch l'a fait pour les villes étrusques en relation avec le plan orthogonal adopté pour ces cités, à l'existence sur l'acropole d'un temple partagé par les dieux de la triade qui constituerait le quatrième point de fermeture de la cité (voir BLOCH, 1978, p. 672 : « Acropole et temple dominant la cité et la ferment en quelque sorte du côté du septentrion. Depuis leur siège, dans leurs *cellae, a deorum sede*, les trois membres de la triade jettent leurs regards protecteurs vers le sud et barrent toute issue vers le nord, n'admettant que trois rues et trois portes s'ouvrant sur le monde extérieur »). G. Camporeale a même montré pour le cas étrusque - mais sa remarque s'appliquerait tout aussi bien à l'Ombrie - qu'il existe une sacralité des murailles et des portes qui sont perçues comme le lieu où la divinité réside et pourraient donc constituer un lieu de culte à part entière (voir CAMPOREALE, 2012, p. 331 : « Le mura sono il lugo dove risiedono gli dei quando proteggono una città. [...] Le porte, in quanto parte della cinta, nascono ugualmente con il marchio della sacralità »). Elles constitueraient cette « 'cintura' sacra » dont parle L. M. Michetti (MICHETTI, 2013, p. 345), elle aussi en contexte étrusque.

²⁸ L'argument sur lequel s'appuie G. Dumézil (DUMEZIL, 1969, p. 172) pour refuser le terme de « triade » au second groupement, à savoir l'absence d'épithète commune aux trois dieux par opposition à ce qui se produit pour la triade « grabovienne », n'apparaît pas véritablement convaincant, dans la mesure où l'exemple romain nous montre qu'il ne s'agit pas là d'un critère de définition indispensable : la triade capitoline, pas plus que la triade archaïque, ne sont soudées par une épithète commune. D. Briquel n'hésite pas pour sa part à qualifier le second groupement de « triade » (BRIQUEL, 1978, p. 136). Voir aussi PROSDOCIMI, 1989, p. 489 : « la terna 'dietro le porte' non ha una triadicità ereditata di tipo 'duméziliano', ma ha una sua omogeneità [...] » ; le savant italien parle de « co-triade » ou de « controtriade », à prendre dans un sens bien différent de celle que constitue le groupe Cérès, Liber, Libera.

²⁹ Voir *infra* p.

³⁰ Le mot **pre-** / *pre* a été rapproché de l'osque **prai**, du latin *prae* et unanimement traduit par « devant » (DEVOTO 1948, p. 29 ; POULTNEY, 1959, p. 149 et 319 ; PROSDOCIMI, 1978, p. 649 ; ANCILLOTTI, CERRI, 1996, 400).

³¹ DEVOTO, 1948, p. 78.

³² Voir TE Ia 4 et VIb 3.

³³ TE Ia 5 et VIa 23.

la cité ; inversement **pre-** désignerait l'extérieur de l'enceinte³⁴. Mais l'on peut objecter que la citadelle n'est vraisemblablement pas incluse dans le périmètre urbain. A. Magdelain³⁵ a démontré qu'à Rome l'*arx* se trouve à l'extérieur du *pomerium* et l'on pourrait émettre l'hypothèse qu'il en va de même à Gubbio, hypothèse du reste accréditée par l'organisation spatiale de la prise d'auspices qui se prenait selon toute probabilité sur le Monte Ingino – **Pukri fisiu** - en aplomb de la cité³⁶. **Preveres** signifie donc plutôt « devant la porte », du côté interne des fortifications. Les dieux « graboviens » sont bien des dieux « de l'intérieur »³⁷ ; les sacrifices qui leur sont dédiés, accomplis à l'intérieur des limites urbaines, les associent à la vie de la cité, quand ceux de la seconde triade, honorés en un lieu extra-urbain, sont en quelque sorte marqués par une certaine forme d'extériorité ou, du moins, de distanciation.

Entre unité et différenciation triadiques

Au sein de la première triade

S'il existe indéniablement une relation hiérarchique entre ce que nous pourrions appeler triade majeure et triade mineure³⁸, les dieux honorés au sein de chaque groupement occupent-ils pour autant des positions équivalentes ?

En apparence, il y a, entre **Iuve**, **Marte** et **Vufiune**, équirépartition de majesté. Ces trois divinités reçoivent en effet une offrande animale identique : trois bœufs pour chacun d'entre eux³⁹. Ce sont scrupuleusement les mêmes gestes qui sont accomplis pour les uns et les autres : dans chacun des trois rituels, le sacrifice est accompli sur un autel portatif (**ferine** / *ferine*)⁴⁰, il est fait usage de produits consacrans (vin ou farine)⁴¹, des offrandes complémentaires sont présentées au dieu une fois que la victime a été découpée (des céréales et des gâteaux sacrés)⁴². Les paroles rituelles prononcées lors de chacun des trois sacrifices sont également scrupuleusement identiques : le texte exact de la prière n'est mentionné qu'une seule fois, à

³⁴ Voir aussi PROSDOCIMI, 1989, p. 491 ; ANCILLOTTI, CERRI, 1996, p. 183 ; SISANI, 2001, p. 127.

³⁵ MAGDELAIN, 1969, p. 256.

³⁶ Le début de la table VI nous apprend que l'officiant et l'expert se placent sur la citadelle (selon toute apparence le Monte Ingino) pour observer les oiseaux et que l'emplacement (*uerfale*) de l'officiant s'étend jusqu'aux limites de la cité.

³⁷ L'on pourrait s'étonner qu'une divinité telle que **Marte** soit honorée à l'intérieur des portes, en regard du culte extra-pomérial de son équivalent romain. S. Sisani (SISANI, 2001, p. 129) y voit précisément une raison de plus de supposer que **preveres** désigne le côté extérieur des portes, opposé à la cité. Mais il faudrait en ce cas admettre l'idée, peu cohérente, que **Iuve**, divinité que S. Sisani définit comme « poliade » (SISANI, 2001, p. 129), soit célébré à l'extérieur des murailles. Les trois dieux « graboviens » sont vraisemblablement tous honorés à l'intérieur des portes. Un argument en faveur de cette interprétation pourrait être trouvé dans la nature des animaux sacrifiés à **Marte** : il s'agit de « bœufs », et non de « taureaux » comme c'est le cas du sacrifice à **Marte Huñie** au bois sacré. Le **Marte** de la séquence centrale de la purification est un dieu davantage tourné vers la domesticité que vers le monde sauvage extérieur. Toutefois, l'espace dans lequel se déroulent le sacrifice dédié aux « graboviens » s'avère très particulier : il s'agit d'une zone de transition qui, si on la transpose au cas romain, se situerait tout de même au-delà du *pomerium*. En effet, A. Magdelain (MAGDELAIN, 1990, p. 159) s'appuie sur Varron (Varr., *L.*, 5, 143) pour rappeler que la ligne du *pomerium* se situe « en deçà de la muraille » et qu'il existe entre eux « l'épaisseur d'un boulevard ». Comme le rappelle cet historien, « l'enceinte fortifiée et l'enceinte religieuse ne se confondent pas » (MAGDELAIN, 1990, p. 161).

³⁸ D. Briquel (BRIQUEL, 1978, p. 136) parle de « grande triade » et de « triade mineure ».

³⁹ G. Dumézil (DUMEZIL, 1969, p. 178) a noté l'originalité de ce traitement d'égalité : « l'association de chaque membre de la triade trifonctionnelle avec un ou plusieurs dieux seconds a été réalisée plusieurs fois, mais ce n'est qu'à Iguvium que les trois membres de la triade sont - quant aux victimes et aux modalités du sacrifice - placés ostensiblement au même niveau, comme s'il s'agissait avant tout de marquer leur supériorité sur le reste du peuple divin [...] ».

⁴⁰ Voir TE Ia IV et VIa 57 ; Ia 13 et VI b1 ; Ia 22 et VI b 19.

⁴¹ Voir TE Ia 4 et VIa 57 ; Ia 13 et VI b 1 ; Ia 22 et VI b 20.

⁴² Voir TE Ia 3 et VIa 56 ; Ia 12 et VI b 2 ; Ia 23 et VI b 20.

l'occasion du sacrifice dédié à **Iuve**, mais dans les lignes consacrées aux sacrifices dédiés à **Marte** et à **Vufiune**, l'on rencontre la consigne suivante : « Qu'il récite de la même manière que devant la porte *Treblanir* »⁴³. La prière est donc bien rigoureusement identique dans les trois cas, seul le nom du dieu doit être modifié. Les modalités de cette prière ne diffèrent pas non plus car elle doit, dans les trois cas, être chuchotée⁴⁴ et non pas prononcée à voix haute.

Surtout, ces trois divinités revêtent toutes, à titre égal, l'épithète **Krapuvi / Grabouei**⁴⁵. Celle-ci confère, nous l'avons vu, à la triade à la fois cohésion et unité. Mais de quelle nature est cette unité ? Sur quel élément commun ou sur quelle fonction conjointe l'épithète insiste-t-elle ? Il paraît très ardu de répondre à cette question tant le terme est mystérieux et les interprétations qui en ont été données divergentes.

Une première hypothèse doit être, semble-t-il, écartée : A. J. Pfiffig⁴⁶ a vu dans cette épithète un dérivé d'un théonyme **Grabo-*, désignant le dieu souverain, « dieu-rocher »⁴⁷, d'un culte mégalithique que la religion ombrienne aurait absorbé ; A. Ancillotti⁴⁸ s'est rallié à cette proposition, voyant là un fait remarquable de syncrétisme. Or ce dieu **Grabo-* n'est attesté par aucune source. Le théonyme composite **Iuve Krapuvi** (ou **Marte Krapuvi**, **Vufiune Krapuvi**) n'est probablement pas du même ordre que, par exemple, le nom **Vesune Puemunes Puprikes** attesté dans la Table IV⁴⁹ où, clairement, **Vesune** se voit, par l'ajout d'un théonyme au génitif, rattachée à la sphère de **Puemune Puprike**, divinité attestée dans la même Table⁵⁰. A. L. Prodocimi⁵¹ considère, pour sa part, que **Krapuvi** est un nom apposé à chacune des divinités, à décomposer en **gra-* (« rassembler ») et *bov-* (« bœuf ») et qui signifierait le « bouvier », à entendre au sens métaphorique de « roi ». Une telle interprétation semble devoir être rejetée⁵², car, comme le note A. Ancillotti⁵³, il est peu crédible que **Iuve** partage sa souveraineté avec **Marte** et **Vufiune**.

Krapuvi / Grabouei doit plus vraisemblablement être analysé, ainsi que l'ont fait la plupart des commentateurs, comme une forme adjectivale. Mais quel est son sens ? J. Untermann⁵⁴ relie sans grande certitude le terme à un toponyme eugubin. Il rappelle par ailleurs qu'a été trouvée près de Gubbio une inscription⁵⁵ attestant un culte à *Iuppiter Appenninus* qui, selon A. J. Pfiffig⁵⁶, pourrait être l'équivalent romanisé de **Iuve Krapuvi**. C'est également une

⁴³ TE VIb 2, 20-21 (*surur naratu puse pre uerir treblani*).

⁴⁴ Voir TE Ia 6 et VIa 55 ; Ia 13 et VIb 2 ; Ia 23 et VIb 20. Cette prescription est donnée au moyen des termes **kutef** ou *tases*, qui doivent être considérés comme équivalents sur le plan sémantique. Ces mots ont été rapprochés respectivement du latin *cautus* (voir UNTERMANN, 2000, p. 422) et *tacitus* (UNTERMANN, 2000, p. 731-732). Ils renvoient tous deux à une même volonté, originale par rapport à Rome, de réciter ces prières publiques à voix basse ; l'existence de deux termes différents pourrait s'expliquer, moins peut-être par une « légère variation lexicale » (GUITTARD, 1995, p. 893) que par l'existence d'un terme religieux archaïque dans la Table la plus ancienne quand un terme plus moderne lui a été substitué dans la version ultérieure (voir PRODOCIMI, 1972, p. 624).

⁴⁵ Ce mot a unanimement été analysé comme une épithète divine : voir DEVOTO, 1948, p. 78 ; POULTNEY, 1959, p. 308 ; ERNOUT 1961, p. 70-71 ; PRODOCIMI, 1978, p. 649 ; ANCILLOTTI, CERRI, 1996, p. 370 ; UNTERMANN, 2000, p. 308-310.

⁴⁶ PFIFFIG, 1964, p. 38.

⁴⁷ Le nom de ce dieu supposé dériverait d'un mot méditerranéen **graba-* (« roche »).

⁴⁸ Voir ANCILLOTTI, CERRI, 1996, p. 181.

⁴⁹ Voir TE IV 3.

⁵⁰ Voir TE IV 10.

⁵¹ PRODOCIMI, 1989, p. 490.

⁵² Notre propos n'est pas d'analyser la validité linguistique des diverses propositions, mais plutôt d'estimer leur cohérence par rapport au rituel mentionné dans les Tables, envisagé dans son ensemble comme dans le détail de ses pratiques. La démarche est ici davantage historique que linguistique.

⁵³ Voir ANCILLOTTI, CERRI, 1996, p. 181.

⁵⁴ Voir UNTERMANN, 2000, p. 308-310.

⁵⁵ *CIL* XI, 5803.

⁵⁶ Voir PFIFFIG, 1964, p. 69.

dimension topographique que propose U. Bianchi⁵⁷ qui met en relation l'épiclèse avec l'adjectif romain *Capitolinus*, les deux mots recevant tous deux une valeur locale se rapportant à l'idée d'éminence, donc à l'*arx*. Le commentateur italien insiste du reste sur la connexion existant entre les trois dieux graboviens et l'*arx*, telle qu'elle apparaît dans la prière adressée à chacun d'eux, dont l'invocation à **Iuve** constitue le modèle : « Je t'adresse en suppliant cette supplication, *Dei Graboui*, pour la citadelle *fisiu*, pour la cité *iiouina*, pour le nom de celle-là, pour le nom de celle-ci. Sois favorable, sois propice à la citadelle *fisei*, à la cité *iiouine*, au nom de celle-là, au nom de celle-ci »⁵⁸. Mais l'on pourrait objecter à U. Bianchi que **Trebe Iuvie**, **Fise Saçi** et **Tefre Iuvie** se voient adresser eux aussi la même prière puisque l'on rencontre pour chacun d'eux la prescription suivante : *surur naratu puse pre uerir treblanir*⁵⁹ (« Qu'il récite de la même manière que devant la porte *Treblanir* »). Les dieux de la triade mineure sont donc eux aussi mis en relation avec la citadelle, ce qui n'induit pourtant pas une qualification par l'épiclèse **Krapuvi**. Cette épithète, que l'on ne rencontre jamais appliquée à aucun autre dieu dans les Tables, appartient bien en propre à la triade majeure et ne semble pas devoir être reliée au fait que les rites accomplis dans ces circonstances concernent la citadelle.

Il convient donc de chercher plutôt le sens de ce qualificatif du côté des différences existant entre les deux triades : puisque toutes deux sont convoquées dans cette cérémonie de purification, que l'une et l'autre sont pareillement impliquées, quel élément pourrait bien justifier le fait que la première reçoit l'épiclèse **Krapuvi**, qui est refusée à la seconde ? Il faut ici en revenir aux spécificités rituelles qui caractérisent la triade majeure : elle est honorée en premier, à l'intérieur des portes, par trois fois trois offrandes prestigieuses. Ce constat paraît pouvoir apporter un sûr fondement au « sentiment personnel » qu'exprimait G. Dumézil dans ses *Idées romaines*⁶⁰ : « le sens le plus probable me paraît être 'les dieux forts, puissants' ». Ce sont bien en effet des dieux « puissants » que l'on honore avec de tels égards et que l'on convoque devant les portes, dans une évidente fonction défensive. G. Dumézil rejette les interprétations proposées par de nombreux commentateurs, tels P. Krestschmer⁶¹, G. Devoto⁶² ou A. Morandi⁶³, qui associent l'épiclèse **Krapuvi** / *Grabouei* au « chêne », sur la foi d'un rapprochement avec les noms propres illyriens Γράβος, Γράβων, le grec ou le macédonien γράβιον (« bois du chêne »), l'épirote moderne γράβος (variété de « chêne ») ou encore le russe грабовый (« charme »)⁶⁴, rapprochement accrédité par le fait que la culture illyrienne a aisément traversé l'Adriatique pour se diffuser en Italie⁶⁵. G. Dumézil rappelle, à juste titre, que le chêne est associé au « seul dieu souverain »⁶⁶. Mais il est à noter que ces interprétations ne sont en définitive pas incompatibles avec celle qu'il avance lui-même : en latin, *robur* désigne le rouvre ou le bois de chêne, mais signifie également la solidité, la force, tant physique que psychique⁶⁷ ; V. Franciosi rappelle précisément que le chêne est un « simbolo archetipico di regalità, solidità ed eternità »⁶⁸. G. Dumézil remarque lui-même que le thème **grab-* se retrouve dans le nom de bois particulièrement résistants comme le slave *grabu* (« charme »).

⁵⁷ BIANCHI, 1978, p. 207.

⁵⁸ TE VIa 22-24 : *teio subocau suboco / dei graboui ocriper fisiu totaper iiouina erer nomneper erar nomneper fos sei pacer sei ocre fisei / tote iiouine erer nomne erar nomne*.

⁵⁹ TE VIa 59. Voir aussi VIb 4 et VIb 23.

⁶⁰ DUMEZIL, 1969, p. 177.

⁶¹ KRESTCHMER, 1921, p. 86-96.

⁶² DEVOTO, 1948, p. 78.

⁶³ MORANDI, 1982, p. 78.

⁶⁴ On trouvera encore de multiples rapprochements dans BLAZEK, BETAKOVA, 2014, p. 347-348.

⁶⁵ Ce constat, joint à des considérations phonologiques, a permis à J. W. Poultney (POULTNEY, 1959, p. 240) d'écarter le parallèle, parfois proposé, avec l'épithète *Gradius* associée à Mars chez les Romains.

⁶⁶ Voir DUMEZIL, 1969, p. 177. On peut se rapporter par exemple à Verg., *G.*, III, 330-334.

⁶⁷ Voir ERNOUT-MEILLET, 2001, *s. u. robbur* : « Le rouvre passant pour être le plus dur des bois, *robur* est devenu synonyme de 'force, vigueur' ».

⁶⁸ FRANCIOSI, 2017, p. 284.

Ainsi, les dieux **Krapuvi** ne sont peut-être pas des « oak deit[ies] », comme le propose J. Pokorny⁶⁹, mais des dieux « qui ont la force du chêne », si bien qu'il ne paraît pas abusif de proposer la traduction « robuste », adjectif qui permet d'associer le sème de « force » avec une étymologie renvoyant au chêne⁷⁰. De telles divinités ne sont du reste pas isolées dans le monde ancien puisqu'un rapprochement a été suggéré avec une vieille divinité germanique **Grubrius*, attestée sous la forme *Per-Grubrius*, que V. Blažek et M. A. Běťáková associent précisément au chêne ou au charme⁷¹. La triade « grabovienne » est donc convoquée dans cette cérémonie de purification au nom de sa puissance, de sa faculté de résistance qu'elle doit tout particulièrement manifester devant les portes, à l'image de traverses de bois qui viendraient consolider ces portes de l'intérieur.

Ces dieux de la solidité font donc front commun contre les menaces extérieures aux trois points les plus vulnérables de la cité. Pour autant, peut-on parler de stricte équivalence entre eux ?

Au sein de la triade « grabovienne », il n'est peut-être pas tout à fait exact d'affirmer, comme le fait G. Dumézil, que « ses trois membres sont placés ostensiblement au même niveau »⁷². Il est en effet aisé de remarquer que **Iuve** est clairement prédominant. Des dieux de la triade, c'est lui qui est honoré le premier, même si les offrandes qu'il reçoit ne sont pas différentes de celles qui sont accordées à ses parèdres. C'est à lui aussi que sont rattachées les divinités de la triade mineure : deux d'entre elles, **Trebe Iuvie** et **Tefre Iuvie**, sont désignées par un théonyme comportant une épithète clairement dérivée de son nom⁷³ et la troisième, **Fise Saçi**, qui pourrait avoir donné son nom à la citadelle (l'**ukri-fisiu**), paraît bien proche également des espaces célestes où semble évoluer **Iuve**, comme bien des dieux joviens du monde italique⁷⁴ ; il partage du reste l'épiclèse **Saçi** avec **Iuvepatre** dans une autre Table⁷⁵. Cette influence jovienne peut même encore être élargie : il semble que la cérémonie tout entière soit placée sous le patronage du dieu souverain. D'une part, la séquence sacrificielle qui se déroule aux portes de la cité est précédée d'une prise d'auspices qui relève clairement du domaine de **Iuve**, comme le prouvent non seulement l'analogie avec le Jupiter romain, dieu des espaces célestes, mais encore le fait que, dans la Table II, **Iuvepatre** figure en bonne place parmi les divinités auxquelles il est recommandé de sacrifier en cas d'auspices défavorables⁷⁶. D'autre part, cette séquence est immédiatement suivie de rites accomplis au **vukukum iuviu** / *uocucum iouiu*, « à l'orée du bois de **Iuve** »⁷⁷ ; elle s'achève enfin au **vukukum Kureties** / *uocucum Coredier* au « bois de **Kureties** »⁷⁸ où est honoré **Hunte Çefi** qui pourrait avoir un lien avec **Iuve** puisque le rituel

⁶⁹ POKORNY, 1959, p. 404.

⁷⁰ *Robustus* est à rattacher à une forme ancienne de *robur* : *robis*, attestée chez Caton l'Ancien (Cat., Agr. 17, 1).

⁷¹ Ces commentateurs toutefois privilégient l'idée de l'arbre à celle de la force en faisant **Grubrius* un dieu de la végétation renaissante.

⁷² DUMEZIL, 1969, p. 178.

⁷³ C'est bien ainsi qu'a été analysé, sans surprise, l'adjectif **Iuvie** / *Iouie* (voir DEVOTO, 1948, p. 35 ; POULTNEY, 1959, p. 310 ; ERNOUT, 1961, p. 71 ; PROSDOCIMI, 1978, p. 661 ; ANCILLOTTI, CERRI, 1996, p. 375 ; UNTERMANN, 2000, p. 186-187).

⁷⁴ Voir LACAM, 2010¹. **Fise Saçi** a aussi été rapproché de *Semo Sancus Dius Fidius* (voir BRIQUEL, 1978) que le mot *Dius* associe à la lumière céleste (voir DUMEZIL, 1987, p. 209). Par ailleurs, **Fise Saçi** partage une partie de son théonyme avec **Saçi Iuvepatre** (TE Iib 17).

⁷⁵ TE Iib.

⁷⁶ Voir TE Iia 5-7. Il est le deuxième dans la liste des destinataires des sacrifices réparatoires, après **Vestiçe Saçe**, divinité dont les rapports avec la libation (voir BRIQUEL, 1978, p. 135, nt 14) peuvent expliquer qu'elle inaugure la série des sacrifices. Par ailleurs, d'autres divinités joviennes, **Tikamne Iuuie** et **Ahtu Iuvip**, reçoivent également des offrandes.

⁷⁷ TE Ib 1 et VIb 43.

⁷⁸ TE Ib 4 et VIb 45.

canin des **Huntia** mentionne un **Hunte Iuvie**⁷⁹ ; du reste, une protection jovienne des deux bois sacrés n'aurait rien d'étrange car il existe bien d'autres parallèles sur le territoire italien et sicilien⁸⁰.

Une telle prééminence de **Iuve** montre bien que les Ombriens ne considèrent pas la triade comme le groupement strictement égalitaire de trois divinités, mais comme une association dans laquelle chacune d'elles se voit réserver une place différenciée, ce que confirment quelques menues divergences dans le rite. Tout d'abord, **Vufiune** est selon toute apparence le seul des trois dieux à recevoir des bœufs « au front blanc » (**kaleřuf** / *calersu*)⁸¹, la couleur des victimes bovines offertes aux deux autres divinités n'étant pas précisée. L'importance de ce genre de détails n'est plus à démontrer. Dans le sacrifice ombrien, le choix de la victime est généralement déterminé par la nature de la divinité que l'on souhaite honorer⁸², comme c'était le cas à Rome, ainsi qu'en témoigne Arnobe⁸³. Si la robe de ce bœuf était claire, il ne serait sans doute pas nécessaire de lui appliquer l'adjectif **kaleřuf**, car une telle précision relèverait du pur pittoresque, dont le rituel n'a que faire. Que le front d'animaux blonds, beiges ou gris clair soit ou non pourvu d'une marque blanche ne modifierait en rien leur aptitude à un sacrifice ouranien. Inversement, si les victimes possèdent une robe sombre, il n'est pas indifférent que leur front soit illuminé d'une tache claire⁸⁴ : le choix d'un tel animal pourrait être approprié pour des divinités ambivalentes dont l'on souhaite peut-être célébrer le versant céleste. C'est donc le visage lumineux d'un **Vufiune** ambigu qui pourrait être honoré ici, conjointement à ces divinités ouraniennes que sont sans doute **Iuve** et **Marte** à l'instar de leurs correspondants romains.

G. Dumézil voit dans l'originalité de l'offrande de « bœufs au front blanc » un signe de la position particulière de ce dieu par rapport à ses parèdres : **Vufiune** serait, comme le Quirinus de la triade archaïque romaine⁸⁵, dans une position différenciée par rapport aux deux autres dieux, ce que l'historien justifie pleinement dans la perspective de la trifonctionnalité indo-européenne⁸⁶.

⁷⁹ TE IIa 20, 34.

⁸⁰ Jupiter a un *lucus* à Spolète (*CIL* I² 366 et 720), et un autre au sommet du mont Albain (voir Liv., 1, 31, 3) ; on peut également faire mention du **lúvkeí** de **Iúveí Flagiúí**, attesté par les **iúvilas** de Capoue (VETTER, 1953, n° 81).

⁸¹ TE Ia 20 et VIb 19. La plupart des commentateurs (DEVOTO, 1948, p. 84 ; POULTNEY, 1959, p. 299 ; ERNOUT, 1961, p. 80 ; DUMEZIL, 1969, p. 171 ; PROSDOCIMI, 1978, p. 753-754 ; ANCILLOTTI, CERRI, 1996, p. 344) s'accordent sur la traduction de cet *hapax*, par rapprochement avec le grec κηλίς (« tache ») et le latin *calidus* dont Isidore donne la définition suivante (Isid., *Orig.*, 12, 1, 52) : (*equi*) *qui frontem albam (habent), calidi (appellantur)*. Le mot ombrien **kaleřuf** pourrait rappeler la description que fait Horace d'un jeune veau destiné à un sacrifice privé : l'animal, au pelage fauve, porte sur le front une « tache blanche comme la neige » (Hor. *O.* 4, 2, 59-60).

⁸² Voir (à propos de la religion romaine) MANTZILAS, 2016, p. 20 : « There was always a symbolic relationship between the sacrifice and the god to whom it was offered. The nature of the animal mirrored the mythology accompanying each god and the role the god played ». Voir aussi KRAUSE 1894, p. 4-5 ; PRESCENDI, 2007, p. 32.

⁸³ Arn., 7, 19, 3-4 : *quae in coloribus ratio est, ut merito his albas, illis atras conveniat nigerrimasque mactari ? Quia superis diis [...] atque omnium dexteritate pollutibus color laetus acceptus est ac felix hilaritate candoris, at vero diis laevis sedesque habitantibus inferas color furvus est gratior et tristibus suffectus e fucis*.

⁸⁴ Nous n'adhérons pas à l'opinion d'A. Prosdocimi (PROSDOCIMI, 1978, p. 753) qui juge la tache sur le front « *secondaria rispetto al colore scuro del manto* ».

⁸⁵ D. Briquel (BRIQUEL, 1978, p. 133) a affirmé lui aussi que la triade « grabovienne » est « exactement superposable à l'ancienne triade romaine, Jupiter, Mars, Quirinus ». De même, O. de Cazanove (CAZANOVE, 1993, p. 17) soutient que « le due strutture sono chiaramente parallele, e questo parallelismo si spiega a partire da un modello ereditato [: la 'trifunzionalità'] ». Voir enfin PROSDOCIMI, 1978, p. 624 : « la triade Grabovia dovrebbe rimontare, senza soluzione di continuità, ad una trifunzionalità indoeuropea del divino » (voir aussi PROSDOCIMI, 1989, p. 490).

⁸⁶ Notre objectif n'est pas ici de rechercher l'origine des groupements triadiques (indo-européenne, étrusque ... : voir PROSDOCIMI, 1978, p. 624), ni de les situer dans une reconstruction diachronique (voir PROSDOCIMI, 1989, p. 493), mais de comprendre quelle logique préside à l'organisation de ces réseaux, tels qu'ils ont été fixés dans le bronze à la date des Tables.

Mais il ne faudrait pas oublier qu'il existe également une différence, aussi ténue soit-elle, entre les deux premiers dieux « graboviens ». Si les victimes animales sont strictement identiques pour **Iuve** et **Marte**, ce n'est pas le cas des offrandes secondaires, à savoir des pâtisseries sacrificielles qui complètent les offrandes carnées⁸⁷ : pour **Iuve** et **Vufiune** une *mefa* imbibée vient s'ajouter à une *ficla*⁸⁸, mais pour **Marte** ce sont des *farsio*⁸⁹ qui accompagnent ce dernier gâteau. Ici, c'est donc le deuxième dieu de la triade qui se signale par un trait original. La dissemblance ne saurait là encore être imputée au hasard. Elle apparaît encore plus flagrante si l'on remarque que les *farsio* sont toujours offerts dans les Tables à **Marte** (*Marte Horse*⁹⁰) ou à une divinité placée sous sa dépendance (**Ahtu Marti**⁹¹). Nous avons tenté ailleurs⁹² de montrer que ce gâteau⁹³, dont le nom insiste sur l'ingrédient utilisé, l'épeautre, rappelait peut-être la compétence particulière de **Marte**, comme du Mars romain, dans la protection des récoltes et, plus largement car l'un et l'autre sont indissolublement liés⁹⁴, les vertus guerrières de cette divinité. Choisir d'offrir un gâteau spécifique à **Marte** dans un sacrifice se déroulant à l'une des portes de la cité pouvait être une manière d'en appeler tout particulièrement à la vigueur défensive de ce dieu.

Une autre menue divergence doit du reste être encore signalée : le sacrifice destiné à **Iuve**, comme celui réservé à **Vufiune** doivent se faire **heris vinu heri puni**, « soit avec le vin, soit avec la farine »⁹⁵ quand celui qui est dédié à **Marte** ne peut s'accomplir qu'avec la farine⁹⁶. À **Marte** est donc refusé l'usage du vin à titre de produit consacrant⁹⁷ comme c'est aussi le cas pour les dieux de la triade mineure. Un tel refus est, à n'en pas douter, lui aussi porteur de sens. M. Gras a montré pour la Rome archaïque que « le vin n'est pas une boisson quelconque : il est un liquide sacré médiatisant les relations entre hommes et dieux »⁹⁸ ; il y a fort à parier que les Ombriens lui accordent une valeur identique. Par ailleurs, J. Scheid a rappelé que le vin « souligne plus fortement encore que l'encens le rang du dieu auquel s'adresse le sacrificiant »⁹⁹. Il est donc assez étrange que cette substance intervienne seulement pour deux des dieux **Krapuvi** et pas pour tous. L'exemple romain peut, là encore, nous être de quelque secours : le vin pur à Rome est prioritairement offert au dieu souverain, Jupiter¹⁰⁰. Or l'on constate que, dans les Tables, l'usage du vin à titre de produit consacrant est réservé à quelques dieux bien spécifiques : **Iuve** et **Vufiune** donc, **Hunte Çefi** (dans cette même cérémonie), **Hunte Iuvie**, **Saçi Iuvepatre**. Cette liste de bénéficiaires fait apparaître trois divinités explicitement joviennes ; **Hunte Çefi**, nous l'avons vu¹⁰¹, pourrait bien recevoir aussi cette coloration. Il n'est peut-être pas imprudent d'en déduire que **Vufiune** s'inscrit également dans cette sphère, en

⁸⁷ Sur ces gâteaux sacrés, voir LACAM, 2012.

⁸⁸ TE VIa 56 et VIb 19.

⁸⁹ TE VIb 2.

⁹⁰ TE VIb 44.

⁹¹ TE IIa 12.

⁹² Voir LACAM, 2012, p. 567-568.

⁹³ Il est difficile de tirer une quelconque conclusion du fait que le mot *farsio* est ici, comme ailleurs dans les Tables, au pluriel : il serait incongru d'imaginer que la pluralité des pâtisseries offertes à **Marte** signalait une volonté d'honorer ce dieu davantage que ses semblables. Les *farsio* pouvaient en effet être des pâtisseries de petite taille, des sortes de biscuits (voir ANCILLOTTI, CERRI, 1996, p. 164), quand d'autres gâteaux sacrés avaient peut-être la taille d'un pain.

⁹⁴ Voir SCHEID, 2013-2014, p. 470.

⁹⁵ TE Ia 4 et VIa 57 ; Ia 20 et VIb 20.

⁹⁶ TE Ia 13 et VIb 2.

⁹⁷ C'est bien cet usage qui est réservé au vin à Gubbio et non pas celui d'offrande préliminaire, comme c'est le cas dans la *praefatio* romaine (le mot est employé comme complément de **feitu** à l'ablatif).

⁹⁸ GRAS, 1983, p. 1072.

⁹⁹ SCHEID, 1990, p. 332. Voir aussi PRESCENDI, 2007, p. 90. Voir Arnob. 7, 30 : « On offre le vin aux dieux pour les honorer, pour accroître leur grandeur ».

¹⁰⁰ Voir SCHEID, 1998, p. 16.

¹⁰¹ Voir *supra* p.

dépit sans doute d'aspects plus obscurs que semble révéler le pelage sombre des bœufs tachés de blanc qui lui sont consacrés. Une telle appartenance jovienne pourrait être confirmée par la symétrie des deux triades de part et d'autre des portes : le répondant de **Vufiune** est un dieu jovien, **Tefre Iuvie**, exactement comme **Iuve** trouve un reflet, certes affaibli, en **Trebe Iuvie**¹⁰².

Ainsi, au sein de la triade grabovienne, ce n'est pas semble-t-il **Vufiune** qui occupe une position un peu marginale, mais bien plutôt **Marte** qui, on l'a dit, ne reçoit ni gâteaux sacrés identiques, ni ne voit ses offrandes consacrées comme pour ses parèdres par le vin. Sa présence dans la cérémonie de purification de la citadelle est pleinement justifiée par ses virtualités guerrières qui participent de la robustesse des **Krapuvi**, mais la triade majeure est clairement dominée par la figure de **Iuve**, à laquelle semble bien se rattacher **Vufiune**. Se dessine donc un visage quelque peu différent de ce dieu de la troisième fonction que décrivait G. Dumézil dans son chapitre sur « les trois grands dieux d'Igouvium »¹⁰³. **Vufiune** pourrait bien être un dieu de l'ambivalence, obscur et lumineux tout à la fois, à l'image des bœufs sombres tachés de blanc qui lui sont spécifiquement sacrifiés. Ce « sombre jovien » ne constitue un oxymore incarné que pour notre jugement moderne, car, aux temps anciens, bien des Jupiters infernaux évoluent au sein des panthéons, comme en témoignent nombre d'exemples en Italie et en Sicile¹⁰⁴. Du reste, le dieu qui lui fait pendant dans la triade mineure, **Tefre Iuvie**, pour être jovien, n'en est pas moins obscur puisque, étymologiquement, ce **Tefre** a été interprété comme un « Ténébreux Jovien », en relation avec le sanscrit *tamīśrah* (« obscurité ») et le latin *tenebrae*¹⁰⁵. **Vufiune** est toutefois, on l'a vu, davantage convoqué ici aux côtés de **Iuve** pour son aspect ouranien.

De ce point de vue, **Vufiune** ne partagerait qu'à demi la coloration chthonienne que G. Dumézil attribue à Quirinus¹⁰⁶, divinité à laquelle il a souvent été apparenté, en vertu du parallélisme des triades ombrienne et romaine. En revanche, l'étymologie à laquelle se rallie l'historien pour expliquer le théonyme¹⁰⁷ n'est pas incompatible avec l'ambivalence supposée du dieu. G. Dumézil retient en effet l'hypothèse avancée par M. V. Pisani¹⁰⁸ et M. E. Benveniste¹⁰⁹ qui font provenir le nom **Vufiune** d'une racine **leudhyo-no* signifiant « du peuple », « de la masse »¹¹⁰. Cette étymologie confirme à ses yeux l'équivalence avec Quirinus, qui proviendrait semblablement d'un **Co-uiri-no-* (« des *uiri* réunis »). Rien dans le rite ne rend caduque une telle hypothèse¹¹¹ et même l'on peut constater une certaine cohérence entre cette signification et le fait que **Vufiune** se définisse comme un dieu ambivalent. D. Briquel¹¹² a bien montré, dans l'étude qu'il a consacrée à Quirinus, toute la complexité de la troisième fonction telle qu'elle se définit dans l'idéologie indo-européenne et a souligné le fait que ce dieu de la triade pré-capitoline possède certains aspects qui le rattachent aussi aux deux autres

¹⁰² Ce principe de symétrie semble aller à l'encontre de l'interprétation d'A. L. Prosdocimi qui voit dans **Trebe Iuvie** une divinité féminine (voir PROSDOCIMI, 1989, p. 491).

¹⁰³ DUMEZIL, 1969, p. 167-178.

¹⁰⁴ Voir LACAM, 2010¹.

¹⁰⁵ Voir DUMEZIL, 1954, p. 232 ; DUMEZIL, 1969, p. 176-177. Une telle interprétation apparaît plus convaincante, au vu de ce que l'on connaît de la présence des Jupiters infernaux dans le monde ancien (voir LACAM, 2010¹), que celle que propose A. L. Prosdocimi (PROSDOCIMI, 1989, p. 494 : « Tefro, se è 'La Parte', puo corrispondere alla concezione distributiva del territorio, ma, per le oscurità della divinità, resta una ipotesi tra altre »).

¹⁰⁶ Voir DUMEZIL, 1969, p. 175 : « Quirinus appartient à un groupe de divinités dont beaucoup sont en liaison avec les puissances terrestres et souterraines de la fécondité ». L'historien a notamment relevé le fait que le flamme de Quirinus est impliqué dans de nombreux actes qui concernent le sous-sol (voir DUMEZIL, 1969, p. 174). Selon lui, la troisième fonction correspondrait au troisième étage de l'univers, après le ciel et la surface du sol.

¹⁰⁷ Voir DUMEZIL, 1969, p. 169.

¹⁰⁸ Voir PISANI, 1938, p. 230-233.

¹⁰⁹ Voir BENVENISTE, 1945, p. 7-9.

¹¹⁰ Voir DUMEZIL, 1969, p. 169.

¹¹¹ Ce n'est pas le cas de toutes les interprétations qui ont été données de cette divinité : rien ne justifie vraiment d'en faire un « dieu de la végétation » ou « un dieu du vœu ». Sur les différentes interprétations proposées, voir UNTERMANN, 2000, p. 862-863.

¹¹² Voir BRIQUEL, 1996.

fonctions¹¹³. Il serait de ce point de vue le parfait représentant des citoyens romains qui, par définition, sont des producteurs susceptibles de devenir des soldats et même, en théorie, des magistrats et des prêtres. Quirinus patronnerait donc les citoyens dans leur dimension la plus entière, dans leur intégrité la plus absolue. La parenté des étymologies qui autorise un rapprochement entre ces dieux romain et ombrien donne à penser que **Vufiune** possède lui aussi cet aspect globalisant. Embrassant le ciel et la terre, les espaces supérieurs comme les profondeurs souterraines, il semble bien se définir comme un dieu de la totalité. Il est du reste à noter que l'idée, teintée d'une coloration politique, d'association, de collectivité n'apparaît pas dans le théonyme du troisième des « Graboviens », à la différence de Quirinus, dont le nom serait construit au moyen du préfixe *co-*. **Vufiune** n'est pas le dieu des citoyens vivant ensemble¹¹⁴, mais plus exactement le dieu « de la masse »¹¹⁵, du tout, susceptible à ce titre d'intervenir dans la cérémonie qui nous occupe. De fait, la prière qui est adressée identiquement à tous les dieux de la triade rappelle cette démarche globalisante qui préside à la purification : « purifie [...] les hommes, les bêtes, les champs, les récoltes »¹¹⁶. Le troisième dieu « grabovien » pourrait être le dieu de la masse des vivants, hommes, animaux, végétaux dont il protégerait la coexistence.

La triade grabovienne serait donc constituée de trois dieux « robustes » : un dieu souverain (**Iuve**), un dieu guerrier (**Marte**) et un dieu de la globalité et de la cohésion (**Vufiune**). Chacun occupe une position différentielle, bien spécifique, au sein d'un rituel clairement dominé par **Iuve**.

Au sein de la seconde

Une telle prééminence d'un dieu sur un autre existe-t-elle aussi au cœur de la triade secondaire ? Le principe d'égalité qui semblait gouverner le traitement réservé à chacun des grands dieux « graboviens » apparaît, dans le cas des dieux mineurs, plus difficile à percevoir, en dépit de leur commune coloration jovienne¹¹⁷. Ils reçoivent tous, il est vrai, le même nombre de victimes - trois chacun comme leurs répondants de la triade majeure -, mais la nature de celles-ci diverge de l'un à l'autre : **Tebre Iuvie** se voit offrir des truies pleines¹¹⁸, **Fise Saçi** des

¹¹³ Voir BRIQUEL, 1996, p. 113 : Quirinus « apparaît avoir une personnalité qui va bien au-delà de la notion de troisième fonction ».

¹¹⁴ Ainsi, il faut sans doute infléchir un peu l'interprétation qu'en fait O. de Cazanove (CAZANOVE, 1993, p. 17-18) qui voit dans l'existence de ce dieu (qu'il rapproche par exemple de **Puemune Puprike** qui apparaît dans la Table III, de l'étrusque *Fufluns*, de *Iuno Populona*, connue à Isernia, Teano et Lucera) une preuve de « la presenza, in tutta l'area medioitalica, di divinità il cui nome [...] indica una competenza specifica nei confronti del gruppo sociale ».

¹¹⁵ Il faut donc de ce point de vue corriger quelque peu le point de vue de G. Dumézil qui parle d'une « équivalence entière » (DUMEZIL, 1969, p. 169) entre Quirinus et **Vufiunus** (S. Sisani voit aussi dans ce dernier dieu « l'esatto equivalente del Quirinus romano » : SISANI, 2001, p. 135). L'on pourrait voir là, dans la lignée des observations d'A. L. Prodocimi (voir PRODOCIMI, 1989, p. 490) une preuve de la souplesse des systèmes théologiques qui ne sauraient se définir comme une simple reproduction du schéma indo-européen de la trifonctionnalité.

¹¹⁶ TE VIa 30 : *ueiro pequo castruo fri pihatu*.

¹¹⁷ Voir *supra* p.

¹¹⁸ Voir TE Ia 7 et VIa 58.

cochons de lait¹¹⁹, **Tefre Iuvie** des agnelles¹²⁰, même s'il est vrai que ce dernier dieu¹²¹ reçoit en sus une offrande porcine sous la forme de saindoux, ce qui contribue à unifier quelque peu la triade. G. Dumézil¹²² émet l'hypothèse qu'une intention de hiérarchisation a pu présider au choix des animaux, en particulier en ce qui concerne les truies pleines et les cochons de lait. Il n'y a rien là que de très probable, mais le statut privilégié de tel animal par rapport à tel autre n'est pas aisément perceptible. Les truies gravides paraissent représenter une offrande plus avantageuse que les porcelets à la mamelle, pourtant ces derniers pourraient bien constituer une victime dotée d'une plus grande valeur, puisque, dans les rituels des Tables III et IV, c'est cet animal nouveau-né qui est offert à **Iuvepatre** en un sacrifice solennel : « Qu'il choisisse le cochon de lait sans défaut ; d'abord qu'il (le) mette à mort en l'honneur de **Iuvepatre** à la droite de l'autel pour les frères **atiieřies**, pour les pratiques cérémonielles, pour la cité **iiuvina**, pour le territoire **iiuvina** ; qu'il le dise sans défaut en ce jour »¹²³. La pureté résultant semble-t-il de la jeunesse de l'animal semble faire de lui une victime de choix. Les agnelles, quant à elles, représentent sans doute une offrande plus commune. Il se pourrait donc que **Fise Saři**, destinataire du cochon de lait, bénéficie d'une certaine prééminence sur ses parèdres¹²⁴.

Les nombreux gestes rituels qui lui sont dédiés dans cette cérémonie témoignent de la primauté de cette divinité, qui apparaît également dans le rituel solennel de protection de l'armée rapportée par les Tables I et VI-VII. Un fragment de la prière spécifique¹²⁵ qui lui est adressée lors du sacrifice accompli derrière la porte **Tesenakes** est révélateur de la fonction qui lui est dévolue : « *Fisouie Sansie*, donne à la citadelle *fisi*, à la cité *iouine*, aux bipèdes, aux quadrupèdes de la citadelle *fisier*, de la cité *iouinar* (de bonnes) formulation (et) réalisation, (de bonnes observations) au premier plan, à l'arrière-plan, (de bonnes victimes) dans le détail et dans l'intégralité, (respectivement) dans le vœu, dans la prise d'auspices, dans (le sacrifice) divin »¹²⁶. **Fise Saři** apparaît donc comme le dieu de la perfection religieuse, le garant de l'efficacité rituelle. Son théonyme confirme cette interprétation : à **Fise** dont D. Briquel a montré qu'il pouvait être rapproché de *Fides* ou de *Dius Fidius*¹²⁷, c'est-à-dire de divinités de la bonne foi, s'ajoute l'épiclèse **Saři** qui a souvent¹²⁸ été rapprochée du latin *sancio* et *sanctio*, opération religieuse qui rend *sanctus*, « inviolable »¹²⁹, et que les Romains ont divinisée sous la forme du dieu *Sancus*¹³⁰. Du reste, il est précisé dans la Table VI que l'officiant, au moment

¹¹⁹ Voir TE Ia 14 et VIb 3. La cohérence de cette traduction a bien été mise en évidence par P. Poccetti (POCCETTI, 2009, p. 130).

¹²⁰ Voir TE Ia 24 et VIb 22. En raison de la symétrie existant entre les deux triades, E. Vetter (voir VETTER, 1953, 177) - suivi par A. L. Prosdocimi (voir PROSDOCIMI, 1989, p. 489) -, a soutenu que les trois dieux honorés derrière les portes se voyaient tous offrir des suidés. Il a suggéré de voir en **hapinaf** non pas des « agnelles » mais des « truies stérilisées », or une telle interprétation a été combattue par J. W. Poultney (POULTNEY, 1959, p. 260) qui souligne son manque de fondement tant rituel que phonologique. L'on peut ajouter que ce mot est repris par le terme générique **uuef / oui** au début de la séquence sacrificielle suivante (voir TE Ib 1 et VIb 43), terme qui resterait privé de référent si l'on ne donne pas à **hapinaf** le sens d'« agnelles ».

¹²¹ La nature masculine de cette divinité semble ne pas faire de doute (voir PROSDOCIMI, 1989, p. 491). Cela signifie qu'il n'y aurait pas à Gubbio de correspondance entre le sexe supposé de la divinité et celui de la victime.

¹²² Voir DUMEZIL, 1969, p. 173.

¹²³ TE III 22-25 : **sakre sevakne upetu iuvepatre / prumu ampentu testru sese asa fratusper / atiieřies ahtisper eikvasatis tutape iiuvina / trefiper iiuvina tiřlu sevakni teitu.**

¹²⁴ Voir DEVOTO, 1948, p. 212. Cette primauté n'est peut-être pas absolue, mais relative aux circonstances car J. Scheid (SCHEID, 1999, p. 192) a montré pour le cas romain que « les hiérarchies dépendent du contexte ».

¹²⁵ De ce point de vue, nous ne partageons pas l'opinion de G. Dumézil qui considère que le texte de la prière spécifique adressée à **Fise Saři** « n'introduit pas d'idée différentielle » (DUMEZIL, 1969, p. 170).

¹²⁶ TE VIb 10-11 : *Fisouie Sansie ditu ocre fisi tote iouine ocrer fisie totar iouinar dupursus / peturpursus fato fito perne postne sepe sarsite uouse auie esone.*

¹²⁷ Voir BRIQUEL, 1978, p. 134. Voir aussi PROSDOCIMI, 1989, p. 492.

¹²⁸ BRIQUEL, 1978, p. 134-135. Voir aussi POULTNEY, 1959, p. 252.

¹²⁹ Sur cette notion, voir BRIQUEL, 1978, p. 136.

¹³⁰ Voir BRIQUEL, 1978, p. 135.

des rites qui lui sont consacrés, doit porter dans la main droite - main du serment - le *mandraclō*¹³¹, sorte de « serviette » pliée en deux rappelant, comme le note D. Briquel¹³², le linge qui chez Tite-Live¹³³ couvre la main droite des flamines de *Fides*, dans le culte originel institué par Numa. **Fise Saçi** serait donc porteur d'un pouvoir de sacralisation de l'acte rituel. Sa présence au sein de la cérémonie de purification s'avère ainsi indispensable.

Les deux autres dieux de la triade mineure nous sont moins bien connus. La disproportion quantitative des actes rituels destinés à chacun d'entre eux semble indiquer une primauté de **Tefre Iuvie** sur **Trebe Iuvie**. Quand les prescriptions relatives au culte de ce dernier n'occupent que deux ou trois lignes¹³⁴, les injonctions données à l'officiant pour honorer le premier s'étendent sur dix à vingt lignes selon la version¹³⁵. Ce « Ténébreux jovien » a pu paraître sans doute suffisamment effrayant pour que les Ombriens de Gubbio l'honorent avec une déférence inaccoutumée. Il reçoit, en plus des trois agnelles, deux autres offrandes animales, le saindoux porc (*pesondro sorsom*¹³⁶) et le saindoux ovin (*staflare*)¹³⁷, gestes qui donnent lieu à deux nouvelles grandes prières, qui s'ajoutent à celle prononcée à l'occasion du sacrifice des agnelles. Cette divinité paraît ainsi engagée plus que ses parèdres dans le processus purificateur ; la prière associée à l'offrande des saindoux insiste particulièrement sur cet aspect : « *Tefre Iouie*, par l'effet de celui-ci (le saindoux), si la foudre s'est manifestée sur la citadelle *fisie*, (si) dans l'Etat *iouine* les rites exigés sont oubliés, (que ce soit) comme si (ce n'était) pas intentionnel »¹³⁸.

Ainsi, les dieux de la seconde triade, bien davantage que les grands dieux de la première, sont honorés de manière singulière, propre à chacun d'eux en dépit de quelques remarquables convergences. Ces groupements divins, tels qu'ils figurent dans les Tables consacrées à la cérémonie de purification, ne se définissent donc pas comme une association collégiale de divinités, mais comme une organisation hiérarchisée ou, tout au moins, différenciée. La triade mineure apparaît nettement moins homogène que la triade grabovienne, comme si, face à ces dieux de la « robustesse » extrêmement soudés, elle proposait un schéma constitutif plus souple, davantage ouvert à la personnalité de chaque dieu. Elle pourrait ainsi offrir, en regard des divinités graboviennes, une image plus précise de leur identité divine.

Triades au miroir

¹³¹ TE VIb 7.

¹³² BRIQUEL, 1978, p. 134.

¹³³ Liv. 1, 21, 4.

¹³⁴ TE Ia 7-10 ; VIb 58-59.

¹³⁵ TE Ia 24-34 ; VIb 22-41.

¹³⁶ TE VIb 24. Voir aussi TE Ia 27.

¹³⁷ TE VIb 37. À cet adjectif correspond très vraisemblablement le mot **staffliuiv**, qui a fait couler beaucoup d'encre (voir UNTERMANN, 2000, p. 695 pour le bilan des différentes interprétations). Nous nous sommes ralliés un temps (voir LACAM 2012, p. 560) à l'hypothèse de J. W. Poultney (POULTNEY, 1959, p. 324), qui propose d'y voir un théonyme, **Staffli Iuv(e)** ; mais la symétrie des deux triades rend en définitive peu probable la mention d'un septième dieu, dont il n'y aurait par ailleurs pas d'autre trace dans les Tables. Il convient donc de suivre plutôt A. L. Prodocimi (PROSDOCIMI, 1978, p. 756) qui voit dans **staffliuiv** l'équivalent en alphabet ombrien de *staflare* dans la version latine (pour l'explication de cette probable « erreur » de graphie, voir BREAL, 1875, p. 145). Le sens de cet adjectif n'en reste pas moins mystérieux, d'autant que la signification de l'adjectif *staflare* est elle-même débattue (voir UNTERMANN, 2000, p. 693-694). La claire séparation des deux saindoux, offerts distinctement et symétriquement (voir *infra* p.), incite à suivre l'interprétation proposée par certains (voir par exemple ERNOUT, 1961, p. 97) qui traduisent par « ovin », par rapprochement avec le latin *stabulum*. La signification « bovin » (voir ANCILLOTTI, CERRI, 1996, p. 414-415 ; PROSDOCIMI, 1978, p. 675) paraît moins probable car les offrandes bovines, prestigieuses, sont réservées aux trois grands dieux « graboviens » et il est peu crédible qu'on en ait ôté quoi que ce soit pour l'offrir aux dieux seconds.

¹³⁸ TE VIb 28-29 : *tefre / iouie, orer ose perse ocre fisie pir orto est tote iouine arsmor dersecor subator sent pusi neip heritu.*

Symétries inversées entre triades

L'on ne saurait achever cette étude sans s'attarder sur la complexité des rapports unissant l'une et l'autre triades. Au premier abord, rien que de très simple : une évidente correspondance préside aux rites accomplis en l'honneur des deux groupements. La localisation des sacrifices, devant et derrière les portes, constitue le premier élément marquant de cette symétrie. Mais il en est d'autres : si les victimes animales diffèrent, elles sont toujours au nombre de trois par divinité. Elles sont très vraisemblablement offertes selon des modalités identiques car le même verbe **feitu** / *feitu* est utilisé pour désigner l'acte sacrificiel. De plus, les dieux mineurs se voient offrir, comme leurs répondants majeurs, des offrandes végétales, céréales¹³⁹ et gâteaux¹⁴⁰. La même prière doit être récitée, à voix basse également¹⁴¹.

Il existe cependant une différence significative : dans tous les sacrifices dédiés à la triade secondaire la victime est dite « pour la fosse » (*persae*)¹⁴² ou « à enterrer » (*pelsana*)¹⁴³, ce qui n'est jamais le cas s'agissant des sacrifices en l'honneur de la triade majeure. Une antithèse se dessine à cet égard entre les formules **vatuva ferine feitu**¹⁴⁴ (« qu'il fasse le sacrifice des victimes sur un **ferine** »), récurrente dans les sacrifices accomplis devant les portes et *persae* / *pelsana fetu* (« qu'il fasse le sacrifice des (victimes) destinées à la fosse / à enterrer »), systématiquement employée quand le sacrifice a lieu derrière les portes. La localisation de part et d'autre de la muraille se double donc d'une opposition entre des rites ouraniens pour les uns, chthoniens pour les autres¹⁴⁵. Il faut en effet supposer que l'usage du **ferine**, qui désigne vraisemblablement un autel portatif¹⁴⁶, n'obéit pas qu'à des impératifs pragmatiques, mais possède une signification religieuse : il signale la nature céleste du dieu¹⁴⁷, qu'on ne saurait honorer en contact direct avec le sol. C'est d'ailleurs bien la vocation première de l'autel, si l'on en croit Festus : « les *altaria* tirent leur nom de leur hauteur, parce que les anciens

¹³⁹ Voir TE Ia 9 et VIa 58 ; Ia 16 et VIb 3 ; Ia 26 et VIb 22.

¹⁴⁰ Voir TE VIa 59 ; Ia 16-17 et VIb 4-5 ; Ia 28 et VIb 23, 25.

¹⁴¹ Voir TE Ia 10 et VIa 59 ; Ia 19 et VIb 4 ; Ia 26-27 et VIb 23.

¹⁴² TE VIa 58 ; VIb 3. Le terme est toujours utilisé dans cette cérémonie de manière substantivée. Il est très probablement dérivé du mot **peřum** / *perso* (voir TE Ia 29 par exemple), signifiant la « fosse ».

¹⁴³ TE Ia 26 (**pelsana**) ; VIb 22 (*pelsana*). L'emploi d'un mot différent dans le sacrifice accompli en l'honneur du troisième dieu de la triade mineure a fait dire à G. Dumézil (DUMEZIL, 1969, p. 171) qu'il y avait une « césure entre les deux premiers niveaux et le troisième ». En réalité, la plupart des commentateurs voient dans **pelsana** un équivalent sémantique de *persae* (voir UNTERMANN, 2000, p. 529). G. Dumézil accorde lui-même à ce terme la signification « destinées à être ensevelies religieusement ».

¹⁴⁴ TE Ia 4 et VIa 57 ; Ia 13 et Vb 1 ; Ia 22 et VIb 19.

¹⁴⁵ L'on peut songer à la remarque de Servius pour le culte romain (Serv., *En.*, III, 134) : *Quidam aras superiorum deorum uolunt esse, medioximorum id est marinorum focos, inferiorum uero mundos*, « Certains veulent que les autels soient consacrés aux dieux supérieurs, les foyers aux dieux moyens, c'est-à-dire marins, et les *mundi* aux divinités infernales ».

¹⁴⁶ Le terme **ferine** appartient vraisemblablement à la même famille étymologique que **fertu** (voir TE IIa 17), « porter ». La traduction « autel portatif » (voir UNTERMANN, 2000, p. 272-273) paraît de ce point de vue préférable à celle de « plateau » (voir DEVOTO, 1948, p. 35 ; POULTNEY, 1959, p. 307 ; ANCILLOTTI, CERRI, 1996, p. 365), « support » (voir DUMEZIL, 1969, p. 170) ou « table sacrificielle » (voir PROSDOCIMI, 1978, p. 752 et 782). Il devait s'agir d'une structure relativement simple, semblable peut-être au *foculus* romain attesté dans les célébrations des frères aruales, qui, lui, est réservé aux offrandes non sanglantes (à l'exception des sacrifices à *Dia* où, pourvu de mottes de gazon, il reçoit la fressure de la victime : voir SCHEID, 1990, p. 561-562). Ses dimensions nécessairement modestes pourraient étonner dans le cadre d'un sacrifice de bœufs, mais les victimes devaient être abattues, comme c'est le cas à Rome, au pied de l'autel, découpées ensuite, et l'on ne devait déposer sur le **ferine** que des morceaux de viande.

¹⁴⁷ Dans le cas de **Vufiune**, il signifierait que c'est la composante ouranienne de ce dieu ambivalent qui est sollicitée (voir *supra* p.).

célébraient sur des constructions érigées au-dessus de la terre »¹⁴⁸. Au **ferine** répondrait donc la fosse, autour de laquelle s'organisent les différents rites associés à la seconde triade. Il n'est pas impossible que ces fosses aient été creusées à l'avance au pied des portes, à l'extérieur des murailles, grossièrement comblées avant d'être rouvertes pour les sacrifices de la cérémonie de purification. L'ensemble des gestes par lesquels est honorée la triade mineure porte quoi qu'il en soit une nette empreinte souterraine : pour ces seules divinités il est fait mention de « parties basses » (**supa**¹⁴⁹), à la connotation clairement chthonienne. De plus, la position de l'officiant est significative : il est exigé de sacrifier à **Fise Saçi** « à genoux »¹⁵⁰ et à **Tefre Iuvie** « assis »¹⁵¹, c'est-à-dire en contact direct avec le sol, précision que l'on ne rencontre jamais dans les séquences consacrées aux dieux de la première triade. Cette proximité avec le souterrain est du reste marquée par un geste spécifique adressé à ces mêmes dieux : le martèlement du sol à trois reprises, signifié par le verbe *atrupursatu*¹⁵². Nous avons eu l'occasion de montrer ailleurs¹⁵³ que cette cadence ternaire, comparée par certains à une danse, n'avait nulle visée esthétique, mais bien plutôt une fonction de communication avec les dieux souterrains. Comme le liquide de la libation à laquelle il est systématiquement associé, ce tambourinement s'insinue dans l'épaisseur terrestre afin d'interpeller le dieu, de l'associer plus efficacement au rituel engagé. En outre, est offerte aux deux derniers dieux de la triade secondaire une **vestiçam**¹⁵⁴, gâteau rituel à la connotation chthonienne bien marquée¹⁵⁵. Enfin, dans les consignes consacrées aux rites en l'honneur de **Fise Saçi** et de **Tefre Iuvie**, il est recommandé de « broyer »¹⁵⁶ les offrandes restantes, celles sans doute qui n'ont pas été consommées, et même jusqu'aux récipients qui les contenaient. Tout doit, très vraisemblablement, disparaître dans la fosse qui sera ensuite refermée.

La symétrie des rituels accomplis devant et derrière les portes de la cité se définit donc comme une symétrie inversée. Toute une géométrie rituelle est mise en place, qui combine des dimensions opposées, l'intérieur, l'extérieur, le haut, le bas, dans une volonté d'absolue prise en compte de tous les espaces, aussi inconciliables soient-ils. Les rites investis dans le culte des triades dessinent un paysage religieux qui se dit en termes de limites et de verticalité.

Dyades en regard

Groupées par trois en fonction de leur coloration principale, ouranienne ou chthonienne, ces divinités forment aussi **trois couples**, chacune d'elles se voyant associer un partenaire, honoré de l'autre côté de la porte. Il s'agit d'un schéma tout à fait original par rapport à ce que l'on connaît des triades romaines, qui semblent se suffire à elles-mêmes. À Gubbio, la collaboration divine est poussée plus avant, elle s'énonce selon des modalités plus complexes. Très clairement, la seconde triade doit en grande partie son existence, si ce n'est entièrement, à sa correspondance avec la première.

Il paraît pourtant bien difficile de percevoir cette cohérence de ces associations de dieu à dieu, de part et d'autre des murs de la cité. Le couple **Iuve Krapuvi** / **Trebe Iuvie** est le plus difficile à cerner en raison du mystère qui nimbe la figure de ce **Trebe** et de la relative indigence des consignes qui le concernent. Il s'agit d'une divinité ambivalente, honorée donc par des rites

¹⁴⁸ Fest., s. u. *altaria* (*altaria ab altitudine dicta sunt, quod antiqui diis superis in aedificiis a terra exaltatis sacrafaciebant*).

¹⁴⁹ TE Ia 9, 16 ; VIb 5, 17.

¹⁵⁰ TE VI b 5, 17.

¹⁵¹ TE Ia 25 et VIb 22.

¹⁵² TE VIb 16, 36 (*atropusatu*).

¹⁵³ Voir LACAM, 2011.

¹⁵⁴ TE Ia 17, 28 ; VIa 24, 25 ; VIb 5, 6, 16, 24, 25, 38, 39.

¹⁵⁵ Voir LACAM, 2010², p. 261-263.

¹⁵⁶ TE VIb 16 ; Ia 34 ; VIb 41.

chthoniens, mais que son épiclèse rattache à la sphère de **Iuve**. Son théonyme est un *hapax* qui, par conséquent, ne peut guère fournir d'indication, à moins que l'on ne se rallie à l'hypothèse selon laquelle le mot serait à mettre en relation avec des termes attachés à l'idée de résidence ou d'habitat¹⁵⁷. G. Dumézil¹⁵⁸ y voit une divinité protectrice de l'habitat eugubin, de la construction matérielle abritant la communauté civique. Or il peut paraître curieux en ce cas que ce dieu soit honoré à l'extérieur des murs. L'historien suggère aussi un rapprochement entre **Trebe** et la porte **Treplanes** / *Treblanir* où se déroulent justement les sacrifices qui lui sont dédiés¹⁵⁹. Mais faut-il le suivre lorsqu'il voit dans cette porte une sorte de symbole de l'ensemble de la communauté eugubine, un peu à la manière dont l'une des portes de la *Roma Quadrata* a reçu l'épithète *Romana* ? A. L. Prosdocimi¹⁶⁰, suivi par S. Sisani¹⁶¹, interprète **Trebe** comme une divinité protectrice du *vicus*, proche de *Vica Pota* attestée à Rome, et il lui accorde une coloration cérérienne, qui peut surprendre au regard de l'épiclèse **Iuve** qui lui est attachée. Plusieurs commentateurs s'en tiennent à une explication plus simple, rapprochant le mot **Treplanes** de noms de lieux dans les environs de Gubbio¹⁶². Il faut donc se résigner à ce que **Trebe Iuvie** reste pour nous une divinité fort obscure, et l'on ne peut qu'ajouter à toutes les supputations une nouvelle hypothèse : ce dieu est peut-être bien un dieu de la « résidence », à prendre non dans un sens matériel, comme le fait G. Dumézil, mais plutôt symbolique. Il serait, face à ce robuste **Iuve** supposé bien établi dans les hauteurs, celui qui réside, tout aussi fermement, dans les profondeurs. Ainsi pourrait-il se définir comme son double inversé.

L'association de **Fise Saçi** et de **Marte** est plus claire : ils déploient vraisemblablement, en regard l'un de l'autre, des virtualités défensives. G. Dumézil¹⁶³ a noté que la citadelle, dite *fisiu*, porte le nom de ce dieu qui aurait la garde de cette éminence, véritable place-forte de la cité. Mais D. Briquel¹⁶⁴ a montré qu'une fonction guerrière, et non simplement religieuse de la citadelle n'est pas assurée et il propose pour sa part un autre argument en faveur de la couleur militaire du dieu « sacien » : **Fise Saçi** est le gardien de l'orthopraxie, du juste accomplissement des actes sacrés ; le terme *sanctio*, dont peut être rapprochée l'épithète **Saçi**, comporte justement une dimension répressive¹⁶⁵. Ainsi, à la porte **Tesenakes**, telles deux sentinelles placées face à face, **Marte** défend la cité¹⁶⁶, l'univers des hommes, **Fise Saçi** garde le rite, le domaine des dieux. Ils s'avèrent ainsi, à l'instar du couple précédent, à la fois semblables et différents.

Il faut enfin revenir sur la paire que forment **Vufiune** et **Tefre Iuvie**. Nous avons déjà noté¹⁶⁷ l'ambivalence de ces deux divinités, dont la première est sollicitée pour son aspect lumineux, quand la seconde est honorée en tant que « Ténébreux jovien ». Les rites dévolus à cette dernière divinité sont nombreux et apparaissent marqués par une insistante dualité : deux fosses doivent être pratiquées, à droite et à gauche de la porte, deux saindoux sont présentés, ainsi que

¹⁵⁷ C'est par exemple celle que formule J. W. Poultney (POULTNEY, 1959, p. 250) qui le rattache aux mots ombriens *trebeit* (TE VIa 8, « il réside », « il se tient ») et *tremnu* (TE VIa 2, « emplacement » réservé au technicien de la prise d'auspices), à l'osque *triibum* (« maison ») et au latin *trabs*.

¹⁵⁸ Voir DUMEZIL, 1969, p. 175.

¹⁵⁹ A. L. Prosdocimi rappelle pourtant que, si les deux mots sont liés, « sarebbe *Trebu* a spiegare *Treblano*- e non l'inverso ». Voir aussi sur ce rapprochement SISANI, 2001, p. 128.

¹⁶⁰ Voir PROSDOCIMI, 1989, p. 491-492.

¹⁶¹ Voir SISANI, 2001, p. 129.

¹⁶² Voir DEVOTO, 1948, p. 17 ; ANCILLOTTI, CERRI, 1996, p. 425. Pour une critique de ce type d'interprétations, voir SISANI, 2001, p. 128.

¹⁶³ Voir DUMEZIL, 1969, p. 176.

¹⁶⁴ Voir BRIQUEL, 1978.

¹⁶⁵ Une telle interprétation paraît plus cohérente que celle que propose A. L. Prosdocimi (PROSDOCIMI, 1989, p. 492) qui relie **Fise Saçi** aux pactes et déclarations qui précèdent la guerre, puisque le contexte n'est ici pas martial.

¹⁶⁶ L'on peut penser à la demande adressée à Mars de monter la garde sur le *limen* dans le rite des arvaes au bois de *Dea Dia* : voir SCHEID, 1987, p. 587.

¹⁶⁷ Voir *supra* p.

deux formes différentes de **vestiça**, offrandes dont on peut supposer qu'elles sont les unes et les autres de nature antinomique. Ce dieu semble donc bien cultiver l'antithèse, la dualité, laquelle est soigneusement décomposée par le rite. Il pourrait donc bien être convoqué, en face de ce dieu de l'unité qu'est **Vufiune**, comme celui qui au contraire incarne l'irréductible et inquiétante divergence.

Ainsi se dessine, au-delà des structures triadiques, une géométrie plus fine de correspondance de dieu à dieu, qui ajoute à la coopération divine horizontale au sein des groupements ternaires une collaboration verticale¹⁶⁸ combinant homologie et symétrie inversée.

*
* * *

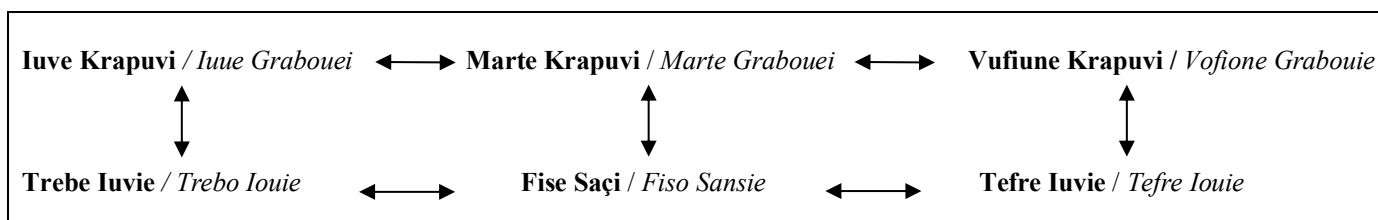
Les triades divines, telles qu'elles apparaissent dans la cérémonie de purification de la citadelle, témoignent donc d'une théologie très consciente. Elles constituent un système complexe qui se définit en termes de hiérarchie, de symétrie, de contrepoint. Il s'agit d'une organisation originale, infiniment plus élaborée que la triade pré-capitoline romaine avec laquelle la triade « grabovienne » a souvent été comparée. L'espace religieux est minutieusement quadrillé, les actes rituels conjuguant dedans et dehors, endroit et envers, hauteur et profondeur. Cette géométrie rigoureuse est en outre déterminée par le chiffre trois, sorte de dénominateur commun à tous les actes de cette séquence sacrificielle qui fait intervenir deux fois trois dieux, à chacun desquels sont offertes trois victimes, destinées trois prières identiques. La cérémonie tout entière, même, obéit à ce déterminisme ternaire puisqu'elle comporte trois séquences : prise d'auspices, sacrifices aux portes de la cité, sacrifices aux bois sacrés où pour chaque dieu sont mis à mort... trois jeunes taureaux¹⁶⁹. La purification de la citadelle se définit donc comme une cérémonie triangulaire, d'une inouïe précision mathématique, comme si seule la rigueur méthodique de la topologie et du chiffre avait pouvoir d'effacer la souillure, d'ordonner le chaos. Découpant l'espace, classifiant semblance et dissemblance, les réseaux triadiques eugubins n'en demeurent pas moins unifiés car l'un et l'autre se placent dans l'ombre lumineuse de **Iuve**, dont les multiples divinités joviennes disent, dans leur ambivalence, la paradoxale clarté.

¹⁶⁸ G. Dumézil (DUMEZIL, 1969, p. 178) note que les dieux de la triade majeure ont « laiss[é] à leurs seconds le soin d'exprimer leur inégalité hiérarchique et même, dans une certaine mesure, leurs différentes natures et orientations ».

¹⁶⁹ Voir TE Ib 1 et VIb 43 ; Ib 4 et VIb 45.

Annexe 1 : Les triades de la cérémonie de purification (tableau synoptique)

	<i>Dieux honorés</i>	<i>Rang du sacrifice</i>	<i>Lieu du sacrifice</i>	<i>Offrandes animales</i>	<i>Offrandes végétales</i>
Triade majeure	Iuve Krapuvi / Iuue Grabouei	1	devant la porte Treplanes / Treblaneir	trois bœufs	grains, <i>mefa</i> imbibée, <i>ficla</i>
	Marte Krapuvi / Marte Grabouei	3	devant la porte Tesenakes / Tesenocir	trois bœufs	grains, <i>farsio</i> , <i>ficla</i>
	Vufiune Krapuvi / Vofione Grabouei	5	devant la porte Vehiies / Vehier	trois bœufs au front taché de blanc	grains, <i>mefa</i> imbibée, <i>ficla</i>
Triade mineure	Trebe Iuvie / Trebo Iouie	2	derrière la porte Treplanes / Treblaneir	trois truies gravides	grains, <i>strusla</i> , <i>ficla</i>
	Fise Saçi / Fiso Sansie	4	derrière la porte Tesenakes / Tesenocir	trois cochons de lait	grains, mefa / <i>mefa</i> , vestiça / <i>uestisia</i> , <i>ficla</i> , <i>strusla</i>
	Tefre Iuvie / Tefre Iouie	6	derrière la porte Vehiies / Vehier	trois agnelles, saindoux porcine, saindoux ovin	grains, vestiça / <i>uestisia</i> , <i>strusla</i> , <i>ficla</i>

Annexe 2 : Les relations entre les dieux des triades


Bibliographie

- ANCILLOTTI, 1995 = A. ANCILLOTTI, *Tavole Iguvine* in M. MATTEINI CHIARI (éd.), *Museo Comunale di Gubbio. Materiali archeologici. Catalogo regionale dei Beni culturali dell'Umbria*, Pérouse, 1995, p. 39-86.
- ANCILLOTTI, CERRI, 1996 = A. ANCILLOTTI, R. CERRI, *Le Tavole di Gubbio e la civiltà degli Umbri*, Pérouse, 1996.
- BANTI, 1973 = L. BANTI, *Il culto del cosiddetto tempio dell'Apollo a Veii e il problema delle triadi etrusco-italiche* in *Studi etruschi*, 1973, p. 187-224.
- BENVENISTE, 1945 = E. BENVENISTE, *Symbolisme social dans les cultes gréco-italiques* in *Revue de l'histoire des religions*, 1945, 129, p. 5-16.
- BIANCHI, 1978 = U. BIANCHI, *Gli dèi delle stirpi italiche* in M. PALLOTTINO (éd.), *Popoli e civiltà dell'antica Italia*, Rome, 1978, p. 195-236.
- BLAŽEK, BĚŤÁKOVÁ, 2014 = V. BLAŽEK, M. A. BĚŤÁKOVÁ, *Prussian *Grubrius 'God of spring and vegetation' in perspective of the Italic pantheon* in *Baltistica* 49, 2, 2014, p. 345-356.
- BLOCH, 1970 = R. BLOCH, *Urbanisme et religion chez les Étrusques. Explication d'un passage fameux de Servius* in *Annales. Économies, sociétés, civilisations*, 1970, p. 1114-1120.
- BLOCH, 1978 = R. BLOCH, *Recherches sur la religion romaine du VI^e s. av. J.-C.* in *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 122-3, 1978, p. 669-687.
- BREAL 1875 = M. BREAL, *Les Tables Eugubines*, Paris, 1875.
- BRIQUEL, 1978 = D. BRIQUEL, *Sur les aspects militaires du dieu ombrien Fiskus Sancius* in *Mélanges de l'École Française de Rome, Antiquité*, 90, 1978, p. 133-152.
- BRIQUEL, 1996 = D. BRIQUEL, *Remarques sur le dieu Quirinus* in *Revue belge de philologie et d'histoire*, 1996, 7-1, p. 99-120.
- CAMPOREALE, 2012 = G. CAMPOREALE, *Sulla sacralità delle porte urbane in Etruria* in G. DELLA FINA (éd.), *Il fanum Voltumnae e i santuari comunitari dell'Italia antica. Atti del 19^o Convegno internazionale di studi sulla storia e l'archeologia dell'Etruria, Orvieto, 2011, 2012*, Rome, p. 327-348.
- CAZANOVE, 1993 = O. de CAZANOVE, *La penisola italiana prima della conquista romana* in G. DE ROSA, T. GREGORY, A. VAUCHEZ, *Storia dell'Italia religiosa. I. L'Antichità e il Medioevo*, 1993, Rome, p. 9-39.
- DEVOTO, 1948 = G. DEVOTO, *Le Tavole di Gubbio*, Florence, 1948.
- DEVOTO, 1974 = G. DEVOTO, *Le Tavole di Gubbio*, Florence, 1974 (2^{de} éd.).
- DUMEZIL, 1941 = G. DUMEZIL, *Jupiter, Mars, Quirinus. Essai sur la conception indo-européenne de la société et sur les origines de Rome*, Paris, 1941.
- DUMEZIL, 1946 = G. DUMEZIL, *La triade 'Jupiter Mars Janus' ?* in *Revue de l'histoire des religions*, 132-1-3, 1946, p. 115-123.
- DUMEZIL, 1954 = G. DUMEZIL, *Remarque sur les dieux Grabovio d'Iguvium* in *Revue de Philologie*, 1954, p. 225-234.
- DUMEZIL, 1969 = G. DUMEZIL, *Idées romaines*, Paris, 1969 (2^e éd.).
- DUMEZIL, 1983 = G. DUMEZIL, *Encore Genius* in H. ZEHACKER et G. HENTZ (éd.), *Hommages à Robert Schilling*, Paris, 1983, p. 85-92.
- DUMEZIL, 1987 = G. DUMEZIL, *La Religion romaine archaïque*, Paris, 1987 (2^e éd.).
- ERNOUT, 1961 = A. ERNOUT, *Le Dialecte ombrien. Lexique du vocabulaire des Tables Eugubines*, Paris, 1961.
- ERNOUT, MEILLET, 2001 = A. ERNOUT, A. MEILLET, *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, Paris, 2001 (4^e éd.).
- FRANCIOSI, 2017 = V. FRANCIOSI, *Alcune note sul grande xoanon della Mefite d'Ansanto* in V. FRANCIOSI, A. VISCONTI, A. AVAGLIANO, V. SALDUTTI (éd.), *Appellati nomine lupi : giornata internazionale di studi sull'Hirpinia e gli Hirpini, Napoli, 28 febbraio 2014*, Naples, 2017, p. 275-284.
- GRAS, 1983 : M. GRAS, *Vin et société à Rome et dans le Latium à l'époque archaïque*, Rome, 1983.
- GUITTARD, 1995 = C. GUITTARD, *Recherches sur le « carmen » et la prière dans la littérature latine et la religion romaine*, Paris, 1995.
- KRAUSE, 1894 = C. KRAUSE, *De Romanorum hostiis quaestiones selectae*, Marburg, 1894.
- KRESTCHMER, 1921 = P. KRESTCHMER, *Der Götterbeiname Grabovius auf den Tafeln von Iguvium* in *Festschrift Adalbert Bezzenberger zum 14. April 1921 / dargebracht von seinen Freunden und Schülern*, Göttingen, 1921, p. 89-96.
- LACAM, 2010¹ = J.-Cl. LACAM, *Les Jupiters infernaux. Variations divines en terres italienne et sicilienne (époque pré-romaine et romaine)* in *Archiv für Religionsgeschichte*, 12. Band, 2010, p. 197-242.
- LACAM, 2010² = J.-Cl. LACAM, *Nouvelles remarques sur deux termes apparentés des Tables de Gubbio : vestica et vestikatu* in *Revue de Philologie, de Littérature et d'Histoire anciennes*, 84, 2, 2010, p. 251-263.
- LACAM, 2011 = J.-Cl. LACAM, *Le 'prêtre danseur' de Gubbio. Étude ombrienne (III^e-II^e s. av. J.-C.)* in *Revue de l'histoire des religions*, 2011, p. 5-26.

- LACAM, 2012 = J.-Cl. LACAM, *La gourmandise des dieux : les gâteaux sacrés des Tables de Gubbio (III^e-II^e s. av. J.-C.)* in *Mélanges de l'École Française de Rome, Antiquité*, 124-2, 2012, p. 551-576.
- LE GALL, 1972 = J. LE GALL, *Les rites de fondation des villes romaines* in *Bulletin de la Société nationale des Antiquaires de France*, 1972, p. 292-307.
- MAGDELAIN, 1969 = A. MAGDELAIN, *L'auguraculum de l'arx à Rome et dans d'autres villes* in *Revue des Études latines*, 47, 1969, p. 253-269.
- MAGDELAIN, 1990 = A. MAGDELAIN, *Le pomerium archaïque et le mundus* in *Ius imperium auctoritas. Études de droit romain*, Rome, 1990, p. 155-191.
- MANTZILAS, 2016 = D. MANTZILAS, *Sacrificial Animals in Roman Religion : Rules and Exceptions* in P. A. JOHNSTON, A. MASTROCINQUE, S. PAPAIOANNOU (éd.), *Animals in Greek and Roman Religion and Myth. Proceedings of the Symposium Grumentinum Grumento Nova (Potenza), 5-7 juin 2013*, Cambridge, 2016, p. 19-38.
- MICHETTI, 2013 = L. M. MICHETTI, *Riti e miti di fondazione nell'Italia antica. Riflessioni su alcuni contesti di area etrusca* in G. BARTOLONI, L. M. MICHETTI (éd.), *Mura di legno, mura di terra, mura di pietra : fortificazioni nel Mediterraneo antico, Atti Convegno Internazionale (Roma 2012)*, in *Scienze dell'Antichità*, 19, 2-3, 2013, p. 333-357.
- MORANDI, 1982 = A. MORANDI, *Epigrafia italica*, Rome, 1982.
- PIFFIG, 1964 = A. J. PFIFFIG, *Religio Iguvina*, Vienne, 1964.
- PISANI, 1938 = V. PISANI, *Mytho-Etymologica* in *Revue des Études Indo-européennes*, 1938.
- POCETTI, 2009 = P. POCETTI, *Un animal au centre du monde. Le cochon dans l'Antiquité italique et romaine* in *Schedae*, 2009, p. 125-142.
- POKORNY, 1959 = J. POKORNY, *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, Berne-Munich, 1959.
- POULTNEY, 1959 = J. W. POULTNEY, *The Bronze Tables of Iguvium*, Baltimore, 1959.
- PRESCENDI, 2007 = F. PRESCENDI, *Décrire et comprendre le sacrifice. Les réflexions des Romains sur leur propre religion à partir de la littérature antique*, Stuttgart, 2007.
- PROSDOCIMI, 1972 = A. L. PROSDOCIMI, *Redazione e struttura testuale delle Tavole iguvine* in *ANRW*, 1972, II¹, p. 593-699.
- PROSDOCIMI, 1978 = A. L. PROSDOCIMI, *L'Umbro* in 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* in G. PUGLIESE CARRATELLI (éd.), *Italia Omnium Terrarum Parens*, Milan, 1989, p. 477-545.
- SCHEID, 1987 = J. SCHEID, *Les sanctuaires de confins dans la Rome antique. Réalité et permanence d'une représentation idéale de l'espace romain* in *L'Urbs : espace urbain et histoire (I^{er} s. av. J.-C. - III^e s. ap. J.-C.)*. *Actes du colloque international de Rome (8-12 mai 1985)*, Rome, 1987, p. 583-595.
- SCHEID, 1990 = J. SCHEID, *Romulus et ses frères. Le collège des frères arvaes, modèle du culte public dans la Rome des empereurs*, Rome, 1990.
- SCHEID, 1997 = J. SCHEID, *Comment identifier un lieu de culte ?* in *Cahiers du Centre Gustave-Glotz*, 8, 1997, p. 51-59.
- SCHEID, 1998 = J. SCHEID, *La religion des Romains*, Paris, 1998.
- SCHEID, 1999 = J. SCHEID, *Hiérarchie et structure dans le polythéisme romain. Façons romaines de penser l'action* in *Archiv für Religionsgeschichte*, 1999, 1-1, p. 184-203.
- SCHEID, 2013-2014 = J. SCHEID, *Dieux de Rome, dieux des Romains. Réflexions sur les théologies romaines*, cours du Collège de France, 2013-2014, p. 465-481.
- SISANI, 2001 = S. SISANI, *Tuta Ikuvina, Sviluppo e ideologia della forma urbana a Gubbio*, Rome, 2001.
- UNTERMANN, 2000 = J. UNTERMANN, *Wörterbuch des Oskisch-Umbrischen*, Heidelberg, 2000.
- VETTER, 1953 = E. VETTER, *Handbuch der italischen Dialekte*, Heidelberg, 1953.

Résumé

À Gubbio, la cérémonie de purification de la citadelle et de la cité tout entière met en scène six divinités distinctes rassemblées en deux groupes de trois, honorées devant ou derrière les trois portes de la cité : le premier est constitué de **Iuve**, **Marte** et **Vufiune**, dotés de l'épiclèse **Krapuvi** ; le second est composé de **Trebe Iuvie**, **Fise Saçi** et **Tefre Iuvie**. L'analyse précise des rites dans lesquels ces dieux sont engagés permet de démêler les interactions subtiles qui les unissent : si les deux triades se différencient clairement en terme de prééminence, chacune révèle en son sein des hiérarchies bien plus complexes et noue avec l'autre d'inextricables liens faits de correspondances et d'inversions. Le rituel eugubin fait entrevoir une organisation divine infiniment plus élaborée que la triade pré-capitoline romaine à laquelle elle a souvent été comparée.

Summary

In Gubbio, the ceremony of purification of the citadel and of the entire city features six distinct deities gathered in two groups of three, honored in front of or behind the three gates of the city : the first is made up of **Iuve**, **Marte** and **Vufiune** (with the **Krapuvi** epiclesis) ; the second is composed of **Trebe Iuvie**, **Fise Saçi** and **Tefre Iuvie**. The precise analysis of the rites in which these gods are engaged allows to disentangle the subtle interactions that unite them : if the two triads are clearly differentiated in terms of preeminence, each reveals within it much more complex hierarchies and ties up with the other inextricable links made of correspondences and inversions. The eugubin ritual suggests an infinitely more elaborate divine organization than the pre-Capitoline Roman triad to which it has often been compared.